

UNA RELECTURA DE LA ETNOGRAFÍA TZOTZIL: LA ANTROPOLOGÍA Y LA POLÍTICA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS, 1955-2000¹

Jan Rus

Traducción del inglés al español de Mariana Ortega Breña

INTRODUCCIÓN

Fueron muchos los que se sorprendieron cuando, durante los primeros días del levantamiento zapatista de 1994, se hizo evidente que la mayor parte de los participantes eran mayas de lengua tzeltal, tzotzil, ch'ol y tojolabal. De acuerdo con la imagen popular, los mayas chiapanecos vivían en comunidades corporativas cerradas, absortos en sí mismos y aislados del amenazador mundo moderno.² Dichas ideas se derivaban, en gran medida, de las etnografías escritas antes de 1970, las cuales, a mediados de la década de los noventa, aún eran parte de programas universitarios en diversos países y se encontraban materializadas en las políticas indigenistas mexicanas. Pero los indígenas zapatistas no sólo se habían levantado en armas, sino que sus demandas hacían eco a aquellas de otros campesinos mexicanos y, lo que es más, otros mexicanos en general: elecciones democráticas, un sistema judicial honesto, acceso al crédito, y mejores servicios de salud, educación y vivienda. Claramente, los mayas no estaban tan aislados del resto de la república como se había supuesto. Y existían situaciones sobre ellos, que la etnografía tradicional, mucha de la cual ya tenía décadas de antigüedad, no había registrado.

Pero si aquellos que se sorprendieron ante la composición étnica del movimiento zapatista hubieran sabido dónde buscar, habrían notado que, desde principios de la década de los setenta, las personas y lugares descritos en las investigaciones académicas sobre el campo chiapaneco eran muy distintos a los de las etnografías idealizadas de los años anteriores. Lejos de tratarse los circunspectos descendientes de los antiguos mayas, absortos en la voluntariosa preservación de su cultura, los indígenas re-

¹ Una versión de este artículo fue publicado en J. M. Watanabe y E. F. Fischer, (coordinadores), 2004, *Pluralizing Ethnography: Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories and Identities*, School of Advanced Research, Santa Fe, NM, pp. 199-230

Agradecimientos: Doy gracias a Diane Rus, Juan Vicente Palerm, Michael Kearney, George Collier, Jane Collier, Steve Lewis, Christine Kovic, Francisco Argüello, Rosalva Aída Hernández, Heidi Moksnes y Jay Levi por sus perspicaces y generosos comentarios sobre versiones anteriores de este ensayo. Sobre todo, quiero agradecer a Ted Fischer y a John Watanabe por sus múltiples lecturas y sugerencias. Los errores de criterio o contenido que aún quedan son sólo míos.

² Incluso después de la rebelión de 1994 y en respuesta a una de las demandas zapatistas, el gobierno mexicano publicó un análisis oficial sobre el impacto del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en Chiapas que argüía que sus efectos sobre los pueblos indígenas serían nulos dado que 'viven fuera de la economía nacional y producen sólo para auto-consumo...!' (SECOFI, 1994)

tratados en trabajos más recientes eran trabajadores migrantes oprimidos, miembros de comunidades administradas virtualmente como campos de trabajo por el estado, y los herederos de rebeliones campesinas previas a la suya. El campo que habitaban no era un islote alejado del mundo circundante sino un espacio estrictamente vigilado: los terratenientes y enganchadores ladinos, las autoridades, o sus sustitutos indígenas nunca estaban lejos, y muchas de las decisiones y eventos en la vida maya se daban a partir de la necesidad de evadir o resistirse a dichos poderes.

A pesar de la existencia de estos estudios, el hecho es que, antes de 1994, la imagen de los mayas chiapanecos que ahí se registraba no cuadraba con las ideas convencionales sobre ellos, y si ella o algo similar a ella se ha popularizado desde entonces, este cambio tiene más que ver con la manera en que población indígena ha forzado al mundo a cambiar de opinión y no con el trabajo de especialistas académicos. Sin embargo, también es cierto que aunque los académicos no tengan necesariamente el poder de crear o destruir ideas culturalmente establecidas sí juegan un papel importante en la clarificación y elucidación de la cultura maya y su relación con el mundo circundante. Con el objeto de establecer una serie de elementos básicos para este proceso, las próximas páginas ofrecen una revisión de la etnografía reciente sobre uno de los grupos lingüísticos chiapanecos, el tzotzil. La primera parte incluye una mirada retrospectiva a las razones por las cuáles la etnografía tzotzil alcanzó tal prominencia (académica y política) durante las décadas de los cincuenta y sesenta, mientras que la segunda resume algunos de los cambios principales incorporados desde los setentas.

EL CONTEXTO POLÍTICO DE LA ETNOGRAFÍA TZOTZIL “TRADICIONAL”

En sus memorias, Evon Vogt (1994) menciona cómo, en 1955, Alfonso Caso, el entonces director del Instituto Nacional Indigenista (INI), lo invitó a hacer investigación etnográfica en México. Vogt había estado buscando un lugar en donde él y sus estudiantes de la Universidad de Harvard pudieran llevar a cabo investigación de campo a largo plazo, ya había pasado el verano de 1954 explorando la región huichola en el noroeste de Nayarit. En un intento por animarlo a trabajar en México, Alfonso Caso le permitió acompañar a un equipo de inspección en sus visitas a Los Altos de Chiapas y la cuenca del Papaloapan en Veracruz y Oaxaca, donde el Instituto Nacional Indigenista (INI) acababa de establecer su primer y tercer centro coordinador regional. Vogt describe haber sentido una afinidad inmediata por Los Altos de Chiapas y regresó en 1956 para elegir una comunidad. Aconsejado por Alfonso Villa Rojas, entonces director del centro del Instituto Nacional Indigenista (INI) en San Cristóbal, con prontitud se asentó en el municipio tzotzil de Zinacantán (1994:68-80, 107-113).

Aunque Vogt no ahonda en el tema, el interés de Caso obedecía más que a un mero interés por establecer colaboración científica. El Instituto Nacional Indigenista (INI) se había fundado en 1948, el primer centro regional se había abierto en San Cristóbal en 1951, y para 1955 ambos se encontraban en medio de una profunda crisis. El programa de Desarrollo Integral de la Comunidad encabezado por el Instituto Nacional Indigenista (INI) se basaba en un concepto escalonado sobre la relación entre los pueblos indígenas y el resto del país y provenía de las teorías antropológicas contemporáneas sobre aculturación —en específico—, del trabajo de Gonzalo Aguirre Beltrán, quien había adaptado este cuerpo teórico al caso mexicano. De acuerdo con Aguirre Beltrán, la pobreza e impotencia que aquejaban al México indígena eran la consecuencia de su aislamiento del resto de la sociedad y cultura nacionales.³ Algunos aspectos de dicho aislamiento eran obvios: en lo que se refería a localización geográfica, lengua, y sistemas de trabajo y consumo, los indígenas evidentemente se encontraban fuera de la norma. Pero, de acuerdo con Aguirre Beltrán, había una barrera mucho más fuerte y de carácter fundamental entre los indígenas y mestizos mexicanos. En respuesta a cuatrocientos años de explotación, las comunidades indígenas habían transformado sus culturas en corazas defensivas. No sólo evitaban el contacto con la sociedad y cultura nacionales, si no que cuando el contacto era inevitable se resistían conscientemente a la adopción de rasgos nacionales. Si bien esta cuarentena impuesta por voluntad propia había preservado espacios que eran propiamente “indígenas,” con el tiempo también se había convertido, desafortunada e irónicamente, en una parte del ciclo de explotación mismo, ya que, dado el aislamiento voluntario de las comunidades indígenas, actores mestizos habían logrado insinuarse como mediadores entre éstas y el mundo externo, eventualmente llegando a dominarlas. Si los indígenas tenían que trabajar fuera de sus comunidades, las diferencias culturales y lingüísticas los obligaba a depender de enganchadores hispanohablantes. Si necesitaban intercambiar productos agrícolas o artesanales no les quedaba otra opción que hacerlo a través de mercaderes hispanohablantes. De acuerdo con Aguirre Beltrán, la falta de equidad en estas relaciones y su explotación implícita sólo reforzaban las estrategias defensivas

³ Una versión temprana del modelo de aculturación indígena dentro de la sociedad nacional fue el continuo folk-urbano propuesto por Robert Redfield (1941), quien sostenía que, una vez que las “culturas folklóricas” de “pequeñas comunidades” establecían contacto constante con la “cultural urbana” de la sociedad nacional, las primeras se veían inevitablemente alteradas. Pero Redfield creía que las culturas mexicanas “folk” sólo habían comenzado su asociación constante con la cultura urbana nacional de manera muy reciente y que su supuesto aislamiento previo explicaba cómo es que habían logrado mantener sus particularidades. Los antropólogos mexicanos, por otro lado, sabían bien que los indígenas no habían vivido aislados y que habían mantenido relaciones complejas con el mundo mestizo por un largo periodo sin aculturarse. Para ellos, las razones detrás de la supervivencia cultural indígena eran precisamente el fenómeno por explicarse.

de los indígenas, llevándolos a reanudar sus esfuerzos por mantener sus barreras culturales. El aislamiento cultural de los pueblos indígenas y su explotación a manos de vecinos mestizos o de otras etnias eran parte de un círculo vicioso cuyos aspectos se reforzaban el uno al otro (Aguirre Beltrán, 1953:5ff, 140-149).⁴

El propósito del llamado Programa de Desarrollo Integral de la Comunidad era atacar este ciclo de explotación por ambos flancos, destruyendo las barreras construidas por las “cerradas” comunidades indígenas por un lado y estableciendo vínculos más “abiertos” con la economía y sociedad nacionales por el otro (INI, 1962). Desde el punto de vista del gobierno federal, el atractivo de esta propuesta es que prometía convertir “a los indios en mexicanos” de manera gradual y con menos problemas que las radicales reformas agrarias y laborales que habían estado al centro de las políticas indigenistas previas. Para un gobierno que, llegada la segunda mitad de la década de los cuarenta, estaba mucho más interesado en el desarrollo industrial y el crecimiento económico que en la igualdad, la cuestión indígena era un problema técnico que deseaba resolver sin sacrificar un ambiente propicio a la inversión.

Pero desafortunadamente para aquellos que esperaban una política indigenista técnica y sin controversias, cuando el Programa de Desarrollo Integral de la Comunidad fue puesto en práctica, la segunda parte de la propuesta (establecer nuevos vínculos con la economía y sociedad nacionales) se convirtió en un ataque directo contra los intereses y prerrogativas de las élites políticas y económicas establecidas en las regiones de operación del Instituto Nacional Indigenista (INI). Por supuesto, dicho ataque acarrearía sustanciales consecuencias. En el caso de Chiapas, por ejemplo, el centro coordinador del INI se hizo de grandes enemigos durante los primeros tres años de operación: las reformas propuestas al sindicato cafetalero no fueron del agrado de los cafetaleros del estado y sus enganchadores; las denuncias contra el monopolio estatal licorero enfurecieron al secretario de hacienda del estado y las principales destiladoras; mientras que los intentos por hacer valer los derechos legales de los indígenas (incluyendo el reclamo de tierras) causaron la ira del gobernador y los caciques locales (Aguirre Beltrán, 1988: 18ff). Tales fueron los obstáculos y la hostilidad encarados por el INI que para mediados de 1954 el director del centro había recibido amenazas de muerte y el gobernador de Chiapas amenazaba con usar a su propio cuerpo policiaco para cerrar el centro y expulsar a sus miembros del estado si el gobierno federal no los sacaba de ahí.⁵

⁴ En su libro de 1967, Aguirre Beltrán sintetizó los argumentos que había publicado desde principios de los cincuenta en una serie de libros y artículos. Éste, por cierto, utilizaba una gran cantidad de material obtenido en Chiapas.

⁵ Stephen E. Lewis (1998) describe varias de las circunstancias que llevaron a esta crisis en el artículo “Chiapas’ Alcohol Monopoly versus the National Indigenous Institute: Lessons from a 1950s Clash between State and Federal Forces.” Véanse también Pozas (1976) y Rus (1995).

Este, pues, fue el contexto dentro del cual Caso decidió extender su invitación a Vogt. Desde el punto de vista práctico, pudo ser que los directores del INI esperaran que los datos recabados por estudios antropológicos comunitarios les brindaran información sobre las maneras en las que los indígenas se resguardaban del mundo circundante y mantenían su supuesto aislamiento. Pero lo más importante es que parecen haber calculado que este tipo de investigaciones, llevadas a cabo justo cuando el Instituto Nacional Indigenista se estaba viendo forzado a desentenderse del control político y económico que las élites locales ejercían sobre las comunidades indígenas, podrían distraer la atención de los sistemas económicos y políticos reinantes en los lugares donde las intervenciones habían dado lugar a problemas y reestablecer el énfasis en las comunidades indígenas como la meta esencial del instituto (véase Rus, 1995).⁶

Aunque las memorias de Vogt parecen indicar que estaba al tanto de las dificultades del INI, no parece haberlas relacionado con la oferta de Caso. Juzgó la batalla entre el Instituto Nacional Indigenista y las élites locales exclusivamente en términos del efecto que podría tener sobre sus investigaciones y, con la esperanza de no inmiscuirse en la contienda, se tomó el trabajo de asegurarle a ambos bandos, particularmente a los encolerizados chiapanecos, que su interés en los tzotziles se centraba exclusivamente en la investigación básica y no en la antropología aplicada o, ciertamente, la política. Zinacantán poseía una cultura única y su trabajo como etnógrafo no era explicar las maneras en las que sus habitantes interactuaban con el mundo circundante y o sus procesos históricos, mucho menos sugerir formas de cambiar las relaciones establecidas; su función era la de llevar a cabo un registro de esta cultura “en sus propios términos” antes de que desapareciera (Vogt, 1994: 67ff, 77, 91ff, 112ff, 210, 351ff; 2002: 150ff).

Pero al mismo tiempo que Vogt se esforzaba por establecer su neutralidad política, sus investigaciones servían a los propósitos del INI de manera fundamental. De acuerdo con su primera solicitud de beca en 1957, Zinacantán era una comunidad en la cual:

⁶ Además de Vogt, un grupo de antropólogos de la Universidad de Chicago liderados por Sol Tax, Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers llevaron a cabo investigaciones en la región del Centro Coordinador de San Cristóbal entre 1956 y 1962, concentrándose en las comunidades tzeltales (véase McQuown y Pitt-Rivers, 1970). Tax y McQuown habían establecido estrechas relaciones con los principales antropólogos del Instituto Nacional Indigenista (INI) durante la década de los cuarenta cuando, por recomendación de Robert Redfield, ambos habían dado clases en la Escuela Nacional de Antropología en la Ciudad de México (Rubinstein, 1991). Ambos habían seguido el progreso del centro de San Cristóbal después de 1951 y organizaron un proyecto relacionado tan pronto como fue posible. (Entrevistas con Sol Tax y Norman McQuown, octubre 26-28, 1979.) Vogt mismo había sido un estudiante de postgrado en Chicago antes y después de la Segunda Guerra Mundial y tenía buenas relaciones con muchos de los mexicanos que habían estado afiliados a la universidad a través de Redfield, Tax y McQuown.

gran parte de la cultura aborígen permanecía sin cambio alguno; las creencias religiosas y rituales indígenas aún se practicaban bajo la máscara del catolicismo; las nociones de enfermedad y curación eran en su mayor parte indígenas; muchos de los antiguos sistemas de parentesco y organización social seguían intactos, y la subsistencia básica involucraba el cultivo del maíz, frijol y calabaza a través de métodos tradicionales (citado en 1994: 82-83).

De la misma manera que Aguirre Beltrán, Vogt se basó en conceptos contemporáneos de aculturación y concluyó que, para mantenerse en ese estado, Zinacantán había tenido que distanciarse de influencias urbanas y “occidentales” desde principios de la Colonia.⁷ Lo que le interesaba era esta supuestamente prístina cultura aborígen, y en eso sus intereses complementaban a los de Caso aún si no coincidían del todo: Vogt deseaba estudiar la cultura de una comunidad maya “conservadora” que supuestamente hubiera “atravesado por muy pocos cambios”; Caso y sus colegas querían información sobre las barreras internas y externas que habían permitido esa conservación. Lo que es más, sólo tal persistencia cultural podría justificar el programa de aculturación propuesto por el Instituto Nacional Indigenista. Al poco tiempo de la creación del Proyecto Chiapas de Harvard dirigido por Vogt, ambos bandos parecen haber quedado satisfechos con hacer uso el uno del otro sin llegar a examinar sus vínculos (o divergencias).⁸

Desde el punto de vista antropológico, entre 1957 y 1977, Vogt y más de 140 estudiantes del *Chiapas Project* (entre los cuales me encontraba yo) tuvieron un éxito considerable en lo que se refiere a “describir el interior de la cultura indígena,” la meta académica establecida por Vogt: se produjeron veintiún tesis de doctorado, veintisiete monografías y volúmenes editados (cuatro de ellos publicados por el INI en español), y cientos de artículos. Con la excepción de unos cuantos trabajos sobre municipios tzotziles cercanos, todo este material se centró en Zinacantán, una comunidad que en esos años no pasaba de diez mil personas (Vogt, 1977). Todos estos trabajos se hicieron con considerable cuidado, se cotejaron unos con otros para continuar elaborando un registro a partir de datos existentes, y se mantuvieron receptivos al punto de vista indígena, lo que los convierte en una fuente de información bastante confiable y convin-

⁷ Hay que hacer notar que la opinión de Vogt acerca de que la relativa falta de aculturación de los zinacantecos era el producto del aislamiento y no de un proceso de adaptación estable se apegaba más a las teorías de Redfield que a las de Aguirre Beltrán (véase Vogt, 1964).

⁸ Vogt intentó establecer su independencia del INI rápidamente, al salirse del centro coordinador en San Cristóbal y establecer una base individual para el *Chiapas Project*. A partir de entonces mantuvo relaciones formales y algo distantes con sus anfitriones originales (Vogt, 1994: 209-10).

cente. De hecho, ninguna otra región o comunidad de tamaño similar en el hemisferio ha sido documentada de manera tan voluminosa y exhaustiva.

En lo que respecta a la utilidad que este trabajo tenía para el Instituto Nacional Indigenista (INI), Vogt negaba que el *Chiapas Project* haya tenido conexión alguna con la política indigenista o que se le pudieran achacar implicaciones políticas de ninguna índole. Sin embargo, lo cierto es que para mediados de la década de los sesenta, la productividad y visibilidad del proyecto habían ayudado a confirmar la elección del INI de presentar el área tzotzil y tzeltal de Los Altos como la región indígena emblemática mexicana. Dentro de esa región, Zinacantán (o más bien, el retrato que presentaba el *Chiapas Project* de Zinacantán) se había convertido en la comunidad paradigmática. Se había olvidado el hecho de que Vogt, guiado por Villa Rojas, la había escogido precisamente porque parecía ser más conservadora y “cerrada” que la mayor parte de las comunidades chiapanecas; es decir, por ser *atípica*. También se olvidó el hecho de que su presunta cerrazón y conservadurismo se habían convertido en la base a partir de la cual la cultura comunitaria se había examinado como un universo epistemológico completo y cerrado que justificaba una mirada etnográfica hacia el interior. Pero habiendo establecido semejantes límites, la mayor parte del trabajo del *Chiapas Project* —invariablemente habría de confirmar sus propias suposiciones—y, de paso, las del Instituto Nacional Indigenista (INI). De esta forma, los estudios sobre agricultura se concentraron en las relaciones sociales entre los hombres que trabajaban juntos y sus técnicas de trabajo en las milpas, pero nunca indagaron sobre el hecho de que casi todos los zinacantecos trabajaban como aparceros en tierras pertenecientes a ladinos ni la explotación económica que esto implicaba; los estudios sobre el gobierno aborígen exploraron el sistema tradicional de fiestas y la jerarquía de prestigio acompañante, pero ignoraron la manipulación de las políticas comunitarias por el INI y el gobierno estatal; los estudios sobre las relaciones sociales y su significado enfatizaron los aspectos rituales, cosmológicos, y la conservación de las tradiciones, pero no incluyeron elementos perturbadores contemporáneos como las políticas partidistas, la evangelización o la represión de disidentes. En resumen, aunque el papel de los zinacantecos en los ámbitos económico y político nacionales y la penetración de dichos aspectos en la vida de Zinacantán no estaban precisamente excluidos de los temas abordados por el *Harvard Chiapas Project*, ciertamente no se les consideraba pertinentes. Huelga decir que la inclusión de estos temas hubiera afectado la visión del aislamiento indígena promovida por el INI. Como Vogt mismo comentó al cuestionar el interés de un estudiante por los trabajadores tzotziles en los cafetales chiapanecos, esos hombres podrían ser trabajadores agrícolas en cualquier parte del mundo. ¿Qué tenía que ver el estudiarlos con la descripción de su cultura comunitaria?

Con esto no quiero decir que el Chiapas *Project* haya cometido un error al documentar la vida interna de la comunidad. Al contrario, la completitud de un proyecto que duró de finales de la década de los cincuenta a mediados de los setenta nos legó uno de los mejores acervos de información sobre esa área en ese momento, dichos datos han sido útiles por décadas y lo seguirán siendo —incluso— para investigadores con intereses muy distintos. El problema es que al no contextualizar Zinacantán y concentrarse en el “interior” de la vida indígena ignorando las condiciones externas, el proyecto de Vogt pareció confirmar de manera científica que los zinacantecos (y, por extensión, los indígenas) sí llevaban vidas al margen de las de los demás mexicanos; su aislamiento era real y, lo que es más, había sido impuesto por ellos mismos. Esto, por otra parte, parecía justificar la estrategia adoptada por el Instituto Nacional Indigenista a partir de mediados de los cincuenta: intentar tratar el ciclo de explotación descrito por Aguirre Beltrán principalmente del lado indígena y como un problema indígena.

EL REVISIONISMO

Para finales de la década de los sesenta, los dos bandos incluidos en la alianza entre la política indigenista mexicana y la etnografía comunitaria estaban siendo cuestionados. En el terreno político, una nueva generación de antropólogos aplicados mexicanos, muchos de los cuales habían participado en el movimiento estudiantil del sesenta y ocho, habían comenzado a debatir la eficacia y justicia de un sistema de desarrollo basado principalmente en la aculturación. Además de tratarse de una solución gradual inaceptable dada la urgencia por aliviar el grado de pobreza e impotencia que aquejaba a las comunidades indígenas mexicanas, los jóvenes críticos hacían notar que la aculturación esencialmente forzaba a los indígenas a escoger entre mejorar sus condiciones de vida o mantener su lengua y costumbres (Olivera, *et al.*, 1970). ¿Qué tenía que ver el hablar tzotzil o usar huipil con la alfabetización, un buen sistema de salud, o la participación en la economía moderna? Algunos se preguntaban si, en lugar de distanciar a los indígenas de su lengua y cultura, no sería mejor implementar una política que reconociera y fortaleciera esas marcas identitarias para que las pudieran utilizar como herramientas en un México que tendría que adoptar una faz multicultural.⁹

En lo que respecta a los estudios comunitarios, algunos antropólogos con intereses históricos ya habían hecho notar los riesgos de centrarse exclusivamente en la co-

⁹ Véanse, por ejemplo, las declaraciones de los estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en 1971 y 1972. Históricamente, la escuela era la encargada de formar a la mayor parte de los antropólogos gubernamentales (reeditado en García Mora y Medina, 1986, 2:481-85, 487-90).

munidad al observar y documentar la vida en medios rurales.¹⁰ Y durante la década de los setenta resurgió el interés por teorías relacionadas con la vinculación entre áreas rurales (incluyendo comunidades de pequeños productores y trabajadores) con sistemas económicos más grandes (modos de producción, y teorías de la dependencia y de sistemas-mundo) y esto llevó a que una nueva generación de estudiosos reexaminara los lazos entre las comunidades descritas por los etnógrafos y la economía y sociedades circundantes (véase Hewitt de Alcántara, 1984: 111ff).

Como había sido el caso desde la década de 1940, Chiapas fungiría como un terreno experimental para las nuevas políticas indigenistas y otras formas de analizar la realidad indígena. Desde el punto de vista administrativo, en 1971, el Centro Coordinador de San Cristóbal (ahora llamado Escuela de Desarrollo Regional) estuvo bajo el breve mandato de Mercedes Olivera, quien, con sus asistentes, intentó capacitar a los tzotziles y tzeltales de Los Altos para que diseñaran y administraran su propio desarrollo. Pero después de un reñido Seminario sobre Indigenismo llevado a cabo en San Cristóbal en noviembre de 1972, donde la nueva generación de antropólogos aplicados criticaron fuertemente el proceso de aculturación y a la vieja guardia del INI, Olivera y su equipo fueron retirados y su experimento con el “poder indígena” se dio por terminado. Aunque las controversias dentro del INI continuaron, desde entonces la tarea de fomentar la creación de metas y formas de actuar propias dentro de las comunidades indígenas pasó a manos de instituciones no gubernamentales como el ala “liberacionista” de la iglesia católica y “organizaciones independientes” afiliadas a la izquierda mexicana.¹¹

Mientras tanto, en el ámbito académico los estudiosos revisionistas habían comenzado a cuestionar las descripciones y métodos analíticos aplicados a la vida aborigen por los estudios antropológicos comunitarios. A pesar de los reclamos de algunos

¹⁰ En una serie de artículos publicados cuando se comenzaba el *Chiapas Project*, algunos académicos como Wolf (1955), quien acuñó el término “*closed corporate peasant community*” (comunidad campesina corporativa cerrada), argüían que la estructura de las comunidades campesinas latinoamericanas (incluyendo las indígenas) era producto de sus relaciones con el contexto y economía agrícolas y no con el pasado antiguo. Véanse también Adams, 1962 y Kearney, 1996 (este último incluye una historia de los diversos argumentos).

¹¹ Aguirre Beltrán, quien en esta época era el director nacional del Instituto Nacional Indigenista (INI), se expresó con desdén sobre los intentos del equipo de Olivera por reemplazar el proyecto de “integración nacional” del instituto con “políticas de poder indio cuyo objeto es lograr una nación pluricultural y multiétnica con absoluto respeto por las formas de vida indígenas” (Aguirre Beltrán, *et al.*, 1976: 99-103). Los debates de la época pueden verse en los artículos recogidos por García Mora y Medina en su obra *La quiebra política de la antropología social en México*, 1986, especialmente los veintitrés bajo el apartado de “Indigenismo” en 1986, 2: 153-480. Mientras tanto, en 1974, la diócesis de San Cristóbal patrocinó el primer congreso indígena independiente de Chiapas (Morales Bermúdez, 1992), generalmente considerado como el punto de partida para una buena parte de los movimientos independientes y progresivamente más antigubernamentales organizados por los indígenas del estado (véase Harvey, 2000).

antropólogos culturales de generaciones previas, quienes argumentaban que los revisionistas estaban denigrando la cultura indígena y reduciéndola a un “epifenómeno” de las estructuras económicas, la meta de los “reestudios” de éstos no era la de invalidar las descripciones culturales de los estudios comunitarios sino contextualizarlas. Es decir, construir análisis que abordaran las evidentes distinciones étnicas de los pueblos indígenas como adaptaciones a un entorno social y económico de gran envergadura y no como el resultado del aislamiento social y una continuidad cultural determinada de manera interna.¹²

A partir del material generado por el mismo proyecto de Harvard, por ejemplo, el antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen (1969: 193-264) reinterpretó las complejas y cerradas estructuras políticas y sociales de Zinacantán y otras comunidades de Los Altos, argumentando que eran similares a aquellas que se habían desarrollado en comunidades corporativas en otras regiones que exportaban fuerza de trabajo a plantaciones lejanas, como las *bantustans* o *homelands* de Sudáfrica. El historiador francés Henri Favre (1973), por su parte, utilizó fuentes secundarias y documentos del siglo XIX y principios del XX archivados en bibliotecas privadas de Chiapas para demostrar que las comunidades tzotziles no eran los petrificados pueblos “folk” del continuo folk-urbano propuesto por Redfield, si no que habían estado en proceso de adaptación constante desde la Colonia para poder ajustarse a los cambios ocurridos en la sociedad circundante.

Pero fue Robert Wasserstrom (1989 [1983]), el último estudiante de Harvard en obtener un doctorado a partir de su trabajo en el Chiapas *Project*, quien propuso la explicación alternativa más vanguardista a la aparente cerrazón y peculiaridad de Zinacantán. A diferencia de Stavenhagen, Wasserstrom obtuvo datos fidedignos sobre la participación de los zinacantecos en el mercado laboral de Chiapas, y a diferencia de Favre, tuvo acceso a archivos históricos sobre las comunidades aborígenes chiapanecas que no fueron descubiertos sino hasta la década de los setenta. Su análisis de dicho material lo llevó a sugerir la presencia de un cambio cultural y social en Zinacantán

¹² Véanse, por ejemplo, Aguirre Beltrán (1976) y sus opiniones sobre la “negación” de los pueblos indígenas en el trabajo de Guzmán Böckler y Herbert en Guatemala; sobre el mismo tema, véase (Vogt, 1994: 364). Resulta irónico que muchos de los revisionistas que fueron retratados como radicales románticos por sugerir que los indígenas podían participar en el desarrollo económico y los procesos políticos nacionales sin tener que abandonar sus propios idiomas y cultura fueran simultáneamente caricaturizados como sujetos que devaluaban o negaban la “cultura indígena” porque querían subordinar el estudio de las culturas aborígenes al análisis de estructuras de poder más grandes. Los revisionistas pensaban que la pobreza, marginación y discriminación sufridas por los indígenas eran el resultado de su papel en estructuras más amplias y no de su identidad cultural. Descartar las defensas y fuentes de orgullo ofrecidas por dicha identidad sin tomar en cuenta las estructuras circundantes era cruel, especialmente si los factores identitarios podían servir como una herramienta de progreso.

mucho más profundo de lo que nadie había imaginado: una historia en la cual los altibajos económicos habían llevado la existencia comunitaria zinacanteca al borde de la desaparición, tan sólo para recuperarse —con debidas alteraciones— una vez que las circunstancias le favorecían de nuevo.

Sin embargo, el revisionismo de estudiosos como Stavenhagen, Favre y Wassers-trom hizo poco por cambiar la imagen popular de los indígenas chiapanecos construida durante los años cincuenta y sesenta. Tampoco tuvo un efecto inmediato en la dirección de la política indigenista, la cual mantuvo la asimilación cultural como la solución al “problema indígena” al menos hasta principios de los ochenta. Lo que sí hizo fue marcar un parteaguas entre el estudio de las comunidades aborígenes antes de la década de 1970 y después. En lugar de tomar la “cultural indígena” como el objeto de sus investigaciones, y esforzarse por encontrar estructuras sociales y culturales peculiarmente “mayas” —un enfoque que en la práctica no dejó a los etnógrafos anteriores con más opción que “descubrir” que sus sujetos de estudio efectivamente vivían de manera “aislada y tradicional”— la mayor parte de los académicos desde entonces suelen organizar sus estudios en derredor a la participación de los campesinos mayas en estructuras sociales, políticas y económicas de mayor envergadura, permitiendo que la infraestructura cultural de sus vidas emerja en los detalles de dichas relaciones. Uno de los resultados de este proceso es que los investigadores ya no se sienten obligados a encontrar las comunidades más “conservadoras” para llevar a cabo sus estudios. Una vez que se aceptó el hecho de que los mayas chiapanecos participaban en las estructuras sociales circundantes, el problema de quién tenía la cultura aborígen más “genuina” dejó de existir. En lugar de eso, las preguntas principales de los etnógrafos se centraron en cómo se integraban estos grupos al contexto general y cómo afectaba esto su situación en el entramado “cultural” (organizaciones sociales, política, manifestación identitaria).

Evidentemente, este cambio se dio a partir de lo que había sido inicialmente en México una crítica radical de las teorías detrás de la etnografía localista y culturalista.¹³ Pero también es cierto que los investigadores interesados en Chiapas se vieron gradualmente obligados a encontrar nuevos paradigmas que acomodaran los constantes cambios en la región y la sociedad rural misma. Después de que el campo mexicano atravesara por un periodo de expansión agrícola y relativa estabilidad cuyo origen se remontaba a finales de la década de 1940 —etapa que comprende lo que Vogt describe como los “Años Clásicos” del *Chiapas Project* (1994: 263ff) — la sociedad rural entró en un periodo de crisis durante los setenta. Los precios de los productos agrícolas bajaron o se estancaron, la

¹³ Véase Hewitt de Alcántara (1984:42ff) y García Mora y Medina (1986: 2).

población se incrementó, y una mejor educación y el acceso a medios de comunicación dieron lugar a oleadas de descontento a lo largo de lo que previamente se había descrito como comunidades “aisladas” y “conservadoras”. En Chiapas, estos brotes fueron inicialmente de índole local: invasiones de tierra, desafíos a las autoridades locales y protestas en oficinas de gobierno. Pero en muy pocos años, los disidentes locales comenzaron a unirse a otros grupos de otras comunidades e incluso idiomas. Mientras tanto, a lucha democrática contra el sistema unipartidista estaba cobrando fuerza a nivel nacional y no pasó mucho tiempo antes de que los activistas urbanos comenzaran a dirigirse a los residentes rurales, muchos de ellos indígenas (de hecho, los intentos por implementar un programa más pluralista en el centro coordinador del INI en San Cristóbal durante principios de los setenta se puede ver como una manifestación temprana de esta situación). Dadas las circunstancias, las coaliciones locales de disidentes pronto se convirtieron en movimientos regionales y estatales. Para la segunda mitad de los setenta, los finqueros, los caciques y el Partido Revolucionario Institucional (PRI), estaban siendo desafiados a lo largo y ancho del estado —incluso— en todos los municipios tzotziles. Queda claro que una etnografía que se limitase al aspecto local no era sólo teóricamente debatible sino además contraria a la realidad.

Para los especialistas involucrados, desanudar los cambios ocurridos en el Chiapas rural durante este periodo era más que un problema intelectual. Se trataba también de un asunto de índole político que rápidamente polarizó a la comunidad académica a nivel generacional y nacional. En términos de edad, muchos de los mexicanos y estadounidenses que habían trabajado en las comunidades tzotziles de Los Altos antes de 1970 estaban convencidos de que los hallazgos de las nuevas generaciones —conflictos intercomunitarios y politización, quejas sobre explotación laboral e incluso duros cuestionamientos sobre el papel de los Estados Unidos en Vietnam y Guatemala— obedecían a su propia predisposición política.¹⁴ Los más jóvenes, por su parte, daban por hecho que sus predecesores habían sido incapaces de notar estos asuntos, no porque la segunda mitad de los cincuenta y los sesenta hubieran sido años de considerable estabilidad y quietud, sino porque sus modelos “funcionalistas” los habían llevado a filtrar la evidencia de conflicto interno en las comunidades indígenas, así como de la explotación y opresión que sufrían a manos del mundo circundante. Sin duda, cada bando tenía algo de razón. Pero, desafortunadamente, el hecho de que los paradigmas utilizados para describir y entender a las sociedades rurales estaban cambiando al mismo tiempo que las comuni-

¹⁴ Véase Vogt (1994: 353ff). Al mismo tiempo, el antropólogo que más vigorosa y eficientemente defendió la antropología cultural “tradicional” y el indigenismo mexicano fue Aguirre Beltrán (véanse *Obra polémica* de 1976, y los ensayos cortos que aparecen en García Mora y Medina 1986, vol.II).

dades chiapanecas se alteraban de manera por demás profunda oscureció durante mucho tiempo dicha transformación social, especialmente en los Estados Unidos.

Si bien las desavenencias entre dos generaciones de antropólogos, alumnos y maestros, trajeron consigo malestar y problemas, las divisiones entre todos los estudiosos estadounidenses y los mexicanos más jóvenes resultaron aún más complicadas. Muchos de nosotros hemos reconstruido este periodo extraoficialmente en años recientes y hemos notado que, durante los setenta, los jóvenes en ambos países se habían visto influidos por muchos de los mismos autores y estaban produciendo críticas similares sobre los estudios y políticas previas.¹⁵ Pero para los mexicanos, cuya experiencia de la violenta represión del movimiento estudiantil de 1968 era todavía muy presente, y quienes en muchos casos estaban discretamente involucrados en la conscientización política de las comunidades dentro de las cuales trabajaban, el miedo de verse atrapados en la “guerra sucia” llevada a cabo por el gobierno mexicano contra los activistas de izquierda resultó ser un factor crucial. Les parecía imposible que sus colegas en los Estados Unidos pudieran compartir muchas de sus ideas y, menos, ser confiables. Y de su perspectiva, hasta cierto punto tenían razón. Pocos años antes, la *American Anthropological Association* (Asociación Antropológica Americana) había atravesado por una crisis ética cuando se reveló que ciertos académicos habían participado en estudios financiados por el ejército estadounidense en áreas de conflicto del sudeste asiático y Sudamérica. Estos casos recibieron bastante publicidad en México (por ejemplo, Stavenhagen, 1971) y, desde el punto de vista de muchos de los jóvenes mexicanos, sirvieron sólo para confirmar que la antropología estadounidense era “sierva del imperialismo.”

En semejante contexto, a muchos jóvenes mexicanos les pareció sospechoso de por sí que jóvenes antropólogos estadounidenses llegaran a Chiapas preguntando sobre el papel de los indígenas en la economía y política regionales —temas que los estadounidenses nunca habían estudiado abiertamente en el pasado— justo cuando comenzaban las movilizaciones campesinas. Si bien la división entre generaciones causó polémica e incomodidad en ambos países, la creencia por parte de jóvenes mexicanos de que sus semejantes de Estados Unidos podían ser agentes de la *Central Intelligence Agency* (CIA) y por tanto, sujetos peligrosos representaba, en sí misma, un peligro potencial para los norteamericanos. Hasta donde sé, nadie ha publicado un estudio

¹⁵ Para ejemplos de la crítica estadounidense véase *Reinventing Anthropology*, editado por Dell Hymes (1969). Cabe señalar, sin embargo, que la crítica mexicana estaba mucho más politizada y apasionada. Los estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), por ejemplo, se rebelaron contra un programa educativo que calificaban de conservador y burocrático a finales de los sesenta y, de 1974 a 1979, dirigieron la escuela por sí mismos, a través de comités estudiantiles (véase Palerm, 1975). Durante los setenta se hizo muy difícil enseñar otra cosa que no fuera teoría “crítica y estructural” en la ENAH, y aquellos afiliados a la escuela rara vez podían colaborar con académicos estadounidenses.

sociohistórico sobre “que hacer” antropológico durante estos difíciles años, ya sea en Chiapas o en otros lugares de México, ni involucrando mexicanos o estadounidenses, pero se trata de un tema digno de atención.¹⁶

Dicho todo eso, hay tres tipos de investigación empírica desarrollados durante ese periodo que jugaron un papel crucial en el proceso de repensar la etnografía tzotzil: estudios de estructuras político-económicas regionales, reportes sobre derechos humanos y estudios sobre tzotziles asentados fuera de Los Altos.¹⁷ La nueva percepción de éstas comunidades a partir de dichos métodos no invalida los hallazgos etnográficos de trabajos previos sino que los sitúa en un medio que no se había tomado en cuenta anteriormente y sin embargo sirve para contextualizar estos datos y analizar su papel histórico de formas nuevas.

ESTUDIOS REGIONALES

Aunque Aguirre Beltrán había propuesto “la región” como la unidad apropiada para entender a la sociedad indígena desde principios de los años cincuenta, los pocos análisis empíricos regionales llevados a cabo en Chiapas antes de la década de los setenta se construyeron desde abajo, de conjuntos de estudios de comunidades vecinas. Por lo general, dichas comunidades se presentaban como entidades cerradas, interconectadas por “especializaciones” económicas (por ejemplo, la producción de cerámica, artículos de madera o trabajo migrante) que se “complementaban” mutuamente a la vez que complementaban colectivamente las especializaciones económicas de comunidades mestizas vecinas (explotación de tierras, comercio, crédito, gobierno). Desafortunadamente, estos análisis “culturalistas” y “funcionalistas” no explicaban la estratificación político-económica, el uso del poder dentro de las regiones y su relación con el mundo exterior, ni las maneras en que los sistemas de dominio y explotación se manifestaban y generaban cambios en las comunidades mismas. Las regiones que se describían eran, finalmente, colecciones de microcosmos y no conjuntos totales compuestos por procesos y estructuras complejas.

¹⁶ A manera de ejemplo, Robert Wasserstrom y yo estuvimos en Chiapas desde 1974 hasta 1977 y trabajamos durante el último lapso de nuestras estancias (casi dos años para Wasserstrom) en instituciones mexicanas. Yo trabajaba como maestro en una universidad estatal y las acusaciones sobre mi supuesta membresía en la CIA, iniciadas por antropólogos mexicanos más jóvenes con los que yo no tenía contacto, pronto se hicieron públicas y degeneraron en carteles acusatorios y enfrentamientos en la calle. Aunque Wasserstrom trabajaba en un instituto más protegido y no se enfrentó a tales hostilidades, sí tuvo que lidiar con sospechas constantes.

¹⁷ Una cuarta categoría, la de los estudios históricos a partir de archivos, se ha hecho cada vez más importante en la reconsideración de la sociedad indígena desde los setenta. No forma parte de este artículo por cuestiones de espacio y porque no es estrictamente “etnográfica.”

Sin embargo, avances prácticos y teóricos de finales de los sesenta le otorgaron un nuevo ímpetu a los estudios regionales en Chiapas. Aparte del renovado interés entre los antropólogos “críticos” por explorar los vínculos entre centros urbanos y áreas rurales, focos desarrollados y periferias subdesarrolladas, la llegada de proyectos de infraestructura como presas hidroeléctricas, refinerías, puentes y carreteras a Chiapas llevó a que el gobierno y organizaciones internacionales respaldaran estudios de impacto regional (véase Palerm, 1993) y, posteriormente, establecieran centros de investigación más permanentes para estudiar patrones estatales de producción, uso laboral, crecimiento poblacional y cambio ecológico (por ejemplo, Wasserstrom 1980; Fernández Ortiz and Tarrío García, 1983; Salazar Peralta, 1988; Díaz Hernández, 1989; Villafuerte Solís, 1992).¹⁸

Esta conjunción de intereses llevó en la práctica a la creación de historias regionales específicas, enfocadas. La meta era identificar los vínculos económicos, políticos y sociales entre los distintos grupos que habitaban un territorio específico; los vínculos mismos ya no se veían como elementos fijos, sino como procesos localizados en un momento específico que se materializaban en eventos contemporáneos. Además de las más concretas investigaciones económicas mencionadas en el párrafo anterior, otros estudios llevados a cabo durante la década de los ochenta analizaron el dominio estatal de la clase terrateniente, los patrones de oposición que se habían desarrollado entre los terratenientes y sus trabajadores (los cuales eran en su mayoría indígenas), y el desarrollo de actividades económicas y relaciones sociales dentro de amplias áreas estatales por periodos relativamente largos (por ejemplo, Benjamin, 1995 [1989]; García de León, 1979, 1985; de Vos, 1988; Pedrero Nieto, 1989). Estos estudios dieron lugar a otros tantos que se concentraron en las maneras en las que las mutables condiciones económicas daban forma, a nivel regional y nacional, a las relaciones entre grupos sociales y a las organizaciones sociales e inclinaciones políticas dentro de dichos grupos (Pérez Castro, 1989; Harvey, 1998 [1994]; Leyva Solano y Ascensio Franco, 1996).

El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988, de María Eugenia Reyes Ramos (1992), nos proporciona un excelente ejemplo del tipo de sutilezas y detalles que el estudio de las sociedades circundantes ha contribuido a nuestro entendimiento de la historia de los grupos rurales estudiados por los etnógrafos. Al final de la revolución, el ejército “revolucionario” más fuerte en el Chiapas de 1920 era, irónicamente, un grupo insurgente de terratenientes armados (los “contras”). De acuerdo con Reyes Ramos, los terratenientes “revolucionarios” chiapanecos pronto se dieron cuenta de que, de todos

¹⁸ Wasserstrom, Fernández, Díaz, Villafuerte y sus equipos trabajaron para el Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste (CIES), fundado en 1976 y con base en San Cristóbal (se le conoce desde 1994 como El Colegio de la Frontera Sur, ECOSUR).

los elementos del programa radical posrevolucionario implementado después de 1920, la reforma agraria, en lugar de dañar sus intereses, se podía utilizar para fortalecer su control del campo. Para mediados de la década de 1920 y después de la implementación de la reforma agraria del estado en 1912, la cual establecía el límite legal por persona en un máximo de 8 mil hectáreas y, por tanto, hacía cualquier tipo de redistribución imposible, los terratenientes comenzaron a otorgar terrenos de tamaño modesto para disuadir a los trabajadores rurales de que se unieran a sindicatos socialistas. Así lograron establecer cercos conformados por campesinos leales en torno a sus propiedades. Pero fue durante el periodo usualmente recordado como el más progresivo desde la Revolución, el régimen de Cárdenas (1934-1940), que la manipulación de las leyes agrarias en Chiapas adquirió su cariz actual. En la versión chiapaneca del cardenismo, parte de las tierras fue otorgada a las comunidades rurales, pero sólo a cambio de su inscripción en las nuevas instituciones corporativas del partido nacional y del estado (Reyes Ramos, 1992: 48ff, 59ff). Casi de la noche a la mañana, las comunidades campesinas chiapanecas (incluyendo todos los municipios tzotziles de Los Altos) habían organizado comités para solicitar tierras. Estos, por su parte, estaban vinculados al partido en el poder y al gobierno, tanto a través de su matriculación en los comités de distrito y estatales como en sus esperanzas de recibir “su tierra.” Para principios de los cuarenta, los hombres más poderosos dentro de cada comunidad eran los presidentes de comité aprobados por el gobierno y estaban vías de convertirse en caciques locales.

Mientras tanto, la cantidad de tierras otorgada a los campesinos pobres chiapanecos a cambio de su lealtad era mínima. En 1940, al final del periodo cardenista, aún había más de 773 propiedades de más de mil hectáreas en Chiapas —21 de más de 40 mil acres y 9 de más de 80 mil acres. La situación no cambió sustancialmente durante las décadas posteriores si bien los campesinos pobres permanecieron casi siempre leales al gobierno: para 1984, aproximadamente la mitad de la tierra contenida en los 773 latifundios de 1940 (3.25 millones de acres astutamente divididos en 9 mil terrenos separados) se encontraba protegida por certificados de inafectabilidad que los protegían legalmente del alcance de la reforma agraria (Reyes Ramos, 1992:65, 139-141).

Además de servir como un medio para matricular a las comunidades indígenas en el estado corporativo, la política agraria y su manipulación tuvieron una influencia generalizada en el ambiente político y económico en el que vivía la clase rural pobre. Primero, el deseo original de recibir un título agrario servía como una herramienta de control social sumamente poderosa, convirtiendo a individuos y comunidades enteras en rehenes del reparto de la tierra. Sin que esto afectara las propiedades esenciales de los terratenientes, la élite en el poder fue capaz de asegurar la obediencia del campesinado desde la década de los treinta hasta los setenta. Primero crearon parcelas a par-

tir de los llamados “excedentes” en torno a las grandes propiedades; luego otorgaron títulos a las tierras colonizadas en la Selva Lacandona y, posteriormente, compraron tierras pobres a terratenientes a precios exagerados y procedieron a venderlas a los campesinos con hipotecas subsidiadas a largo plazo (Reyes Ramos, 1992: 89ff).

Y segundo, la reforma agraria se convirtió en un factor determinante en lo que respecta a las prácticas laborales. Antes de la revolución, la mayor parte del trabajo en las fincas chiapanecas estaba a cargo de peones endeudados. Muchos de ellos eran trabajadores migrantes temporales, pero más de la mitad eran residentes acasillados vinculados a y vendidos junto con la tierra. Bajo las leyes agrarias implementadas después de la revolución, sin embargo, el principio de “la tierra para quien la trabaja” le daba a los acasillados el derecho de solicitar la tierra. Así que, comenzando en la década de los veinte, muchos de los terratenientes (especialmente aquellos en regiones vinculadas por carreteras y, por lo tanto, abiertas a “influencias modernas”) comenzaron a cambiar sus acasillados por apareceros (rentistas que pagaban con una parte de su cosecha), jornaleros (los cuales recibían un salario diario), y enganchados (trabajadores contratados por temporada que recibían parte del pago con antelación). Todos estos trabajadores eran ocupantes temporales de las tierras, así que no podían establecerse en ellas y reclamarlas de acuerdo con las estipulaciones de la reforma agraria. Estas categorías de trabajadores temporales provenían, por su parte, de las densamente pobladas “comunidades tradicionales” de Los Altos. Por tanto, los trabajadores rurales, la mayor parte de quienes eran indígenas, comenzaron a concentrarse en dichas comunidades y migrar estacionalmente a los campos de trabajo, un proceso que se llevaba a cabo al tiempo que las comunidades mismas estaban siendo incorporadas a estructuras oficiales que las controlaban a través de la promesa de títulos agrarios.

En etnografías anteriores, la historia y el contexto regionales se habían considerado poco más que un trasfondo a las manifestaciones sociales y culturales. Si acaso se les mencionaba, esto solía hacerse de manera breve y generalizada en una introducción. Lo que nos queda claro con estudios como el de Reyes Ramos es que la conjunción de demandas laborales y controles sociales que se pueden observar mejor a nivel regional y a través del tiempo constituye más bien el primer plano de la vida comunitaria.

REPORTES SOBRE DERECHOS HUMANOS

En cierto modo, los reportes sobre derechos humanos son esencialmente análisis sobre represión y se pueden ver como una forma particular de estudio regional. Quizá no es coincidencia que el primer reporte sistemático sobre abusos de los derechos humanos en Chiapas haya sido publicado en la década los setenta, al mismo tiempo en que se

llevaban a cabo los primeros estudios histórico-regionales sobre violencia, represión y resistencia indígena (por ejemplo, García de León, 1985; Spenser, 1988; Gosner, 1992). Ambos géneros exploran el mantenimiento de la estabilidad social en una región donde la extrema falta de igualdad depende del uso de la fuerza. Pero el reportaje sobre derechos humanos tiene un origen y propósito distinto al de la investigación académica. Su surgimiento local se da a partir de los deseos de los oprimidos y su capacidad para protestar e intentar mejorar su situación. A nivel nacional e internacional se trata de un movimiento mucho más amplio en pro de la universalización de los derechos humanos, pero también del reconocimiento de que, en muchas ocasiones, es más eficiente presentar la opresión al mundo externo en términos de abusos que tratar de explicar las injusticias de un sistema político-económico en su totalidad.

Sin embargo, la pregunta para los etnógrafos interesados en Chiapas no es por qué otros han comenzado a estudiar y publicar reportes sobre abusos de los derechos humanos sino por qué, dado que el Chiapas rural ha sido estudiado por antropólogos durante casi cincuenta años y que actualmente muchos concuerdan con que la violencia y la represión han sido un factor serio y continuo a lo largo de la historia del estado, estos abusos no se describieron (y ni siquiera se mencionaron) antes. En años recientes, antropólogos que reconocen haber estado enterados de actos represivos que, sin embargo, no reportaron han ofrecido dos tipos de explicaciones. Aquellos afiliados al INI han descrito su ira ante la violencia con la que el gobierno estatal y su policía obligaban a los tzotziles de la región a aceptar contratos privados y deudas a principios de los cincuenta. Pero como el Instituto Nacional Indigenista (INI) estaba tomando medidas legales y políticas al respecto, decidieron no empeorar la situación al llamar la atención a estos abusos (Villa Rojas, 1976: 15ff; Aguirre Beltrán, 1988: 18ff.) Por otro lado, un antropólogo que trabajó con la comunidad tzotzil de Carranza en los sesenta y setenta, ha dicho que aunque sabía bien cómo es que los terratenientes ladinos se las arreglaban para conseguir apoyo militar en la toma de tierras indígenas, juzgó que dicha información hubiera puesto en peligro la vida de sus informantes y entonces, por razones éticas, decidió guardar silencio.¹⁹

En ambos casos, las decisiones tomadas son de carácter ético. Desafortunadamente, cualesquiera que hayan sido las razones para mantenerse callados (y estos y otros casos sugieren que el riesgo de ser silenciado era en sí un problema) el caso es que la represión no tenía lugar alguno en las etnografías sobre Chiapas antes de la década de

¹⁹ Michael Salovey en una discusión llevada a cabo durante el congreso de *la American Anthropological Association* (1994) y comunicación personal (2002). A esta preocupación ética Vogt añade la dificultad de llevar a cabo investigaciones si uno se dejara distraer por "cada crisis política" u otra emergencia. (Vogt, 1994: 210)

los setenta. El efecto de dicha omisión es que las descripciones de orden y de la “integración funcional” de la sociedad regional hasta ese periodo, así como de la “cerrazón voluntaria” de las comunidades y su “mantenimiento de las tradiciones,” están basadas en información sistemáticamente incompleta. De hecho, vale la pena notar que incluso en casos en los que los etnógrafos dicen haber omitido la mención a actos de represión por razones válidas, tiene muy poco sentido apoyarse en un análisis donde uno de los elementos esenciales está ausente: los actos represivos se consideraban circunstancias arbitrarias y externas al sistema social que se investigaba, no un aspecto fundamental de sus cimientos.

Los reportes sobre derechos humanos, en cambio, nos proveen con una pieza esencial en el archivo etnográfico chiapaneco. Huelga decir que utilizarlos de esta forma implica alterar sus prioridades, ya que su propósito es revelar y denunciar abusos proponiendo soluciones, no describir las maneras en que los patrones sociales locales han sido modificados por la violencia y la represión: ese es el trabajo del etnógrafo.

Entre los muchos y excelentes reportes sobre derechos humanos en Chiapas escritos en los últimos veinte años, *Implausible Deniability: State Responsibility for Rural Violence in Mexico* (Solomon, et al., 1997), publicado por *Human Rights Watch*, es un ejemplo de las virtudes del género como herramienta para el revisionismo etnográfico. Además de una detallada presentación de los mecanismos estatales utilizados para mantener a la gente “en su lugar” (códigos legales, uso de la fuerza policiaca y cárceles que castigan a los indígenas pero otorgan inmunidad a sus opresores por crímenes mucho más severos) también se incluyen análisis exhaustivos de formas de represión extraoficiales, con ejemplos de cada una. A continuación menciono sólo tres de aquellas utilizadas en la región tzotzil, ninguna de las cuáles ha sido mencionada hasta ahora en una monografía etnográfica completa.

1,- EJÉRCITOS PRIVADOS

Desde 1940, los gobiernos chiapanecos han autorizado legalmente que los terratenientes rurales contraten Cuerpos de Policía Rural Montados, también conocidos como “guardias blancas,” para defender sus intereses (Solomon et al. 1997:3ff, 38ff). Aunque, oficialmente, el propósito de estas fuerzas es proteger fronteras territoriales y ganado, su función principal siempre ha sido la de suprimir y reprimir las organizaciones y protestas campesinas. Antes de 1970 esto implicaba perseguir a cualquiera que promulgara una auténtica reforma agraria; los blancos potenciales posteriores comenzaron a incluir partidos políticos de oposición, organizaciones campesinas independientes y cooperativas no gubernamentales. De los 132 asesinatos registrados

entre 1974 y 1987 por Burguete Cal y Mayor (1987), la mayor parte fueron atribuidos a las guardias blancas. Dado su papel como fuerzas represivas, una de las muy pocas limitaciones impuestas sobre ellas era que tendían a operar solamente en áreas donde los terratenientes estaban dispuestos a pagarles. En la región tzotzil, estas comprendían el municipio de Carranza en la tierra caliente del sur y los cuatro municipios alrededor de Simojovel en el noroeste. Pero durante los últimos cincuenta años, su control se ha extendido por zonas de la tierra caliente a donde los tzotziles de Los Altos centrales migran como trabajadores temporales; esta es una de las razones por las que las organizaciones agrarias y laborales nunca han echado raíz en esas regiones (véase también *Amnesty International*, 1986:,64ff; Reyes Ramos, 1992:64).

2.- EXPULSIONES RELIGIOSAS DE COMUNIDADES “TRADICIONALES”

Durante los últimos cuarenta años, con el crecimiento de los grupos de oposición y protesta en la comunidades tradicionales que no eran patrulladas por las guardias blancas, la expulsión se convirtió en una de las estrategias más utilizadas para castigar a los disidentes (Solomon, *et al.*, 1997: 73ff). Bajo el argumento de que se estaba defendiendo la “cultural tradicional,” los caciques políticos comunitarios y sus seguidores, aliados al gobierno del estado y el Partido Revolucionario Institucional (PRI), amenazaban, golpeaban, violaban, quemaban propiedades y hasta mataba con el fin de sacar a individuos problemáticos de sus comunidades. Los gobiernos estatal y federal, por su parte, se rehusaron por casi tres décadas a intervenir en éstas cacerías de brujas y argumentaron, a lo largo de la década de los ochenta, que no podían interferir en asuntos comunales “internos” por respeto a la cultura local. Ya en los noventa argumentaban que aunque el estado quisiera poner un alto, estos “actos de fanatismo” estaban más allá de su control.²⁰ Para 1997, unas treinta mil personas habían sido exiliadas de comunidades controladas por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) a lo largo del estado, y la mayor parte de ellas provenían de los municipios “conservadores” tzotziles de Los Altos centrales (véanse también Rus y Wasserstrom, 1976, 1979; Gossen, 1989; Sterk, 1991; *Minnesota Avocates*, 1992:51ff; Estrada Martínez, 1995; Robledo Hernández, 1997; Kovic, 1997; Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de las Casas”, 2001; Rus, 2009).

²⁰ El cambio en las excusas oficiales se dio después de que el gobierno estatal intentara implementar una ley prohibiendo las expulsiones en 1992 (Congreso del Estado de Chiapas, 1992). Cuando la ley no fue aprobada, el estado pasó de la aprobación tácita de estos actos a una política de no intervención bajo la cual continuaron sin tregua.

3.- FUERZAS PARAMILITARES INDÍGENAS

Después del levantamiento zapatista de 1994, las formas tradicionales de control aplicadas a las poblaciones indígenas (por ejemplo, las guardias blancas y las expulsiones) se toparon con creciente oposición dentro de las mismas comunidades. Fue entonces que el aparato político estatal fomentó la formación de grupos armados extraoficiales o paramilitares compuestos por individuos leales al gobierno y pertenecientes a la comunidad para restaurar el orden (Solomon, *et al.*, 1997:43ff). Armados y pagados por representantes estructuras locales de poder, estos grupos semi-clandestinos llevaron a cabo una campaña de represión extremadamente violenta a lo largo de las regiones indígenas del estado, incluyendo parte de los municipios tzotziles. El ejemplo más grotesco es el del periodo de terror que dejó treinta muertos y seis mil refugiados en Los Altos centrales del municipio de Chenalhó en otoño de 1997, y culminó en la masacre de cuarenta y cinco refugiados en Acteal durante diciembre del mismo año. A pesar de la presencia de la policía estatal y el Ejército Mexicano en la región, no pareció hacerse esfuerzo alguno por detener a estos grupos entre 1994, cuando aparecieron por primera vez, y finales de 1997 (véase también Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de las Casas”, 1996, 1997; Aubry e Inda, 1997; Hernández Castillo, 1998).²¹

El problema para los etnógrafos de la cultura tzotzil (y ahora también los historiadores) es integrar esta información a nuestros análisis sobre la sociedad chiapaneca: ¿quién ejerce poder a qué nivel social, y cuáles son los vínculos entre esos niveles? ¿Cómo se relaciona la violencia física con otras formas de control social como la manipulación de la reforma agraria discutida arriba? Y finalmente, ¿cómo es que la suma de dichos controles y la oposición a éstos han modificado, durante mucho tiempo, a todo tipo de comunidades, desde los pueblos “tradicionales” de Los Altos a grupos que solían ser acasillados en las fincas o las nuevas colonias de migrantes tzotziles en la Selva Lacandona o las ciudades chiapanecas?

²¹ Ninguna discusión sobre la represión en Chiapas estaría completa sin antes echar una mirada a los agravios sufridos por los tzotziles y sus vecinos a lo largo de los siglos. Además de las etnografías recientes ya citadas, cabe mencionar la historia social de Chiapas publicada por Antonio García de León (1985) —el primer libro en presentar una visión global sobre lo que autor llamó ‘la continuada guerra de conquista’, desde 1520 hasta la década de 1980— y los estudios realizados por Neil Harvey (1996, 2000) sobre la construcción de movimientos de oposición en Chiapas antes y después del levantamiento zapatista. Estos últimos llevan la historia de la resistencia indígena hasta nuestros tiempos.

ETNOGRAFÍAS FUERA DE LOS ALTOS CENTRALES

Cuando Vogt y el Instituto Nacional Indigenista (INI) estaban en proceso de escoger Zinacantán como su comunidad tzotzil representativa a mediados de los cincuenta, sólo la mitad de los hablantes de tzotzil vivían en las “comunidades corporativas cerradas” alrededor de San Cristóbal en Los Altos centrales. La otra mitad estaba asentada en municipios dominados por ladinos en los valles y cerros que van de Los Altos centrales al norte y sur, donde la mayor parte eran acasillados y jornaleros en las fincas que ocupaban sus antiguas tierras comunales.²² Quizá para no desafiar a los poderosos terratenientes de dichas regiones, el INI excluyó éstas poblaciones al definir el territorio que habría de cubrir el Centro Coordinador de San Cristóbal. Los etnógrafos tampoco las tomaron en cuenta: quizá la decisión del Instituto Nacional Indigenista (INI) los hizo menos visibles, pero también está claro que estos grupos no se consideraban lo suficientemente “tradicionales” de acuerdo con el criterio del periodo. No fue sino hasta los setenta que las viejas fincas con acasillados comenzaron a debilitarse por razones económicas y el INI, la Iglesia Católica (los representantes de la Teología de la Liberación) y organizaciones políticas obtuvieron acceso regular a estas áreas. Les siguieron los etnógrafos y para la década de los ochenta ya se estaban publicando descripciones de grupos tzotziles cuyos patrones sociales y culturales claramente no eran una continuación de las “viejas tradiciones” sino productos de su confrontación con la explotación económica ladina y la represión política (Olivera, 1979; Arias Pérez, 1984; Pérez Castro, 1989; Brown, 1993).²³

En la *Historia del movimiento indígena en Simojovel, 1970-1989* (1996), Sonia Toledo Tello, describe en detalle a uno de esos explotados y reprimidos municipios tzotziles de las tierras bajas. De acuerdo con Tello, al final de la Colonia no había terrenos privados o residentes ladinos en Simojovel. Tanto las propiedades como los ladinos se incrementaron durante los primeros cuarenta años posteriores al movimiento independentista, pero para la década de 1860 sólo había 40 fincas y 753 ladinos en una población municipal de aproximadamente 9 mil personas. Pero entre 1880 y el estallido de la Revolución en Chiapas en 1914, el gobierno, entusiasmado ante el potencial de los mercados del tabaco y del café, rápidamente transfirió más de la mitad de la superficie de Simojovel a manos

²² Venustiano Carranza, San Lucas, Ixtapa, Soyaló, Bochil, El Bosque, Simojovel, Huitiupán, y secciones de San Andrés, Chenalhó, Pantelhó y Huistán. Es decir, 12 de los 15 municipios tzotziles o con población mayoritariamente tzotzil.

²³ Estudios recientes sobre los grupos tojolabal (Ruz, 1986), ch'ol (Alejos García, 1994), mam (Hernández Castillo, 2001) y las nuevas colonias tzeltales de la selva (Leyva Solano y Ascencio Franco, 1996) describen patrones similares de explotación laboral y comunidades en oposición.

ladinas: de 49 fincas en 1879, el número había crecido a 163 en 1889 y 310 en 1907. El hecho de que estas fincas ocuparan las mejores tierras del municipio, forzando a los tzotziles a trasladar sus milpas a lugares menos convenientes, era en sí ya bastante malo. Pero, además de esto, las fincas necesitaban trabajadores y, para principios del siglo XX, la población entera de Simojovel se había visto obligada, a raíz del hambre, los impuestos y el crédito usurero, a convertirse en acasillados en sus propias tierras. Esta situación no mejoró notablemente después de la Revolución. Aún cuando la reforma agraria indicaba un reparto de las tierras a favor de los campesinos, tomar posesión era otro asunto: de las más de 700 mil hectáreas legalmente acreditados como ejidos en Simojovel y nueve municipios circundantes entre 1930 y 1980, sólo un poco más de 120 mil (es decir, apenas una sexta parte) quedaron en manos de los solicitantes. La transferencia del resto de las tierras se retrasó, en algunos casos hasta por cuarenta años, por causa de requerimientos judiciales, ventas ilegales, o la llana negativa, por parte de los terratenientes, de entregar el terreno —una medida ilegal respaldada por las guardias blancas y, a fin de cuentas, el gobierno del estado— (Toledo Tello, 1996: 61-64, 69ff; Reyes Ramos, 1992:147).

Para 1980, más de sesenta años después de la creación de la Constitución de 1917, la cual había liberado a los peones endeudados y prometido una reforma agraria, aún había 10 mil acasillados en Simojovel, aproximadamente dos terceras partes de la población indígena municipal (Toledo Tello, 1996:102). En lo que se refiere a su modo de vida, si bien estos grupos continuaban siendo culturalmente tzotziles, un siglo de vivir separados los unos de los otros y de verse confinados a las fincas les había llevado a perder el control de las instituciones coloniales asociadas con el autogobierno indígena en otras partes del país. El ayuntamiento indígena y sus cargos civiles habían sido suprimidos, ya que el gobierno municipal estaba en manos ladinas. Las fiestas y mayordomías continuaban, pero ahora estaban afiliadas a las capillas de las fincas; los finqueros mismos nombraban a los mayordomos y controlaban la rotación de deberes entre los peones endeudados.²⁴ Elementos tradicionales como los curanderos y prácticas religiosas como rezar en las cuevas para que lloviera eran ahora patrocinados por los finqueros y, como resultado, habían sido cooptados por ellos (Toledo Tello, 1996:92ff).

Habiendo reducido a los tzotziles de Simojovel al estatus de acasillados en su propia tierra, cuando los mercados agrícolas cambiaron a finales de la década de los sesenta y

²⁴ En tiempo de la década de 1870, las estructuras de gobierno en Simojovel y otras comunidades tzotziles de la tierra caliente eran idénticas a aquellas de las "comunidades tradicionales" de Los Altos centrales. En ambas regiones, los párrocos se encargaban de nombrar (o al menos dar el visto bueno) a los oficiales civiles hasta el periodo independentista (mil ochocientos veinte), y a los mayordomos y otros oficiales religiosos hasta después de la Reforma y las guerras civiles subsiguientes (es decir, hasta el final de la década de mil ochocientos sesenta). Llegado ese momento, el control de los cargos indígenas se revirtió a las comunidades mismas en Los Altos centrales y a los finqueros ladinos en Simojovel y regiones vecinas.

el ganado se hizo más lucrativo que sembrar cultivos, los finqueros trataron de expulsar su ahora “exceso” de trabajadores indígenas. Pero en lugar de desaparecer de la región y en contra de todas las expectativas, los exacasillados se unieron a lo largo de diversos municipios y comenzaron a invadir sus fincas: “Para 1985 y después de mucha violencia, porciones de 102 fincas y un total de 33, 380 acres habían sido “recuperados” por campesinos solo en el municipio de Simojovel” (Toledo Tello, 1996:73, 105-140).

En lugar de considerar a los tzotziles de Simojovel como indígenas que han perdido su “antigua organización social,” como lo hicieran los antropólogos de los cincuenta y sesenta,²⁵ el estudio de Toledo Tello demuestra que se trata de un caso extremo en el que la organización social indígena ha sido modificada desde el siglo XIX para atender a las necesidades de las plantaciones agrícolas. La gente de Simojovel representa un extremo del continuo que también incluye a las comunidades de trabajadores migrantes de Los Altos centrales. El que la estructura de las comunidades de Los Altos se parezca más al modelo colonial no quiere decir que el ímpetu de la “cultura tradicional” en la región sea más fuerte o que sus habitantes hayan ofrecido más resistencia que los de Simojovel. El papel de la región en un sistema económico más amplio dio lugar a que los tzotziles del norte fueran “manejados” de maneras distintas que aquellos de Los Altos y se encontraran con distintas herramientas institucionales para organizar su resistencia.

Casi al mismo tiempo que los primeros estudios sobre acasillados comenzaban a cuestionar el habitual énfasis exclusivo en la “comunidad tradicional,” los etnógrafos de los tzotziles comenzaron a prestar más atención a las vidas de los trabajadores migrantes de Los Altos centrales y las nuevas colonias tzotziles en la Selva Lacandona. Al ampliar el contexto dentro del cual se estudiaba a los tzotziles, estos temas ayudaron a refinar viejos conceptos sobre la cultura y estructura “tradicionales.” Los estudios sobre trabajadores migrantes sirvieron para evidenciar algo que ya se había sugerido etnografías previas: la gente de las comunidades supuestamente autosuficientes de Los Altos centrales era incapaz de alimentarse exclusivamente con el producto de sus tierras. Además, como ya vimos en las secciones de estudios regionales y derechos humanos, el estado en el que se encontraban dichas comunidades era un producto precisamente del lugar que ocupaban en la sociedad circundante y no de su distanciamiento de ella (Morales Coello, 1978; Pohlenz Córdova, 1995; Wasserstrom, 1980, 1989; Pohlenz y Castillo, 1983; Arias Pérez, 1984).²⁶ Por su parte, las etnografías de

²⁵ Véase, por ejemplo, la primera (1957) propuesta de investigación en Chiapas de Vogt, (1994: 82-88).

²⁶ Es importante notar que Ricardo Pozas, (1952, 1959) comenzó a investigar el tema antes que nadie y logró identificar algunos aspectos de la relación entre la organización comunitaria y la economía circundante. En lo que respecta al trabajo migratorio, Reed, (1973) fue el primero en llevar a cabo investigación de campo a partir del análisis teórico de Stavenhagen, (1969)

las colonias tzotziles formadas en la Selva Lacandona desde la década de los cincuenta (y, en particular, sus descripciones de la considerable democracia que parece haber caracterizado a estas nuevas comunidades) sugieren que las estructuras sociales jerárquicas y autoritarias “tradicionales” en las comunidades de origen son más bien un producto de la presión ladina que de la cultura tzotzil en sí (Garza Calagaris, 1993; Leyva Solano y Ascencio Franco, 1996; Harvey, 2000 [1998]).

REFLEXIONES

Antes de darse a la tarea de describir las sociedades que estudian, los etnógrafos tienen que definirlos para así distinguirlas o relacionarlas con el mundo circundante. Hasta la década de los setenta, los etnógrafos de los tzotziles definieron a sus comunidades de estudio en términos de descendencia ancestral, enfatizando sus orígenes y retratando sus particularidades y continuidad cultural dentro de un marco absoluto y “esencialista.” Desde mediados de los setenta, en cambio, el énfasis ha estado en la caracterización de dichas comunidades a partir de sus vínculos con mundo económico, político y social con el cual se encuentran involucradas. Las formas en las que determinan sus fronteras étnicas y de identidad ya no se dan por hecho sino que se consideran un proceso en marcha que tiene que ser explorado y seguido con atención para ser entendido.

Como científicos sociales, lo que nos decimos sobre este cambio es que la diferencia entre lo primero y lo segundo es el mayor poder analítico del segundo. La mayor amplitud del marco de referencia que reemplazó los estándares previos toma en cuenta un rango mucho más amplio de información, haciendo posible la vinculación de estudios de grupos como los tzotziles a procesos sociales, económicos y políticos generales; es decir, a nuestra historia común. Pero este cambio de perspectiva académica también se dio a raíz de un contexto particular más allá de las ventajas o desventajas de las teorías existentes sobre comunidades culturales cohesivas. Al menos para los académicos, lo que parece haber transformado la imagen que se tenía de las comunidades tzotziles, no fue sólo un cambio teórico, sino el deterioro de la agricultura mexicana (cuyo inicio se puede trazar al mismo periodo) que hizo evidentes las interconexiones entre los grupos indígenas y la sociedad y economía generales, así como la dependencia de los primeros. De un índice de empleo de 80% o más en la agricultura comercial a principios de la década de los setenta. El porcentaje de hombres indígenas que podían conseguir trabajo en el campo chiapaneco se redujo a menos 50% para principios de los ochenta y no se ha recuperado desde entonces. Conforme cada uno de los grupos locales fue entrando en crisis, la gente de una comunidad tras otra se

comenzó a dividir en facciones que peleaban por tener acceso a recursos limitados, por ejemplo, o a despedir a grandes números de integrantes que se veían obligados a migrar a las ciudades o a las colonias de la selva. Y simultáneamente preguntas sobre la relación entre la cultura y continuidad indígena y el lugar de los indígenas en la sociedad estatal, preguntas que se habían ignorado durante todo el periodo cuando los etnógrafos se dedicaban a describir el “contenido” dichas culturas, de repente adquirieron un carácter urgente. Para poder narrar la realidad contemporánea, los estudiosos se vieron obligados a tomar en cuenta los impactos de corrientes económicas, políticas y sociales de gran envergadura en las vidas e instituciones locales.²⁷ Como lo indican los estudios regionales, reportes sobre derechos humanos y descripciones de los tzotziles fuera de Los Altos centrales, muchos etnógrafos actuales adoptaron este marco de referencia hace unos veinte años.

Es irónico (y quizá apto) que el legado del *Harvard Chiapas Project* incluya dos de los mejores libros publicados recientemente sobre el tema. Escritos por dos de los miembros más contemporáneos del proyecto, Frank Cancian (1992) y George Collier (1998), estos textos combinan un sutil entendimiento de la vida indígena con el contexto más amplio de las décadas de los setenta a los noventa. Cancian, quien retomó sus estudios en Zinacantán en 1981, estuvo presente en la comunidad durante el colapso financiero mexicano de 1982. Regresó con regularidad a lo largo de los siguientes seis años para observar los efectos de la crisis en la vida cotidiana de la población. Su narrativa sobre las cada vez más amargas luchas entre familias y vecinos, así como los intentos del gobierno por utilizar sus cada vez más escasos recursos para cooptar y controlarlos, es una fuente de información indispensable sobre la década, no sólo en lo que respecta a los indígenas chiapanecos sino también a México en general. Collier, por su parte, regresó a Chiapas durante la segunda mitad de los ochenta y se encontraba documentando los efectos postergados de los mismos procesos cuando se desató la rebelión zapatista. A diferencia de Cancian, quien se enfocó en los cambios de comportamiento locales para así llegar a su origen “global,” Collier comenzó con el proceso de globalización (los cambios en los mercados, el crédito, la demanda laboral y el control político) y de ahí mostró sus efectos en Zinacantán durante las dos décadas y media previas a 1994 (dado el carácter global de los procesos, dichos efectos también son válidos para los indígenas en general). Zinacantán, pues, se encuentra en el umbral de uno de los análisis más completos sobre las causas fundamentales del levantamiento zapatista y sirve, nuevamente, como un punto de entrada para entender a la población indígena a lo largo del estado.

²⁷ Para más información sobre el impacto de este periodo en las comunidades tzotziles, véanse D. Rus, 1990; Rosenbaum, 1993; Rus, 2005; Eber, 2009 [1995], 2003; y Rus y Collier, 2002.

Paradójicamente, a la misma vez que la academia ha comenzado a asentarse en un nuevo concepto sobre el carácter de los grupos indígenas y su existencia, los intelectuales y activistas mayas, incluyendo los zapatistas, han incrementado su participación en el debate y suelen hacerlo a partir de un punto de vista muy distinto. El punto de vista académico actual considera que la supervivencia de estas comunidades se debe a su simbiosis económica con la economía circundante, y es la historia oral maya la que provee los detalles aún ausentes sobre la explotación y represión pasadas. Sin embargo e irónicamente, muchos mayas se identifican con las nociones antropológicas anteriores: pueblos que se niegan a perder su identidad ancestral y han sobrevivido a través de la valiente conservación de su cultural “esencial” a lo largo de siglos de invasión. Desde “el interior” de sus sociedades, la continuidad cultural y la identidad no parecen ni tan condicionales ni, a veces, tan frágiles, como las percibimos aquellos que miramos su historia desde fuera y en un contexto global. ¿Es posible que esta visión —aparentemente tan cercana a la de los antropólogos cuyo legado acábamos de derrocar— pueda reconciliarse con un enfoque histórico de manera satisfactoria para todos? ¿Acaso se trata de un antídoto contra una perspectiva que condiciona en demasía la formación de las fronteras étnicas y de identidad, presentándolas como tácticas sociales inmediatas en lugar de características profundamente arraigadas, elementos por los que un pueblo está dispuesto a luchar?

El debate continúa...

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard N., 1962, “The Community in Latin America: A Changing Myth”, en *The Centennial Review*, Summer, pp. 409-434.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1953, *Formas de gobierno indígena*, Imprenta Universitaria, México D.F.
- , 1967, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, núm. 46, Ediciones Especiales, Instituto Indigenista Internacional, México D.F.
- , 1976[1970], “Guatemala: una interpretación histórico-social,” reseña de libro, republicado en *Obra polémica*, editado y con prólogo de Ángel Palerm, Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México D.F., pp. 80-97
- , 1988, “Formación de una teoría y una práctica indigenistas,” *Instituto Nacional Indigenista: 40 años*, Lourdes Herrasti (coordinadora), Instituto Nacional Indigenista, México D.F., pp. 11-40
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, Alfonso Villa Rojas, Agustín Romano y otros, 1976, *El Indigenismo en acción: XXV aniversario del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, Chiapas*, Colección SEP-INI, Serie de Antropología Social, núm. 44, Secretaría de Educación Pública e Instituto Nacional Indigenista, México D.F.

- Alejos García, José, 1994, *Mosojántel: Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Amnesty International, 1986, *Mexico, Human Rights in Rural Areas: Exchange of Documents with the Mexican Government on Human Rights Violations in Oaxaca and Chiapas*, AI Publishers, Londres.
- Arias Pérez, Jacinto, (coordinador), 1984, *Historia de la colonia de "Los Chorros," Chenalhó*, Subsecretaría de Asuntos Indígenas (SUBSAI), Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- Aubry, Andrés, y Angélica Inda, 1997, "Paramilitares," en *La Jornada del Campo, La Jornada*, 29 de octubre, pp.11-12.
- Benjamin, Thomas L., 1995, *Chiapas. Tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social*,.: Grijalbo [inglés 1989.], México D.F.
- Brown, Peter, 1993, *The Creation of Community: Class and Ethnic Struggle in Pantelhó, Chiapas*, Tesis Doctoral en Antropología, University of California, Irvine.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli, 1987, *Chiapas: Cronología de un etnocidio reciente (Represión política a los indios, 1974-1987)*, Academia Mexicana de Derechos Humanos, A.C., México D.F.
- Cancian, Frank, 1992, *The Decline of Community in Zinacantán: Economy, Public Life and Social Stratification, 1960-1987*,.: Stanford University Press, Stanford, CA.
- Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de Las Casas", 1996, *Ni Paz, ni Justicia: Informe general y amplio acerca de la guerra civil que sufren los ch'oles en la zona norte de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- , 1997, *No olvidaremos: Informe especial del caso del Municipio El Bosque*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
- , 2001, *Donde muere el agua: Expulsiones y derechos humanos en San Juan Chamula*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
- Collier, George A., y Elizabeth Lowery Quaratiello, 1998, *¡Basta! Tierra y la rebelión zapatista en Chiapas*, Facultad de Ciencias Sociales, Maestría en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas e Institute for Food and Development, [inglés 1994.], México.
- Congreso del Estado de Chiapas, 1992, *Memoria: audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- de Vos, Jan, 1988, *Oro verde: La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Díaz Hernández, Blanca (coordinadores), 1989, *La agricultura en la zona de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal de las Casas.
- Eber, Christine, 2003, "Buscando una nueva vida: Liberation through Autonomy in San Pedro Chenalhó, 1970-1998," en Jan Rus, R. Aída Hernández Castillo y Shannan L. Mattiace, (coordinadores) *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous People of Chiapas and the Zapatista Movement* Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, MD, pp. 135-159

- , 2009, [inglés 1995.], *Agua de esperanza, agua de pesar: Mujeres y alcohol en un municipio maya de los Altos de Chiapas*, Plumsock Mesoamerican Studies y CIRMA, S. Woodstock, VT y Miami, FL.
- Estrada Martínez, Rosa Isabel, 1995, *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los derechos humanos*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México D.F.
- Favre, Henri, 1973, [francés 1971.], *Cambio y continuidad entre los mayas de México: contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*, Serie Antropología, Siglo Veintiuno Editores, México D.F.
- Fernández Ortiz, Luis M., y María Tarrío García, 1983, *Ganadería y estructura agraria en Chiapas*, Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F.
- García de León, Antonio, 1979, “Lucha de clases y poder político en Chiapas”, en *Historia y sociedad*, segunda época, núm. 22, pp. 57-88.
- , 1985, *Resistencia y utopía*, II tomos, Editorial ERA, México D.F.
- García Mora, Carlos, y Andrés Medina (editores), 1986, *La quiebra política de la antropología social en México (antología de una polémica): II. La polarización (1971-1976)*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Antropológica, Antropología Social, núm. 69, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Garza Calagaris, Anna María, María Fernanda Paz Salinas, Juana María Ruiz, y Angelino Calvo, 1993, *Sk'op antzetik: una historia de mujeres en la selva de Chiapas*, Centro de Estudios Universitarios, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.
- Gosner, Kevin, 1992, *Soldiers of the Virgin: The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, University of Arizona Press, Tucson.
- Gossen, Gary H., 1989, “Life, Death, and Apotheosis of a Chamula Protestant Leader”, en Victoria R. Bricker y Gary H. Gossen (coordinadores), *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica: Essays in Honor of Evon Zartman Vogt, Jr.*, Studies on Culture and Society, Vol. 3., Institute for Mesoamerican Studies, Albany, NY., pp. 217-229.
- Harvey, Neil, 1996, “Impact of Reforms to Article 27 on Chiapas: Peasant Resistance in the Neoliberal Public Sphere,” en Laura Randall (coordinadora) *Reforming Mexico's Agrarian Reform*, pp. 151-71, Sharpe Co, Armonk, NY y Londres, M.E.
- , 1998, [inglés 1994.], “Rebelión en Chiapas: reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo,” en Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (coordinadores) *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS-CEMCA-UAG, México, D.F., pp. 447-479
- , 2000, [inglés 1998.], *La Rebelión de Chiapas: la lucha por la tierra y la democracia*, Ediciones ERA, México D.F.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 2001, *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, México D.F.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (coordinadora), 1998, *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS, Grupo de Mujeres de San Cristóbal, Centro de Investigación y Acción para la Mujer, México D.F.

- Hewitt de Alcántara, Cynthia, 1984, *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Hymes, Dell, (editor), 1969, *Reinventing Anthropology*, Random House, Nueva York.
- INI (Instituto Nacional Indigenista), México
- , 1962, *Los centros coordinadores indigenistas*, edición conmemorativa para el XXXV Congreso Internacional de Americanistas, Instituto Nacional Indigenista, México D.F.
- Kearney, Michael, 1996, *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Westview Press, Boulder, CO.
- Kovic, Christine Marie, 1997, *Walking With One Heart: The Catholic Church and Human Rights among the Maya of Highland Chiapas, Mexico*, Tesis Doctoral en Antropología, City University of New York.
- Lewis, Steven E., 1998, “Chiapas’ Alcohol Monopoly versus the National Indigenous Institute: Lessons from a 1950s Clash between State and Federal Forces”, en *Memoria del XXI International Congress of the Latin American Studies Association*, Chicago, IL.
- Leyva Solano, Xóchitl, y Gabriel Ascencio Franco, 1996, *Lacandonia al filo del agua*, Fondo de Cultura Económica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS), México D.F.
- McQuown, Norman A., y Julian Pitt-Rivers, (editores), 1970, *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México D.F.
- Minnesota Advocates for Human Rights, 1992, *Conquest Continued: Disregard for Human and Indigenous Rights in the Mexican State of Chiapas*, Minneapolis, MN.
- Morales Bermúdez, Jesús, 1992, “El congreso indígena de Chiapas, un testimonio,” en *Anuario de cultura e investigación, 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Departamento de Patrimonio Cultural e Investigación, Tuxtla Gutiérrez, pp. 240-370.
- Morales Coello, Eduardo, (coordinador), 1978, *Los Altos de Chiapas: Una zona de reserva de mano de obra*, Centro Nacional de Productividad de México, A.C., México D.F.
- Olivera, Mercedes, 1979, “Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas”, en *Cuadernos agrarios*, núm. 4, vol. 9, pp. 43-55.
- Olivera, Mercedes, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Enrique Valencia, y Guillermo Bonfil, 1970, *De eso que llaman Antropología Mexicana*, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F.
- Palerm, Angel, 1975, “La disputa de los antropólogos mexicanos: una contribución científica” en *América Indígena*, núm. 35, tomo. 1, pp. 161-177.
- Palerm, Angel, (editorial), 1993, *Planificación regional y reforma agraria*, Colección Estudios Rurales, Universidad Iberoamericana, México D.F.

- Pedrero Nieto, Gloria, 1989, "Diagnóstico socioeconómico del siglo XIX" en Blanca Díaz Hernández (coordinadora) *La agricultura en la zona de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal de las Casas, , pp. 5-96.
- Pérez Castro, Ana Bella, 1989, *Entre montañas y cafetales: Luchas agrarias en el norte de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Pohlentz Córdova, Juan, 1995, *Dependencia y desarrollo capitalista en la sierra de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Pohlentz, Juan y Teresa Castillo, 1983, "Fuerza de trabajo y producción agrícola en el Soconusco" en *Textual*, núm. 4, vol. 13, Universidad Autónoma de Chapingo, México, pp. 81-88.
- Pozas, Ricardo, 1952, "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio socio-cultural del indio" en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núm. 12, vol. 1, pp.31-48.
- , 1959, *Chamula, Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México D.F.
- , 1976, *La antropología y la burocracia indigenista*, Editorial de Cuadernos para Trabajadores, México D.F.
- Redfield, Robert, 1941, *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, Chicago.
- Reed, Roger, 1973, *Chamula and the Coffee Plantations of Chiapas*, Tesis, Harvard College, Cambridge, Massachusetts.
- Reyes Ramos, María Eugenia, 1992, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*, Universidad Nacional Autónoma de México y Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas, México D.F.
- Robledo Hernández, Gabriela, 1997, *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de las Casas.
- Rosenbaum, Brenda P., 1993, *With Our Heads Bowed: The Dynamics of Gender in a Maya Community*, State University of New York Press, Albany.
- Rubinstein, Robert A., (coordinadores), 1991, *Fieldwork: The Correspondence of Robert Redfield and Sol Tax*, Westview Press, Boulder, CO.
- Rus, Diane L., 1990, *La Crisis y la mujer indígena: El caso de Chamula, Chiapas*, Documento de Trabajo, INAREMAC, San Cristóbal, Chiapas.
- Rus, Jan, 1995, [inglés 1994.], "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968," en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (coordinadores) *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS-CEMCA-UAG, México, D.F., pp. 251-77.
- , 2005, [inglés 1995], "Adaptación local al cambio global: La reorganización de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas entre 1974 y 1994," *Contrahistorias*, núm. 5, México, D.F., pp. 7-28
- , 2009, [inglés 2005], "La lucha contra los caciques indígenas en los Altos de Chiapas: disidencia, religión y exilio en Chamula, 1965-1977," en Gracia Imberton y Sonia Toledo

- (coordinadoras) *Antropología del Poder*, número especial del *Anuario de Estudios Indígenas XII*, San Cristóbal, Chiapas, pp. 181-230
- Rus, Jan, y George A. Collier, 2002, "Una generación de crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000," en Mattiace, Hernández y Rus, (coordinadores) *Tierra, libertad y autonomía*, CIESAS, México, D.F., pp. 157-199.
- Rus, Jan, y R.W. Wasserstrom, 1976, "Chamula: Los caciques y misioneros contra los indígenas" en *Punto Crítico*, núm. 5, vol. 64, p. 16.
- , 1979, "Misioneros y control político" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 25(julio-sept.), Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., pp. 141-160.
- Ruz, Mario Humberto, 1986, *Los legítimos hombres: Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vols. 1-4, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Salazar Peralta, Ana María, 1988, *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- SECOFI (Secretaría de Comercio y Fomento Industrial)
- , 1994, *Evaluación del impacto del TLC en el estado de Chiapas*, vol. 1, Gobierno Federal, México D.F.
- Solomon, Joel A., Sebastian Brett, y Human Rights Watch/Americas, 1997, *Implausible Deniability: State Responsibility for Rural Violence in Mexico*, Human Rights Watch, Nueva York.
- Spenser, Daniela, 1988, *El partido socialista chiapaneco: Rescate y reconstrucción de su historia*, CIESAS/La Casa Chata, México D.F.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1969, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México D.F.
- , 1971, "Decolonizing Applied Social Sciences" en *Human Organization*, núm. 30, vol. 4, pp. 333-344.
- Sterk, Vernon, 1991, *The Dynamics of Persecution*, Tesis Doctoral en Misiología, Fuller Theological Seminary, Pasadena, CA.
- Toledo Tello, Sonia, 1996, *Historia del movimiento indígena en Simojovel, 1970-1989*, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- Villafuerte Solís, Daniel, 1992, *Desarrollo económico y diferenciación productiva en el Soconusco*, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal de Las Casas.
- Villa Rojas, Alfonso, 1976, "Introducción" en *El indigenismo en acción: XXV aniversario del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, Chiapas*, Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Villa Rojas, y Romano Agustín, (coordinadores), Colección SEP-INI, Serie de Antropología Social, núm. 44, Instituto Nacional Indigenista, México D.F., pp. 11-19
- Vogt, Evon Z., 1964, "The Genetic Model and Maya Cultural Development" en *Desarrollo Cultural de los Mayas*, Evon Z. Vogt y Alberto Ruz L., (coordinadores), Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 9-48
- , 1977, *Bibliography of the Harvard Chiapas Project: The First Twenty Years, 1957-1977*, Peabody Museum, Harvard University, Cambridge, MA.

- , 1994, *Fieldwork among the Maya: Reflections on the Harvard Chiapas Project*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- , 2002, “The Harvard Chiapas Project: 1957-2000” en *Chronicling Cultures: Long-Term Field Research in Anthropology*, Robert V. Kemper y Anya P. Royce, (coordinadores), Walnut Creek, CA: Altamira Press, pp. 135-159
- Wasserstrom, Robert W., 1980, *Ingreso y trabajo rural en los altos de Chiapas: informe final del proyecto “Minifundismo y Trabajo Asalariado, Estudio de Caso II, San Juan Chamula, 1975-1977,”* Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, Serie Documentos, núm. 6, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal de las Casas:
- , 1989, [inglés 1983], *Clase y sociedad en el Centro de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Wolf, Eric R., 1955, “Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion” en *American Anthropologist*, núm. 5, vol. 6, pp. 452-471