



VOL: AÑO 10, NUMERO 28

FECHA: MAYO-AGOSTO 1995

TEMA: ACTORES, CLASES Y MOVIMIENTOS SOCIALES II

TITULO: **La multidimensionalidad de la acción social indígena-ladina en la coyuntura chiapaneca**

AUTOR: *Manuel Roberto Parra Vázquez* [*], *Reyna Moguel Viveros* [**]

SECCION: Artículos

RESUMEN:

En Los Altos de Chiapas existen múltiples sistemas autorreferenciales; cada grupo indígena mantiene fronteras específicas con los ladinos, cuya dinámica no puede condensarse en una sola relación indígena-ladina. En términos generales, sus relaciones venían evolucionando en una situación de relativo aislamiento, con una dinámica regional muy propia. La organización social de los indígenas se ha visto, convencionalmente, como la estructura estática de una sociedad aferrada a un mundo a punto de desaparecer, caracterizado por la defensa de sus tradiciones y la resistencia al cambio. Sin embargo, encontramos un sistema social en evolución, que aunque genera nuevos elementos no los induce a independizarse, sino que mantiene su integridad mediante la complicación y renovación del sistema en su conjunto, proceso que es en todo antagónico al que sufre la sociedad ladina. Como contraparte, la sociedad urbana de San Cristóbal ha vivido sucesivamente un proceso de división social del trabajo conformando grupos que operan como subsistemas sociales que se vinculan al resto de la sociedad (ladina e indígena) a través de relaciones asociativas, pero que muestra débiles y heterogéneas relaciones de reciprocidad con los otros subsistemas ladinos.

ABSTRACT:

The Multidimensionality of Indigenous-Ladina Social Action in Chiapas

On the highlands of Chiapas, several self-referential systems exist. Each indigenous group keep specific frontiers with ladinos whose dynamics cannot be merged as a sole native-ladina relationship. In general terms, their relations seemed to develop in a situation of relative isolation, with regional dynamics of their own. The social organization of native people has been, conventionally talking, the static structure of a society seized to a world about to disappear, characterized by the defense of their traditions and by a resistance to change. However, we can find an evolutive social system which, though it generates new elements, it does not encourage independence, but that keeps its integrity by means of a complication and a renewal of the system as a whole, which is an antagonistic process to the one that ladina society suffers. In response to this situation, the urban society of San Cristóbal has lived meanwhile a process of social division of work, giving shape to groups that function as social sub-systems and that have linked the rest of the society (ladina and indigenous) through associative relationships that shows weak and heterogeneous relations of reciprocity with the other ladino sub-systems.

TEXTO

Introducción

Los acontecimientos en Chiapas, desde enero de 1944 a la fecha, han rebasado nuestros modelos explicativos; aunque algunas cuestiones fueron puestas en la mesa de la discusión desde el derrumbe del mundo socialista y la desestabilización de los Estados orientales, ahora, en nuestro país, constatamos que las maltrechas teorías sociales son insuficientes para enfrentar la complejidad de los hechos.

Dentro de los nuevos fenómenos sociales ha emergido uno que requiere pronta explicación: la multidimensionalidad de la acción indígena-ladina. Desde la perspectiva de los sistemas sociales, las sociedades indígenas presentan una diferencia sustancial con las "no indígenas", y aunque a la manera de Luhmann (1990:60), se diría que ambas pasan por procesos de diferenciación, la característica fundamental de la sociedad indígena apunta a la construcción de un sistema de mayor complejidad formado por subsistemas fuertemente vinculados entre sí, donde lo político, lo religioso, lo social y lo productivo constituyen una unidad, mientras que la sociedad ladina se descompone en subsistemas diferenciados dando lugar a una separación de las esferas de la acción social e institucional. No obstante la modernización del país, los indios continúan manteniendo de manera indiferenciada las múltiples facetas de su vida: producción, economía, religión, política y vida cotidiana; conforman una amalgama donde es imposible distinguir las acciones sociales individuales de las colectivas. En el momento en que estas sociedades asumen su identidad frente a otras -como la sociedad nacional-, despliegan frentes de batalla diferenciados tanto en su esencia como en su escala, pero con una "coherencia de fines y medios" (Weber, 1969:5:45) [1] enraizada en el sentido holístico que le dan a su vida social.

Juntos, en Chiapas, los dos sistemas se desarrollan confrontándose en una situación de relativo aislamiento con respecto al resto de la nación, con el resultado de que ambas sociedades evolucionan en direcciones opuestas, aunque íntimamente interrelacionadas.

La sociedad indígena se constituye y se mantiene como un sistema a través de la producción de una diferencia con respecto a su entorno ladino; esta diferencia es la premisa para la función de las operaciones autorreferenciales (Luhmann, 1990:50). En cambio, la sociedad ladina se ha diferenciado en un conjunto de subsistemas en gran medida independientes, los cuales constituyen el entorno del sistema indígena. Siguiendo a Luhmann precisamos que "...el entorno consigue su unidad sólo a partir del sistema, y en su relación con el sistema. Como tal está delimitado por horizontes abiertos, no por límites que se puedan franquear. El entorno, por consiguiente, no es un sistema" (1990:51-52).

Protagonistas de un proceso "alternativo" que desde enero de 1994 parece poner en jaque al país, los indígenas, en mancuerna con los ladinos, plantean verdaderos retos a la teoría de las clases y actores sociales. Ante sus evidentes limitaciones, en la actualidad se ha optado por usar el concepto de sujeto para abordar sus acciones sociales dentro de una dinámica sistémica.

Aunque teóricamente las clases sociales están conformadas por individuos que hacen su historia (Marx, 1974) la predeterminación de la acción es insoslayable, y el sujeto, convertido en un actor, tiene roles preestablecidos en un arreglo de "poder" determinado. Los viejos paradigmas no pueden manejarse con una idea sistémica de la acción social, porque sus esquemas fueron aplicados con una concepción predeterminada de la acción -como en el caso de las clases sociales-, o a una predestinación de las acciones basadas en el rol de los actores.

Por contrapartida, al manejarnos con la idea de "la multidimensionalidad de la acción social indígena-ladina" pretendemos hacer un seguimiento de sujetos sociales que establecen un juego polivalente y multivariado de decisiones individuales y colectivas, bajo diversos tipos de sistemas autorreferenciales.

I. Confrontación de los sistemas indígena y ladino

En Los Altos de Chiapas existen múltiples sistemas autorreferenciales; cada grupo indígena mantiene fronteras específicas con los ladinos, cuya dinámica no puede ser condensada en una sola relación indígena-ladina. En términos generales, sus relaciones venían evolucionando en una situación de relativo aislamiento con una dinámica regional muy propia. En un ambiente de fuertes tensiones interétnicas marcadas por la confrontación cotidiana de sus identidades, se gestaron dos sistemas sociales contrastantes que se encaminan en distintas direcciones: los indígenas, enraizados en la cultura mesoamericana, mantienen y refuerzan un modelo de sociedad integrada; los mestizos, herederos de la cultura occidental, buscan lentamente la senda de la modernidad.

Ya visto este fenómeno en una escala menor, aparece todo el mosaico de grupos indígenas frente a los ladinos, con toda la versatilidad de sus fronteras. La tensión autorreferencial entre ladinos e indígenas se exagera entre los municipios de San Juan Chamula y San Cristóbal de Las Casas. Sin embargo, estas relaciones intersistémicas, si bien son excepcionales -entre los catorce que conforman Los Altos-, configuran un modelo que contiene todos los elementos relevantes para nuestra discusión.

A. El holismo del sistema rural indígena

Según Luis Villoro, "...las Naciones Unidas toman en cuenta al menos dos características para aplicar el concepto de "pueblo" a una entidad colectiva: debe poseer 'una identidad evidente y características propias' y también una 'relación con un territorio', aun si el pueblo en cuestión hubiera sido expulsado injustamente de él y reemplazado por otra población" (1994:43). Para los tzotziles el Alto Bloque Central de Chiapas ha sido su territorio desde la época prehispánica, espacio que comparten con los tzeltales, con quienes mantienen claras fronteras interiores por las diferencias existentes entre sus procesos sociales. Conjuntamente, desde la conquista tuvieron que establecer un nuevo límite con el mundo ladino al que se han visto sometidos, y del que se han diferenciado también territorialmente.

Entre los pueblos indios y su territorio se establece un fuerte vínculo arraigado en su percepción del ambiente, la cual es definida por Butzer como la "adquisición, organización y almacenamiento de información" (1982:3-5), expresada en una configuración específica de los espacios humanos. Entre tzotziles y tzeltales la percepción de su ambiente se expresa en su propia lengua -dimensión incuestionable de su identidad- a través de la toponimia de su territorio, en sus clasificaciones de suelos, plantas y animales, y en su conocimiento de las capacidades y formas de uso de sus recursos. Este conocimiento y valoración de sus recursos tiene una gran importancia, ya que por su condición montañosa el territorio indígena comprende a varias zonas agroecológicas con capacidades productivas diferenciadas.

Aceptando con Abler (1971) que la representación del espacio es a su vez la representación de las decisiones colectivas humanas, encontramos que la extrema parcelación del territorio tzotzil expresa una decisión sobre la forma de apropiación de la tierra que se procesa a través de un elemento de la estructura comunitaria: el patrón de herencia de la tierra. A la tierra no se accede por decisiones individuales de compra-venta,

sino principalmente por una forma de herencia que corre de manera igualitaria para hombres y mujeres, lo cual, por un lado, conduce a la exclusión territorial de quienes no sean chamulas, y por el otro, fracciona al territorio al extremo de encontrar familias que poseen cuatro hectáreas distribuidas en 22 parcelas.

Gracias al proceso descrito cada familia es dueña de pequeñas parcelas en distintas zonas agroecológicas, las cuales, en función de su aptitud, son utilizadas mediante diferentes sistemas productivos: de los bosques de pino y encino de las tierras altas se obtiene la leña, la madera, los hongos y múltiples plantas y animales mediante la recolección, la cual se alterna con parcelas minoritarias de roza-tumba-quema, acahuales y pastizales. En las laderas intermedias predominan las parcelas de milpa de año y vez, las de año tras año y algunos pastizales, entreverados con el caserío; en los lomeríos bajos, prevalecen minúsculas parcelas de hortalizas y de maíz cultivado año tras año.

De esta manera, identificamos una organización territorial sostenida por un proceso social que la refuerza y conserva (Coraggio, 1987:32-33). A los ojos de la agronomía convencional, tanto las formas de apropiación como las de uso de la tierra son muestra de la irracionalidad de los campesinos indígenas; sin embargo, el uso diversificado de los distintos microambientes tiene como objetivo el satisfacer múltiples necesidades de consumo (granos, frutas, verduras, leña, madera, colorantes, medicinas, lana, estiércol, etcétera) para satisfacer un patrón de consumo cultural, lo que otorga una coherencia a la forma indígena de uso del suelo. Es decir, existe una racionalidad en la utilización del territorio distinta a la de la especialización occidental.

El mantenimiento de la organización territorial y la satisfacción de las necesidades comunitarias es posible gracias a la existencia de una organización del trabajo, la cual ocurre en gran medida en el ámbito familiar, organización que se manifiesta en ciclos de actividades rutinarias a lo largo del día y de las estaciones del año.

La identificación del patrón de actividades alrededor del tiempo y el espacio descubre otra faceta de la lógica de producción: los diferentes sistemas productivos cumplen patrones estacionales de manejo de los recursos normados por acuerdos colectivos, que se hacen valer mediante organizaciones tradicionales. Por lo tanto, en lo Altos existe una organización productiva cuya característica fundamental es que los patrones de acceso a la tierra están regidos por organizaciones colectivas mientras que en el ámbito productivo las decisiones se toman de manera individual, si bien en la comunidad tales decisiones se expresan colectivamente, ya que dan por resultado un patrón de producción y consumo específico.

Los grupos familiares se articulan entre sí para formar una organización social comunitaria a través de la adscripción de los linajes a tres grandes barrios en los que se divide el Municipio de San Juan Chamula. El linaje es un grupo de parientes que se reconocen por un antepasado común de línea paterna y que están arraigados a un territorio. Así, el barrio constituye la jurisdicción donde se encuentran las propiedades de individuos que se reconocen como parte de un linaje. Sin embargo, mientras las leyes de la herencia de la tierra consideran igualitariamente al hombre y a la mujer, las leyes de residencia son patrilocales.

La organización territorial se funde indivisiblemente con la del trabajo en una unidad llamada paraje, el cual en la terminología de Giddens (1985:269), puede ser considerado como un escenario de interacción. Desde esta perspectiva, el paraje constituye el espacio en el cual la gente interactúa con su entorno a través de interrelaciones retroalimentativas cargadas de sentido; es decir, el paraje existe como un modelo de movimientos que está en la conciencia colectiva y que codifica los circuitos limitados de la vida cotidiana. Esta

es la razón por la cual para los tzotziles y tzeltales el paraje no tiene límites, aunque, paradójicamente, la propiedad parcelaria está perfectamente demarcada y es reconocida informalmente por la comunidad.

En un nivel superior de organización encontramos a la estructura de cargos religiosos. Actualmente, cada barrio vive bajo el amparo de un santo patrón, el cual le da su nombre: San Juan, San Pedro y San Sebastián. Los tres santos "viven" en la iglesia de la cabecera municipal bajo el cuidado de tres séquitos de servidores, lo que da origen a la estructura de cargos religiosos por barrios. El Santo Patrón de cada barrio se constituye, en la memoria colectiva, como el punto de referencia para reconocerse como parte de un linaje.

Otros elementos fundamentales de la organización indígena son todas las actividades de la administración que recaen en el ayuntamiento tradicional. Es Ricardo Pozas (1969; 1977) quien con mayor precisión ha descrito las características de tal ayuntamiento cuando escribió que sus principales funciones son las de impartir justicia, vigilar el bienestar del pueblo y recaudar los fondos destinados a los servicios públicos; estas funciones están ligadas al culto católico-pagano formando un solo cuerpo con los organismos religiosos que funcionan en el pueblo.

Gonzalo Aguirre Beltrán, afamado antropólogo mexicano, hacía en 1954 una descripción de la forma en que se articulan estas viejas formas de organización social con las instituciones federales: "la superposición más reciente en el gobierno indígena la constituye la imposición del Ayuntamiento constitucional, conforme a los patrones que rigen a esta institución en el resto de la República ...el Ayuntamiento Constitucional... por su novísima imposición, no ha sido definitivamente reinterpretado". Sin embargo, la fusión del Ayuntamiento Regional con el Constitucional ocurrió a finales de los setenta, demostrándose que las nuevas instituciones creadas o impuestas no desplazan a las ya existentes.

La organización social de los indígenas ha sido vista, convencionalmente, como la estructura estática de una sociedad aferrada a un mundo a punto de desaparecer, caracterizado por la defensa de sus tradiciones y la resistencia al cambio. Sin embargo, como se desprende de la breve reseña realizada en este capítulo, estamos hablando de un sistema social en evolución, que aunque genera nuevos elementos no los induce a independizarse, sino que mantiene su integridad mediante la complicación y renovación del sistema en su conjunto, proceso que es en todo antagónico al que sufre la sociedad ladina.

B. La continua diferenciación del sistema ladino urbano

Para poder adentrarnos en la multidimensionalidad de la acción social de indígenas y ladinos, tenemos que abordar el aspecto urbano en la medida en que, al menos en este sistema regional, la ciudad es el espacio que habían tenido reservado para sí los ladinos.

En efecto, el hecho de que San Cristóbal de las Casas sea la única ciudad en Los Altos de Chiapas constituye una característica primordial del desarrollo urbano [2] que permea, a través de los siglos, todas las relaciones que los ladinos tienen con los indígenas, con la salvedad de que los municipios indios son catorce, en tanto que el centro rector es uno. Sin embargo, San Cristóbal se diferencia internamente en subsistemas gremiales -panaderos, candeleros, carpinteros, coheteros, dulceros, tejedores, tejeros, etcétera- que mantienen una fuerte autonomía entre sí, pero que tienen en común una sola estrategia frente a los indígenas: mantenerlos sometidos. De esta manera, avanzamos con Luhmann en otro concepto básico de la teoría de sistemas: la diferenciación sistémica, la cual "no es más que una repetición de la constitución de sistemas en el interior de sistemas... La

diferenciación sistémica es, por tanto, un procedimiento para aumentar la complejidad" (1990:54).

La manifestación concreta que adquiere la diferenciación sistémica de San Cristóbal se expresa en sus elementos urbano-tereritoriales: EL Recinto, La Labor de Pan-Sembrar, El Barrio, Los Nuevos Asentamientos Indígenas y Las Nuevas Colonias. Estos no representan solamente una división territorial, sino también son la expresión espacial de la división social del trabajo, por lo que procedemos a proporcionar una breve descripción de cada una de estas unidades.

Según Jan de Vos "...El Recinto era el centro y abarcaba unas pocas cuadras alrededor de la plaza mayor. Lo ocupaban las familias españolas y su servidumbre" (1986:25). Los coletos que se dedicaban a actividades de intermediación, hoy, con ayuda de la inversión pública, han colonizado y reconvertido El Recinto en un lugar propio para el turismo. Las interdependencias con los indígenas también se han visto radicalmente transformadas porque es claro que los turistas vienen a San Cristóbal a ver a los indígenas, pero los que recojen las ganancias son los ladinos.

Las Labores de Pan-Sembrar son pequeñas propiedades que rodean a la ciudad y que antiguamente le servían a San Cristóbal para producir pan, mulas y caballos. Para dimensionar su importancia hay que recordar que, para producir trigo en tierras chiapanecas, los coletos tuvieron que confinar a la ciudad dentro del pequeño "valle" de Jovel, el cual, por su clima templado y sus suelos arables -e inundables- se constituyó en una isla generadora de los productos de tierra fría requeridos por los conquistadores, en medio del mar tropical que son las tierras chiapanecas. Estas labores han constituido, desde sus orígenes hasta la actualidad, un cinturón de protección frente a la comunidad indígena.

En el Barrio se desarrollaban las actividades manufactureras, organizadas a través de los gremios típicos que caracterizan a una ciudad. Según Jan de Vos, alrededor del Recinto se construyeron seis barrios de indios:

Cinco de ellos: Mexicanos, Tlaxcala, San Diego, San Antonio y Cuxtitali fueron fundados en 1528. Los tres primeros por "indios amigos" venidos de México, Tlaxcala y Oaxaca, acompañando a Diego de Mazariegos. Los dos últimos barrios, por indios guatemaltecos, llegados con Pedro de Puertocarrero. El sexto barrio, El Cerrillo, nació en 1549, al proclamarse la abolición de la esclavitud indígena en Ciudad Real. Fue fundado por familias tzotziles, tzeltales y zoques que habían servido más de veinte años como esclavos en las casas de los españoles... Los seis barrios coloniales, al principio exclusivamente indígenas, se volvieron, poco a poco, mestizos y ladinos. Mestizos en cuanto a la raza, ladinos en cuanto a la cultura. A finales de la Colonia la mayoría de sus habitantes eran bilingües, hablaban español y náhuatl. Al crecer los barrios se integraron a la ciudad, pero conservaron su personalidad propia, expresándolo en sus fiestas patronales y en sus artesanías (1986:25-26).

Con el tiempo, los barrios se convirtieron, como decía Aguirre Beltrán en 1954, en lugares de residencia de

...artesanos hábiles para llenar la necesidades del albergue de prestigio de la comunidad india. Tejeros, albañiles, carpinteros, herreros, todo lo suministra la ciudad cuando es menester construir un templo para los dioses nativos sincretizados en santos de la hagiografía católica; para erigir o renovar la casa comunal que dé renombre y representación al viejo centro ceremonial indígena; o, simplemente, cuando el serrano decide transformar la primitiva choza de bajareque y paja en una habitación distinta de

adobe y teja que admiran y alaban los vecinos. Aunque la economía de prestigio es la principal fuente de intercambio entre la ciudad y el indígena, y es ella la base que sustenta el comercio de San Cristóbal de Las Casas, hay otros productos indispensables en la diaria actividad que el indígena adquiere en la ciudad. Dos son los principales: los instrumentos de labranza y la ropa interior masculina. Un barrio de San Cristóbal está ocupado por el gremio de los herreros que en sus yunques fraguan azadones y diversas herramientas agrícolas que compiten con las que el indígena también adquiere en las ferreterías recién establecidas en el lugar. El gremio de costureras se encarga de la hechura al por mayor de camisas y calzones de manta; prendas que son usadas por algunos grupos tzotziles y tzeltales. Otro gremio, el de los textiles que habitan el barrio de mexicanos, produce, en telares coloniales introducidos en el siglo XVI, una clase de mezclilla muy apreciada por los indígenas. Un gremio más, el de los alfareros del barrio de San Diego, elabora cerámica vidriada terminando las grandes ollas de barro refractario que el propio indígena fabrica y que, ya acabadas, en parte vuelven a él. Pero con todo y la importancia que tiene el intercambio en estas actividades productivas, palidece cuando se le compara con el derivado de la economía de prestigio, dirigido al despilfarro institucionalizado, fuente real de vida de una ciudad que cuenta con 18 mil habitantes (1981:102).

En el último medio siglo aparecieron, alrededor de los barrios, nuevas colonias para dar albergue a una población creciente de empleados de las instituciones gubernamentales, así como de prestadores de servicios que proliferaron al amparo del crecimiento urbano.

Finalmente, de manera más reciente, han aparecido los nuevos asentamientos indígenas en la ciudad, los cuáles son el receptáculo de la población indígena expulsada de sus municipios por distintos motivos. Al norte de la ciudad, más allá de las tierras de Las Labores y ya en las laderas limítrofes con los municipios indígenas, estas colonias conforman un creciente "cinturón de miseria", proceso que está indianizando a la ciudad. Este grupo social está buscando nuevas formas de sobrevivencia, tratando de ganar espacio en la economía informal y en los servicios.

De lo dicho en este apartado, se desprende que la sociedad urbana de San Cristóbal ha vivido sucesivamente un proceso de división social del trabajo que ha ido conformando a grupos especializados en lo económico (artesanos, hoteleros, restauranteros, transportistas, empleados, comerciantes, etcétera) y diferenciados en lo social (coletos auténticos, coletos a secas, extranjeros, avecindados y expulsados), cada uno de los cuales opera como un subsistema social que se vincula al resto de la sociedad (ladina e indígena) a través de relaciones asociativas, pero que muestra débiles y heterogéneas relaciones de reciprocidad con los otros subsistemas coletos. Ante los procesos en curso, la urbe, con este nuevo perfil poblacional, corre el riesgo de perder su posición de centro rector regional.

C. Del Estado benefactor a la globalización

Al término de la Segunda Guerra Mundial, el Estado Benefactor cobró una gran relevancia como actor central en el proceso de desarrollo económico y social. En lo económico, con el sustento teórico del keynesianismo y el apoyo financiero de las agencias internacionales, se reactivó la economía nacional y se generaron empleos mediante las inversiones públicas y el crecimiento de las instituciones gubernamentales. Teniendo como premisa que los pueblos indios tenían una base territorial ya definida, las políticas desarrollistas, aplicadas desde el inicio de los años cincuenta hasta principios de los años ochenta, hablaron de propiciar un desarrollo agrícola regional, el cual se buscó por dos vías: la incorporación de los indígenas al desarrollo nacional y la expansión empresarial.

Así, por un lado, San Cristóbal de Las Casas se convirtió en la sede de las instituciones oficiales responsables de auspiciar el desarrollo regional. Desde los años cincuenta, con la apertura del Centro Coordinador Tzotzil-Tzeltal del INI, se inició una política económica por parte del gobierno basada en la asociación de productores para propiciar la transformación de la agricultura. A la manera de la revolución verde, el desarrollo agrícola se basaba en el uso de insumos para la producción, la venta de sus productos hortícolas y florícolas, y un determinado tipo de organización. Tal cambio fue inducido por instituciones tales como el Instituto Nacional Indigenista (1950), el Programa de Desarrollo del Estado de Chiapas (1970) y el Sistema Alimentario Mexicano (1980). Por esta vía, el Estado se convirtió en el interlocutor de la sociedad campesina, primero como aliado, y luego, como antagonista.

Por el otro lado, los préstamos blandos permitieron el florecimiento de las plantaciones tropicales, la ganadería y la agroindustria chiapanecas, en tanto que la inversión pública generó un gran número de empleos durante la construcción de las grandes hidroeléctricas del Grijalva y la realización de las exploraciones petroleras. Para muchos indígenas, esta época de bonanza significó abandonar o relegar el pesado y poco remunerativo trabajo en sus parcelas, para sustituirlo por los empleos en las obras públicas o el trabajo asalariado agrícola; a su vez, estos ingresos extracomunitarios les permitieron escapar del poder de las autoridades tradicionales, toda vez que sus ingresos ya no dependían del trabajo en sus comunidades (Haviland, 1987).

La disminución del crecimiento económico nacional, que se manifestó en la década de los setenta e hizo crisis en los ochenta, lanzó también a la economía empresarial chiapaneca a un largo período de recesión, que seguramente se agravará al profundizarse los efectos del Tratado Trilateral de Libre Comercio. Por su parte, el neoliberalismo que se fue instalando en la política económica impuso el "adelgazamiento" del Estado, lo que marcó el fin de las grandes inversiones públicas y las políticas de bienestar.

Para las sociedades campesinas chiapanecas, esta época ha significado una grave regresión. En primer lugar, por tratarse de campesinos que completan sus ingresos con el trabajo asalariado, la disminución en la oferta de empleos y la caída de los salarios reales ha repercutido en una disminución drástica de sus ingresos. Su respuesta ha sido el regresar a sus parajes para fortalecer la producción de autoconsumo; sin embargo, su reincorporación a las comunidades les ha significado el someterse nuevamente a las autoridades tradicionales, ya que son ellas quienes velan por el "derecho consuetudinario" del acceso a la tierra. Así, se vive una "readaptación" de la economía campesina en lo particular, y de las sociedades tradicionales en lo general.

En segundo término, en el ámbito de la producción de autoconsumo, la respuesta campesina se ha expresado en dos aspectos. Por un lado, ha tenido lugar un crecimiento extensivo de la agricultura, en detrimento de las áreas forestales. Por el otro, con el impulso inicial del Sistema Alimentario Mexicano, ha ocurrido un incremento de los rendimientos por la vía del uso creciente de agroquímicos. No obstante, la frontera agrícola se está agotando, y las disposiciones de protección ecológica dictadas por el Gobierno del Estado prohibieron la quema de acahuales mayores de cinco años para la siembra de maíz o pastos. Simultáneamente, la política económica neoliberal está retirando todos los subsidios a la producción, y está liquidando o restringiendo la acción de las instituciones promotoras del desarrollo para dar paso a un proceso de libre competencia. En este contexto, la agricultura tradicional, realizada exclusivamente con aperos manuales, y con niveles de productividad cientos de veces menores que los alcanzados en Estados Unidos de Norteamérica o Canadá, ha entrado en una crisis que el Estado no ha querido aceptar en todas sus dimensiones.

Finalmente, en la esfera de la producción para el mercado, la globalización de la economía está generando una tendencia a la caída internacional de los precios agrícolas -para Chiapas, ha sido brutal el descenso de los precios del café, el ganado y los productos forestales-, que afecta por igual a los viejos finqueros y ganaderos chiapanecos, por un lado, y a los campesinos que intentaban incorporarse al mercado mediante la producción de café, ganado u hortalizas, por el otro. La escasa infraestructura, limitada acumulación de capital, ausencia de recursos humanos capacitados y retraso tecnológico, etcétera, conforman una gran brecha que impide a Chiapas insertarse en la economía globalizada, brecha que tiende a ensancharse y a dejar en un rezago permanente a la sociedad chiapaneca.

En esta coyuntura de crisis el Estado ha abandonado su papel protagónico para dejar paso libre a las "fuerzas del mercado", con lo que se están perfilando otro tipo de sujetos y acciones sociales que serán analizados en seguida.

II. Nuevas contradicciones indígena-ladinas

A un seguidor de los acontecimientos de los Altos de Chiapas bien le podría parecer que, en el seno de la sociedad premoderna ahora existente, están emergiendo una serie de movimientos propios de las sociedades postmodernas: en los periódicos aparecen continuamente reivindicaciones étnicas, religiosas, ecológicas, democráticas, de derechos humanos, de autonomía regional y aun de género. Si bien esto es cierto, muy probablemente se pierde de vista que todos estos movimientos ocurren de una manera peculiar, ya que surgen de la confrontación de dos sistemas sociales que operan con racionalidades distintas: la sociedad indígena, que mantiene indiferenciadas las esferas de su vida social, y la sociedad ladina, que ha buscado la eficiencia económica por la vía de la continua diferenciación de su vida social. Desde esta perspectiva analizamos a continuación diferentes facetas de la cambiante red de relaciones interétnicas alteñas, la cual al renovarse con giros inéditos, pone en cuestión a nuestra "cientificidad".

A. Los nuevos movimientos campesinos

Durante la época del Estado de bienestar, las instituciones gubernamentales exigieron la formación de asociaciones de productores para tener interlocutores válidos con quienes interactuar; el flujo de recursos estuvo siempre condicionado a la existencia de tales asociaciones, algunas de las cuales adquirieron, con el paso del tiempo, una gran combatividad, si bien la mayoría del campesinado conformaba sus sociedades sólo de manera coyuntural, para obtener los beneficios otorgados por el Estado, por lo que una vez logrado ese objetivo, las asociaciones se disolvían. El proceso de formación, operación y disolución de las asociaciones formales se produce de manera vertiginosa dando por resultado la continua formación y desaparición de ellas. Frente al Estado, cuya fortaleza surge precisamente de su intervención en la producción, las asociaciones presentaban muy poca capacidad de resistencia; no podían generar proyectos propios de organización y menos pasar a formas asociativas más amplias.

Sin embargo, en Los Altos este proceso no se logra porque la producción está supeditada a formas colectivas de tenencia de la tierra, a patrones de residencia rígidos, a normas consuetudinarias para el manejo colectivo de las distintas clases de tierras de la comunidad y, en fin, a un patrón de producción que constituye el sustento material de un patrón de consumo, parte esencial de su identidad étnica. En la sociedad campesina indígena, las decisiones colectivas se transmutan en decisiones individuales y éstas últimas se transforman a su vez, en colectivas. Todo esto da al traste con la idea de "individuos libres que se asocian" en un proceso de libre mercado.

Estas formas de organización colectiva han resurgido recientemente para dar lugar a los nuevos movimientos campesinos, en los cuales las viejas demandas de tierras, mejores precios relativos, infraestructura productiva y apoyos técnicos y financieros a la producción, ya no pasan por los movimientos campesinos de múltiples asociaciones de productores frente a un Estado monolítico. Ahora ocurre justamente lo contrario: las organizaciones indígenas enfrentan, con la demanda de seguridad de sus condiciones básicas de sobrevivencia, a múltiples organizaciones gubernamentales débilmente organizadas, o bien en proceso de disolución. La combatividad de esta nueva acción social de los indígenas se manifiesta en la invasión masiva de tierras, las continuas marchas y plantones realizados para reclamar sus derechos, y en la toma de bancos, carreteras y oficinas gubernamentales para exigir el flujo ágil de los recursos federales destinados a los productores (Procampo o Solidaridad). Esta dinámica ha alcanzado tal nivel de combatividad, que la gobernabilidad en el estado de Chiapas ha sido puesta francamente en entredicho.

B. La transgresión de las fronteras urbanas

Debido a las dislocaciones provocadas por el crecimiento demográfico, el agotamiento de la frontera agrícola y la movilidad social que se está desarrollando en toda la región, desde hace pocos años los tzotziles y los tzeltales están transgrediendo la frontera de Las Labores, reconquistando demográficamente un cinturón de asentamientos que rodean a San Cristóbal de las Casas por todo el norte de la ciudad. Las fronteras de la ciudad se han debilitado sustancialmente, generando un flujo de indígenas a Jovel que la coloca ante una crisis en cuanto a la estructura étnica que ha sostenido su organización territorial como ciudad.

En sólo diez años se ha incrementado en un 45% la población mayor de cinco años que habla alguna lengua indígena en el municipio ladino por excelencia, pasando de 17,270 en 1980 a 25,093 en 1990, y el bilingüismo indio se incrementó en un 74%. Lo que resulta sorprendente es que la población de habla indígena mayoritaria en la ciudad coleta sea tzotzil, que pasó de 11,008 en 1980 a 19,312 en 1990.

Nadie ignora que esta avanzada india sobre tierras urbanas ha sido provocada por las expulsiones de indígenas de sus municipios, quienes han sido seguidos por migrantes voluntarios; estos movimientos, a su vez, son producto de un proceso de recolonización enraizado culturalmente en patrones de poblamiento que privilegian los flujos lentos y dispersos, pero seguros, a tierras ladinas.

De esta manera las comunidades indígenas han roto el cerco que les imponían los coletos, y han empezado a establecer alianzas políticas y sociales con el clero, el gobierno del estado y el gobierno federal. Han podido comprar, por ejemplo, lotes urbanos en todo el cordón norte de la ciudad, y en el último año han participado activamente en la invasión de los lotes urbanos.

Otra dimensión de la confrontación entre indígenas y ladinos está enraizada en la oposición de las formas de poblamiento que son netamente urbanas entre los mestizos. A diferencia de otras regiones del país, la población indígena es completamente rural. El crecimiento del número de habitantes indígenas no ha implicado la expansión de las cabeceras municipales; en cambio, ha generado una reubicación de la población en nuevos parajes en todos Los Altos, que pasaron de 561 localidades en 1950 a 773 en 1990.

Este comportamiento demográfico indígena en Los Altos de Chiapas contrasta brutalmente con el crecimiento de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, la que se ha

visto reforzada por el Plan Nacional de Desarrollo Urbano. Así, en 1992 se canalizó el 65% de la inversión pública a la ciudad ladina, y dejó el 35% restante a los otros quince municipios de la región, bajo el supuesto de que en la estructura de un sistema de ciudades, los centros urbanos medios son los lugares privilegiados por el Estado para proveer de servicios a toda la población de su área de influencia. Esta oposición en los dos procesos civilizatorios dan como resultado una alta concentración de infraestructura y servicios en "el centro rector", en tanto que deja desprotegida a la población dispersa en la serranía. De esta manera, el segregacionismo étnico coeto se ve reforzado por las políticas de inversión públicas, lo que genera una mayor oposición con los indígenas aunque, como veremos en el apartado siguiente, las actividades tradicionalmente mestizas se han transformado también ante la coyuntura política.

C. Control etnosocial de la manufactura y el mercado

Ya habíamos mencionado que en la actual coyuntura en Chiapas han surgido movimientos característicos de las sociedades postmodernas, con reivindicaciones étnicas, religiosas, ecológicas, democráticas, de derechos humanos, de autonomía regional e incluso de género. Sin embargo, se enraizan en las antiguas estructuras, adquiriendo una multidimensionalidad anteriormente desconocida. Esos antiguos conflictos, al estar en un nuevo contexto, se transmutan en nuevos sujetos de la acción social.

En el momento actual, por ejemplo, El Barrio está perdiendo su capacidad de darle identidad a San Cristóbal, al tiempo que se le escapa de las manos el poder sobre los indígenas porque ya no tiene el monopolio de algunas de las actividades manufactureras coletas con las que subordinaba a los indios. Los artesanos del Barrio de Mexicanos, por ejemplo, han sido desplazados de la industria de la fabricación de telas rústicas para el consumo de los indígenas, ya que los tzeltales de Oxchuc, por un proceso de apropiación tecnológica que data de hace 20 años, están montando una industria de este tipo en su cabecera municipal. Esta transferencia va más allá de la tecnología que han "tomado" de los coetos del Barrio de Mexicanos, ya que las 17 mujeres asociadas en una UAIMC (Unidad Agroindustrial de la Mujer Campesina) llamada "Rosario Castellanos" -quienes obtuvieron un préstamo en 1991 para instalar una microindustria textil automatizada-, para nada adoptan la tecnología del centro rector ladino, y sí, en cambio, hacen uso de las nuevas alianzas que los oxchuqueros han logrado establecer con el gobierno estatal, Solidaridad, los sindicatos (SNTE) y sus escisiones (CNTE), el INI, etcétera.

Otro caso de pérdida de poder coeto es el del repoblamiento indígena en la ciudad ladina, que ha transformado el control étnicamente diferenciado de los mercados. Los chamulas expulsados de su comunidad, por haberse convertido al evangelismo, han logrado insertarse como menudistas en el Mercado José Castillo Tielmans; los zinacantecos, por su parte, son ahora reconocidos mayoristas y comerciantes de larga distancia. Los ladinos conservan, en cambio, todo el comercio de los insumos artesanales, agrícolas, y religiosos.

Las novedades organizativas interétnicas consisten en que, por un lado, se ha desarrollado una alta competencia entre ladinos y zinacantecos por el control del comercio de larga distancia, ya que ambos compran y venden productos de Tierra Caliente. Como una de sus consecuencias, esta etnocompetencia ha abierto fisuras en el control exclusivamente ladino de los sindicatos de comerciantes, ya que los zinacantecos están aspirando a ubicarse en puestos claves tanto de las corporaciones (CNC, CROM, SNTE, etcétera), como del cabildo de la ciudad de San Cristóbal.

Por otro lado, ahora los menudistas son, en su mayoría, chamulas expulsados que revenden las hortalizas que producen las mujeres del mismo municipio, que por cierto, casi siempre son pastoras. Los márgenes de ganancias que se obtienen de estos productos son raquíticos por el proceso de intermediación y por la alta competencia entre los productores mismos, ya que el mercado se satura periódicamente de un solo producto, además de competir con productos que vienen de otras partes del país y con hortalizas importadas.

Con la venta de sus artesanías, las indígenas hortelanas y pastoras aspiran a recuperarse de los bajos ingresos que obtienen por la venta de sus legumbres; sin embargo, también venden sus manufacturas a intermediarias del mercado de Santo Domingo, el cual es controlado por indígenas evangelistas expulsados de sus municipios.

Un factor negativo para la producción de hortalizas es la desfavorable relación entre precios de los insumos y precios de los productos, a lo que hay que sumar, precisamente por la intensificación de la agricultura, una inusitada reproducción de plagas que los indígenas enfrentan recurriendo a comprar pesticidas en la ciudad coleta. Por su acentuado monolingüismo, las mujeres están limitadas enormemente en su movilidad espacial, lo que reduce su "marco de interacción" (Giddens, 1985) al paraje, o cuando mucho a la cabecera municipal y a los parajes contiguos al suyo. Por esta razón, son los hombres los que se han dedicado a comprar los pesticidas en el mercado coletito; ellas lo aplican sin ninguna reglamentación a pesar de manejar una consistente matriz de conocimiento agrícola.

A partir de estos procesos, los ladinos han orientado sus actividades a otros productos no agrícolas, particularmente a otros productos industriales nacionales e internacionales. Aunque algunos ladinos no han cambiado de actividad con la venta de productos agrícolas regionales, actúan aún como intermediarios compitiendo con indígenas zinacantecos que ocupan un lugar alto dentro de la estratificación de su propio grupo. Así que, en los servicios de transporte, hay también algunos indígenas que ya tienen combis para el transporte colectivo y camiones fleteros que parten de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Los chamulas católicos han recuperado para sí el transporte colectivo entre San Juan Chamula y Jovel, teniendo frecuentes enfrentamientos violentos con los taxistas coletos porque los primeros invaden las rutas autorizadas dentro de la ciudad. Por su parte, los zinacantecos, con sus camiones de carga de alto tonelaje, se han convertido en los principales saboteadores de la comercialización ladina de los productos de la agricultura indígena, al tiempo que se han especializado en el comercio de larga distancia, aprovechando el lugar estratégico que tienen con respecto a la ciudad de Tuxtla y San Cristóbal.

De esta manera, las escalas y ámbitos culturales tales como la estructura lingüística, el monolingüismo femenino, la movilidad espacial diferenciada por géneros, los marcos de interacción comunitaria, los patrones de interacción hombre-mujer en el trabajo de las hortalizas y la milpa, el mercado de pesticidas coletito, etcétera, hacen posible los flujos retroalimentativos en los que se hacen efectivas las nuevas versiones de las acciones sociales.

En todo este proceso se observa un esfuerzo de los indígenas por recobrar los distintos espacios económicos a través de los cuales los distintos gremios ladinos les exaccionaban el producto de su trabajo. Pero no se trata de reivindicar "el control de la cadena productiva", tan característico de los movimientos economicistas recientes, sino

de un proceso de recuperación desde las estructuras tradicionales del poder indígena, lo cual, paradójicamente, también implica reforzar el poder caciquil.

D. El derecho de los pueblos vs. los derechos individuales

La integración de las sociedades indígenas a la nación se basa en una idea incuestionable del derecho occidental: la libre asociación de individuos iguales. Sin embargo, desde el primero de enero de 1994 se ha manifestado como nunca la resistencia a esta individuación presentada por los indígenas; sus derechos como colectividad se han hecho patentes aún en contra de los derechos humanos -los que obviamente están basados en los individuales-, como en los casos de la libertad de creencia o el ejercicio de la democracia.

Ferenc Fehér, señalando la ausencia del asunto de la "multiculturalidad" en los fundamentos del Estado nacional, nos decía que los "...grupos diversos, que vivían apenas a mitad de la ruta hacia la modernidad [formularon] sus demandas en el lenguaje dominante de la modernidad: 'el lenguaje de los derechos' (1993:18)", frase que nosotros completaríamos diciendo, el de los derechos individuales. Ciertamente, cuando el derecho le dio cuerpo a las unidades territoriales que hoy llamamos 'Estados nacionales', el pacto de asociación política sólo podía expresarse entre individuos. El étnos dominante del Estado nacional, por lo tanto, es paradójicamente 'acultural' porque su 'derecho' no se fundamenta en colectividades que expresen culturas diferenciadas. No deja de ser sorprendente tener que reconocer, como lo hiciera Fehér, que "la democracia sumó a su antiguo espíritu, tan carente de solidaridad, una innovación cristiana: la idea y el ejercicio de la asimilación" (1993:18).

Transitar de los Derechos Individuales al Derecho de los Pueblos es llegar al epicentro de la crisis de integración que padece el Estado nacional. Autorreferenciados colectivamente con códigos culturales producidos en el grupo comunitario, los indios se diferencian de "lo otro": hoy por hoy, una nación pactada por "individuos", identificados entre sí por una Constitución Política. Mientras que la comunidad indígena se autorreferencia (Luhmann, 1991) "excluyéndose" de la nación al agudizar su perfil diferencial, la nación se compacta "integrando" y homogeneizando a los individuos que se pretenden delegadores de una voluntad colectiva depositada en el aparato político del Estado. En la primera entidad, la comunidad indígena deposita todo aquello que llamamos tradición o tradicional, y en la segunda, el Estado nacional sintetiza los principios de la modernización.

Concomitantemente a sus principios de individuación y absorción homogenizadora, la nación incluye en su discurso el valor ético de la absorción integrativa de "lo tradicional". En efecto, Villoro, al señalar que "...en nuestro país, la república se constituyó por un grupo criollo y mestizo, que impuso su concepción del Estado moderno" (1994:42), nos recuerda la debilidad que mostraron grandes regiones del país frente a la "uniculturalidad" nacional que padece México.

TEXTO

Actualmente, en el espacio estricto de la jurisprudencia, existen serios problemas para la integración de los indígenas porque su inclusión reta a los fundamentos del Estado nacional. Para ilustrar esta aseveración resumimos algunos hechos recientes: por décadas han sido expulsados de Chamula los disidentes de la "tradición". Como el gobierno no ha hecho valer las ordenes de expulsión contra los expulsadores, en julio de 1994 los expulsados capturaron al presidente municipal de Chamula, lo que provocó a su vez que los seguidores del presidente municipal apresaran a dos líderes de los expulsados. Cuando una multitud chamula pretendió rescatar a su presidente municipal,

uno de los expulsados, armado de una metralleta, dio muerte a dos de los "tradicionales" e hirió a varios más. Para atenuar el problema, y con la intermediación del Gobernador de Chiapas, se pactó el intercambio de rehenes, con la condición de que los evangelistas expulsados retiraran los cargos contra el presidente municipal, a cambio de no perseguir penalmente a los homicidas.

En los hechos narrados se manifiestan tres rompimientos con los principios del Estado nacional: primero, la legitimación de las expulsiones viola un principio básico de los derechos humanos -el libre culto religioso-; segundo, la validación de la justicia por propia mano, realizada por dos fuerzas contrincantes; tercero, la omisión de un simple y llano homicidio, transmitido por la televisión a todo el país. Todas estas incongruencias del sistema político-jurídico tienen como telón de fondo una violación a los principios de la democracia, ejemplificable con un hecho ocurrido durante el proceso electoral de 1988, cuando los chamulas votaron -una vez más- corporativamente a favor del PRI a cambio de que 60 de sus líderes encarcelados fueran liberados.

Así, las relaciones entre la comunidad y la nación no tienen nada que ver ni con la democracia ni con la justicia institucionalizada. Más bien, se trata de componendas entre los representantes del Estado y la comunidad, que favorecen la permanencia de la antidemocracia.

III. La acción de los sujetos en los sistemas sociales

La revisión efectuada de las acciones sociales en la coyuntura chiapaneca evidencia que no nos encontramos frente a confrontaciones entre clases sociales; aplicando este enfoque andaríamos buscando proletarios en la población campesina indígena que complementa sus ingresos por medio de salarios, y a los ladinos los pensaríamos como patrones organizados en cámaras. Huelga decir que durante la época del fervor por este enfoque en México, a todas las sociedades del país se les metió con calzador en la teoría de las clases sociales. Nuestra crítica tampoco supone ignorar que estas sociedades están estratificadas. Al contrario, tanto los ladinos como los indígenas presentan gradientes económicas muy acentuadas pero no necesariamente vinculadas al prestigio o al poder. En una sociedad clasista típica, existe una solidaridad entre las clases del mismo nivel del campo y la ciudad: hacendados con industriales, jornaleros con obreros, etcétera. En este contexto, en cambio, ésta se establece entre los diversos estratos de cada uno de los sistemas: empleados de hoteles con sus patrones o campesinos pobres con caciques.

Esta insuficiencia explicativa del concepto de clase social ya había sido señalada en su momento por Weber, Mosca, Pareto y Gramsci, quienes hicieron el intento de reformular el paradigma. El cuestionamiento de la teoría adquirió particular ímpetu con los movimientos estudiantiles del 68 y las reflexiones que sobre ellos hizo Herbert Marcuse.

En el caso que nos ocupa, y retomando una vieja discusión de la antropología iniciada por Marcel Mauss, consideramos que en las sociedades indígena y coleta el comportamiento descrito se explica por relaciones de reciprocidad, acerca de las cuales Mingione (1991) ha dicho:

Reciprocity is a type of social relation that only has meaning within an organizational system, because exchange is not concluded in a single act, transactions are potentially inequitable and the commitment to reciprocity is vague or, at most, implicit... one could say that whereas in reciprocity the defence of a group interest requires some members to make individual sacrifices, which may be compensated for by other members in different ways and at different times, associative relations advance the interest of all the members

of an association and defend them against those who are not members (Mingione, 1991: 25-26).

Uno de los intentos para superar la limitación descrita ha conducido a sustituir el concepto de clase por el de movimientos sociales. Con la caída de los países socialistas y el surgimiento de la noción de sociedad postindustrial este concepto cobró auge, para dar cobertura teórica a las acciones sociales que se fueron conformando para enfrentar los problemas típicos de las sociedades capitalistas avanzadas: el ecologismo, los derechos humanos, el feminismo, el autonomismo, el fundamentalismo, etcétera. Habría que recordar que el concepto de movimiento social ha sido definido desde esta perspectiva por Melucci como "...una forma de acción basada en la solidaridad, desarrollada en un conflicto, y rompiendo los límites del sistema en que ocurre la acción" (citado por Durand, 1992:591). Las críticas a esta propuesta ya han sido armadas por diversos autores; entre ellos están Guido y Fernández, quienes encuentran que el enfoque tiene

....una consecuencia onerosa: la de que los sujetos mayoritarios subalternos por excelencia se encontraban imposibilitados para actuar en conjunto, para confrontar las tendencias predecibles y que los sojuzgaban y colocaban en franca situación de marginación social y política. Para esta nueva tendencia es obvio que no existe posibilidad alguna para proyectos centrados en una potencialidad antagonizante a las relaciones sistemáticas predominantes y en las condiciones de crisis existentes (Guido y Fernández, 1989:51).

Además, en Chiapas, aunque existen los movimientos "subalternos" a través de múltiples Organizaciones No Gubernamentales, los indígenas no se adhieren a ellos de manera personal e independiente, sino que, como colectividad, buscan el apoyo de todas ellas en distintas coyunturas. De esta manera no podemos hablar de movimientos autónomos, llámense ecologistas, feministas, autonomistas, fundamentalistas o pro derechos humanos; a nuestro parecer, en éstos los conflictos clasistas no ocupan el papel central en las acciones sociales en la coyuntura chiapaneca; más bien, la solidaridad en la acción se basa en la identidad étnica de los indígenas, los cuales han pasado de la autorreferencia estática a la lucha por la defensa de su visión del mundo, que hoy están esbozando como proyecto. En este sentido, resulta relevante lo que ha puntualizado De la Garza:

...los sujetos dan significación a los conflictos en la estructura a través de una visión del mundo. Por tanto, la mediación entre estructura y acción colectiva es subjetiva. No basta entender esta subjetividad como identidad [...] sino que debe implicar una identidad de futuro y de proyecto. Tampoco esto basta si no se transita hacia una voluntad colectiva autónoma (De la Garza, 1992:39).

La inconsistencia más fuerte del concepto de movimientos sociales es entonces su visión unidimensional que conduce a ver sólo aquellas manifestaciones que surgen en el conflicto y quedan atrapadas en su inercia, sin que lleguen a cumplir su cometido de romper con el sistema. Esto abre la posibilidad a una opción más: el análisis de los actores sociales.

El relato que se ha realizado sobre el tinglado de la acción social chiapaneca, tampoco se puede analizar con el viejo concepto de actor. En ningún momento se observa una repetición constante de respuestas previamente establecidas por un "argumento". De ser así, no podríamos explicar cómo ha sucedido esa reconversión de indígenas expoliados a comerciantes que compiten con el ladino en los mercados regionales o nacionales. Tampoco se entendería cómo fue posible que los coletos hayan perdido el coto de poder económico que les daba el dominio de una labor artesanal, o los ladinos de economía de

centavo, frente a chamulas inversionistas en los "Maya Plus" -línea de camiones-. Y menos podría enfrentarse el desplazamiento de los coletos a otras actividades económicas ajenas a los indígenas, como podría ser el surgimiento de las empresas de computación o desarrollo turístico.

En todos los enfoques mencionados, la acción social se explica a partir de los individuos libres. Tal no sería el caso, al menos, para la sociedad indígena. Sin embargo, esta característica cambia de tajo toda la correlación de fuerzas dentro de la región. Partimos de una colectividad que tiene fuertemente cohesionadas todas las esferas de la vida social, para lo cual nos parece más poderoso el concepto de sistema social tal como ha sido actualizado por Luhmann. Desde esta perspectiva no nos encontramos ante una sociedad inmovilizada por su holismo; al contrario, como los datos lo evidencian, ella presenta una gran sensibilidad al cambio y una fuerte diferenciación. Sin embargo, ésta no da lugar a una "segregación" de nuevos sistemas, sino a la reestructuración del sistema mediante la autopoiesis, [3] o sea, generación de nuevos subsistemas -transportistas, textileros, comerciantes, asociaciones de productores, etcétera- que se mantienen fuertemente cohesionados y sirven a un mismo propósito: el fortalecimiento de la sociedad indígena. Esto no quiere decir que los reacomodos aparezcan sin contradicciones, sino que desatan fuertes reacciones internas. Es decir, el enfoque no pondría el acento en la funcionalidad de los nuevos sujetos sociales, porque si bien es cierto que Chamula ha tendido a conservar el holismo de su vida social, -explicado por la imperiosa necesidad de autorreferenciarse frente a los coletos- en los demás municipios indígenas de Los Altos se ha fracturado en diferentes medidas y con distintos matices.

Luhmann aclara que "los sistemas sociales son sistemas identificables conforme al sentido... [Este] es una estrategia determinada de comportamiento selectivo bajo una condición de mayor complejidad. A través de identificaciones de sentido es posible integrar y mantener unida una gran cantidad de referencias, que son particularmente incalculables en otras posibilidades vivenciales" (1986:106-107). El fino tejido que existe entre estructura y sujeto -que obviamente entre coletos e indígenas es opuesto- nos permite explicar la unidad que adquieren acciones aparentemente inconexas.

Desde la introducción habíamos puntualizado que la sociedad indígena, aunque pasa por procesos de diferenciación continua, se mantiene indivisible como un sistema. Estamos hablando de un proceso de complejidad sistémica en aumento, lo cual implica la aparición de nuevos elementos que mantienen fuertes relaciones con el resto del sistema y unidad a través del sentido (identidad, para otros). La diversidad de acciones que se observan entre los indígenas tiene un sentido unitario a través del reconocimiento de un principio de autoridad. En efecto, las exploraciones y la apertura de nuevas fronteras por parte de los indígenas no ocurren por una acción concertada y mucho menos planificada por el sistema, sino por la búsqueda de nuevos horizontes por sujetos emprendedores. Sin embargo, si bien el móvil es, en principio, económico, en la medida en que los sujetos adquieren estatus fuera de su comunidad, lo convierten en prestigio dentro de ella. Así, los individuos se sienten, a pesar de estar fuera de sus comunidades, arraigados a sus barrios, a sus linajes y a sus tradiciones, lo que da pie a que las acciones adquieran sentido a través de la comunidad. Anteriormente, este proceso ocurría en el interior de cada uno de los catorce municipios indígenas (sistemas) en Los Altos de Chiapas; ahora, se ha ampliado y se están identificando como parte de un sistema mayor, con un nuevo sentido: el de su autonomía, excepto los chamulas que plantean un proyecto propio, muy tradicionalista, cuya contraparte son las viejas estructuras corporativas coletas.

En contraste, se tiene en la sociedad ladina un proceso de diferenciación sistémica, es decir, de construcción de subsistemas que son independientes en gran medida. Inicialmente, ésta se dio con la fundación de los barrios, los que representaron una

división social del trabajo a través de los gremios, la cual se ha profundizado con la aparición de nuevas estructuras, exacerbando el individualismo. Su único sentido de colectividad es el ser coeto y su autorreferencia la construyen diferenciándose tajantemente de los indígenas que los circundan -lo que hace a los coetos mestizos excepcionales-; cuando surge el movimiento indígena, ellos se ven brutalmente debilitados por su sentido anacrónico de las relaciones sociales y por la independencia de sus subsistemas, porque ahora constituyen una minoría étnica -que democráticamente perdió las elecciones-, y porque cargan una historia de agravios que los hace romper con la sociedad nacional.

Los coetos no han encontrado un motivo aglutinador frente a los procesos de individuación que impone la modernidad y padecen lo que Concha describiera como "...la crisis cultural, moral y religiosa que amenaza la estabilidad del sistema capitalista, [y que] se debe precisamente a que la marcha hacia la independencia y la autonomía de los diversos órdenes sociales, causada por la modernidad, provocó una ruptura en la visión unitaria del mundo que se daba en los orígenes del capitalismo" (1994:7). Los indígenas, aunque también han sufrido este proceso de individuación, están encontrando diversas formas de contrarrestarlo: los chamulas, a través de la tradición, han dado a su comunidad una unidad excepcional, sin bien, en muchos sentidos, es de carácter retrógrada. Otros indígenas, a través de la manera en que las iglesias -católica y evangelistas- han logrado reconstruir el sentido holístico de su vida social, evitan la pérdida de solidaridad con el grupo y evaden el sentimiento de inseguridad; la penetración de las iglesias en el mundo indígena ha permitido recuperar su holismo, pero centrado en una nueva religiosidad, convirtiendo su antigua resistencia en una vigorosa combatividad.

Jovel, Chiapas.
20 de noviembre de 1994.

CITAS:

[*] Investigador de El Colegio de la Frontera Sur y profesor de la Maestría en Desarrollo Regional Rural de la Universidad Autónoma de Chapingo.

[**] Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Sociología, y profesora en Desarrollo Regional Rural de la Universidad Autónoma de Chapingo.

[1] Esta sería la primera debilidad de la teoría ante los acontecimientos que estamos señalando, porque la coherencia de fines y medios para Weber, su diseñador, sólo es posible aplicarla a sociedades diferenciadas, no a las estamentales. Sin pretender que los indígenas vivan en sociedades que puedan ser calificadas así, sabemos ahora que tampoco funciona para ellas el marco explicativo clásico de la sociología comprensiva weberiana.

[2] Hay que tener presente que la aparición de las ciudades, como diría Gordon Childe (1974), implica, en el tiempo de larga duración, el más radical desarrollo de la división social del trabajo y el más grande abismo de las líneas evolutivas de la humanidad. Desde la aparición de los Estados nacionales, las urbes se convierten en el motor del desarrollo social, por un proceso acumulativo de diferenciación interna (Ver capítulo 7, La Revolución Urbana).

[3] Sintetizando a Luhmann, Izuzquiza define a un sistema autopoietico como aquél que "...puede crear su propia estructura y los elementos de que se compone" (Introducción a Luhmann, 1990:19).

BIBLIOGRAFIA:

Abler, R. F., y Adams (1971), *Spatial Organization: the Geographer's View of the World*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1981), *Formas de gobierno indígena*. México, Instituto Nacional Indigenista.

Butzer, Karl (1982), *Archaeology as Human Ecology: A Study in Cultural Ecology*, N. Y., Cambridge Univ. of Chicago Press.

Concha Malo, Miguel (1994), "El proyecto global de la iglesia católica en los noventas". *Sociología, Revista de la Universidad Autónoma de Querétaro*, 7:3-14.

Coraggio, José Luis (1987), "Sobre la espacialidad social y el concepto de Región", en *Territorios en transición. Crítica a la planificación regional en América Latina*. Quito, Ciudad.

Childe, V. Gordon (1974), *Los orígenes de la civilización*. México, Fondo de Cultura Económica.

De la Fuente, Julio (1989), *Relaciones interétnicas*. Introducción por Gonzalo Aguirre Beltrán. México, INI.

De La Garza Toledo, Enrique (1992), "Los sujetos sociales en el debate teórico". En: Enrique de la Garza (Coordinador). *Crisis y sujetos sociales en México*. México, CIIA-MAP. pp. 15-52.

De Vos, Jan (1986), *San Cristóbal. Ciudad Colonial*. México, Sociedad de Amigos del Centro Cultural de los Altos de Chiapas, A.C. INAH Editorial Fray Bartolomé de las Casas, A. C.

Deutsch, K. W. (1974), *On the Interaction of Ecological and Political Systems: Some Potential Contributions of the Social Sciences to the Study of Man and his Environment*. *Social Science Information* 13(6):5-15.

Durand Ponte, Víctor Manuel (1992), "Sujetos sociales y nuevas identidades", en Enrique de la Garza (Coordinador). *Crisis y sujetos sociales en México*. México, CIIA-MAP. pp. 587-606.

Fehér, Ferenc (1993), "La Multiculturalidad". *Vuelta* 194:18-22.

Giddens, Anthony (1985), "Time, Space and Regionalization", en Urry, J. (Comp) *Spatial Relations and Social Structure*.

Guido, Rafael y O. Fernández (1989), "El juicio al sujeto: un análisis de los movimientos sociales en América Latina". *Revista Mexicana de Sociología*. 51(4):45-65.

Haviland, John (1987), *The Politics of Ritual and The Ritual of Politics: Holy Week in Nabenchauk, México*. *National Geographic Research* 3(2):164-183.

López Meza, Antonio (1992), Sistema religioso-político y las expulsiones en Chamula, Chiapas, México. Tesis en Sociología. UNACH, Campus III. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Lopreato, Joseph (1965), Wilfredo Pareto. Colonial Press.

Luhmann, Niklas (1986), "La Teoría Moderna del sistema como forma de Análisis Social Complejo". Sociológica, I (1):103-115.

Luhmann, Niklas (1990), Sociedad y Sistema: la ambición de la teoría. Barcelona, Paidós.

Marx, Carlos (1974), Introducción general a la crítica de la economía política/1857. Cuadernos de Pasado y Presente, 1, Córdoba.

Melucci. A. (1989), "Um objetivo para os movimentos soais?". Lua Nova, 17:49-66. Brasil.

Mingione, Enzo (1991), Fragmented Societies. A Sociology of Economic Life Beyond the Market Paradigm. Oxford, Basil Blackwell.

Mosca, Gaetano (1984), La clase política. México, Fondo de Cultura Económica.

Pareto, Wilfredo (1917), *Traté de Sociologie Général*. Edition française por Pierre Boven, revue por L'auteur, Paris, Payot.

Pozas Arciniega, Ricardo (1969), El desarrollo de la comunidad. México, UNAM.

Pozas Arciniega, Ricardo (1977), Chamula. México, INI, (Colección Clásicos de la Antropología Mexicana), Tomo II.

Tenorio Trillo, Mauricio (1993), "México: Modernización y nacionalismo". La Jornada Semanal 213:20-27.

Villoro, Luis (1994), "Los pueblos indios y el derecho a la autonomía". Nexos 197:41-46.

Weber, Max (1969), Economía y sociedad. México, Fondo de Cultura Económica. 2 tomos.