Robert M. Carmack

El impacto de la Revolución y la reforma en las culturas indígenas de los Altos: una reseña crítica de obras recientes

Los antropólogos que escriben historia —a menudo llamados "etnohistoriadores"— tienden a abordar el proceso histórico de una forma diferente a como lo hacen los historiadores. Por lo común, su materia es alguna cultura nativa que cambia a través del tiempo; las cuestiones teóricas y el sistema conceptual proceden de la antropología cultural y emplean métodos desarrollados en las subdisciplinas que se encuentran dentro de su propia disciplina (como, por ejemplo, la antropología biológica, arqueológica y lingüística).[1] Es por eso que muchos consideran que la etnohistoria complementa a la historia, proporcionando los medios para reconstruir los cambios históricos a falta de las fuentes documentales comunes y por lo general completando el lado nativo de la historia, a menudo omitido por los historiadores.

Recientemente, los etnohistoriadores han empezado a ampliar su campo de estudios para incluir los contextos regional y "mundial" más amplios, dentro de los cuales evolucionan

---

El autor, de nacionalidad estadounidense, recibió un doctorado en antropología de la University of California en Los Angeles. Actualmente imparte la cátedra de antropología en la State University of New York en Albany, donde fue el primer director del Institute for Mesoamerican Studies. Carmack ha servido a *Mesoamérica* en la capacidad de miembo del consejo editorial, desde su inauguración en 1980.

[1] Véanse: James Axtell, "Ethnohistory: An Historian's Viewpoint", en *The European and the Indian*, J. Axtell, editor (Oxford: Oxford University Press, 1981); Bruce G. Trigger, "Ethnohistory: Problems and Prospects", *Ethnohistory* 29 (1982): 1–19; y Bruce G. Trigger, "Ethnohistory: The Unfinished Edifice", *Ethnohistory* 33 (1986): 253–267.

© *Mesoamérica 18 (diciembre de 1989)*

las culturas nativas.[2] Particularmente importante en esta tendencia ha sido el concepto del "sistema mundial moderno" de Wallerstein, el cual pone en relieve la relación de los cambios locales y regionales con el sistema capitalista en expansión.[3] Aunque Ortner encomia esta tendencia "macrohistórica" en la antropología, nos previene de la suposición a menudo implícita en este enfoque "de que prácticamente todo lo que estudiamos ya ha sido tocado ('penetrado') por el sistema mundial capitalista y que, por consiguiente, mucho de lo que vemos en nuestro campo de trabajo —o, como diríamos nosotros, nuestra investigación histórica— y describimos en nuestras monografías debe ser entendido como creado en respuesta a tal sistema".[4] Concluye con la advertencia de que "una sociedad, incluso una aldea, tiene su propia estructura y su propia historia, y esto, tanto como sus relaciones con el contexto más amplio dentro del cual opera, debe ser parte del análisis".

El antropólogo histórico Bernard Cohn se muestra favorable a la idea de que los etnohistoriadores profundicen en el campo de sus investigaciones para incluir el contexto más amplio: "la situación colonial" —afirma— "hay que considerarla como una situación en la que el colonizador europeo y el nativo están unidos en un campo analítico".[5] No obstante, precisa este estudioso, tal perspectiva más amplia exigirá que los antropólogos abandonen el viejo concepto de cultura, opción que ofrece más ventajas, según nos indica, pues tal concepto esta-

---

[2] Véanse: Sherry Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History* 26 (1984): 126–166; Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981); y Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: University of California Press, 1982).

[3] Immanuel Wallerstein, *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1974); y del mismo autor, "The Rise and the Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis", *Comparative Studies in Society and History* 16 (1974): 387–415.

[4] "Theory in Anthropology", pp. 142–143.

[5] "History and Anthropology: The State of Play", *Comparative Studies in Society and History* 22 (1980): 219.

ba demasiado objetivado, era estático y solamente adecuado para problemas taxonómicos. Nuestra unidad de estudio ya no puede ser "un lugar, ni ... un segmento de tiempo ... [sino que] debería ser cultural y estar obtenido culturalmente..... Estos se estudian en un lugar particular a través del tiempo, pero el estudio trata de la construcción de categorías culturales y del proceso de esta construcción".[6] Esto altera el proyecto de la empresa etnohistórica, como lo expresa en otra parte el mismo Cohn:

> Los historiadores antropológicos o los antropólogos históricos no pueden tratar la historia únicamente como la reconstrucción de lo que ha sucedido y como la explicación de la propia interpretación de los nativos de su encuentro con los europeos. También deben tratar del hecho de que los acontecimientos tienen consecuencias para estos pueblos que conforman nuestro "tema" de estudio, incluyendo hasta su destrucción total. Por consiguiente, la antropología histórica será la descripción de las culturas, su ubicación en el tiempo histórico —por medio del estudio de los acontecimientos que afectan y transforman las estructuras— y la explicación de las consecuencias de estas transformaciones.[7]

La cultura entendida como proceso continúa siendo la preocupación central de los etnohistoriadores, e incluye las relaciones complejas entre los colonizadores europeos y los nativos colonizados. El contexto más pertinente para el estudio de la cultura como proceso lo constituyen, según los antropólogos macrohistóricos como Wolf, las interrelaciones de los modos de producción. Tal como afirma Wolf,

> la construcción, la reconstrucción y la destrucción cultural son procesos progresivos, pero siempre ocurren dentro de campos o arenas históricos más amplios. Estas arenas, a su vez, son conformadas por la actividad de los modos de movilizar a la clase obrera y por los conflictos

---

[6] Cohn, "History and Anthropology", pág. 220.

[7] Bernard S. Cohn, "Anthropology and History in the 1980s", *Journal of Interdisciplinary History* 12 (1981): 252.

> que éstos generan interna y externamente, dentro y entre las constelaciones sociales.[8]

Esta es, evidentemente, una opinión marxista relevante en cuanto a contenido y, aun sin tener en cuenta la orientación teórica, creemos que la mayoría de los etnohistoriadores aceptaría el razonamiento de Wolf sobre que los modos de producción siempre proporcionan contextos decisivos para la construcción de una cultura.

Nuestra reseña de las historias de los Altos de Chiapas del siglo XX hará uso del marco de la etnohistoria recientemente delineada que hemos esbozado con anterioridad. Por supuesto, se podrían emplear otros parámetros y no es la intención del autor argumentar que todos los etnohistoriadores deban guiarse por las nuevas estructuras. Sin embargo, las cuatro "historias" de Chiapas a las que nos referiremos en particular en las líneas siguientes, fueron escritas por estudiosos con credenciales antropológicas y, por consiguiente, parece apropiado considerarlas a la luz de los avances recientes en la etnohistoria. El lector tendrá que juzgar si el ejercicio es o no instructivo.

DELINEACION DEL ESTUDIO HISTORICO DE LOS ALTOS

Nos centramos en la construcción cultural entre los indígenas de los Altos de Chiapas por considerarlo un tema especialmente apropiado. Asimismo creemos que quienes se dedican al estudio de Chiapas estarían de acuerdo en que este proceso ha prosperado en el área y que la investigación extensiva allí realizada nos ha dejado abundante información con la cual trabajar. Se escogió como límite al siglo XX porque es entonces cuando toma lugar la Revolución mexicana, fenómeno social que sin duda ha tenido una enorme importancia en el proceso de construcción cultural. El siglo XX es también la época en la que realizamos la mayoría de nuestros estudios sobre la cultura indígena de Chiapas.

---

[8] Eric Wolf, "Culture: Panacea or Problem?", *American Antiquity* 49 (1984): 301.

A diferencia de la riqueza de las fuentes etnográficas sobre los Altos de Chiapas, los estudios históricos de la actualidad se antojan más parcos. Sin embargo, contamos con varias "historias" con interpretaciones importantes de Chiapas en el siglo XX, si bien limitadas en diversos aspectos con respecto al asunto que se analiza. Nos referimos a obras bien conocidas: *50 años de revolución en Chiapas*, por Casahonda; *Cambio cultural dirigido en Los Altos de Chiapas: un estudio sobre la antropología social aplicada*, de Köhler; la obra de Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*; *Síntesis etnográfica de la región tzeltal-tzotzil de Chiapas*, por Medina; *La paz de Dios y del rey: la conquista de la selva lacandona*, por de Vos; "La situación política en Chamula: desarrollo y cambios actuales, 1935–1975" y "Política de desarrollo y algunos aspectos de las relaciones interétnicas", de Rus; las obras de Moscoso, *El pinedismo en Chiapas* y *Jacinto Pérez "Pajarito", último líder chamula*; *Chiapas y sus epopeyas libertarias: historia regional*, por López Gutiérrez; *Chiapas económico*, por Peña; *Apuntes históricos de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*, de López Sánchez; y "La defensa de los finqueros en Chiapas, 1914–1920", de Hernández Chávez.[9]

Las múltiples etnografías de comunidad contienen a menudo información que puede utilizarse para reconstruir historias específicas;[10] tal ocurre con los estudios de Chamula

---

[9] José Casahonda Castillo (Tuxtla Gutiérrez: Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 1974); Ulrich Köhler (México, D.F.: Colección SEP-INI 42, 1975); Gonzalo Aguirre Beltrán (México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1967); Andrés Medina (México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971); Jan de Vos (Tuxtla Gutiérrez: FONAPAS Chiapas, 1980); Jan Rus (manuscrito inédito, Harvard University), y *América Indígena* 42 (1982): 69–83; Prudencio Moscoso Pastrana (San Cristóbal de Las Casas: Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, 1987), y (Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, 1972); Gustavo López Gutiérrez, 3 tomos (Tuxtla Gutiérrez: SEP-INI, 1957); Moisés de la Peña, 2 tomos (Tuxtla Gutiérrez: Departamento de Prensa y Turismo del Estado, 1952); Hermilio López Sánchez, 2 tomos (México, D.F.: SEP-INI, 1960); y Alicia Hernández Chávez *Historia Mexicana* 28 (1979): 335–369.

[10] Para las citas completas, véase Gary H. Gossen, "Tzotzil Literature", en *Literatures*, Munro S. Edmonson, editor del volumen, *Supplement*

(Rus, Pozas, Gossen, Favre), Zinacantán (Vogt, Wasserstrom, Edel, Collier), Chalchihuitán (Köhler), Larrainzar (Holland, Ochiai), Chenalhó (Guiteras Homes, Arias), Venustiano Carranza (Salovesh, Molina, Morales), Amatenango (Nash), Bachajón (Breton), Tenejapa (Camara, Stross, Metzger), Oxchuc (Siverts, Harman, Villa Rojas), y Las Margaritas (Ruz). A estos estudios, realizados por antropólogos, habría que añadir los comentarios históricos hechos por los propios nativos, tales como los que aparecen en las colecciones de Laughlin, Gossen, Arias, Bricker y del INAREMAC.

Dichas fuentes no son examinadas aquí, excepto en la medida en que fueron incorporadas en las cuatro obras que el autor considera ser los principales intentos en sintetizar la historia de los Altos de Chiapas; es decir: la tesis doctoral de Robert Wasserstrom, recientemente publicada, la monografía clásica de Favre sobre las culturas cambiantes de los indígenas, la publicación en castellano de la tesis de Antonio García de León (escrita en francés) y el elaborado libro de Victoria Bricker sobre el mito y el ritual mayas.[11] En lo que a continuación se expone, consideramos estas cuatro obras casi exclusivamente en términos de la cuestión de la construcción cultural nativa en los Altos de Chiapas y, como se señaló, limitamos el examen a las secciones que se refieren al siglo XX. Asimismo, hemos consultado otras obras de estos autores para aclarar ciertos puntos relacionados con el tema que se trata.

CLASS AND SOCIETY IN CENTRAL CHIAPAS

Wasserstrom aborda la historia de Chiapas desde una

---

to the Handbook of Middle American Indians, Victoria Bricker, editora general (Austin: University of Texas Press, 1985), III: 64–106.

[11] Robert Wasserstrom, *Class and Society in Central Chiapas* (Berkeley: University of California Press, 1983); Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México* (México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista, 1984); Antonio García de León, *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2 tomos (México, D.F.: Ediciones Era, 1985); y Victoria Reiffer Bricker, *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual* (Austin: University of Texas Press, 1981).

perspectiva marxista. El punto fuerte de su estudio es la atención que presta a los factores productivos y, por lo tanto, al contexto económico-político dentro del cual se generan las culturas indígenas de los Altos. Utiliza fuentes publicadas con buenos resultados y ha logrado encontrar valiosos documentos inéditos en archivos e instituciones de la ciudad de México y de Chiapas. De especial importancia como fuentes son las entrevistas personales y los censos que realizó en el área rural de la zona de estudio. Al parecer, la mayoría de éstos se realizó en la lengua tzotzil. Su detallada información sobre las comunidades de los Altos procede en gran parte de Zinacantán y de Chamula.

Según Wasserstrom, el liberalismo del período pre-revolucionario no introdujo el verdadero capitalismo en Chiapas; la sociedad era más bien "feudal". Los indígenas eran básicamente "siervos" y peones que habían perdido sus tierras comunitarias y, por lo tanto, se vieron obligados a trabajar en las plantaciones de café del Soconusco, en los ranchos ganaderos situados en la cuenca del Grijalva, o en los campamentos de explotación forestal de la selva oriental. Los nativos que permanecían en los Altos también pagaban tributos en forma de impuestos personales y por arrendamiento. La formación social estaba basada en un modo tributario de producción, mantenido y facilitado por el Estado so pretexto de una política liberal.

Culturalmente, los indígenas tenían instituciones comunitarias nativistas y defensivas complejas (en particular, el sistema jerárquico cívico-religioso), planeadas para protegerse hasta donde fuera posible de su condición de total "servidumbre y desposeimiento". Para los señores feudales liberales, estas instituciones eran supersticiones bárbaras que fomentaban la holgazanería y la resistencia al trabajo que los indígenas, por su condición, estaban obligados a proporcionar.

La Revolución conllevó cambios importantes para Chiapas y para los indígenas, pero no los planeados o proclamados por los revolucionarios mismos. El resultado global fue una manifestación regional del capitalismo, basada en gran parte en la ganadería y la producción de café para la exportación, asociadas a su vez con una estructura de clases que diferen-

ciaba internamente incluso a los indígenas.

Los cambios llegaron a Chiapas con mucha lentitud; la reforma agraria fue limitada hasta la década de 1930, pero se realizó antes de esta época, principalmente en áreas tales como el Soconusco, donde había agitación obrera. Sin embargo, muchos indígenas regresaron de las plantaciones y campamentos de explotación forestal a sus comunidades de los Altos, donde disfrutaban de mayor autonomía que en el pasado. Los "principales" tradicionales sostenían firmemente el mando y las instituciones nativistas florecieron. No obstante, la situación económica de los indígenas no había mejorado. Tuvieron que continuar aportando su trabajo, ya fuera a cambio de un salario, o bajo la modalidad del trabajo por deudas.

El período de Cárdenas trajo consigo una reforma agraria importante, ya que la mayor parte de las grandes propiedades fue fraccionada y muchos indígenas recibieron tierras ejidales. Sin embargo, los terratenientes se reservaron las mejores tierras, a menudo subdivididas legalmente en propiedades más pequeñas y distribuidas entre miembros de una misma familia, mientras que la mayoría de los ejidatarios carecía de tierra o capital suficientes para independizarse económicamente. Los ejidatarios continuaron sometidos a los terratenientes en calidad de arrendatarios, trabajadores, o mayoristas dependientes. El régimen de Cárdenas intervino también desde el punto de vista político en las comunidades indígenas, a través del Departamento de Asuntos Indígenas, estableciendo sus agencias de reforma agraria, sindicatos y gobierno local (escribanos y secretarios). Así, el gobierno logró romper con el poder de los "principales" tradicionales. Los nuevos líderes indígenas, educados y politizados, aseguraron la aplicación del programa revolucionario y el que hubiera mano de obra constante para las plantaciones. También se sentaron las bases para que estos líderes adquirieran riqueza en forma de tierras, venta de bebidas alcohólicas, recaudación de cuotas y otras actividades.

Hacia la década de 1940, el programa "radical" de Cárdenas había llegado a su fin y se establecieron en Chiapas los programas "institucionalizados" (burocráticos) de administraciones posteriores. Estos nuevos programas fomentaron grandemente el desarrollo capitalista, como lo manifiestan la

construcción de la carretera panamericana, la internacionalización de las exportaciones de ganado y café, la consolidación de las propiedades agrarias latifundistas en las zonas del río Grijalva y el Soconusco y la formación del Instituto Nacional Indigenista (INI). El INI acarreó el desarrollo a los indígenas no sólo indirectamente a través de la educación y los programas sanitarios, sino también en forma directa por medio de la introducción de nuevas tecnologías, préstamos, carreteras y otras oportunidades. Bajo la dirección del INI, los líderes indígenas se convirtieron en verdaderos "caciques", que controlaban todos los aspectos de la vida comunitaria. Ellos fueron los principales beneficiarios del desarrollo, pues se convirtieron en representantes de agencias del exterior. Existe evidencia de que promovieron los rituales públicos tradicionales, tanto para sacar provecho para ellos mismos como para legitimar su autoridad local. Otro cambio importante de esta época fue el surgimiento de una clase arrendataria de indígenas, especialmente entre los ejidatarios, quienes limpiaban tierras para los ganaderos del río Grijalva y pagaban arriendos a cambio del derecho a cultivar maíz. Algunos indígenas, especialmente zinacantecos, incluso empleaban a otros más pobres, particularmente chamulas. La mayoría de los indígenas en esta época dependía ya del trabajo asalariado, bien como trabajadores en las plantaciones de café, o como arrendatarios.

En la década de 1970, el capitalismo se encontraba en pleno apogeo en Chiapas y había transformado a los indígenas: "las diferencias étnicas en toda la región han quedado sumergidas bajo diferencias fundamentales de riqueza, propiedad y poder (las nuevas clases sociales"). Los indígenas eran por entonces, en su mayoría, trabajadores asalariados en plantaciones o en proyectos estatales e incluso la mayoría de los arrendatarios fue reducida al estatus de peón por los ganaderos, quienes les remuneraban con maíz o en efectivo (Wasserstrom los llama el "semiproletariado rural"). Una élite pequeña, compuesta de los caciques y sus socios, comenzó a hacerse visible como una clase rica que poseía las mejores tierras (donde practicaban la horticultura), tiendas, camiones, autobuses y distribuidoras de bebidas alcohólicas (también hacían préstamos a indígenas más pobres). Por debajo

de ellos existía una "clase media" integrada por profesores, arrendatarios modestamente prósperos, vendedores ambulantes y horticultores. Se dice que esta estructura de clases es casi exactamente igual a la del área rural de México en conjunto, especialmente con respecto a la diferencia de riqueza entre los "campesinos" ricos y los "campesinos" pobres, indicación clara de que el desarrollo ha traído como resultado un nivel de vida más bajo para la mayoría de los indígenas de Chiapas. Las divisiones de clase también han provocado el faccionalismo político dentro de las comunidades indígenas, como se observa por la competencia entre las facciones de élite y los sectores de la clase media que desafían a estas élites. Esta lucha interna condujo luego a violentos conflictos, a menudo expresados en términos religiosos; por ejemplo, los convertidos al protestantismo resultan ser facciones antiélite que son obligadas a salir de las comunidades más por razones políticas que por las razones religiosas expresadas.

Aunque la historia de Wasserstrom se centra en gran parte en los cambios en el modo de producción, dedica cierta atención a la construcción cultural. Así, dicho autor sostiene que la destrucción del antiguo sistema feudal después de 1914 tuvo como resultado, en Zinacantán, el regreso de los hombres a sus comunidades, el surgimiento de las relaciones de arrendamiento en la cuenca del Grijalva y la aparición de la estratificación interna. Estos factores comportaban a su vez fuertes poderes generativos culturales: empezaron a formarse familias dominadas por el varón que, ante los recursos limitados, se unieron a las familias arrendatarias relativamente más ricas y crearon patrilinajes; surgió una jerarquía cívico-religiosa, la única en los Altos, que permitió a estos grandes grupos familiares competir y "santificar" sus posesiones en la región; se crearon ceremonias de renovación anual muy complejas para dramatizar la nueva subordinación de las mujeres a los hombres. En otras partes de los Altos de Chiapas, la domininación masculina estaba ya bien establecida y el Carnaval, el cual acentúa el caos contra el orden, recibía la principal dramatización ceremonial. Como otro ejemplo más de cambio cultural en Zinacantán, Wasserstrom describe el proceso por el cual, durante las décadas de 1960 y 1970,

se organizaban cultos rituales independientes, lejos del centro urbano, en aldeas importantes. Los cultos rurales acabaron con la jerarquía cívico-religiosa unificada de la comunidad y proporcionaron un medio para expresar creencias diferentes a las del centro (un ejemplo de ello sería que, en estos cultos rurales, los rituales dejaron de ser una carga que exigía grandes sacrificios y ya no conducían paso a paso hasta la jerarquía).

Se presenta a Chamula como el caso principal de construcción cultural contrastante con Zinacantán, ya que allí los indígenas fueron proletarizados más intensamente y la élite gobernante era más monolítica ("oligárquica"). Por lo tanto, el proceso cultural resultante fue muy diferente: las familias continuaban siendo dominadas por el varón y el Carnaval podía dramatizar este hecho, como en otras partes. Siendo como era una comunidad muy fragmentada por el trabajo asalariado, había poca necesidad de organizar linajes fuertes o de preservar patrimonios familiares; y con una oligarquía que ostentaba firmemente el mando, los cultos cívico-religiosos podían acentuar la jerarquía y obstaculizar la formación de cultos de aldeas rivales. Con el tiempo, tal ortodoxia religiosa en Chamula no pudo contener las fuerzas económicas y políticas; éstas generaron un cambio cultural radical, ya que miles de chamulas se volvieron evangélicos. Estos, a su vez, eran gente alejada del mundo —"Dios es quien nos ha mandado a los caciques". Habían dejado de ser chamulas y, por lo tanto, se les podía expulsar. Según Wasserstrom y Rus, éste fue un ejemplo políticamente decisivo de construcción cultural, ya que transmutó "una conciencia política incipiente" en "actitudes más aceptables de pasividad y sumisión".[12]

CAMBIO Y CONTINUIDAD

Esta obra sumamente original de Favre fue escrita inicialmente en la década de 1960 y está basada en gran parte en las observaciones de campo hechas por el autor. Contiene una

---

[12] Jan Rus y Robert Wasserstrom, "Evangelization and Political Control: The SIL in Mexico", en *Is God an American?*, S. Hvalkof y P. Aaby, editores (London: Survival International e IWGIA, 1981).

síntesis ingeniosa de la cultura nativa de los Altos de Chiapas, así como un resumen de la historia de dicha zona. En la mejor tradición de la antropología francesa, la atención de Favre se dirige principalmente hacia la cultura nativa y los procesos a través de los cuales se cristalizó. Por medio de visitas complementarias a Chiapas durante el período de 1970–1981, Favre ha preparado también una serie de ensayos que actualizan su obra primaria.

Para el período justo antes de la Revolución, Favre reconstruye un Chiapas donde las relaciones "coloniales" dominaban en las tierras altas centrales, principalmente en la región de San Cristóbal, mientras que las relaciones capitalistas dominaban en otras partes, especialmente en el Soconusco, la depresión del río Grijalva y la selva oriental del río Usumacinta. Los propietarios de San Cristóbal habían adquirido tierras indígenas, obligando a los indígenas a entrar en una servidumbre peor que la de siglos anteriores. Los indígenas trabajaban en las haciendas a cambio de tierra cultivable ("baldiaje"), o eran enviados a las plantaciones para saldar las deudas que habían contraído por medio de pagos anticipados ("enganche").

Las relaciones sociales objetivas ("coloniales") de desigualdad permitieron a los propietarios de San Cristóbal promover un "indigenismo" que definía a los indígenas como radicalmente diferentes de los ladinos. Esta ideología, a su vez, mantuvo las desiguladades objetivas. Culturalmente, los indígenas fueron definidos en términos de sus comunidades, lo cual acentuó los patrones étnicos tradicionales, obstaculizó la acumulación de capital y contribuyó a mantener las relaciones igualitarias internas. Favre percibe tales formas culturales étnicas como "caricaturas crudas del mundo real" y como el medio por el cual los ladinos podían perpetuar la explotación de los indígenas. Así, se dice que estos últimos se encerraron en sí mismos y, al hacerlo, intensificaron su condición de dependencia y explotación.

Según este autor, la Revolución —tanto en su fase radical como en su fase institucionalizada— tuvo poco impacto en la estructura social "colonial" de Chiapas. Los terratenientes ladinos encontraron formas de contrarrestar cada uno de los

programas que buscaban el cambio. Al principio se unieron a los revolucionarios del norte (los maderistas) en contra de los capitalistas liberales de Tuxtla (los porfiristas), pero luego se quitaron la máscara, oponiéndose a los carrancistas. Esta situación vio su fin cuando Obregón accedió esencialmente a excluir a Chiapas de las reformas revolucionarias.

Los programas de Cárdenas no fueron aplicados en Chiapas, por lo que atañe al área central y a los indígenas: las comunidades de éstos sólo recibieron cantidades limitadas de tierra en los ejidos ("los técnicos de la reforma agraria dejaron intacta la base del poder de las grandes familias propietarias de San Cristóbal"). Del mismo modo, los programas indigenistas con tónica idealista —tales como la protección indígena y el sindicato— fueron obstaculizados en lo que se refiere a su aplicación en la región. Así, el sindicalismo se aplicó a los trabajadores en las plantaciones, pero no en las haciendas de los Altos y pronto también los ladinos adoptaron el liderazgo en el sindicato (Erasto Urbina, líder sindical, fue mandado al exilio).

Más tarde se organizó el INI en Chiapas; llegó a los Altos como "indigenismo institucionalizado", pero tampoco consiguió alterar la estructura colonial subyacente en la cual se encontraban los indígenas. El motivo de su fracaso fue que el INI se centró en los cambios "culturales" más que en los cambios "estructurales". En lugar de crear una élite indígena que pudiera modernizar las comunidades nativas, sus promotores, cuando no retornaron al estatus comunitario indígena tradicional, se unieron a la sociedad ladina. La mayor parte de los beneficios procedentes de los programas educativos, sanitarios, económicos y legales fueron como siempre para los mismos explotadores ladinos: el INI "invirtió en las comunidades indígenas, pero, más que los tzotziles y los tzeltales, fueron los ladinos quienes obtuvieron los dividendos de estas inversiones".

Favre concluye que el período revolucionario dejó a los indígenas relativamente sin cambios: indiferenciados en términos de clase social (a pesar de la existencia de abundante trabajo salarial, básicamente seguían siendo "campesinos"), sujetos a la explotación colonial de los señores feudales ladi-

nos (los terratenientes de San Cristóbal seguían dominando) y portadores de culturas alienadas (las cuales "operaban en el crisol de la dependencia, la explotación y la opresión").

En estudios recientes, Favre afirma que en la década de 1970 la estructura colonial empezó finalmente a experimentar un cambio radical.[13] La estructura colonial fue alterada, ya que los ladinos del área central se modernizaron. Favre específicamente menciona "fuerzas" modernizantes como el turismo, la burocracia gubernamental y la industria. Al haber llegado los ladinos de San Cristóbal al punto de vivir exclusivamente del trabajo de los indígenas, estos últimos ya no podían ser definidos exclusivamente en términos de aquéllos. De hecho, la condición campesina de los indígenas fue socavada y dos tercios de ellos se convirtieron en asalariados. Sin embargo, la economía capitalista invasora fue incapaz de proporcionar los empleos necesarios para que los indígenas se convirtieran en verdaderos proletarios.

Favre describe el surgimiento de una nueva política indigenista para Chiapas, cuyo objetivo es apoyar la etnicidad indígena (las diferencias comunitarias y las existentes entre indígenas y ladinos), la autonomía política y la agricultura de subsistencia. Empero, en la actualidad existen diferencias de clase muy profundas dentro de las comunidades indígenas; el autor sostiene que hay una clase alta de élites comerciales, una clase media de campesinos de subsistencia y una clase baja de asalariados. Dadas estas divisiones, la política gubernamental puede llevarse a cabo únicamente a través de una intervención política en favor de la élite comercial nativa que apoye la identidad indígena, la agricultura de subsistencia para las masas y una política no radical como la del PRI (Partido Revolucionario Institucional). Como lo ilustra el caso de Chamula, el resultado de tal política han sido las violentas luchas entre la

---

[13] Henri Favre, "A propos du potentiel insurrectionnel de la paysannerie indienne: oppression, aliénation, insurrection", en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, 3 tomos (Paris: Congrès International des Américanistes, 1976), III: 69–82; y por el mismo autor, "La paysannerie indienne des hautes terres du Chiapas (Mexique)", *Etudes Rurales* 80–81 (1983): 127–156.

élite indígena y los sectores de las clases media y baja. A los últimos a menudo se les denomina evangélicos, lo que equivale a llamarlos herejes. Esto otorga a la élite el fundamento para expulsarlos (tal como sucedió en 1971, cuando dos o tres mil de ellos fueron arrojados de sus localidades) o incluso matarlos, sin que el Estado interfiera legalmente en lo más mínimo.

Favre considera que tal "desarrollo separado" o "pluralista" a nivel regional es una forma de justificar culturalmente la marginación de estos pueblos nativos, práctica que se hace necesaria por una economía que no puede absorberlos en la mano de obra. La marca de relativismo cultural propuesta por los etnólogos —afirma Favre— ha ayudado a provocar esta lamentable situación en México.

RESISTENCIA Y UTOPIA

García de León, lingüista mexicano convertido en historiador, ha escrito sin duda la más detallada relación que existe en la actualidad sobre los años revolucionarios en Chiapas. Este libro altamente literario arroja mucha luz sobre la naturaleza de los rebeldes ladinos que se opusieron a la Revolución en Chiapas, así como sobre las luchas que las clases bajas sostuvieron para librarse de la represión regional. El dominio con que el autor hace despliegue de las fuentes históricas relacionadas con el siglo XX es excepcional y utiliza en particular un gran número de entrevistas que sostuvo con ex-rebeldes que todavía residen en el estado. La orientación de García de León es marxista y la usa eficazmente para guiar su análisis sobre las fuerzas materiales que operan en la historia de Chiapas y la ideología que les está asociada.

García de León cree que los liberales terratenientes de Chiapas lograron resistir con éxito el programa revolucionario que los políticos del área central de México trataron de imponer en el estado. Esta clase ganadera, básicamente precapitalizada, con sus campesinos y peones dependientes —declara el autor— experimenta una transformación muy lenta y dolorosa hacia la condición burguesa agraria. Sin embargo, nunca fue realmente derrotada por las fuerzas revolucionarias, ni política ni militarmente.

Los primeros acontecimientos de la Revolución (tales como la caída de Porfirio Díaz y el desafío de Madero) sacaron a flote las características estructurales esenciales del mundo de Chiapas. La ruptura entre los ganaderos liberales de la depresión del río Grijalva (localizados en Tuxtla) y los comerciantes ganaderos conservadores de las tierras altas centrales (concentrados en San Cristóbal), resultó en una guerra civil, cuando los conservadores se pusieron del lado de Madero contra los liberales porfiristas. La guerra de Pajarito (Jacinto Pérez Chixtot), que de ello resultó, fue fundamentalmente un conflicto regional en el que los indígenas de los Altos permanecieron leales a sus patrones conservadores —quienes habían empezado a protegerlos de los intentos liberales de intromisión en las comunidades cerradas que habían quedado de las "guerras de castas" anteriores. En realidad, la guerra de Pajarito fue vista por los indígenas como una guerra de castas; en varios pueblos, las fuerzas de Pajarito persiguieron a los ladinos más que a los liberales mismos. Sin embargo, la guerra le confirió a Pajarito la fama de reformista (como seguidor del obispo Orozco y Jiménez) y, por lo tanto, de líder de una fracción de la que los principales tenían que deshacerse. Es por este hecho que García de León considera dicha guerra una continuación de una larga historia de resistencia indígena campesina ante los señores feudales ladinos. Por esta razón, la misma fue revestida con nativismos antiguos; por ejemplo, manifiesta que las conquistas de Pajarito en Ixtapa y la depresión del Grijalva tuvieron resonancias de las guerras de preconquista entre los señoríos nativos de los Altos y los señoríos de las tierras bajas.

La llegada en 1914 de los carrancistas, encabezados por el general Jesús Agustín Castro, al igual que sus planes para la reforma agraria, unificaron la resistencia de la clase propietaria en todo Chiapas. La excepción parcial fue el Soconusco, donde una clase de propietarios de plantaciones, que invertía más capital en sus actividades, tuvo que enfrentarse con una oposición laboral más radical y permaneció al margen de la resistencia a la Revolución. El liderazgo rebelde provenía de los ganaderos liberales del Grijalva, los "mapaches" —como se conocían— encabezados por Tiburcio Fernández Ruiz, con

vínculos con Pancho Villa. Se unieron a ellos con lealtad casi feudal élites más radicales de los llanos de Cintalapa (como, por ejemplo, Cal y Mayor, zapatistas y otros más) y élites conservadoras de las tierras altas centrales (encabezadas por Alberto Pineda). Los líderes rebeldes fueron ampliamente seguidos por sus peones ladinos, quienes compartían con ellos una larga tradición cultural, así como lazos de parentesco, amistad y religión. Por lo tanto, en gran parte, ésta fue una guerra ladina, ya que en su mayoría los indígenas no participaron. No obstante, los carrancistas sí incitaron a los indígenas con su política agraria y muchos de éstos fueron perseguidos por las fuerzas rebeldes. Algunos respondieron en el estilo tradicional de guerra de castas, como cuando Manuel Sánchez Petz de San Juan el Bosque encabezó la lucha por las tierras comunales en el área de Simojovel y provocó un levantamiento indígena general contra los ladinos (al que se unieron los chamulas y otros), siendo finalmente ejecutado por los pinedistas en San Cristóbal.

Al final, triunfó la resistencia mapache. En 1920 Obregón aceptó las condiciones de paz de los mapaches, Fernández se convirtió en gobernador y la vieja estructura, con sus sistemas de baldiaje intacto, se convirtió en la versión chiapaneca oficial de la Revolución. La mayor parte de la distribución de tierras consistió en colonizar tierras nacionales en zonas marginales aisladas. La política indigenista fue la vieja política paternalista que pretendía que los indígenas estarían mejor bajo la protección de los ganaderos que lo que estarían liberados de sus amarras en una economía salarial estricta. Cuando Cárdenas visitó Chiapas en 1934, "lo que más le llamó la atención fue la poderosa supervivencia de la servidumbre agraria, la feroz explotación a la que los jornaleros agrícolas eran sometidos y la represión imperante de los mismos".

Las reformas agrarias importantes que Cárdenas introdujo en Chiapas, por medio de su gobernador escogido a mano, Efraín Gutiérrez, hay que tomarlas en el contexto del radicalismo rural extendido en la región a consecuencia de la depresión económica de esa época. Esta estaba centrada en el Soconusco, pero afectó a los indígenas de los Altos, quienes también estuvieron directamente implicados. El mismo con-

texto explica la política indigenista de Cárdenas, planeada para estabilizar la mano de obra indígena. La organización de una agencia de asuntos indígenas y un sindicato de trabajadores indígenas fueron medios para incorporar a los indígenas en el aparato estatal; eran una alternativa más segura que los sindicatos comunistas. Sin embargo, bajo la dirección de Erasto Urbina, estas agencias tuvieron apoyo popular y durante un corto período emprendieron acciones radicales, tales como la invasión armada de tierras. Los terratenientes de los Altos centrales pudieron contraatacar con alarmas de guerra de castas (de nuevo encabezadas por Pineda), derribaron a Urbina, se hicieron del mando del aparato y lo dominaron. Según García de León, a los indígenas todavía les quedó algo de radicalismo agrario, pero el legado principal fue la creación de un poderoso grupo de caciques en las comunidades indígenas, quienes se pondrían del lado del gobierno contra los comunistas. Se convirtieron, como sus patrones ladinos, en explotadores de los indígenas de la clase baja.

Durante el gobierno de Cárdenas, las expropiaciones de tierra estuvieron principalmente dirigidas contra los capitalistas extranjeros, mientras que los ganaderos con sus propiedades obtuvieron más amplias exoneraciones. Incluso se les alentó para que ampliasen su producción. García de León concluye su importante capítulo séptimo con la cita de una carta enviada por Tiburcio Fernández Ruiz a Cárdenas, en la que agradece al presidente por el ganado que le había regalado. Por consiguiente, la estructura pre-revolucionaria persistió, algo alterada, pero básicamente igual. Tampoco el indigenismo institucionalizado que siguió fue una verdadera ruptura con el pasado: "mantuvo no sólo la función legitimadora (de integración y destrucción de las diferencias culturales, etcétera), sino también un lugar primordial en la gestión e intermediación de la fuerza de trabajo".

El análisis de García de León de los últimos cuarenta años de la historia de Chiapas es limitado —él mismo señala que necesitaría un tercer volumen para tratar sobre ello—, pero llama la atención hacia la extensa violencia agraria en la década de 1970, especialmente en los márgenes de las tierras altas centrales (Venustiano Carranza, Simojovel, Ocosingo),

violencia que refleja los esfuerzos de las élites terratenientes de aquellas zonas para perpetuar el viejo sistema de baldiaje, caciques y otros similares, valiéndose de medios altamente represivos. En estas áreas, las "guardias blancas", el ejército y los severos funcionarios judiciales operan para mantener a raya al campesinado.

Sin embargo, en la actualidad están ocurriendo cambios fundamentales, en parte gracias a la transformación continua de las élites regionales en una burguesía agraria moderna ("comerciantes, ganaderos prósperos, nuevos propietarios, caciques modernos, inversionistas agroindustriales" y "cultivadores de cereales") y del campesinado en un "semiproletariado", aunque los ejidatarios sólo tienden a convertirse en "campesinos ricos". Además, Chiapas depende aún más del exterior, como por ejemplo, del área central de México (no como en el pasado, cuando el estado revolucionario tenía que adaptarse a los poderes de la región) y de los Estados Unidos, como resultado de la importancia de los recursos estratégicos de la región: energía hidroeléctrica y petrolera, ganado y café. Chiapas es también geopolíticamente una región estratégica, incluso más que en el pasado, a causa de la crisis continua en Centroamérica. Se dice que la gente oprimida de Chiapas, incluyendo a los indígenas, está luchando con un nuevo sentido de "conciencia" y de acuerdo con conceptos de división de clase más claros que nunca, aunque por ahora García de León no hace ningún intento por explicar los detalles de tales procesos del cambio cultural moderno.

THE INDIAN CHRIST, THE INDIAN KING

En su libro, Bricker intenta examinar la base histórica del mito y el ritual mayas, incluyendo aquella de los indígenas de los Altos de Chiapas. Utiliza fuentes históricas comunes para reconstruir algunos de los principales acontecimientos que han afectado a los indígenas a través del tiempo y los compara con rituales de conflicto étnico revelados por los textos etnográficos. En gran parte se centra en los períodos pre-revolucionarios, pero su cobertura de la historia de Chiapas del siglo XX es pertinente a nuestro tema. Su orientación teórica

es estructuralista, aunque no está de acuerdo con Levi-Strauss en algunos puntos.

Bricker se interesa específicamente en la interpretación indígena de los conflictos étnicos históricos según se expresan a través del mito y del ritual. Aduce que los procesos por los que tal historia (y cultura) es construida se componen en gran parte de los relativos a "nativismo, sincretismo y la noción cíclica del tiempo". Pretende analizar los mitos nativos en términos de los acontecimientos históricos, pero confiesa que la historia relativa a "las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas entre 1870 y 1942 es casi completamente desconocida". Aunque la situación ha mejorado en los últimos treinta años y gracias a los etnógrafos, Bricker piensa que de cualquier forma ésta no es una cuestión crítica, ya que los mismos procesos culturales han estado operando durante los últimos 400 años (a propósito, en otro pasaje habla más bien de los últimos 250 años).

Después de 1870, los chamulas —y probablemente otras comunidades indígenas de los Altos de Chiapas— se volvieron más independientes desde el punto de vista religioso, habiendo establecido sus propios cultos y cleros nativistas. Esto se explica en términos de la rebelión de Cuzcat, movimiento nativista que se politizó cuando los ladinos trataron de obstruir su formación y difusión.

Bricker no describe los acontecimientos de la Revolución mexicana en Chiapas, pero señala que éstos entraron en la mitología nativa. Cita una narración tzotzil que se refiere a la guerra de Pajarito de 1911, la rebelión mapache del período que va de 1914 a 1917, y la oposición de Pineda a los carrancistas ente 1920 y 1924. Tales acontecimientos fueron estructurados para encajar en una visión de la historia, cuyo tema básico es la representación cíclica de la conquista ladina de los indígenas. Así, por ejemplo, se dice que los obregonistas son estructuralmente equivalentes a los ladinos, los judíos, los franceses y los guatemaltecos, entre otros. Tal historia mítica se ha expresado durante mucho tiempo en las comunidades en las celebraciones del Carnaval y Semana Santa. Este es un "drama histórico, pero que trata la historia del conflicto étnico en términos simbólicos". Se han incorporado acontecimientos

históricos actuales en estos mitos, pero sin referencia al tiempo o lugar específicos en que ocurrieron.

Los acontecimientos históricos recientes no han alterado el proceso de creación de mitos indígenas, quizá con una excepción: los ladinos ya no interfieren en los movimientos nativistas de los indígenas; por consiguiente, tales movimientos continúan siendo principalmente religiosos más que políticos. Florecieron los cultos de santos que hablan, los cuales reunían grupos pequeños para propósitos de curación. Ya que los conflictos potenciales asociados con los cultos son resueltos por las autoridades nativas y no por las ladinas, se puede evitar el conflicto político total. Así, en 1969, en la aldea zinacanteca de Navenchauc, la comunidad se soliviantó, pero sin pasar al conflicto directo, cuando un santo le "dijo" a un hombre que desenterrara una campana que se decía estaba escondida en un cerro cercano. Del mismo modo, la emergencia de cultos de santos en las aldeas que están fuera de los centros de población (como en las localidades zinacantecas de Navenchauc, Apás, Nachij, Paste y Sequemtik), aunque son claramente expresiones de independencia política con relación al centro de población, en gran parte siguen siendo problemas religiosos ya que los ladinos no han tratado de reprimirlos.

Los ritos de Carnaval y Semana Santa se celebran en las comunidades indígenas como una forma especial de historia ritualizada. Se nos dice que

> los mayas no distinguen entre rito y acontecimiento, como tampoco reconocen una dicotomía entre mito e historia. El Carnaval debe tener lugar durante los cinco días nefastos que ponen fin a cada año solar. Se convierte en un acontecimiento en la historia y no se distingue del conflicto "real". ¿En qué sentido es una guerra o una disputa más "real" que el Carnaval? Ambos han sido predeterminados, tienen la misma clase de realidad para los mayas. (pág. 180)

Por esta razón, se dice que los mayas son artífices de su propia historia.

COMENTARIOS CRITICOS

Volvamos ahora a las cuestiones de la construcción cul-

tural y de los contextos económicos y políticos dentro de los cuales ésta tiene lugar, con el fin de evaluar lo que hemos aprendido sobre ellas en nuestro examen de los estudios de los Altos de Chiapas. A pesar del tono crítico de algunos de los comentarios que siguen —y teniendo presente que las cuestiones recientemente desarrolladas en la etnohistoria sólo representan un tipo de marco en el que las historias de Chiapas pueden ser consideradas críticamente—, es de notar que los cuatro autores dedicaron atención considerable al proceso de construcción cultural. Tanto Wasserstrom como García de León hacen intentos serios por reconstruir el contexto económico y político de dicho proceso cultural, mientras que Favre dedica menos atención a ese aspecto y Bricker casi ninguna.

A nuestro entender, Wasserstrom trata efectivamente sobre la cuestión específica de la construcción de la cultura nativa, en gran parte al exponer los cambios políticos y económicos responsables de la generación de nuevas formas culturales nativas. Además, trata el proceso considerando que el mismo es complejo, en donde las divisiones de clases diferentes (como los semiproletariados evangelistas) generan patrones culturales distintos. Nos parece que un punto débil en el estudio de Wasserstrom es la manera anecdótica en que se analiza la cultura. Es lamentable, pues se encontraba en una posición excelente para explorar a profundidad el proceso de construcción cultural, por lo menos con respecto a los zinacantecos y los chamulas.

Favre ha hecho probablemente el mejor trabajo de elucidación del proceso tradicional por el cual se construyeron las culturas nativas en los Altos de Chiapas. Más apropiadamente, señala las relaciones dialécticas entre las culturas nativas y la ideología de las élites ladinas dominantes. Sin embargo, a nuestro parecer, Favre presenta a los indígenas como seres demasiado pasivos con respecto al proceso de construcción cultural, convirtiéndose en meras víctimas de ideologías falsas creadas por sus explotadores ladinos. Esta misma supuesta ausencia de acción aparece en su descripción demasiado generalizante de las tendencias culturales en las comunidades indígenas de hoy. Se describe a las comunidades como totalmente dominadas por caciques explotadores que logran por sí mismos

mantener rituales muy tradicionales frente a fuerzas modernas poderosas que pugnan por el cambio. Naturalmente, la situación es mucho más compleja de lo que aquí se expone.

El análisis de García de León del proceso cultural es el más sofisticado. Realiza un trabajo especialmente eficiente en relación con la visión social cambiante de los ganaderos de Chiapas, conforme sufren una transformación social bajo el impacto del capitalismo en el estado. Sin embargo, su interpretación de las culturas indígenas es asombrosamente simplista y demasiado generalizante. Por otro lado, para García de León los indígenas caen una y otra vez en ideales utópicos campesinos muy místicos (sus llamados patrones de guerras de casta). Toma en cuenta elementos nativistas en estas utopías, una corrección bienvenida con respecto a las otras obras examinadas aquí (con la excepción parcial de Favre), pero al final el nativismo es también muy exagerado. Las fallas de García de León relativas a la cultura nativa quizá pueden ser explicadas por su fuerte apego a su posición teórica y por la gran distancia que mantiene con respecto a las comunidades indígenas mismas.

Bricker, más que ningún otro de los autores aquí examinados, se interesa en la construcción cultural nativa. Sin embargo, desafortunadamente limita su análisis casi en su totalidad a formas culturales expresivas muy generales, como el mito y el ritual. Aún más perjudicial es el hecho de que no describe las diversas formas expresivas que sin duda han creado los mayas de Chiapas con sus estratos sociales distintos. Tampoco proporciona evidencias históricas suficientes para que comprobemos las relaciones entre los mitos de los nativos y los acontecimientos actuales a través de una confrontación, a pesar de que tal era su objetivo expreso al escribir el libro. En un pasaje citado en la introducción a esta crítica, Cohn nos advierte que no es suficiente explicar la interpretación de los nativos de su encuentro con los europeos. También tenemos que tratar sobre los acontecimientos históricos y las consecuencias que éstos tienen para los pueblos nativos que estudiamos. El hecho de que Bricker no consiguiera hacer frente a este desafío fue quizá lo que la llevó a argüir que, para los mayas, una celebración de Carnaval es equivalente a una guerra. Por lo

menos el autor de esta crítica estaría reacio a aceptar tal aseveración, especialmente cuando la única evidencia examinada son unos pocos textos rituales.

¿Qué debemos concluir sobre la construcción cultural y el contexto económico político en relación con los nativos de Chiapas en el siglo XX? Con respecto al impacto de la Revolución misma, nuestros autores parecen estar de acuerdo en que éste fue relativamente pobre (si bien Wasserstrom le asigna un papel algo mayor que los otros estudiosos). Parecen estar de acuerdo en que el proceso más importante durante este período fue la emergencia de los caciques en las comunidades indígenas, quienes promovieron las culturas tradicionales como medio para activar sus propios intereses (sin embargo, Bricker no es explícita en este punto).

Según nuestros autores, los principales cambios culturales tuvieron lugar después de la Revolución —especialmente desde la década de 1970— y fueron provocados más por la intensificación del capitalismo que por las fuerzas revolucionarias mismas (Bricker tampoco trata directamente sobre este asunto). Parecen concordar en que la antigua estructura de terrateniente-campesino está cediendo ante las divisiones de clase, las cuales proporcionan un entorno social fértil para la diversificación cultural. Hasta la fecha, únicamente el protestantismo ha sido identificado como una de las variantes culturales resultante, e incluso solamente ha recibido un análisis sistemático escaso. La mayor parte de la investigación se centra en los patrones culturales tradicionales asociados con los caciques antes mencionados.

Por consiguiente, el estudio de las variantes culturales nativas basadas en la clase sigue estando "en blanco y listo para ser cosechado". Queda mucho más terreno que explotar al respecto. Creemos asimismo que no hemos sabido reconstruir ni el contexto económico político ni las culturas comunitarias nativas en vísperas del período revolucionario. Tampoco hemos investigado adecuadamente las transformaciones culturales sutiles que tuvieron lugar cuando la Revolución se estaba desarrollando. Para hacer las cosas en forma correcta, debemos prestar más atención a las historias locales, a los documentos de los archivos municipales, a las tradiciones orales

nativas, a las etnografías desde los primeros tiempos hasta épocas más recientes y a los casos comparativos que van más allá de Zinacantán y Chamula. Evidentemente, queda mucho por hacer si deseamos que la etnohistoria alcance a la etnografía en la región de Chiapas, incluso para el siglo XX. Los rendimientos potenciales incluirían, para citar a Cohn por última vez, "la descripción de las culturas en la ubicación en el tiempo histórico, por medio del estudio de los acontecimientos que afectan y transforman las estructuras y la explicación de las consecuencias de estas transformaciones". Esta tarea no ha sido aún realizada como se debe, por lo que atañe a los indígenas mayas de los Altos de Chiapas.