

Las identidades colectivas en Los Altos de Chiapas: Una visión histórica*

Juan Pedro Viqueira
Centro de Estudios Históricos
El Colegio de México

*A José Eufemio Aguilar Hernández,
Martín Díaz Teratol,
Audelia Gómez López,
Sergio Gómez López,
Francisco de Jesús Gómez Luna,
José Luís González Pale,
Edmundo Henríquez Arellano,
Jacinto Hernández Jiménez,
Maria Eugenia Herrera Puente,
Prudencio Manuel Jiménez Hernández,
Domingo Jiménez Patishtan,
Mariano López Gómez,
Pablo Méndez López,
Miguel Pale Moshan
y Juan Rafael Ruiz Gutiérrez,
con toda mi admiración por su trabajo a favor de la democracia
electoral en Los Altos de Chiapas*

Introducción

La historia de Los Altos de Chiapas¹ desde los inicios de la época colonial hasta la segunda mitad del siglo XX puede analizarse como la lenta construcción de tres formas de identidad colectiva

* Publicado originalmente en Viqueira, Juan Pedro, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets Editores / El Colegio de México, 2002, pp. 334-374.

¹ Entendemos por Los Altos de Chiapas, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y su actual "hinterland". Esta región coincide *grosso modo* con el llamado Altiplano del Macizo Central. Sus límites son: al sur la abrupta vertiente hacia la Depresión Central; al oeste la Meseta de Ixtapa; al norte los valles cuyos ríos convergen cerca de Huitiupán, y aquel que separa Oxchuc de Ocosingo; y al este los Llanos de Comitán y Margaritas. Nuestra delimitación incluye, pues, los siguientes municipios: Aldama, Amatenango del Valle, Cancuc, Chalchihuitán, Chamula, Chanal, Chenalhó, Huixtán, Larráinzar, Mitontic, Pantelhó, Oxchuc, San Cristóbal de Las Casas, Santiago El Pinar, Tenejapa, Teopisca y Zinacantán. A estos municipios, hay que agregar los pueblos de Aguacatenango y El Puerto que forman parte del municipio de Venustiano Carranza. Hacemos esta aclaración porque en otros trabajos nuestros (en especial en aquellos que forman parte del libro Chiapas: *Los rumbos de otra historia*), usamos el término de Los Altos para designar una región mucho más extensa, que en este libro preferimos denominar como las Montañas Mayas.

que regulaban gran parte de las relaciones sociales: Una identidad que llamaremos de "casta", que separaba a la población en un pequeño número de grupos de acuerdo a su supuesto origen racial (españoles, mestizos, mulatos, negros e indios en los tiempos de la dominación española; indígenas y ladinos en los siglos XIX y XX); una identidad local, ligada a los pueblos de indios del periodo colonial; y finalmente una identidad regional, que fue el resultado de la uniformización de los pueblos del Altiplano para hacerlos gravitar en torno al asentamiento primero español y luego ladino, la actual ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Entre estos tres tipos de identidad se ha producido una curiosa dialéctica histórica. La invención, por parte de las autoridades españolas, de la condición jurídica y social de indios suponía, como elemento de primera importancia, la fundación de los pueblos de indios y de una identidad local, ligada a éstos. Sin embargo, la lenta construcción de la región de Los Altos, que corresponde a la actual ciudad de San Cristóbal de Las Casas —denominada Ciudad Real en la época colonial— y su hinterland, que en un principio parecía una simple prolongación de la política española de uniformización de los indios, terminó por atenuar las identidades locales y sobre todo por poner en crisis, recientemente, la distinción indígena/ladino en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Antes de iniciar este recorrido por el pasado de la región de Los Altos, conviene precisar lo que entendemos por identidad. La identidad no es ni una esencia de los grupos humanos ni una característica objetiva —visible y cuantificable— de las personas. La identidad es tan sólo un aspecto de las relaciones interpersonales o sociales que se dan en un tiempo y en un espacio bien definidos. La identidad no puede ser más que el conjunto de criterios y de estereotipos sociales que las personas utilizan en la vida cotidiana para definirse las unas a las otras y para, a partir de ello, normar las relaciones sociales que entablan con los demás.

De esta manera de comprender la identidad se desprenden varios corolarios. La identidad es ante todo una forma de discriminación social. Algunas personas son concebidas como semejantes a uno, mientras que otras son vistas como diferentes. Lo que se puede esperar de unas y de otras varía, pues, en

función de la identidad que se les atribuye. Por ende, el trato que se entabla con ellas depende de estas percepciones identitarias. Por otra parte, las personas tienen un gran número de identidades (sexuales, de edad, de linaje, de lugar de nacimiento, lingüísticas, étnicas, profesionales, etcétera) cuya importancia varía según el contexto y la situación en las que se encuentren. Finalmente, las identidades cambian a lo largo del tiempo, no son esencias intemporales, sino construcciones históricas.

Sin duda, las identidades, que son un aspecto crucial de las relaciones interpersonales, acostumbran ser racionalizadas y transmitidas a través de estereotipos, de lugares comunes, de refranes y de discursos más o menos elaborados. La construcción ideológica de las identidades recurre a multitud de hechos biológicos, lingüísticos, históricos y culturales. Procede a seleccionar los que resultan convenientes a su propósito y desecha los otros. Esconde las semejanzas que existen entre dos grupos que se conciben como distintos u opuestos y acentúa las diferencias entre ellos. A su vez disimula las diferencias que se dan al interior de una misma "etnia" o "nación". En caso de necesidad, se inventa un origen común al grupo y se manipula su historia y su cultura con el fin de reforzar su unidad frente a "los otros". En casos extremos, estos discursos identitarios pueden desatar el odio y la violencia contra los "otros", fomentar la obediencia ciega a los dirigentes del grupo y dar pie a la persecución de los disidentes internos.

Sin embargo, en otros casos, estos discursos identitarios pueden proponer normas de comportamiento que no siempre se siguen al pie de la letra y, por lo tanto, pueden dar una imagen en extremo simplificada de la realidad de las prácticas sociales que se entablan entre las personas en la vida cotidiana. Puede incluso suceder que las formas de representación identitaria lleguen a contradecir las prácticas reales de los actores sociales.

En este trabajo nos proponemos analizar un caso de progresivo desfase entre las representaciones identitarias y las prácticas sociales en Los Altos de Chiapas. Veremos cómo a partir de la conquista española se construyeron en esa región diversos tipos de identidades y cómo estas

identidades se han transformado paulatinamente hasta nuestros días. Pondremos el acento no tanto en los discursos identitarios, sino en las prácticas sociales de los habitantes de la región.

La invención de los indios

No está de más recordar que —como Guillermo Bonfil² y otros investigadores habían señalado desde hace varias décadas— a la llegada de los españoles a tierras americanas los indios no existían, que éstos fueron una creación de la conquista y de la colonización hispanas.

En efecto, lo que había en los territorios conquistados era una impresionante diversidad humana, hecha de una infinidad de identidades sociales, basadas en las lenguas, en las unidades político-territoriales y en una multiplicidad de grupos de adscripción (por sexo, edad, linaje, oficio, estamento, etcétera). Además, al interior de cada pueblo existían importantes diferencias económicas, de prestigio y de poder. Los Altos de Chiapas no fueron obviamente una excepción.

A la llegada de los españoles, por lo menos cuatro señoríos —Zinacantán, Pontehuitz, Chamula y Huixtán— ocupaban la región. Es probable que tres de ellos fueran multilingües. Así, el señorío de Zinacantán incluía asentamientos tzotziles, zoques y tal vez también tzeltales; Pontehuitz comprendía pueblos tzotziles y zoques. En cuanto a Huixtán, de lengua tzotzil, es probable que varios de sus sujetos fueran hablantes de tzeltal.³ Dos de estos señoríos, Zinacantán y Pontehuitz, fueron sometidos en los primeros años del siglo XVI por la Triple Alianza que buscaba un camino alternativo a las ricas tierras del Soconusco, en las planicies costeras del Pacífico. Mientras que los otros dos se mantuvieron independientes de todo poder extrarregional.

A pesar de que se trataba de entidades políticas menos complejas que las del Altiplano Central de México o la de sus vecinos de lengua chiapaneca, los señoríos de Los Altos se componían de

² G. Bonfil, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial".

³ J. P. Viqueira, *Cronotopología de una región rebelde*, cap. 3, "La babel chiapaneca".

diversos tipos de autoridades políticas (que los españoles denominaran caciques y principales), de sacerdotes, de comerciantes y de campesinos.

Los españoles para poder conquistar esta región y luego para reordenarla y administrarla tuvieron que tomar en cuenta esta enorme diversidad social. Pero, tras haber sometido a sus habitantes, buscaron homogeneizarlos de manera brutal.

Para ello, empezaron por desintegrar las unidades políticas mayores (los señoríos) para, en su lugar, crear una multiplicidad de "pueblos de indios", autónomos e independientes los unos de los otros. Estos nuevos pueblos fueron el resultado, por una parte, de la fragmentación de los señoríos prehispánicos y, por la otra, de las reducciones que obligaron a decenas de miles de personas a abandonar sus asentamientos dispersos para congregarse en sitios escogidos por los frailes, en donde podían ser más fácilmente evangelizados, vigilados y controlados, y en donde se les podían obligar a pagar tributos en especie, en trabajo y en dinero. Esta tarea se vio facilitada por las hambrunas y epidemias que terminaron con la vida de más del 60% de los habitantes de Los Altos.⁴

Aunque en un primer momento los españoles se apoyaron en los "señores naturales" (o caciques) —o en advenedizos que ocuparon el lugar de éstos—, rápidamente fueron reduciendo al mínimo sus poderes, su riqueza y sus privilegios. Para principios del siglo XVII, muchos de estos caciques bien habían desaparecido, bien su situación social no era muy distinta de la de los campesinos indios.⁵

Finalmente, los españoles dotaron a todos los habitantes originarios de estas tierras de una misma condición jurídica y de instituciones propias para ellos.

Así, contrariamente a lo que muchos creen, la política española nunca pretendió integrar o asimilar a los indios, sino por el contrario buscó —muy a menudo con gran éxito— convertir a personas de muy distintas lenguas, condiciones económicas y sociales, y pertenecientes a un gran número de

⁴ J. P. Viqueira, *Cronotopología de una región rebelde*, cap. 8 "Los paisajes y los hombres. Las tendencias demográficas generales".

⁵ M. H. Ruz, "Una probanza de méritos indígenas, Zinacantán, 1621"; y K. Gosner, "Las élites indígenas en los Altos de Chiapas".

entidades políticas, en una gran masa indiferenciada de campesinos sujetos a una misma condición jurídica: la de indios.

A pesar de algunas reales cédulas que ordenaban sin demasiada convicción la castellanización de los indios,⁶ durante más de dos siglos, los frailes que eran quienes debían de haber cumplido estas órdenes no hicieron nada por enseñarles a hablar el español. Por el contrario, los religiosos optaron por aprender sus lenguas para evangelizarlos y administrarlos.⁷ Gracias a la pervivencia de esta barrera lingüística, los frailes se erigieron en intermediarios obligados entre las dos repúblicas, la de indios y la de españoles. Ello les permitió gozar durante mucho tiempo de un gran poder e influencia sobre los naturales.

La mejor prueba de que la castellanización no formó nunca parte de los objetivos de los frailes que administraban a los pueblos de indios radica en el hecho de que cuando estos religiosos les enseñaban a leer y a escribir a sus auxiliares indios (fiscales, maestros de coro y escribanos) lo hacían siempre en sus lenguas maternas mesoamericanas.⁸ Incluso durante un tiempo, para evitar los múltiples problemas que suponía la gran diversidad lingüística de Mesoamérica, los religiosos pensaron seriamente en hacer del náhuatl la lengua común a todos los indios o, a lo menos, en usarla de manera sistemática como lengua franca.⁹ Este proyecto, que tuvo un éxito ciertamente muy limitado, era perfectamente congruente con la invención de los indios como estamento homogéneo, cerrado y diferenciado de los otros sectores de la sociedad colonial (españoles, mestizos, negros y mulatos).

Finalmente, las autoridades españolas se propusieron mantener separados espacialmente a los indios del resto de la sociedad colonial (recurriendo a una política similar a la que en el siglo XX se denominó muy precisamente de "apartheid"). Así, de acuerdo a las leyes de la época, en los pueblos de indios, no podían radicar españoles, mestizos, mulatos o negros, con la única excepción del sacerdote

⁶ D. Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, pp. 153-168.

⁷ Muchos de los materiales lingüísticos elaborados por los frailes de Chiapas han sido publicados por M. H. Ruz (Editor), *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos de la Biblioteca Nacional de París*, Vol. I y II; y Fr. D. de Ara, *Vocabulario de lengua tzeldal*.

⁸ J. P. Viqueira, *Cronotopología de una región rebelde*, cap. 3 "La babel chiapaneca".

⁹ *Ibidem*.

que los administraba. De igual forma, en Ciudad Real —la capital española de la alcaldía mayor de Chiapas—, existían diversos barrios para los indios, mientras que, en principio, en el centro —la traza— sólo podían vivir españoles.¹⁰

Huelga señalar que la realidad se apartó algo de estos propósitos iniciales, plasmados en las Leyes de Indias. En efecto, no era posible aprovechar el trabajo o la producción de los indios sin tener que convivir con ellos de alguna forma. En las residencias españolas, los sirvientes eran indígenas, lo que de entrada violaba el principio de separación espacial. Además, los españoles de Ciudad Real trajeron esclavos negros para que trabajaran en sus haciendas y en sus casas. Finalmente, el hecho de que los conquistadores y colonos españoles fueran casi todos varones dio pie a un inevitable mestizaje. Este no fue, sin embargo, un fenómeno deseado ni siquiera previsto por la Corona española. Por el contrario el surgimiento de grupos mezclados (mestizos, mulatos y pardos) fue en un principio motivo de grave preocupación para las autoridades. Ciertamente, en Los Altos este mestizaje tuvo una menor amplitud que en otras regiones. Sólo en Ciudad Real, estos grupos llegaron a tener cierta importancia durante el periodo colonial. Así en 1778, mientras que en Ciudad Real y sus barrios el 56% de los habitantes eran castizos, mestizos, mulatos o negros; en los pueblos de Los Altos —con la excepción de Teopisca en donde radicaba un pequeño grupo de españoles— más del 99% de sus pobladores eran considerados indios.¹¹

En la segunda mitad del siglo XVIII, la política española conoció una sensible inflexión. Así, en 1770, Carlos III ordenó erradicar el uso de las lenguas indígenas y hacer del español la lengua universal (es decir única) de todo el Imperio.¹² Lo original de esta real cédula era que por primera vez la Corona buscaba darse los medios para llevar a cabo la castellanización de los indios. En efecto, el proyecto consistía en fundar escuelas en los pueblos de indios, pagadas con el dinero de las propias comunidades (que se guardaba en las llamadas cajas de comunidad), para que en ellas los niños indios

¹⁰ *Ibid.*, pp. 268-271.

¹¹ AHDSC, exp. 19. [Año de 1778. Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco]. [Anotación actual: Padrones s.f. 1778].

¹² B. Cifuentes, *Letras sobre voces*.

aprendieran a hablar el español. Como parte de esta nueva política, el obispo de Chiapas y Soconusco, Francisco Polanco, recomendaba a los curas doctrineros de los pueblos de indios que sus feligreses siguieran "instruyéndose de la doctrina cristiana en el idioma castellano".¹³ Sin embargo, lo único que se logró en Los Altos de Chiapas con esta política hispanizadora fue hacer más incomprensible a los indios la doctrina cristiana y alejarlos de la Iglesia católica y de sus sacerdotes.

Por esos mismos años, fray Matías de Córdoba —un fraile dominico originario de Chiapas— proponía civilizar a los indios, incitándolos a vestir a la manera española para que tuvieran necesidad de adquirir mercancías que no podían producir e integrarlos, así, con más fuerza a los circuitos económicos del Imperio español.¹⁴ Pero su propuesta implicaba, al mismo tiempo, atenuar las diferencias entre los distintos grupos que componían la sociedad colonial. Si los indios empezaban a vestir a la usanza española, se volvería más difícil distinguirlos de los mestizos, lo que les permitiría cambiar más fácilmente de "casta".

A raíz de la Independencia, se proclamó la igualdad jurídica de todos los mexicanos. Pero una cosa es cambiar la constitución y las leyes y otra muy distinta es cambiar las prácticas sociales, las identidades y las formas de pensar. Los indios desaparecieron de las leyes, pero en una región como Los Altos, cuya vida económica giraba en torno a la explotación de los campesinos indios, en donde todas las relaciones sociales estaban basadas en identidades bien definidas, y en donde el mestizaje había tenido poca fuerza, las formas de vida, las prácticas cotidianas y las mentalidades no cambiaron mayormente. La novedad más importante fue la progresiva desaparición de las diferencias identitarias que existían entre criollos pobres, mestizos, mulatos e indios que vivían en San Cristóbal y que habían adoptado muchos rasgos de la cultura hispana. Con el tiempo, todas estas "castas" se fundieron para dar lugar al grupo de ladinos.

¹³ Véase, por ejemplo, AGI, Guatemala, 949, exp. 2 (b), ff. 2v-4v. 1 [Visita de la parroquia de Chamula]. Chamula, 7-12 de septiembre 1777.

¹⁴ Fr. M. de Córdoba, "Utilidades de que todos los indios y ladinos se vistan y calcen a la española y medios para conseguirlo sin violencia, coacción, ni mandato".

En cambio, en el área rural, la discriminación y la explotación jugaron un papel nada despreciable en la conservación de las identidades indígenas en Los Altos. En efecto, dado que esta región se había convertido en una reserva de mano de obra barata para otras regiones de Chiapas con más recursos naturales, pero con menos pobladores, las oligarquías de San Cristóbal sacaban un gran provecho del hecho de que los indígenas no hablaran español, de que tuvieran un bajo nivel de escolaridad y de que ignoraran sus derechos políticos y sociales como ciudadanos mexicanos. Además, la permanencia de comunidades agrarias en donde los indígenas pudieran subsistir durante los periodos del año en que no había trabajo en las haciendas o fincas facilitaba su explotación como jornaleros estacionales.

Hoy en día, se tiende a pensar que la defensa de la cultura y la identidad ha sido siempre un objetivo en sí mismo que los grupos "étnicos" persiguen de forma natural, oponiéndose para ello a las imposiciones externas. Sin embargo, la "política de la identidad" es un fenómeno relativamente reciente. Durante siglos, los indios no defendieron sus creencias y prácticas tradicionales por el simple fin de preservar su cultura (que de hecho conoció cambios brutales), menos aun por mantener su identidad india (que, no olvidemos, les había sido impuesta por los españoles). Si mantuvieron ciertas creencias, prácticas culturales y formas de organización social fue porque pensaban que sus creencias no eran tales, sino que eran hechos verídicos de la realidad objetiva. Por esa razón, estaban convencidos de que sus prácticas culturales eran eficaces; de que si no realizan determinados rituales en las cuevas, cerros u ojos de agua, las cosechas se malograrían; de que si no acudían a los servicios mágicos de los rezadores, sus enfermedades o las de los suyos se agravarían; etcétera. A la inversa, cuando los indios llegaron a la conclusión —verdadera o errónea, eso es otro asunto— de que determinadas técnicas, instrumentos, medicinas o prácticas religiosas de los españoles o mestizos les permitían satisfacer sus necesidades, enriquecer su vida o resolver sus problemas no dudaron ni un instante en incorporarlas a su cultura.

Por otra parte, al ser discriminados, menospreciados, rechazados, maltratados, vejados, y explotados por los ladinos, los indígenas se esforzaron en preservar sus comunidades. En efecto, ante

situaciones económicas en extremo precarias, las redes de ayuda mutua y de solidaridad que se tejían en ellas, resultaban de vital importancia para la subsistencia misma. Sin ellas, una mala cosecha, una temporada sin conseguir trabajo en la finca, un accidente o una enfermedad podía desembocar rápidamente en el hambre, la enfermedad y la muerte. Además, sus comunidades eran el único espacio posible de reconocimiento social —que no olvidemos, es sin duda una de las necesidades humanas más profundas y universales— al que podían aspirar. En efecto, sólo entre los suyos podían ser valorados y tratados como personas. De ahí, un cierto conformismo social a los valores colectivos que caracterizó durante mucho tiempo a gran parte de los indígenas. El ser criticados —o peor aún rechazados— por su propia comunidad significaba para ellos un total ostracismo de la vida social. Por esa misma razón, muchos indios estuvieron dispuestos a dedicarle años de trabajo y los ahorros de toda una vida a financiar una fiesta que les permitía acrecentar su prestigio y subir en la jerarquía social de su comunidad. Además, si toda la vida —la vida que realmente contaba, no aquella que transcurría en los horrores del trabajo en las fincas— estaba centrada en la comunidad era lógico que su compromiso fundamental fuera con ésta.

De esta forma, tanto la oligarquía de San Cristóbal como los campesinos de Los Altos contribuyeron, por motivos muy distintos, pero no contradictorios, en mantener vivas las identidades indígenas, a pesar de su abolición jurídica.

La fundación de los pueblos de indios

Las actuales identidades locales de los indígenas de Los Altos, que casi siempre coinciden con las identidades municipales, —al igual que la identidad genérica de indio— tuvieron también su origen en el siglo XVI. En efecto, salvo contadas excepciones, cada municipio actual corresponde a uno de los pueblos de indios, fundados por los dominicos que llegaron a Chiapas en 1545 acompañando al obispo fray Bartolomé de Las Casas. Con el establecimiento de estos nuevos asentamientos, los religiosos perseguían un doble objetivo. Por una parte se proponían reagrupar a los naturales que vivían dispersos

en una multitud de caseríos. Por la otra, buscaban dismantelar las unidades político-territoriales prehispánicas más extensas a las que los indios de Los Altos habían pertenecido, los llamados "señoríos" o "cacicazgos", sustituyéndolos por un conjunto de pueblos dotados de tierras y de instituciones políticas y religiosas propias.

A la llegada de las huestes españolas, las formas de poblamiento y de control del territorio de los señoríos prehispánicos de Los Altos de Chiapas eran diversas. Al parecer muchas de las unidades políticas existentes en el posclásico se componían de varios asentamientos ubicados en los distintos cerros que dominaban un valle en el que se encontraban las principales tierras de cultivo. En lo alto de algunos de estos cerros se levantaban pequeños conjuntos de construcciones religiosas y civiles. Estas ciudadelas —tal vez sólo habitadas por sacerdotes y miembros de la élite gobernante— servían de refugio a toda la población en caso de ataque enemigo. Los campesinos vivían en caseríos más o menos dispersos en las laderas de estos cerros o en la cima de otros promontorios vecinos. Esta forma de poblamiento parece haber sido la de Chamula, Huixtán, Zinacantán y San Gregorio, al oeste del actual Huixtán.¹⁵

Existían además otras formas de poblamiento aún más dispersas, que correspondían a unidades políticas más pequeñas que no incluimos entre los señoríos. A estas últimas hacen referencia las descripciones de diversos eclesiásticos, tales como la del obispo fray Pedro de Feria, que en una carta al rey afirmó que anteriormente los indios de Chiapas estaban "muy desparramados, sin poblaciones ni congregaciones, sino cada uno por sí en montes y sierras ásperas e inaccesibles"¹⁶ o como la de fray Antonio de Remesal quien en su libro escribió que:

"Vivían los indios en su gentilidad en pueblos diferentes unos de otros,
con diferentes nombres, diferentes señores, diferente gobierno, diferentes ídolos
y diferentes lenguas, y todo tan distinto como una señoría o reino de otro; y a

¹⁵ Las escasas descripciones de B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CLXVI, p. 425-426 y 427, y D. Godoy, "Relación hecha por ... a Hernando Cortés", pp. 465-467 coinciden con los resultados de los reconocimientos igualmente escasos de los arqueólogos: R. M. Adams, "Patrones de cambio de la organización territorial", pp. 65-74 y T. A. Lee, "La arqueología de los Altos de Chiapas", pp. 286-290.

¹⁶ Citado en M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 40-41.

causa de no se ordenar los pueblos por calles y barrios como en Europa, estaba aquí una casa, acullá otra, a otro trecho otra, sin correspondencia alguna, y por esta razón un lugar de quinientos y de menos vecinos, que en aquellos tiempos era muy pequeño, ocupaba una legua de tierra ...".¹⁷

Este tipo de asentamiento facilitaba la huida de sus habitantes a los montes en caso de una incursión armada enemiga, como lo descubrieron los españoles cuando en los primeros años intentaron sujetar a los indios a su control.

A partir de 1549, los dominicos iniciaron una audaz y ambiciosa campaña de congregación de los indios.¹⁸ La dispersión de la población nativa, agravada por las constantes y mortíferas epidemias traídas del Viejo Mundo por los españoles, dificultaba sobremanera el control político, el cobro de los tributos, la imposición de cargas y servicios personales, y la evangelización de los indios. Los frailes procedieron entonces a fundar nuevos asentamientos que obedecían todos a un mismo patrón urbanístico, de inspiración renacentista:

"... comenzaron —dice Remesal— los padres a tratar de juntar los pueblos y disponerlos en forma de república sociable, para que más presto se juntasen a misa y a sermón y a todo aquello que fuese menester para su gobierno. Para esto hicieron primero una planta, porque todos fuesen uniformes en edificar. Lo primero dieron lugar a la iglesia, mayor o menor, conforme al número de vecinos. Junto a ella pusieron la casa del padre, delante de la iglesia una plaza muy grande, diferente del cementerio, enfrente la casa de regimiento o consejo, junto a ella la cárcel y allí cerca el mesón o casa de comunidad, donde posasen los forasteros. Todo lo demás del pueblo se dividía por cordel, las calles derechas y anchas, norte a sur, este, oeste, en forma de cuadras".¹⁹

Como podemos ver, la concentración y urbanización de la población india facilitó también la imposición de las nuevas instituciones políticas y religiosas de origen hispánico que habrían de

¹⁷ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales* ..., libro VIII, cap. I, vol. II, p. 243.

¹⁸ Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* ..., libro II, cap. LXXIV, vol. I, p. 456-461.

¹⁹ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales* ..., libro VIII, cap. I, vol. II, p. 243.

estructurar a los pueblos de indios, tales como la Iglesia y el culto al santo patrón, el Cabildo, la caja de comunidad y las cofradías.

En cada uno de estos nuevos asentamientos, los dominicos congregaron a indios provenientes de una de varias entidades político-territoriales prehispánicas. Desgraciadamente no sabemos si el criterio que utilizaron para juntarlos en un mismo lugar fue exclusivamente el de la proximidad de dichas entidades, o si tomaron también en cuenta las relaciones de sujeción o de alianza que pudiesen haber existido entre ellas antes de la llegada de los españoles.

Las distintas unidades políticas y territoriales que fueron congregadas en un mismo pueblo por lo general no se diluyeron unas en otras, sino que conservaron vivas sus identidades diferenciadas. Los españoles contribuyeron a este proceso al otorgarles a cada una de estas entidades un reconocimiento más o menos formal en la administración cotidiana de los pueblos de indios bajo el término de parcialidades (también denominadas barrios o calpules). Así, por ejemplo, Chamula es el resultado de la congregación de tres asentamientos prehispánicos: el propio Chamula, Analco y Momostenango, cuya existencia perdura hasta nuestros días bajo la forma de los tres barrios del pueblo.²⁰

Los religiosos insistieron siempre en que las congregaciones se habían llevado a cabo con base en el convencimiento de los naturales y sin recurrir a métodos coercitivos, pero resulta difícil creer que los indios no opusiesen una gran resistencia a este traslado y a esta reestructuración de su vida social, política y religiosa.²¹

²⁰ Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro II, cap. LXXIV, vol. I, p. 457, menciona que el pueblo colonial Chamula fue el resultado de la reunión de tres asentamientos distintos.

E. Calnek, "Los pueblos indígenas de las tierras altas", pp. 119-120, proporciona sus nombres.

²¹ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales ...*, libro VIII, cap. I, vol. II, p. 244; y M. H. Ruz, "Los rostros de la resistencia", pp. 94-97. Por el contrario, los vecinos españoles, que tenían serios enfrentamientos con los frailes predicadores, los acusaron en 1581 de haber realizado estas congregaciones sólo por conveniencia propia y de manera violenta, ocasionando una gran mortandad entre los indios: "[Los dominicos] dieron en una cosa de grandísimo y notable daño para toda la provincia, que fue mudar los pueblos de sus propios y naturales asientos y tierras a otras partes muy diferentes y extrañas de ellos, por sólo acomodarlos a sus caminos [y] hallándose los inconvenientes perniciosísimos que había —con el tiempo—. hacían a muchos, después de ya asentados, mudarse de nuevo a otros sitios donde se hallaban peor. Y a los que rehusaban una cosa tan grave como dejar sus propias y naturales tierras y haberse de pasar a otras extrañas donde se habían de acabar y morir [...] no querían visitarlos, como a descomulgados, hasta que por no se ver notados de infieles entre los demás, venían a hacer lo que los frailes les mandaban, mudándose a donde querían": Citado en M. H. Ruz, *Savia india, floración ladina*, pp. 65-66.

De hecho, según el obispo fray Pedro de Feria, para los años de 1570, algunos indios habían comenzado a deshacer las congregaciones y a regresar a sus antiguos asentamientos y tres o cuatro pueblos habían cambiado de lugar, alejándose así del control de los españoles.²²

A pesar de ésta y otras formas de resistencia, para fines del siglo XVII y principios del XVIII, la política de congregación y reducción había resultado un gran éxito. Los asentamientos dispersos habían prácticamente desaparecido y todos o casi todos los indios tenían su casa principal en el área "urbana" del pueblo del que formaban parte. Esto no impedía que tuviesen también algunos jacales en sus milpas en donde pasaban la noche durante las temporadas de intensos trabajos agrícolas. Sólo a partir de mediados del siglo XVIII, al incrementarse la población indígena y al debilitarse posteriormente el control sobre ella, muchos indios —a lo largo de un proceso que duró por lo menos un siglo— fueron abandonando los centros políticos y religiosos para instalarse en forma permanente más cerca de sus tierras, formando rancherías habitadas por unidades domésticas generalmente emparentadas entre sí.²³

La gran originalidad de Los Altos no radica en la política de congregación de la población indígena que llevaron a cabo los frailes en el siglo XVI —que fue común a toda la América hispánica—, sino en que, a diferencia de lo que ha ocurrido en muchas otras partes de México, en esta región casi no se han producido casos de escisión de pueblos de indios de origen colonial.²⁴ A lo largo del siglo XIX y XX, llegó a suceder que un sólo municipio agrupara a varios pueblos coloniales distintos. Pero en todos estos casos, esos pueblos han mantenido su identidad colectiva diferenciada. Además han

²² M. H. Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, pp. 40-41.

²³ Esta afirmación requeriría sin duda de una investigación más profunda. Para hacer esta afirmación nos basamos en el hecho de que las referencias a parajes habitados son muchísimo más frecuentes en los documentos de las postrimerías del período colonial que en los de finales del siglo XVII y principios del XVIII. Todavía en 1819, cuando ya se habían poblado un buen número de parajes, el cura de Zinacantán afirmó que casi todos los indios a su cargo tenían una casa en el pueblo y otra en su milpa: L. Reyes García, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", p. 45.

²⁴ Las únicas excepciones son Mitontic (que parece ser el resultado de la migración de un grupo de chamulas a principios del siglo XVII); San Martín Teultepec —ahora Abasolo— (que surgió en 1711, cuando varias familias de Oxchuc abandonaron el pueblo que había crecido en demasía en busca de nuevas tierras) y Chanal (cuyo origen se remonta al último tercio del siglo XIX cuando indios de Oxchuc se internaron en la Selva Lacandona y se asentaron junto al río Tzaconejé). Un caso peculiar es El Puerto que probablemente surgió de la migración, en el siglo XIX, de indios de Aguacatenango a tierras que habían adquirido en la segunda mitad del siglo XVII, pero que estaban algo distantes del pueblo. Pero ni Aguacatenango ni El Puerto han sido reconocidos como municipios.

conservado el derecho a manejar con gran independencia sus propios asuntos a través de "un ayuntamiento tradicional" (es decir constituido como el de la época colonial) sin tener que depender de las autoridades "constitucionales" de la cabecera.²⁵ Finalmente todos ellos tienen sus propias fiestas y su sistema de cargos religiosos.

Por si eso fuera poco, en la última década, tres de estos pueblos (Cancuc, Santiago El Pinar —antes Santiago Huixtán— y Aldama —antes Magdalena—) han logrado recuperar su autonomía administrativa y han sido reconocidos legalmente como municipios. Es muy probable, además, que por lo menos dos de los cuatro pueblos coloniales que siguen adscritos a otros municipios (Santa Martha y Abasolo —antes San Martín Teultepec—) logren constituirse legalmente en municipios en un futuro no muy lejano.²⁶

Esta continuidad histórica permite comprender aquellos rasgos culturales que han sido destacados por los antropólogos norteamericanos de las décadas de 1950 y 1960. Así, cada uno de los pueblos de indios coloniales de Los Altos ha buscado identificarse con un traje propio (que sin duda le fue impuesto originalmente por los dominicos para poder reconocer fácilmente a los naturales de cada pueblo) y ha generado un dialecto particular, que lo distingue de los otros pueblos de la región. De estos esfuerzos por diferenciarse de los pueblos cercanos, con los que a menudo existían rivalidades y conflictos por el control de los recursos naturales, nacieron también los estereotipos que sintetizan los defectos —y más rara vez las virtudes— que se atribuyen a los habitantes de los municipios vecinos.

La lenta construcción de la región de Los Altos

Aunque a lo largo de estas páginas nos hemos estado refiriendo constantemente a Los Altos como nuestro marco espacial de análisis, es necesario precisar ahora que esta región es una construcción

²⁵ E. Henríquez Arellano, *Los métodos censales ante la organización política de los grupos indígenas*, pp. 14-17 y 101.

²⁶ Los dos casos restantes son San Felipe y Aguacatenango. San Felipe es un pueblo colonial que quedó adscrito al municipio de San Cristóbal y en el cual la mayoría de la población ha dejado de hablar el tzotzil. A pesar de ello, sus habitantes mantienen una fuerte cohesión comunal y una identidad local perfectamente bien definida. Aguacatenango quedó incorporado al municipio de Venustiano Carranza y mantiene un gobierno tradicional propio. Sus habitantes portan su traje típico y continúan hablando el tzeltal.

primero de los españoles que se asentaron en Ciudad Real y luego de los ladinos que integraban la élite social de San Cristóbal en el siglo XIX. Estos grupos reforzaron su homogeneidad y le dieron en gran medida sus límites actuales. En efecto, a la llegada de los conquistadores españoles al Altiplano de Chiapas no existía nada que se pareciera a una región. En ese espacio geográfico, como ya hemos mencionado, se encontraban diversos señoríos prehispánicos (por lo menos cuatro: Zinacantán, Chamula, Pontehuitz y Huixtán), cuyos territorios desbordaban el Altiplano, ya que cada señorío buscaba controlar distintos pisos ecológicos para tener así acceso a una mayor número de recursos naturales.²⁷ Además, el señorío más importante de esta zona, Zinacantán, había logrado abrir un camino entre las llanuras del Golfo de México y la Depresión Central y el Soconusco para evitar el que controlaban sus rivales ancestrales, los chiapanecas.²⁸

La situación de esta zona cambió drásticamente con la Conquista y con la fundación en 1528 de una villa española —Villa Real, la futura Ciudad Real— en el Valle de Jovel. La elección de este valle sólo se explica por motivos puramente coyunturales, por uno de esos accidentes, de esos azares, de los cuáles la historia está plagada.

En efecto, el área más propicia para los propósitos económicos de los colonos españoles era sin duda el Valle del Río Grande, en especial su parte noroccidental, que correspondía al señorío de Chiapa. Ahí se encontraban las mejores tierras agrícolas, que además en diversas partes pueden ser regadas con las aguas del Río Grande y de sus afluentes. Era, también, la zona mejor comunicada y la que contaba con una mayor densidad de población.

De hecho, en un primer momento, Diego de Mazariegos fundó la villa española en dicho valle, cerca de donde se encuentra la actual ciudad de Chiapa de Corzo; pero a los pocos días, al enterarse de que otro ejército español proveniente de Guatemala se encontraba en los Llanos de Comitán, optó por trasladar la ciudad al Valle de Jovel. Después de esta maniobra, Mazariegos logró que las autoridades

²⁷ J. P. Viqueira, *Cronotología de una región rebelde*, cap. 8 “Los pasajes y los hombres. Las montañas Mayas. Las Montañas Chamulas”.

²⁸ J. P. Viqueira, “El lento, aunque inexorable, desmembramiento del señorío de Zinacantán”.

de la ciudad de México le reconocieran el derecho a ocupar todo aquel espacio que habría de convertirse en la alcaldía mayor de Chiapa. El grupo rival, comandado por Pedro Portocarrero tuvo que abandonar la zona y regresar a Guatemala.²⁹

Los españoles no tardaron, sin embargo, en descubrir los múltiples inconvenientes del Valle de Jovel. Sin duda, este valle era de una gran belleza y su clima templado era mucho más del gusto de los colonos que el de Chiapa, en donde en los meses de secas hace un calor extremo. Pero, en cambio, las tierras eran de mala calidad, el valle se inundaba a menudo durante la temporada de lluvias, y finalmente la población indígena de los alrededores no era muy abundante. Para colmo, la caída demográfica que se produjo tras la llegada de los españoles tuvo un carácter todavía más extremo en el Altiplano debido a los trabajos forzados a los que se vieron sometidos los indios para construir la nueva ciudad.³⁰

Por esta razón, cuando los dominicos se dieron a la tarea de congregar a la población nativa en nuevos asentamientos (los pueblos de indios), obligaron a muchos indios que vivían en el Valle de Huitiupán y Simojovel a trasladarse a las tierras frías cercanas de Ciudad Real, con el fin de asegurar mano de obra suficiente a la capital española.³¹ Lógicamente, todos los nuevos pueblos de esa área, bautizada con el nombre de Coronas y Chinampas, quedaron obligados a proporcionar trabajo y productos agrícolas (maíz, frijol y chile, y en algunos casos trigo) a Ciudad Real.³²

Sin embargo, estas medidas no dieron el resultado esperado. El traslado de los indios de las tierras cálidas al Altiplano provocó una enorme mortandad entre ellos. A fines del siglo XVI y principios del XVII, una parte de los sobrevivientes de esta hecatombe logró obtener el derecho de regresar a su región de origen.³³ Así, una parte considerable del área noroccidental del Altiplano quedó prácticamente despoblada. A fines del siglo XVII, con excepción de Chamula que era un pueblo de

²⁹ J. de Vos, *Los enredos de Remesal*, pp. 94-135; y G. Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*, pp. 123-196.

³⁰ J. P. Viqueira, *Cronotología de una región rebelde*, cap. 8 "Los paisajes y los hombres. Las tendencias demográficas generales".

³¹ L. Reyes García, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", pp. 31-34.

³² J. P. Viqueira, *Cronotología de una región rebelde*, cap. 8 "Los paisajes y los hombres. Las Montañas Mayas. Las Montañas Chamulas".

³³ L. Reyes García, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", pp. 31-34.

tamaño regular (alrededor de 200 familias), los otros ocho asentamientos eran tan sólo pequeñas aldeas, en donde vivían tan sólo algunas decenas de familias (35 en promedio) (Ver mapa 1 "El Altiplano de Chiapas (Época colonial)".³⁴

El área nororiental del Altiplano tuvo, en cambio, un destino muy diferente. No sólo no sufrió los brutales traslados de población que habían padecido la provincia de Coronas y Chinampas, sino que además quedó integrada en una región muy extensa (que se prolongaba hacia el norte hasta la alcaldía mayor de Tabasco y hacía el oeste hasta los Llanos de Comitán). Esta amplísima región, que incluía toda la provincia de Los Zendales y el extremo noroccidental de la provincia de Los Llanos, conoció en el siglo XVII un importante crecimiento demográfico y un notable desarrollo económico. Así, a fines de ese siglo, los pueblos de la parte noroccidental del Altiplano eran dos o tres veces más grandes que los de la provincia de Coronas y Chinampas. Los más pequeños tenían alrededor de 200 familias, los más grandes unas 500.³⁵

El extremo oeste de la actual región de Los Altos (San Felipe y Zinacantán) mantenía — aunque con cada vez menos fuerza— su vinculación con los demás pueblos que habían formado parte del señorío prehispánico de Zinacantán, que se había extendido desde el pie de monte del Valle del Río Grande hasta los pueblos zoques de Osumacinta y Chicoasén. El camino que conducía de Ciudad Real al puerto fluvial de Quechula, y que cruzaba por Zinacantán, también contribuía a que los intercambios del extremo oeste del Altiplano se orientaran hacia el Valle del Río Grande y hacia las Montañas Zoques.

Finalmente, los pueblos situados al sur de Ciudad Real, que hoy en día no se incluyen en la región de Los Altos, formaban parte de su hinterland y jugaban un papel económico fundamental al abastecer a la urbe española en maíz, frijol y chile, cultivos que provenían a menudo de tierras de regadío.³⁶

³⁴ J. P. Viqueira, *Cronotología de una región rebelde*, cap. 8 "Los paisajes y los hombres. La Montañas Mayas. Las Montañas Chamulas".

³⁵ *Ibid.*, cap. 8 "Los paisajes y los hombres. La Montañas Mayas. Las Montañas Zendales".

³⁶ *Ibid.*, cap. 8 "Los paisajes y los hombres. La Depresión Central y la Vertiente Sur del Macizo Central. Las Barrancas y lomeríos de Acala".

Dada la heterogeneidad demográfica, económica y social que caracterizaba el Altiplano, no es posible para la época colonial hablar de una región de Los Altos de Chiapas. A pesar de que todos los pueblos de los alrededores de Ciudad Real debían contribuir con alimentos, artesanías y trabajo al sostenimiento de la capital, el área carecía de una unidad propia y sus diferentes partes se integraban a distintas rutas comerciales y diferentes redes de solidaridad.

El Altiplano empezó a adquirir una mayor homogeneidad después de la gran rebelión indígena que se produjo en el año de 1712 y que amenazó seriamente el dominio español en Chiapas. La represión de que fueron objeto los pueblos de la provincia de Los Zendaes (al noroeste de Ciudad Real) terminó con su prosperidad económica y provocó una recesión demográfica importante. En cambio, las pequeñas aldeas de la parte noroccidental del Altiplano, aunque habían participado en la rebelión, escaparon de la represión porque se rindieron antes de que las tropas españolas entraran en el área. De esta manera, la "pacificación" contribuyó a equilibrar la demografía y la situación económica de dos áreas del Altiplano.³⁷

En la segunda mitad del siglo XVIII, el fuerte crecimiento demográfico que se produjo en el Altiplano proporcionó a Ciudad Real los trabajadores indios necesarios para transportar las mercancías por el camino que unía a Guatemala con Veracruz a través de la ruta que pasaba por Comitán y Ciudad Real. A partir de entonces, la región de Los Altos en su conjunto empezó a funcionar como una reserva de mano de obra indígena que abastecía a las demás regiones de Chiapas menos pobladas, pero con más recursos naturales. Así, durante dos siglos, Ciudad Real —rebautizada en el siglo XIX como San Cristóbal Las Casas— basó su crecimiento económico en el papel de intermediaria obligada entre las fincas demandantes de trabajadores y las comunidades indígenas de los alrededores de dicha ciudad. Este papel cobró una mayor importancia con el desarrollo de las fincas de café en la región del Soconusco (y también en el norte del estado) a fines del siglo XIX. La élite de San Cristóbal combinó

³⁷ J. P. Viqueira, "La construcción histórica de una región: Los Altos de Chiapas y la rebelión de 1712".

entonces la producción de aguardiente barato con el "enganche" de indígenas para la cosecha del café en el Soconusco.³⁸

La región empezó también a cobrar un perfil propio que la llevaría a distinguirse del resto del estado de Chiapas. Para empezar, en muchas regiones de Chiapas, en especial en la Depresión Central y en las Llanuras del Pacífico, los hablantes de lenguas mesoamericanas fueron disminuyendo gradualmente hasta desaparecer casi por completo. Ese fue el caso también de los pueblos ubicados al sur de San Cristóbal de Las Casas.

Pero incluso dentro del conjunto de las demás regiones indígenas de Chiapas, Los Altos se distinguieron por la permanencia de sus sistemas de cargos cívico-religiosos. Aunque en Los Altos también hubo algunas grandes fincas y en algunas cabeceras se instalaron algunos ladinos, la mala calidad de sus tierras hizo que ni las unas ni los otros arraigaran con tanta fuerza como en el Valle de Huitiupán y Simojovel y en las Montañas Choles. La misma cercanía de San Cristóbal y los abusos y la discriminación que sufrían los indígenas por parte de los ladinos de la ciudad hicieron que las identidades cobraran una rigidez aun más extrema que en otras partes del estado. En Los Altos, el mundo parecía dividirse en dos grupos radicalmente contrapuestos: Indígenas y ladinos.

A pesar de que Los Altos empezaban a adquirir un perfil propio, todavía nadie percibía en esa área algún tipo de unidad regional, seguramente porque ésta no terminaba de constituirse. Los vaivenes de la división política de Chiapas entre su incorporación a México y la Revolución son un buen indicador de ello. Entre 1829 y 1882, esta división política incluía tres niveles territoriales: Distritos (o Departamentos); Partidos (o Municipalidades); y Pueblos (o ciudades o villas, según su categoría). San Cristóbal era, además de capital de Chiapas hasta 1892, cabecera de un distrito y de un partido. Como cabecera de distrito, su territorio abarcaba bien sólo una parte de Los Altos (dejando fuera a veces algunos pueblos de las Montañas Chamulas, a veces casi todos, y en una ocasión a Teopisca y Amatenango), bien gran parte de las Montañas Mayas (dejando fuera a los pueblos choles y a

³⁸ J. Rus, "El café y la recolonización de los Altos de Chiapas. 1892-1910" y F. Baumann, "Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas".

Petalcingo, y en una ocasión a Yajalón y a casi todos los pueblos de las Montañas Chamulas). Como cabecera de partido, controlaba bien sólo su entorno inmediato (San Felipe, Chamula y Zinacantán), bien una parte más amplia de Los Altos, pero dejando siempre fuera a algunos pueblos del norte del Altiplano.

En cambio, en muchas ocasiones, su territorio —ya fuera como cabecera de distrito o de partido— incluía varios de los pueblos de la vertiente sur del Macizo Central que mira al Valle del Río Grande y que desde la Colonia abastecían a San Cristóbal de maíz y de otros productos agrícolas.³⁹

Lo que queda claro de este somero análisis de las divisiones políticas durante el siglo XIX — además de la gran inestabilidad de la manera de concebir el hinterland de San Cristóbal, resultado seguramente de pugnas políticas— es que los pueblos más norteños de las Montañas Chamulas (en particular, Chalchihuitán y Pantelhó) no estaban integrados a las redes de la ciudad y que, en cambio, varios de los que se encontraban en el pie de monte mirando al Valle del río Grande —y que ahora no se incluyen nunca en Los Altos— jugaban un papel muy importante para su abastecimiento.

Aunque ya desde la primera década del siglo XX, Los Altos destacaban por la abrumadora presencia de indígenas en el campo, por el carácter radicalmente conservador de sus gobiernos locales y por servir de reserva de mano de obra para otras regiones de Chiapas, el Estado empezó a adoptar una política común y específica para esta región sólo a partir de la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940) (Ver mapa 2: "Los Altos de Chiapas"). Dado que gran parte de los indígenas de la región no hablaban el español, además de que manifestaban una profunda desconfianza hacía todos los ladinos, el Estado tenía necesariamente que llevar a cabo sus proyectos recurriendo a intermediarios indígenas, generalmente muchachos jóvenes, capacitados especialmente para realizar las tareas que se les encomendaban.

El primer paso de esta nueva política se dio en 1936 con la formación de un comité electoral para Los Altos de Chiapas que tenía como objetivo promover la campaña de candidato a gobernador del

³⁹ Sobre la división política de Chiapas en el siglo XIX, véase M. B. Trens, *Historia de Chiapas*, vol. II, pp. 274, 288-291, 357-359 y 405-407; y vol. III, pp. 463-464; y *División territorial del estado de Chiapas de 1810 a 1995*, pp. 57-64.

estado de Chiapas, Efraín Gutiérrez, apoyado por el recién electo presidente Lázaro Cárdenas.⁴⁰ Este comité estaba dirigido por Erasto Urbina, un ladino de San Cristóbal que dominaba el tzotzil y el tzeltal y que conocía a la perfección la región. Urbina reclutó a jóvenes indígenas para llevar a cabo la campaña electoral y luego los transformó en "inspectores de elecciones" para vigilar los comicios. Gracias a estas acciones y otras similares en otras partes del Estado, Efraín Gutiérrez ganó la gubernatura por amplio margen.

En recompensa a sus servicios, Erasto Urbina fue nombrado director del Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena en Los Altos. Como parte de sus nuevas responsabilidades, a fines de ese mismo año de 1936, Urbina creó el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), cuyos cuadros fueron los mismos jóvenes indígenas que habían colaborado con él en la campaña de Efraín Gutiérrez.

El STI no era en sentido estricto un sindicato. Era más bien un organismo estatal encargado de la contratación de los trabajadores indígenas para el trabajo en las fincas cafetaleras del Soconusco. El STI logró regularizar el pago de anticipos en efectivo (en vez de alcohol) a los indígenas, mejorar las condiciones en que eran transportados a las fincas y atenuar algunos de los abusos más escandalosos de los que eran víctimas en éstas. Por otra parte, el STI les garantizaba a los propietarios que los indígenas cumplirían hasta el final con el periodo de trabajo para el que habían sido contratados. Los desertores eran rápidamente localizados en sus parajes y forzados a regresar a la fincas gracias a la amplia red de colaboradores que el STI tenía en toda la región de Los Altos.

Para completar su obra "revolucionaria", Urbina colocó a sus "muchachos" en los cargos de secretarios y escribanos de los municipios indígenas. A partir de estos puestos y gracias al apoyo del partido oficial —el Partido de la Revolución Mexicana (PRM), antecedente del Partido Revolucionario Institucional (PRI)—, estos jóvenes indígenas fueron apoderándose del control político de sus municipios, desplazando así a los consejos de ancianos. Estos nuevos dirigentes indígenas lograron

⁴⁰ Para esta parte sobre las transformaciones en Los Altos de Chiapas durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, nos hemos basado en el notable artículo de J. Rus, "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", pp. 257-263.

reforzar sus redes clientelares al promover, durante el sexenio de Lázaro Cárdenas, el reparto agrario en Los Altos, a menudo recurriendo a la invasión de propiedades privadas para acelerar los trámites. Así, en unos cuantos años, los cargos políticos de todos los municipios indígenas quedaron en manos de unos cuantos jóvenes dirigentes que se habían formado juntos, bajo el amparo de Erasto Urbina. Los cimientos de una clase política indígena de alcance regional habían quedado así sólidamente establecidos.

Aunque en las décadas siguientes los dirigentes indígenas perdieron parte del apoyo que habían recibido del gobierno federal, lograron consolidar su poder estableciendo alianzas comerciales con los miembros de la élite ladina de San Cristóbal. Al monopolizar el comercio del alcohol, con fines rituales, y luego de otros productos como los refrescos y las veladoras, estos caciques ampliaron su poder político a la esfera económica.⁴¹ En Chamula, el préstamo de dinero a tasas usurarias y el negocio del transporte de mercancías y material de construcción hicieron de los "muchachos" de Urbina, y luego de sus hijos, verdaderos magnates. En 1993, estos dirigentes chamulas, junto con algunos socios ladinos de San Cristóbal, lanzaron una empresa de autobuses de gran lujo. Sin embargo, esta empresa quebró a consecuencia del levantamiento armado neozapatista del 1° de enero de 1994 que ahuyentó durante varios años a los turistas que tenían un mayor poder adquisitivo.

El Estado federal volvió a tener una gran injerencia en Los Altos de Chiapas con la creación del primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (INI) en San Cristóbal de Las Casas en 1951.⁴² Una de las primeras labores del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil consistió en reclutar indígenas que supieran leer y escribir y que hubieran cursado por lo menos tres años de primaria para formarlos como "promotores culturales". El INI buscaba personas que más adelante fueran capaces no sólo de desempeñarse como maestros bilingües, sino también de vencer las reticencias de la población local para cooperar con diversos proyectos de desarrollo que el Estado federal quería echar a andar en

⁴¹ *Ibid.*, pp. 263-266.

⁴² U. Köhler, *Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas*, pp. 189-210.

Los Altos. El INI se esforzó así por reclutar la mayor parte de sus promotores entre miembros de las familias que gozaban de más prestigio y poder. De esta forma, muchos de los "muchachos" de Urbina lograron heredar su poder a sus hijos.

Estos promotores fueron adiestrados en internados en donde convivían con indígenas de otros municipios. La relación entre ellos se mantuvo más allá de los años del internado, ya que una de sus obligaciones como maestros bilingües era acudir cada mes a San Cristóbal de Las Casas para continuar con su formación que incluía conocimientos de medicina, agricultura, derecho y administración. Aunque en teoría, estos indígenas debían desempeñarse laboralmente en sus lugares de origen, la falta de personal calificado hizo que en ocasiones el INI tuviera que asignarlos a escuelas fuera de sus municipios. En un primer momento, la población rechazó en forma categórica a estos maestros foráneos, pero con el tiempo algunos lograron ser aceptados.⁴³ Hoy en día, aunque la mayor parte de los maestros siguen siendo originarios de los municipios en donde enseñan, no es raro encontrar a profesores provenientes de otros lugares de Los Altos, a pesar del obstáculo que supone la existencia de importantes variaciones dialectales locales al interior tanto del tzotzil como del tzeltal.

Con los años, las escuelas primarias se multiplicaron rápidamente en todos los municipios indígenas de Los Altos, pero al mismo tiempo los requisitos para poder seguir la carrera magisterial se fueron ampliando. Cuando se fundó el centro coordinador bastaba con haber cursado tres años de primaria. Después se pasó a exigir la primaria completa, luego la secundaria y actualmente se requiere haber terminado el bachillerato. Los padres que deseaban que sus hijos pudiesen continuar sus estudios, más allá de las posibilidades que ofrecían las escuelas municipales, tenían que enviarlos a estudiar a San Cristóbal o a Tuxtla Gutiérrez, lo que suponía grandes erogaciones de dinero, sin contar con las dificultades para integrarse en medios ladinos, en los que se discriminaba a los indígenas. La otra solución, más económica, era inscribirlos en un internado del INI. Algunos de ellos, como el de Zinacantán admitían también a niñas. Estos internados han desempeñado un destacado papel en la

⁴³ *Ibid.*, pp. 193-202.

conformación de duraderas amistades y de matrimonios entre indígenas de distintos municipios, e incluso de distintas lenguas, que mantienen la existencia de importantes redes políticas regionales.⁴⁴

Gracias a las facilidades que ofreció el INI y a la prosperidad económica alcanzada por algunas pocas familias —a menudo ligadas con el poder político municipal—, un pequeño, pero significativo, número de jóvenes indígenas ha podido cursar estudios universitarios. En un primer momento, éstos estudiantes se dirigieron a la Escuela de Derecho de San Cristóbal de Las Casas que era ni más ni menos que el bastión de las élites ladinas, la institución en donde formaban a sus hijos como abogados y políticos encumbrados. Los estudiantes indígenas, a menudo marginados y discriminados por sus compañeros ladinos, tendieron a formar un grupo común a pesar de provenir de municipios a veces muy distantes y de hablar lenguas distintas. En los últimos años, el número de estudiantes indígenas se ha multiplicado en todas las carreras universitarias que se imparten en San Cristóbal.⁴⁵

No sólo el Estado ha contribuido a la formación de élites indígenas regionales (la mitad de las presidencias municipales están ocupadas por maestros bilingües),⁴⁶ las Iglesias han jugado también un papel de primera importancia. Recordemos que hoy en día, un poco más de un 20% de los habitantes de esta región se declara protestante.⁴⁷ La Iglesia presbiteriana empezó a conquistar un número importante de adeptos en el municipio de Oxchuc desde los años de 1950.⁴⁸ A partir de ahí, las Iglesias protestantes se han ido expandiendo por todos Los Altos. Estas Iglesias abrieron por primera vez la posibilidad de una afiliación voluntaria a una institución, que no se organizaba en base a los municipios (o a los territorios de los pueblos de indios de la época colonial).⁴⁹ Convertirse a la nueva fe, suponía no sólo optar por pertenecer voluntariamente a un grupo de adscripción (y en la práctica de ayuda mutua) del

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 189-210.

⁴⁵ Esta observación, al igual que muchas otras que se harán más adelante en este trabajo, está basada en mi experiencia personal como vecino de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas de 1986 a 1998.

⁴⁶ L. O. Pineda, *Caciques culturales*; y H. W. Rubín Bamaca, "La nueva clase política de Los Altos de Chiapas".

⁴⁷ Según el censo del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) del año 2000, 21.49% de los habitantes de Los Altos dijeron ser miembros de religiones "protestantes y evangélicas" o "bíblicas no evangélicas".

⁴⁸ H. Siverts, *Oxchuc. Una tribu maya de México*, pp. 175-184.

⁴⁹ R. A. Hernández Castillo, "Entre la victimización y la resistencia étnica", hace una revisión crítica de la bibliografía sobre el protestantismo en Chiapas.

que no formaban parte la mayoría de los vecinos, sino que implicaba también romper con el sistema de cargos religiosos, que había sido un componente fundamental del poder político local. De hecho, un importante efecto colateral de estas conversiones fue reforzar el poder de la presidencia municipal, que se convirtió en la única institución de gobierno considerada como legítima por todos los habitantes, tanto protestantes como católicos tradicionalistas.

Además de introducir una diversidad de adscripciones abiertas y voluntarias entre los indígenas que rompían con la ficción de la unidad comunal, estas Iglesias constituyeron sus propias jerarquías religiosas que escapaban al ámbito municipal. Al dedicar largas horas de lectura y de estudio de la Biblia y al impartir distintos cursos de capacitación (de enfermería entre otros), crearon una nueva élite indígena capaz de relacionarse eficazmente con la administración federal y estatal. Algunos de estos líderes cooperaron activamente con el INI, mientras que otros se enfrentaron al grupo de maestros bilingües.

Los éxitos de las Iglesias protestantes sembraron la preocupación entre la jerarquía católica. La Iglesia católica nunca había logrado arraigar con fuerza entre los indígenas de Chiapas, que mantenían una visión del mundo y una concepción de ser humano —compuesto de varias almas, algunas que se compartían con animales y fuerzas de la naturaleza—, incompatibles con los dogmas cristianos.⁵⁰ Además, durante el siglo XIX, los indígenas habían hostilizado a sus curas, logrando en muchos casos que éstos dejaran de residir en los pueblos y que sólo acudiesen a ellos de vez en cuando para dar la misa e impartir algunos sacramentos. Esto les había permitido a los indígenas recuperar el control casi absoluto de su vida religiosa y practicar en forma abierta —incluso al interior de las iglesias— ceremonias que amalgamaban claramente elementos católicos con otros de origen prehispánico.⁵¹ De tal suerte, que para los años de 1950, los indígenas aunque se decían católicos, en realidad escapaban por completo a la autoridad de la Iglesia.

⁵⁰ Véase al respecto, el bello y original libro de P. Pitarch Ramón, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*.

⁵¹ R. Ortiz Herrera, *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901)*.

Es por ello que ante la conversión de numerosos indígenas al protestantismo, la Iglesia católica reaccionó lanzando una nueva campaña de evangelización, inspirada primero en los principios de la Acción Católica y luego, a partir de los años de 1970, de la Teología de la Liberación. Este regreso de la Iglesia apostólica y romana, provocó en casi todos los municipios una fractura entre aquellos que no se habían convertido al protestantismo. En efecto, la Iglesia católica, inspirándose en parte en el éxito de sus rivales, se propuso depurar los rituales, poner fin a las prácticas que juzgaban más supersticiosas, terminar con el consumo excesivo de bebidas alcohólicas, frenar los gastos exorbitantes en las fiestas y sobre todo crear una nueva jerarquía religiosa integrada por catequistas, prediáconos y diáconos, que inevitablemente habría de debilitar aún más al sistema de cargos tradicional. Así, algunos indígenas aceptaron las nuevas reglas de juego, mientras que otros optaron por defender sus antiguos rituales y su autonomía religiosa. Esta escisión dio lugar a dos grupos religiosos: los tradicionalistas (o costumbristas) y los católicos de don Samuel (del nombre del obispo de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz García), también conocidos en algunos municipios como "liberacionistas" (haciendo referencia a la Teología de la Liberación, promovida por el prelado).

Estos últimos entraron en una dinámica similar a la de los protestantes. Fundaron múltiples capillas en los parajes, debilitando el viejo centralismo religioso que sólo permitía que hubiera una iglesia por municipio (o más precisamente por pueblo de indios del periodo colonial). Por otra parte, los "liberacionistas" reciben a menudo cursillos en los que se discuten tanto cuestiones de dogma como problemas políticos y sociales. Las reuniones entre catequistas de los distintos municipios de una misma parroquia son muy frecuentes. Pero también hay otras reuniones o cursos que agrupan a los catequistas de una zona pastoral o incluso de toda la diócesis. Ahí se traban amistades y complicidades entre indígenas de regiones y lenguas distintas. Algunos jóvenes dejan por meses sus comunidades para ir a formarse como catequistas en el seminario de San Cristóbal, que empezó jugar para los católicos un papel parecido a los internados del INI para los maestros bilingües.

Así, la diócesis de San Cristóbal, a pesar de que cuenta con uno de los porcentajes más bajos de católicos en toda la república, logró poner en pie una estructura jerárquica que penetra hasta los parajes más remotos y que durante el gobierno eclesiástico del obispo Samuel Ruiz García (1959-2000) le permitía movilizar a miles de indígenas con una eficacia sólo comparable a la del Estado y a la del PRI.

Estos cambios religiosos tuvieron un profundo impacto en la manera en que los municipios de Los Altos indígenas se concebían a sí mismos y desataron conflictos de magnitudes muy diversas. En Oxchuc, los católicos quemaron el templo protestante en 1950 (o en 1951), pero el gobierno obligó a los católicos a reponer los daños.⁵² En cambio, en Chamula, en 1974, el gobierno, temiendo perder el control político sobre ese municipio, apoyó la expulsión de los católicos liberacionistas y de los protestantes por parte de las autoridades tradicionalistas. Esta actitud del gobierno, desató una ola de expulsiones, principalmente de protestantes, en muchos de los municipios de Los Altos. La mayoría de los indígenas expulsados se refugiaron en la periferia de la ciudad de San Cristóbal o en el vecino municipio ladino de Teopisca.

Aunque San Cristóbal de Las Casas, a lo largo de su historia, se ha concebido como una ciudad primero española y luego mestiza, siempre ha contado con un porcentaje significativo de indígenas. Pero estos indígenas, que muy a menudo trabajaban como empleados domésticos, buscaban integrarse al mundo ladino y dejar atrás sus orígenes indígenas. Con la llegada de los expulsados, por primera vez se asentaron en San Cristóbal miles de indígenas que no habían escogido dejar sus pueblos, que guardaban la esperanza de retornar a ellos y que no se habían planteado la posibilidad de abandonar su lengua y su identidad local. Con la ayuda de las Iglesias protestantes, recrearon en la periferia de San Cristóbal y en algunas localidades de Teopisca, unas comunidades indígenas de un nuevo tipo, más abiertas, menos jerárquicas, más participativas, que veían con normalidad la diversidad religiosa, y cuyo sostén económico, no era más el trabajo de la tierra, sino la albañilería, las artesanías, el comercio, los

⁵² Sobre el conflicto religioso en Oxchuc, véase H. Siverts, *Oxchuc. Una tribu maya de México*, pp. 175-184.

transportes y los servicios.⁵³ A estas colonias, arribaron indígenas expulsados y luego migrantes económicos de municipios muy diversos, pero que a menudo compartían la fe de parte de los vecinos. Aunque en un principio, los indígenas tenían sus propias colonias, en las que pocos ladinos vivían, con el aumento de los migrantes y el crecimiento desordenado de la ciudad, empezaron a aparecer otras en las que indígenas y ladinos conviven en proporciones similares.

Para lograr regresar a sus municipios y obtener el respeto a sus derechos humanos, los expulsados se agruparon en organizaciones independientes. Estas conocieron una rápida evolución. Si en un primer momento, estaban conformadas por indígenas de un mismo municipio, rápidamente descubrieron que la unión de todos los expulsados, independientemente de sus lugares de origen y de sus religiones, les permitía ejercer mucha más presión sobre las autoridades. Con el paso del tiempo, estas organizaciones fueron ampliando sus demandas para exigir soluciones a los problemas que enfrentaban en la ciudad: regularización de sus predios urbanos, servicios para sus colonias, apoyos gubernamentales para desarrollar proyectos productivos, licencias para tener puestos en el mercado o para conducir taxis, etcétera.⁵⁴ También empezaron a multiplicarse las cooperativas, especialmente de artesanas. Huelga decir que en todas estas organizaciones conviven indígenas de toda la región, tanto hablantes de tzotzil como de tzeltal.

Por otra parte, la creciente presencia del Estado en Los Altos —que, a pesar de un significativo aumento del bilingüismo entre la población indígena, sigue sin poder prescindir de la colaboración de personas capaces de moverse con soltura por todos los rincones de la región— ha propiciado la aparición de un nuevo grupo regional de indígenas que se han especializado en trabajar como técnicos de campo o como empleados de oficina.

Así sucedió, por ejemplo, cuando el Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (INEGI) inició sus trabajos para levantar el XI Censo General de Población y Vivienda en Los Altos de

⁵³ Para hacer estas afirmaciones me he basado en una segunda parte del trabajo de J. Rus, "La Comunidad Revolucionaria Institucional", que ha permanecido hasta ahora inédita, pero que el autor ha tenido la generosidad de darme a conocer.

⁵⁴ G. Morquecho Escamilla, *Los indios en un proceso de organización*; y S. Hvostoff, "Le nouveau visage indien de San Cristóbal de Las Casas".

Chiapas. Aunque las instrucciones dadas desde la sede central en Aguascalientes eran que había que contratar de preferencia a personas que contaran con estudios universitarios, durante los primeros cursos de capacitación se hizo evidente que los ladinos de San Cristóbal, a pesar de contar con una mayor escolaridad, nunca iban a poder recorrer —a menudo a pie— las áreas rurales, crear un clima de confianza con los encuestados, o incluso comunicarse con ellos en caso de que éstos sólo hablaran tzotzil o tzeltal. El jefe de la zona censal, no sin dificultades, logró convencer a sus superiores de que era preferible contratar a indígenas para toda el área rural, aunque éstos sólo contaran con estudios de secundaria.⁵⁵ Fueron, pues, indígenas de Los Altos quienes levantaron el que sin duda ha sido el censo más confiable que jamás se ha realizado en la región.

Gran parte de este equipo de indígenas, pasó luego a trabajar en la realización del padrón electoral de 1991, que suponía también recorrer toda la región, casa por casa, para obtener los datos de todos los ciudadanos para proporcionarles posteriormente una nueva credencial de electores.⁵⁶ Más adelante, para llevar a cabo las elecciones, el Instituto Federal Electoral (IFE) ha tenido que contratar a cientos de indígenas para capacitar a los funcionarios de casilla, para repartir los paquetes electorales, y recoger las urnas y las actas al finalizar la jornada electoral.⁵⁷

Otros programas de gobierno, tales como el PROCAMPO que proporciona un subsidio a todos los campesinos que cultivaron determinados productos básicos en sus parcelas entre diciembre de 1990 y diciembre de 1993, o PROGRESA que otorga dinero en efectivo a las mujeres de las familias de más bajos ingresos, han recurrido a indígenas para recabar información de campo, organizar a los beneficiarios y hacerles llegar los recursos.

De esta manera, se ha formado un grupo de indígenas que conocen con gran profundidad y detalle toda la región: La han recorrido —en camionetas, en autobuses y a pie— hasta sus confines más

⁵⁵ El jefe de la zona censal había estudiado la licenciatura en etnología. Para recibirse, escribió una tesis de una gran originalidad en la que analiza su experiencia en el censo poblacional: E. Henríquez Arellano, *Los métodos censales ante la organización política de los grupos indígenas*.

⁵⁶ En esta tarea los indígenas también trabajaron bajo la dirección del etnólogo Edmundo Henríquez Arellano.

⁵⁷ Este nuevo grupo no ha sido objeto de estudios sistemáticos. Sin embargo el trabajo de W. Sonnleitner, "Los mediadores culturales de los procesos electorales", permite hacerse una buena idea de éste.

remotos, han tenido que tratar con todas las autoridades políticas locales (presidentes municipales, agentes, comités escolares, etcétera) y han recogido información sobre los tópicos más diversos. A lo largo de sus viajes, han escuchado centenares de historias locales y se han hecho de innumerables amigos. Algunos de estos técnicos de campo, para trabajar en las zonas en que se habla una lengua distinta a la suya, la han aprendido, volviéndose así trilingües (español, tzotzil y tzeltal). Por si todo esto fuera poco, son también capaces de llevar a cabo una gran diversidad de procedimientos administrativos, han conocido desde sus entrañas los aparatos gubernamentales y se han codeado con los funcionarios que los encabezan. No es para nada temerario aventurar que estos empleados multifacéticos van a enriquecer y renovar en poco tiempo la clase política indígena de Los Altos.

De hecho con la modificación de los distritos electorales, federales y locales, que se ha realizado en los últimos años, los puestos políticos al alcance de los indígenas se han incrementado. El cambio más importante fue sin duda el que resultó de la redistribución nacional en 1996. El anterior distrito federal electoral con cabecera en San Cristóbal de Las Casas era extremadamente anacrónico: Además de algunos municipios indígenas, incluía otros ladinos que se encuentran al sur de San Cristóbal. Ciertamente, como hemos mencionado antes, esta área había formado parte del hinterland de San Cristóbal. Pero, a mediados del siglo XX, con la creación de la moderna red de carreteras pavimentadas, sus relaciones con la ciudad alteña se redujeron drásticamente y quedaron orientadas hacia Chiapa de Corzo y Tuxtla Gutiérrez. El nuevo distrito (el 05) corresponde mucho mejor a la realidad regional actual de Los Altos, pero para la clase política sancristobalense adolece de un gravísimo defecto: Más del 77% de los habitantes del distrito son hablantes de alguna lengua mesoamericana. Por lo tanto, sólo políticos indígenas constituyen candidatos atractivos para la mayoría de los electores. Con ello, las posibilidades que habían tenido algunos miembros de la élite de San Cristóbal de lanzarse a una carrera nacional obteniendo la diputación federal desaparecieron

súbitamente. En cambio, para los indígenas de Los Altos se abrió la posibilidad de llegar a la máxima instancia legislativa del país.⁵⁸

Si bien la modificación en 1997 de los distritos electorales locales (que sólo sirven para las elecciones al Congreso del Estado de Chiapas) permitió que la clase política sancristobalense pudiese mantener una diputación local al formarse una pequeña circunscripción que abarca a los dos únicos municipios de mayoría ladina en Los Altos (San Cristóbal y Teopisca), en cambio creó en la región otras dos circunscripciones que se componen de los municipios indígenas: el XXI con cabecera en Tenejapa y el XXII con cabecera en Chamula.

Estas tres diputaciones al alcance de los indígenas (la federal y las dos locales) crean nuevos ámbitos políticos regionales que implican la competencia y las alianzas entre dirigentes indígenas de distintos municipios. Así, para seleccionar al candidato a diputado federal en las elecciones del año 2000, los líderes indígenas del PRI se reunieron a puertas cerradas en una casa de la colonia Morelos en San Cristóbal de Las Casas, sin dar aviso a las autoridades ladinas del partido. Para conciliar los intereses locales, los participantes en la reunión establecieron un mecanismo de elección, que recuerda al que funcionaba en los tiempos coloniales (y que en Chamula sigue funcionando) para distribuir los cargos entre los diferentes barrios del pueblo: Cada municipio estaba representado en esa reunión (que un fino analista de la realidad de Los Altos bautizó como la Convención de Morelos) por un mismo número de delegados. Por otra parte, aquellos municipios de donde eran originarios los diputados estatales y federal en funciones no tenían derecho a presentar candidatos. Luego se procedió a votar para escoger a uno entre los candidatos postulados por los demás municipios. Ante el hecho consumado, las instancias superiores del PRI no tuvieron más remedio que avalar esta decisión.⁵⁹

Este ejemplo resume, por sí sólo, muchos de los cambios ocurridos en Los Altos: la creación de un espacio regional que se articula con las identidades locales en beneficio de las élites indígenas.

⁵⁸ La parte nororiental de Los Altos quedó integrada a otro distrito electoral (el 03 con cabecera en Ocosingo), también de mayoría indígena.

⁵⁹ G. Morquecho Escamilla, *La Convención de Morelos*.

Vale la pena señalar que el único grupo que parece moverse con una lógica espacial muy distinta a la que ha conformado la región de Los Altos de Chiapas es el EZLN, seguramente porque nunca estableció un centro de operaciones en San Cristóbal. Dado que se trata de un movimiento clandestino, no es posible conocer con cierto detalle sus formas de organización regional. A pesar de ello, se pueden deducir ciertos principios, observando con detenimiento algunas manifestaciones públicas que ha realizado a partir del 1° de enero de 1994. Aunque sus principales dirigentes militares son ladinos, casi siempre originario de otros estados de la república, todo parece indicar que el reclutamiento de militantes y milicianos estuvo a cargo de indígenas que en ocasiones ostentan actualmente el grado de comandantes. Estos, para no ser descubiertos por las autoridades del estado, se desplazaban fundamentalmente por veredas sólo transitadas por indígenas, y llevaban a cabo sus reuniones en puntos alejados de las ciudades y de las cabeceras municipales. No es por lo tanto imposible que las regiones neozapatistas en las Montañas Mayas se integren de acuerdo a una lógica similar a la de los señoríos prehispánicos, es decir en franjas que abarcan varios pisos ecológicos.

Así, por ejemplo, el 31 de diciembre de 1993, en San Andrés Larráinzar, se concentraron indígenas del municipio junto con otros provenientes de El Bosque, Simojovel y Huitiupán (que no forman parte de Los Altos) para participar en la toma de San Cristóbal de Las Casas. Asimismo, el "Aguascalientes" de Oventic —ubicado en el municipio de Larráinzar—, en donde los simpatizantes y milicianos neozapatistas tienen sus reuniones y en donde reciben instrucción política y cursillos de índole muy variada, atiende a indígenas de una extensa franja que corre de sur a norte desde Chamula hasta Huitiupán. En cambio, el "municipio autónomo" neozapatista de Polhó, en el municipio vecino de Chenalhó, parece manejarse con gran independencia del "Aguascalientes" de Oventic. Finalmente, los neozapatistas que habitan la parte oriental de Los Altos —en Huixtán y en Oxchuc— parecen más vinculados a las Cañadas de la Selva Lacandona, en donde el EZLN tiene su principal teatro de operaciones.

La atenuación de las identidades locales

Si bien las identidades locales (municipales) siguen teniendo una gran importancia (en muchas ocasiones los indígenas se identifican y son identificados por su municipio o por su pueblo colonial de origen), éstas adquieren matices inéditos como consecuencia de los cambios regionales que se han producido en las últimas décadas.

A raíz de las expulsiones violentas por motivos religiosos y de las migraciones por causas económicas, muchos indígenas han abandonado sus municipios de nacimiento. No obstante, por lo general siguen conservando su identidad originaria. Así, los chamulas protestantes de las colonias periféricas, aunque no puedan regresar a sus parajes, siguen siendo chamulas, y las mujeres suelen conservar el traje tradicional del pueblo. Es también muy común entre indígenas que han migrado en busca de tierras a municipios rurales vecinos que sigan participando en la vida política y religiosa de sus lugares de origen. Es más, cuando se llevó a cabo el XI Censo de Población y Vivienda, muchos indígenas exigieron a los encuestadores que los contaran como parte de los habitantes de sus lugares de origen y no como pobladores del municipio en el que radicaban.⁶⁰ Sin embargo, muchos expulsados y migrantes de distintos municipios se integran a nuevas comunidades políticas (colonias urbanas o localidades rurales de expulsados) junto con indígenas de otros municipios, lo que inevitablemente enriquece sus sentimientos de pertenencia.

La situación cambia en parte con los hijos de los migrantes. Un hijo de padres originarios de Zinacantán, pero nacido en San Cristóbal, ¿dirá que es zinacanteco o que es sancristobalense? Es muy probable que juegue con ambas identidades según las circunstancias y las personas con las que se encuentre. Más aún, dado que en estas nuevas colonias los matrimonios entre personas originarias de distintos municipios o incluso entre indígenas y ladinos pobres son habituales, las identidades de sus hijos son aún más complejas y ambiguas. Antes, las variantes dialectales del tzotzil y el tzeltal eran un

⁶⁰ Comunicación personal del responsable del censo en Los Altos, el etnólogo Edmundo Henríquez Arellano.

marcador de identidad de gran importancia. Pero con la convivencia cotidiana de indígenas de distintos municipios en San Cristóbal está surgiendo un tzotzil urbano —que sin duda retoma muchos elementos del de Chamula, pero que incorpora elementos de otros lugares— que con el tiempo puede aspirar a convertirse sino en un tzotzil universal, por lo menos en uno de alcance regional.⁶¹ De hecho, las escuelas bilingües también están jugando un papel importante en la unificación y normalización de las lenguas de Los Altos, en especial del tzotzil. La necesidad de contar con materiales escolares para la alfabetización de los niños en sus lenguas maternas ha planteado inevitablemente el problema de la escritura de dichas lenguas. Las transcripciones fonéticas que elaboraron los lingüistas son sin duda de una gran precisión, pero son poco prácticas, de tal forma que fue necesario proceder a crear normas para escribir el tzeltal y el tzotzil. Así, las reglas ortográficas del tzotzil que se utilizan con más frecuencia hoy en día fueron perfeccionadas por un antropólogo tzotzil, originario de Chenalhó, el doctor Jacinto Arias. Además, un grupo de maestros bilingües tzotzil-español se reúne periódicamente, por iniciativa propia, para debatir y acordar reglas generales para la enseñanza del tzotzil escrito. No es por lo tanto imposible que con el tiempo las variedades locales del tzotzil vayan atenuándose, y esta lengua conozca un importante proceso de homogeneización.

Ello no implica necesariamente que en el futuro predominen identidades ligadas a la lengua. Aunque el indigenismo oficial, los movimientos indianistas, los intelectuales y los medios de comunicación se refieran constantemente a las "etnias" o a los "pueblos indios" (a los que se identifica con los hablantes de alguna lengua mesoamericana), en Los Altos y en otras regiones del país, la realidad es mucho más compleja. Indudablemente, la lengua es un factor de identificación muy poderoso, pero no es necesariamente el único. Para empezar existen importantes diferencias entre los hablantes ya sea de tzotzil como de tzeltal de Los Altos con los de otras regiones de Chiapas: Su historia, su situación actual, sus luchas presentes son muy disímiles. Por otra parte, la variación dialectal entre los municipios tzotziles más alejados los unos de los otros, como por ejemplo Huitiupán y

⁶¹ Comunicación personal del lingüista John Havilland.

Venustiano Carranza —que se encuentran fuera de la región de Los Altos, el primero al norte de ésta y el segundo al sur—, puede incluso llegar a dificultar la comunicación entre sus habitantes.

En cambio, tzotziles y tzeltales de Los Altos han tenido estrechas relaciones a lo largo de los últimos siglos, han padecido los mismos problemas y sufrimientos, y se han involucrado juntos en rebeliones y movimientos sociales diversos. En algunos municipios de Los Altos —como Pantelhó y Huixtán—, conviven tzotziles y tzeltales, y a pesar de que los conflictos internos suelen ser muy fuertes en esta región, estos no oponen nunca a hablantes de lenguas distintas. La religión, la política, la pertenencia a un municipio o a una comunidad pueden ser en cambio motivo de violentos enfrentamientos. En las reuniones políticas en Pantelhó, municipio en donde los dos grupos lingüísticos tienen un peso demográfico similar, los oradores tzeltales y tzotziles se van alternando para exponer sus argumentos. No hay que olvidar que la distancia entre ambas lenguas no es excesiva (para dar una medida sin duda algo burda, diremos que es la que separa el español del portugués). Ahora que los lugares de encuentro regional se han multiplicado (colonias urbanas, internados, etcétera), no es raro encontrar matrimonios mixtos entre tzotziles y tzeltales. Además, algunos indígenas cuya lengua materna es el tzeltal (que es la lengua minoritaria en Los Altos) han aprendido el tzotzil.⁶² A veces lo han hecho viviendo en colonias urbanas, al casarse con un tzotzil o para poder trabajar en toda la región en programas gubernamentales o del Instituto Federal Electoral. Así, los técnicos de campo trilingües distan mucho de ser una rareza en Los Altos de Chiapas.⁶³ Existen, además, por lo menos dos casos de mujeres tzeltales, cuyos maridos tzotziles han llegado a ser presidentes municipales. Sus esposas que habían aprendido el tzotzil no sólo pudieron desempeñar sus labores de "primeras damas", en especial atender la oficina municipal del programa de Desarrollo Integral de la Familia (DIF), sino que además jugaron un papel nada despreciable en la toma de importantes decisiones políticas.⁶⁴

⁶² En Los Altos el caso inverso es más raro. En cambio, en la Selva Lacandona el tzeltal a menudo es usado como lengua franca.

⁶³ Véase, por ejemplo, los casos analizados en W. Sonnleitner, "Los mediadores culturales de los procesos electorales".

⁶⁴ M. E. Herrera Puente, "Granos de otra mazorca: La participación política de la mujer en Los Altos de Chiapas".

Los titubeos de la identidad indígena en San Cristóbal

La dinámica regional de las últimas décadas ha venido incluso a modificar los términos de la oposición ancestral entre indígenas y ladinos en la ciudad de San Cristóbal.⁶⁵ Hasta hace unas cuantas décadas, en Los Altos de Chiapas se mantenía en toda su pureza el sistema de "castas" de origen colonial, a pesar de la proclamación de la igualdad ciudadana en el momento de la Independencia (1821).

El sistema de "castas" tenía la peculiaridad de ser al mismo tiempo rígido y poroso. Rígido, porque toda persona era clasificada en uno de los pocos grupos existentes (indios, mestizos, mulatos y españoles durante la Colonia; o indígenas y ladinos a partir de 1821) y todas las relaciones sociales que establecía estaban marcadas por esta identificación. Además cada "casta" tenía asignada un lugar de residencia y una función económica muy precisas. Así los indígenas tenían que vivir en sus pueblos y dedicarse fundamentalmente a la agricultura. Sin embargo, el sistema era al mismo tiempo poroso porque las uniones mixtas eran frecuentes y se daba una movilidad geográfica y social importante. Así, un indígena que abandonaba su pueblo, se instalaba en San Cristóbal y adquiriría un modo de vida urbano lograba que sus hijos o sus nietos pasaran a la categoría de ladinos. De hecho, basta con remontar unas cuantas generaciones por el árbol genealógico de cualquier sancristobalense que presuma ser "descendiente de los primeros conquistadores y encomenderos" para encontrarse con algún antepasado indígena. En resumen, esta sociedad de "castas" tenía (y de hecho sigue teniendo) la peculiaridad de pensarse a sí misma en términos de un dualismo absoluto (indígena/ladino), pero de fundarse en prácticas sociales bastante más complejas.

Muchas realidades actuales han venido a cuestionar profundamente este sistema de auto representación de la sociedad. Ciertamente, el dualismo identitario sigue jugando un papel fundamental en la vida cotidiana. El hecho de que los ladinos de Los Altos hayan abandonado las cabeceras de los

⁶⁵ Sobre el complejísimo juego de identidades en San Cristóbal de Las Casas, véase el fino artículo de P. Pitarch Ramón, "Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas".

municipios indígenas ha acentuado aún más la oposición espacial entre un área rural indígena y una ciudad ladina. Pero por otro lado, el hecho de que sean indígenas los que ocupan las funciones dejadas vacantes por los mestizos (comerciantes, funcionarios municipales, maestros, artesanos) supone una primera e importante fisura en la identificación entre indígena y campesino. Por otra parte, la llegada masiva de expulsados o migrantes indígenas a Ciudad Real ha cambiado por completo los términos del proceso de integración que existía anteriormente. Muchos de estos indígenas conservan sus trajes tradicionales (sobre todo las mujeres) o adoptan vestimentas estilo norteño que les distinguen de los ladinos, crean nuevas comunidades urbanas separadas del resto de la ciudad y recurren a su identidad indígena como bandera en sus luchas políticas y sociales, fenómeno que se reforzó a partir del levantamiento neozapatista. Así, siguen siendo indígenas aunque se desempeñen como albañiles, comerciantes, meseros, taxistas, empleos que antes eran ocupados exclusivamente por ladinos.

La aparición de una pequeña burguesía indígena viene a poner en duda de manera todavía más profunda los estereotipos anteriores. Los mercados de la ciudad están controlados en la actualidad por un pequeño grupo de indígenas. Prácticamente todo el transporte de personas y mercancías entre la ciudad y el resto de Los Altos está también en manos de indígenas. Las remesas en dólares de los migrantes indígenas en los Estados Unidos, junto con dinero proveniente de actividades ilícitas (tráfico de indocumentados centroamericanos, producción y venta de drogas, venta de armas) constituyen la base de múltiples y rentables negocios. Si bien la mayoría de los indígenas viven en las colonias periféricas, otros se han instalado en los barrios tradicionales de la ciudad. Incluso una nueva colonia, la colonia Revolución, diseñada originalmente para los maestros de la ciudad terminó siendo ocupada principalmente por maestros bilingües que trabajan en el área rural y por miembros de esta naciente pequeña burguesía indígena.

Obviamente, estas élites indígenas, a la par que acrecientan su patrimonio económico, aspiran también a jugar un papel político cada vez más relevante. Aunque todavía no han surgido candidatos indígenas a la alcaldía de San Cristóbal o a los puestos más importantes en el ayuntamiento (síndico o

primer regidor), en 1995, 1998 y 2001, los votos que han decidido la elección no han sido los de la traza ladina de la ciudad, sino los de las colonias indígenas de la periferia.⁶⁶

La presencia cada vez más fuerte de los indígenas en San Cristóbal (un 37% según el censo del año 2000) y el creciente poder de sus organizaciones y de sus dirigentes ha dado lugar a un sensible incremento de las tensiones interétnicas (para llamarles de algún modo). Algunos taxistas ladinos no pierden la oportunidad de vilipendiar a sus competidores indígenas ante sus pasajeros. Varios programas de la radio local se han convertido en exutorio de las reacciones viscerales —en ocasiones incluso racistas— y de los miedos de un sector acomodado de la población ladina de San Cristóbal que se lamenta o se indigna de que "su" ciudad haya sido invadida por los indígenas. Algunos ladinos incluso creen todavía posible que los indígenas regresen a sus comunidades y San Cristóbal recupere "la paz y el orden" de los años de 1940 y 1950.

A nivel nacional, el levantamiento armado del EZLN, el 1° de enero de 1994, puso por un tiempo la cuestión indígena en el centro del debate público y obligó a los partidos políticos a tomar posición con respecto al futuro de los indígenas en el país, aunque casi siempre sus propuestas no hicieron más que revivir los estereotipos más gastados que presentan a los indígenas viviendo en comunidades aisladas y armónicas, al margen de la historia. Por otra parte, el EZLN le dio un nuevo aliento al movimiento indianista nacional que había cobrado visibilidad en 1992, protestando contra la conmemoración del V centenario de la llegada de Cristóbal Colón a tierras americanas. Así, el movimiento neozapatista le recordó a la opinión pública —encandilada con la promesa de que con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (TLC), México pasaría a formar parte del primer mundo— que los indígenas existen y que la gran mayoría de ellos viven en dramáticas condiciones de miseria.

⁶⁶ Sobre las elecciones de 1995 y 1998, véase W. Sonnleitner, "Promesas y desencantos de una democratización electoral incipiente, pero inacabada (1991-1998)", pp. 156-157 y 199-200. Sobre las elecciones del 2001, puede leerse J. P. Viqueira (Con la colaboración de W. Sonnleitner y S. Hvostoff), "Más allá del EZLN", pp. 30-31.

En cambio, en San Cristóbal de Las Casas —en donde es imposible olvidar la existencia de los indígenas—, la rebelión neozapatista y el movimiento nacional e internacional de apoyo que suscitó tuvieron efectos muy diversos y contradictorios.

Los indígenas de la ciudad aprovecharon las simpatías que el levantamiento había suscitado entre la opinión pública nacional para posesionarse de las calles cercanas al mercado e instalar en ellas múltiples pequeños puestos de vendimias. Otros invadieron predios en las afueras de la ciudad para construir en ellos sus casas. A pesar de que con ello los indígenas infringían los reglamentos y las leyes, las autoridades municipales no se atrevieron a desalojarlos. Incluso hubo unos pocos indígenas que dejaron de pagar sus deudas a ladinos o que violaron ostensiblemente la ley, a sabiendas de que ninguna autoridad se atrevería a castigarlos por miedo a las declaraciones en su contra que podrían aparecer en los medios de comunicación nacionales.⁶⁷

En cambio, el movimiento neozapatista provocó entre un sector de la pequeña burguesía ladina de San Cristóbal —atacado ferozmente por la prensa nacional que lo acusaba de todo tipo de tropelías contra los indígenas (algunas ciertas, otras inventadas)— un rechazo visceral, que los llevó a adoptar un discurso racista, que echaba por tierra los lentos cambios de mentalidad que parecían haberse producido entre los sancristobalenses acomodados en las últimas décadas. Los integrantes de este sector se definieron como "coletos" —término que hasta entonces había servido para designar en forma peyorativa a los habitantes de la ciudad—, o como "auténticos sancristobalenses tanto de nacimiento como de vecindad" y en una carta pública exigieron que se desalojaran los predios urbanos invadidos por indígenas, que no se permitieran más asentamientos humanos irregulares (es decir de indígenas) en la ciudad, que las negociaciones por la paz se llevaran a cabo en otro lugar, que el obispo Samuel Ruiz (al que sindicaban, junto con sus sacerdotes, de ser el autor intelectual del movimiento neozapatista) fuera trasferido a otra diócesis y que los templos católicos permanecieran cerrados en forma temporal.⁶⁸

⁶⁷ Véase los relatos de M. Pérez Tzu, "Conversaciones ininterrumpidas: Las voces indígenas del mercado de San Cristóbal".

⁶⁸ Carta dirigida a diversas autoridades y a la opinión pública del 7 de marzo de 1994.

Poco después, los auténticos coletos organizaron una manifestación pública —a la que, para engrosar el número de participantes, llevaron a sus sirvientes indígenas—, cuya principal demanda era la salida de la "gente extraña" —léase de los extranjeros y de los mexicanos de otros estados de la república— a la que acusaban de haber alebrestado a los indígenas.

A su vez, algunos indígenas reaccionan violentamente a los actos de discriminación y menosprecio que durante siglos habían sido parte de la vida cotidiana, lo que dio lugar a varios pequeños incidentes violentos en la ciudad. En uno de ellos, incluso, perdió la vida un ladino de Simojovel que insultó y que amenazó a unos indígenas con una pistola.⁶⁹

El saldo provisional de todos estos conflictos urbanos parece haber sido favorable a los indígenas. Muchos de ellos —aunque no simpaticen con el EZLN— aseguran que se les trata con algo más de respeto en San Cristóbal a partir del 1° de enero de 1994. Mi impresión personal es que la rebelión neozapatista precipitó y cristalizó una lenta y silenciosa evolución que se venía gestando en la ciudad desde hacía varias décadas.

Actualmente, en las nuevas colonias, la convivencia entre indígenas y ladinos pobres es el pan nuestro de cada día. Sin duda, ahí también existen fricciones interétnicas, pero también se dan muchos matrimonios mixtos. En algunos casos, indígenas y ladinos se han unido para desplazar de los comités de vecinos a los representantes de los fraccionadores (los empresarios que crearon la colonia y vendieron los terrenos). Han surgido organizaciones de vecinos que agrupan indígenas y ladinos, y que luchan por mejores servicios para sus barrios y colonias y para influir en las decisiones políticas de la ciudad. Prácticamente todos los partidos políticos y muchas iglesias, que generan fuertes sentimientos de pertenencia entre sus miembros, cuentan en sus filas tanto a indígenas como a ladinos. La importancia de estas pertenencias puede ser muy grande, no sólo porque proveen de sentido a la existencia, o porque agrupan a personas que comparten intereses y que luchan por las mismas causas,

⁶⁹ D. Aramoni Calderón y G. Morquecho Escamilla, "La otra mejilla ... pero armada", p. 586.

sino también porque en torno a ellas se forman amistades, redes de ayuda mutua y solidaridad, y matrimonios.

De hecho las barreras entre indios y ladinos son muchos más ambiguas y difusas de lo que se quiere admitir. No me refiero tan sólo a que muchos ladinos cuentan con antepasados indígenas, sino también al hecho de que un porcentaje significativo de indígenas (digamos un 20%) que se instalan en la ciudad se dirigen a sus hijos exclusivamente en español y buscan que éstos se integren plenamente al mundo urbano y ladino. Pero incluso cuando su apuesta es transmitir su lengua y conservar su identidad diferenciada (local o indígena genérica), se encuentran a menudo en la situación paradójica de ser rechazados por los que han permanecido en el campo y que juzgan que sus antiguos vecinos se han vuelto "caxlanes".⁷⁰

Por otra parte, hay prósperos comerciantes ladinos del centro de la ciudad que no dudan en anunciar en la radio, a tempranas horas del día, sus productos en tzotzil. Un amplio sector de los hoteleros y de los restauranteros sabe perfectamente que el gran atractivo turístico de la región son los indígenas, su mercado, las artesanías, los pueblos de los alrededores, y ahora el movimiento neozapatista. La importancia de este sector económico no puede subestimarse. El principal motor del crecimiento de la ciudad (sino es que el único), es el turismo. En efecto, San Cristóbal no cuenta ni con un entorno agrícola pujante, ni con industrias de algún tipo, y a diferencia de lo que sucedía desde finales del siglo XVII, no ejerce más alguna forma de control sobre la mano de obra indígena de su "hinterland", que se desplaza libremente por todo Chiapas, México e incluso los Estados Unidos en busca de trabajo. Ante esta nueva realidad, un sector de influyentes profesionistas sancristobalenses, sin duda presos de sentimientos contradictorios, han empezado a reflexionar sobre el futuro de su ciudad y sobre las nuevas formas de convivencia que tendrán que generarse en esa nueva babel.⁷¹

⁷⁰ Castellанизación del término *kaxlanetik* que utilizan los indígenas para designar a quienes no lo son. Este es a su vez una deformación del gentilicio "castellanos".

⁷¹ Véase al respecto las ponencias presentadas en la sesión panel "Los asentamientos humanos en la zona de San Cristóbal de Las Casas", organizada por el Grupo Plural "San Cristóbal de Las Casas", la Universidad Autónoma de Chiapas, el Centro Cultural de Los Altos del Instituto Nacional de Antropología e Historia de Chiapas y el Seminario de Cultura Mexicana, 29 de junio 2000 (Mecanuscrito).

La llegada de varios grupos de "fuereños" que se han instalado a vivir en esta ciudad ha venido a añadir complejidades suplementarias a la dinámica urbana y regional. Ciertamente estos grupos, compuestos de "outsiders" de los setentas, de partidarios del regreso a la naturaleza, de artistas en busca de tranquilidad espiritual, de universitarios atraídos por el tema indígena, de militantes comprometidos con novedosas causas políticas, de almas caritativas dispuestas a socorrer y redimir a los indios, de emprendedores comerciantes hartos de la vida urbana, tienden a llevar una vida fuertemente endogámica: Las parejas y las amistades se forman al interior del grupo. Los "fuereños" tienen sus propios espacios de recreo y sus muy particulares gustos y costumbres que permiten identificarlos fácilmente. También llevan a sus hijos a escuelas privadas creadas y dirigidas por otros "fuereños". Pero a pesar de todo ello, inevitablemente, se relacionan con los demás sectores de la población e influyen en sus modos de vida. Libres de una tradición de brutal discriminación hacia los indígenas, pero no necesariamente de un paternalismo indigenista muy mexicano, con recursos económicos que no se derivan de sacarle un máximo provecho a los productos de la región, tienen otras pautas de comportamiento hacia ellos. No en balde, ciertas sirvientas indígenas sólo aceptan trabajar para los "extranjeros" (categoría en la que quedan incluidos también los mexicanos nacidos fuera de San Cristóbal). Desde la universidad y los centros de investigación, los "fuereños" difunden su visión del mundo y sus ideas, no exentas de contradicciones. Como animadores de las organizaciones no gubernamentales (ONG) juegan un papel nada despreciable en las organizaciones independientes y en la vida política regional, y a menudo propagan un discurso indianista de respeto a los usos y costumbres. Pero al mismo tiempo, desarrollan actitudes paternalistas, mantienen a los indígenas al margen del control de los recursos financieros que llegan del extranjero y trastocan profundamente los modos de vida y de pensamiento de las comunidades indígenas al promover la igualdad entre hombres y mujeres, los valores políticos de la izquierda o de la teología de la liberación, y al llevar unas relaciones afectivas y sexuales muy alejadas de las admitidas en las comunidades rurales.

Los "fuereños" no escapan, pues, a la contradicción central de San Cristóbal y su hinterland: El abismo creciente entre las formas duales de auto representación de la sociedad y las prácticas sociales que son infinitamente más complejas.

Reflexión final

El dilema esencial de los habitantes de San Cristóbal y de Los Altos es mantener una representación dual de la sociedad, sin duda parcialmente reformada al menos para tomar en cuenta algunos de los cambios recientes más evidentes, o, por el contrario, atreverse a pensarse con esquemas mentales más ricos, complejos y matizados. Las arraigadas prácticas discriminatorias; la enemistad ancestral entre indígenas y ladinos; la polarización entre el hinterland indígena y la ciudad abigarrada; el discurso político indianista que exige leyes y formas de representación propias para los indígenas; y los intereses de los "brokers" indígenas y de las ONG que buscan mantener sus funciones de intermediación entre los dos mundos favorecen el dualismo, aunque ciertamente desde intereses y visiones del mundo encontradas. La convivencia de indígenas, ladinos y fuereños en las colonias, en las organizaciones sociales, en los partidos políticos, en las Iglesias, en las universidades y en las ONG; los matrimonios mixtos; las oportunidades ciertamente limitadas de movilidad social que ofrece la escuela; y la difusión de pautas de comportamiento cosmopolitas, en cambio, presionan a favor de la construcción de un nuevo imaginario social. Frente a esta disyuntiva, la sociedad sancristobalense no se divide en dos facciones opuestas. Al contrario, estas fuerzas contradictorias (conservadora y renovadora) están presentes en todos los sectores de la población, desgarran el corazón y la mente de todos sus habitantes.

¿Identidades locales, identidades regionales, identidades de "casta", identidades barriales, identidades partidistas, identidades religiosas? Ante la vorágine de cambios por los que atraviesan Los Altos de Chiapas, nadie en su sano juicio —y menos aún un historiador— debería atreverse a pronosticar cómo van a evolucionar todas estas identidades, cómo van a articularse entre sí y cuáles van a adquirir mayor peso. Pero lo que no hay que olvidar es que esta diversidad de identidades, su

superposición contradictoria, la multiplicidad de afiliaciones, si bien en ocasiones son motivo de desorientación y de profundas crisis existenciales, por otra parte enriquecen la sociedad, le proporcionan a las personas una variedad de ámbitos de realización y de reconocimiento social, cristalizan las insatisfacciones personales en forma de demandas concretas y por ello canalizan en direcciones distintas las tensiones sociales. En cambio, el predominio absoluto de una identidad sobre las otras, polariza la sociedad, subordina a las personas a un único grupo de pertenencia, es caldo de cultivo para las reivindicaciones abstractas y demagógicas, y fácilmente desemboca en la violencia. Las contradicciones de San Cristóbal y su región resumen en un pequeño valle el dilema fundamental al que se enfrenta hoy en día la humanidad en su aldea global: Multiplicar las formas personales de identidad, las mezclas y los intercambios culturales, o atrincherarse en rígidos grupos cerrados, enfrentados entre sí.

Documentos citados

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI)

AGI, Guatemala, 949. *Guatemala, N° 28. Expediente del obispo de Chiapas sobre la visita de su iglesia catedral, la de su diócesis y cuentas de la misma iglesia dadas por su cabildo. Año de 1784.*

AGI, Guatemala, 949, exp. 2 (b). N° 6. [1778. Visita general del obispo Francisco Polanco a las parroquias de Coronas y Chinampas, Ciudad Real y alrededores, Priorato de Chiapa y Valle de Jiquipilas, Los Llanos y la parroquia de Oxchuc] [34 ff.].

Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (AHDSC)

AHDSC, exp. 19. [Año de 1778. Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco] [Anotación actual: Padrones s.f. 1778].

Bibliografía citada

Adams, Robert M., "Patrones de cambio de la organización territorial", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Editado por N. McQuown y J. Pitt-Rivers, México, Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, pp. 43-76.

Ara, Fr. Domingo de, *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, Editado por M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Aramoni Calderón, Dolores, y Gaspar Morquecho Escamilla, "La otra mejilla ... pero armada. El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula", *Anuario 1996* (Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1997, pp. 553-611 [También publicado bajo el título "El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula", *Chiapas: El factor religioso*, México, Revista Académica para el Estudio de las Religiones (Tomo II), 1998, pp. 235-291]

Aramoni, Dolores, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona (Coordinadores), *Cultura y etnicidad zoque*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Universidad Autónoma de Chiapas, 1998.

Baumann, Friederike, "Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas, 1896-1916", *Mesoamérica*, 5, Junio de 1983, pp. 8-63.

Bonfil, Guillermo, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, Tomo 1, México, Instituto Nacional Indigenista / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Secretaría de la Reforma Agraria / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995, pp. 337-357 [Publicado originalmente en *Anales de Antropología*, VII, 1972, pp. 105-124].

- Calnek, Edward E., "Highland Chiapas Before The Spanish Conquest", en D. D. Bryant, E. E. Calnek, T. A. Lee y B. Hayden, *Archaeology, Ethnohistory, and Ethnoarchaeology in the Maya Highlands of Chiapas, Mexico*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, 1988.
- Cifuentes, Bárbara, *Letras sobre voces. Multilingüismo a través de la historia*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional Indigenista (Historia de los pueblos indígenas de México), 1998.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1983.
- División territorial del estado de Chiapas de 1810 a 1995*, Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1997.
- Estrada Martínez, Rosa Isabel, *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos. Segundo informe*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1995.
- EZLN, *Documentos y comunicados*, México, Ediciones ERA, 1994-1997, 3 vols.
- Godoy, Diego, "Relación hecha por Diego Godoy a Hernando Cortés en que trata del descubrimiento de diversas ciudades y provincias, y guerra que tuvo con los indios, y su modo de pelear; de la provincia de Chamula, de los caminos difíciles y peligrosos, y repartimiento que hizo de los pueblos", *Historiadores primitivos de Indias*, Tomo I, Madrid, (Biblioteca de autores españoles), 1946, pp. 465-470.
- Gosner, Kevin, "Las élites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714)", *Historia Mexicana*, 132, 1984, pp. 405-423.
- Henríquez Arellano, Edmundo, *Los métodos censales ante la organización política de los grupos indígenas de los Altos de Chiapas*, Tesis de licenciatura en etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1992.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, "Entre la victimización y la resistencia étnica: Revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas", *Anuario 1992* (Instituto Chiapaneco de Cultura), 1993, pp. 165-186.
- Hernández Navarro, Luís, y Ramón Vera Herrera (Compiladores), *Acuerdos de San Andrés*, México, ERA, 1998.
- Herrera Puente, María Eugenia, "Granos de otra mazorca: La participación política de la mujer en Los Altos de Chiapas", *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, Coordinado por J. P. Viqueira y W. Sonnleitner, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / El Colegio de México / Instituto Federal Electoral, 2000, pp. 69-92.
- Hvostoff, Sophie, "Le nouveau visage indien de San Cristóbal de Las Casas: Dynamiques d'intégration et redéfinition des frontières ethniques", *Trace* (Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos), 40, Diciembre 2001, pp. 13-25.
- Iribarren, Pablo, *Misión Chamula*, San Cristóbal de Las Casas, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas (Edición en offset), 1980.
- Köhler, Ulrich, *Cambio cultural dirigido en los altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1975.
- Lee, Thomas A., "La arqueología de los Altos de Chiapas: un estudio contextual", *Mesoamérica*, 18, Diciembre 1989, pp. 257-293.
- Lenkersdorf, Gudrun, *Génesis histórica de Chiapas. 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- Morquecho Escamilla, Gaspar, *La Convención de Morelos*, San Cristóbal de Las Casas, Ediciones Pirata, 2000.

- Morquecho Escamilla, Gaspar, *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas*. ORIACH, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas, 1992.
- Navarrete, Carlos, "Los chiapanecas", *La población indígena de Chiapas*, Compilado por V. M. Esponda, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, pp. 93-116.
- Navarrete, Carlos, *The Chiapanec. History and Culture*, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, 1966.
- Ortiz Herrera, Rocío, *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901)*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2003.
- Pérez Tzu, Mariano, "Conversaciones ininterrumpidas: Las voces indígenas del mercado de San Cristóbal", *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, Coordinado por J. P. Viqueira y W. Sonnleitner, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / El Colegio de México / Instituto Federal Electoral, 2000, pp. 259-267.
- Pineda, Luz Olivia, *Caciques culturales (El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas)*, Puebla, Altres Costa-Amic, 1993.
- Pitarch Ramón, Pedro, "Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas", *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Editado por J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 237-250.
- Pitarch Ramón, Pedro, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Remesal, Fr. Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2 vols., México, Porrúa, 1988.
- Reyes García, Luís, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", *La Palabra y el Hombre* (Universidad Veracruzana, Xalapa), 21, 1962, pp. 25-48.
- Robledo Hernández, Gabriela, *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, 1997.
- Rubín Bamaca, Homero Waldo, "La nueva clase política de Los Altos de Chiapas: Perfil sociológico de los candidatos a presidente municipal en el 05 distrito electoral federal", *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, Coordinado por J. P. Viqueira y W. Sonnleitner, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / El Colegio de México / Instituto Federal Electoral, 2000, pp. 61-68.
- Rus, Jan, "El café y la recolonización de los Altos de Chiapas. 1892-1910", *Chiapas: De la Independencia a la Revolución*, Coordinado por M. Olivera y M. D. Palomo, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2005, pp. 253-287.
- Rus, Jan, "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Editado por J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 251-277.
- Ruz, Mario H., "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, pp. 85-162.

- Ruz, Mario H., "Una probanza de méritos indígenas, Zinacantán, 1621", *Tlalocan*, XI, 1989, pp. 339-364.
- Ruz, Mario Humberto, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Ruz, Mario H. (Editor), *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos en la biblioteca nacional de París*, Volumen uno (Lenguas mayenses: tojolab'al, cabil. mochó. tzotzil y tzeltal), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Ruz, Mario Humberto (Editor), *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos de la Biblioteca Nacional de París*, Volumen dos: lengua zoque, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- Ruz, Mario Humberto, *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Siverts, Henning, *Oxchuc. Una tribu maya de México*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1969.
- Sonnleitner, Willibald, "Los mediadores culturales de los procesos electorales: Perfil sociológico de los técnicos bilingües del 05 distrito electoral federal", *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, Coordinado por J. P. Viqueira y W. Sonnleitner, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / El Colegio de México / Instituto Federal Electoral, 2000, pp. 93-104.
- Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999.
- Trens, Manuel B., *Historia de Chiapas. Desde los tiempos prehispánicos hasta la caída del Segundo Imperio (¿... 1867)*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 1999, 3 vols.
- Viqueira, Juan Pedro, "Ladinización y reindianización en la historia de Chiapas", en *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets / El Colegio de México, 2002, pp. 261-285.
- Viqueira, Juan Pedro, "El lento, aunque inexorable, desmembramiento del señorío de Zinacantán", *Anuario 1998. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* (Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas), 1999, pp. 312-342.
- Viqueira, Juan Pedro, "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas", *La Iglesia católica en México*, Editado por N. Sigaut, Zamora, El Colegio de Michoacán / Secretaría de Gobernación, 1997, pp. 69-98.
- Viqueira, Juan Pedro, "La construcción histórica de una región: Los Altos de Chiapas y la rebelión de 1712", *Ateliers*, 17 (Antropología e historia. Reflexión en torno a los cinco continentes), Meudon (Francia), Université de Paris X-Nanterre (Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative), 1997, pp. 15-53.
- Viqueira, Juan Pedro, "Le mythe des colonies préhispaniques nahuas au Chiapas central", *Journal de la Société des Américanistes*, 83, 1997, pp. 37-58.
- Viqueira, Juan Pedro, "Los Altos de Chiapas: Una introducción general", *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Editado por J. P. Viqueira y M. H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995 (1a reimpresión: 1998), pp. 219-236.
- Viqueira, Juan Pedro, *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la alcaldía mayor de Chiapas (1520-1720)*, Tesis de doctorado en ciencias sociales, París, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1997.

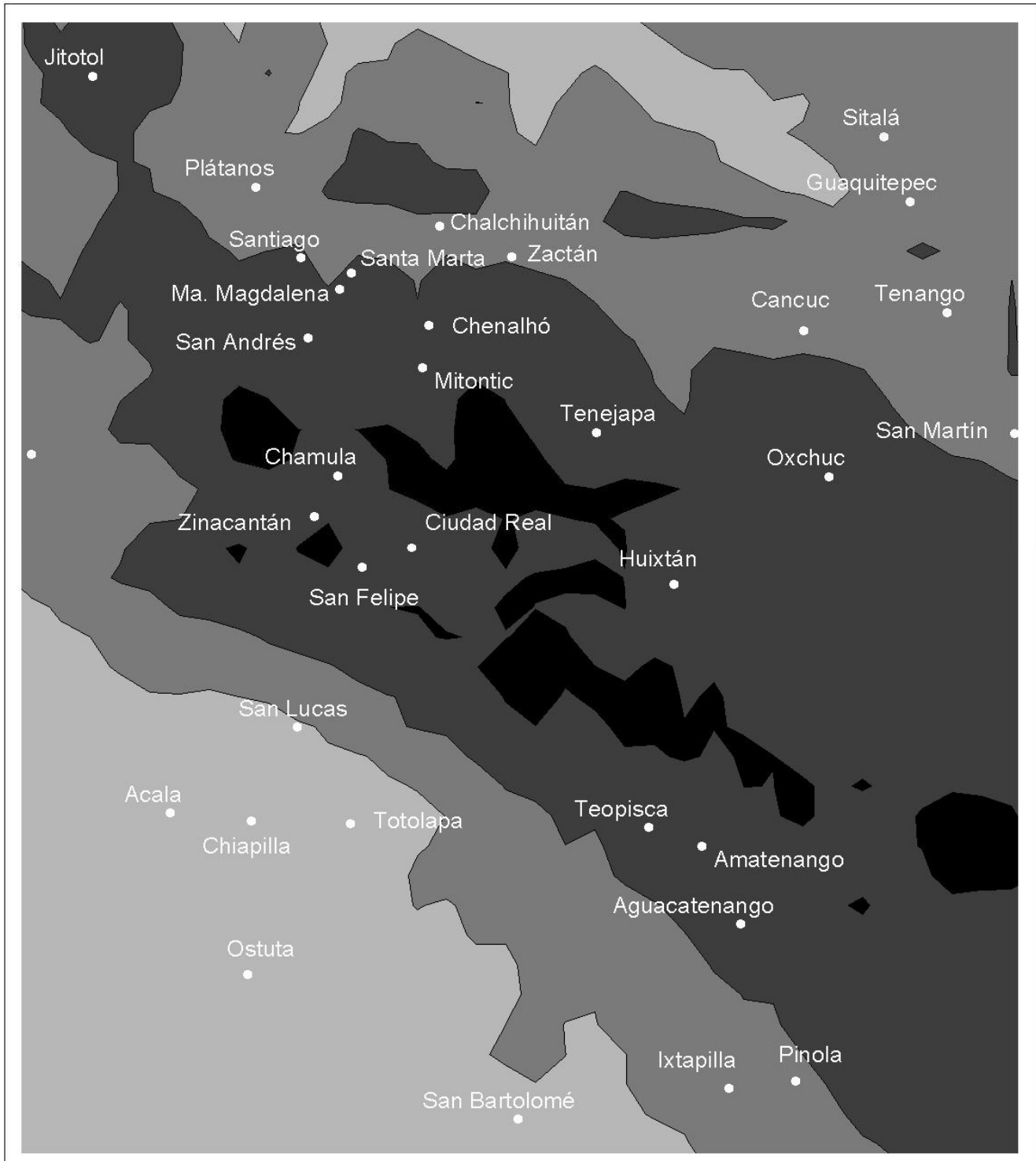
Viqueira, Juan Pedro (Con la colaboración de W. Sonnleitner y S. Hvostoff), "Más allá del EZLN", *Letras Libres*, 36, Diciembre 2001, pp. 29-34.

Vos, Jan de, *Los enredos de Remesal. Ensayo sobre la conquista de Chiapas*, México, CNCA, 1992.

Ximénez, Fr. Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores* [1999], 5 vols., Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 1999.

MAPAS

MAPA 1. EL ALTIPLANO DE CHIAPAS (ÉPOCA COLONIAL)



MAPA 2. LOS ALTOS DE CHIAPAS

