

La comunidad indígena en la región Tuxtla-Chiapa en el siglo XIX

GLORIA PEDRERO NIETO

Chiapas estuvo poblado en la época prehispánica por las familias étnicas de: zoques, mayas y chiapanecas. Los más antiguos fueron los zoques, cuya cultura llegó a su apogeo durante la etapa preclásica (2000 a.C.-200 d.C). Según Thomas A. Lee [Lee, 1994:62], a ellos les correspondió —junto con los Olmecas— sentar las bases de la civilización mesoamericana, así que este autor califica de cultura rectora a la Olmeca y de cultura madre a la Zoque.

Es hacia el final del periodo preclásico (200 d.C. aproximadamente), cuando los mayas aparecen en Chiapas, tras haber desarrollado una vida evolucionada en Petén de Guatemala y Belice; desalojan a los zoques e incorporan su cultura a la propia.

El periodo de esplendor de este grupo se desarrolla en el clásico (250-700), primero en Palenque, Yaxilán y Toniná, y después en otros como Bonampak y Lacanjá. Esta cultura empieza a decaer ha-

cia el 900; se suspenden las construcciones y se interrumpen las comunicaciones. Esto es aprovechado por los chiapanecas que habían penetrado en la zona hacia el año 700, a raíz de la caída de Teotihuacan. Este grupo expulsó de la zona tanto a zoques como mayas y tomó un amplio territorio de la depresión central.

Así es que, a su llegada, los españoles sorprendieron a los mayas "(...) debilitados por pleitos intestinos y enemistados con todos (...)” [Lee, 1994:66].

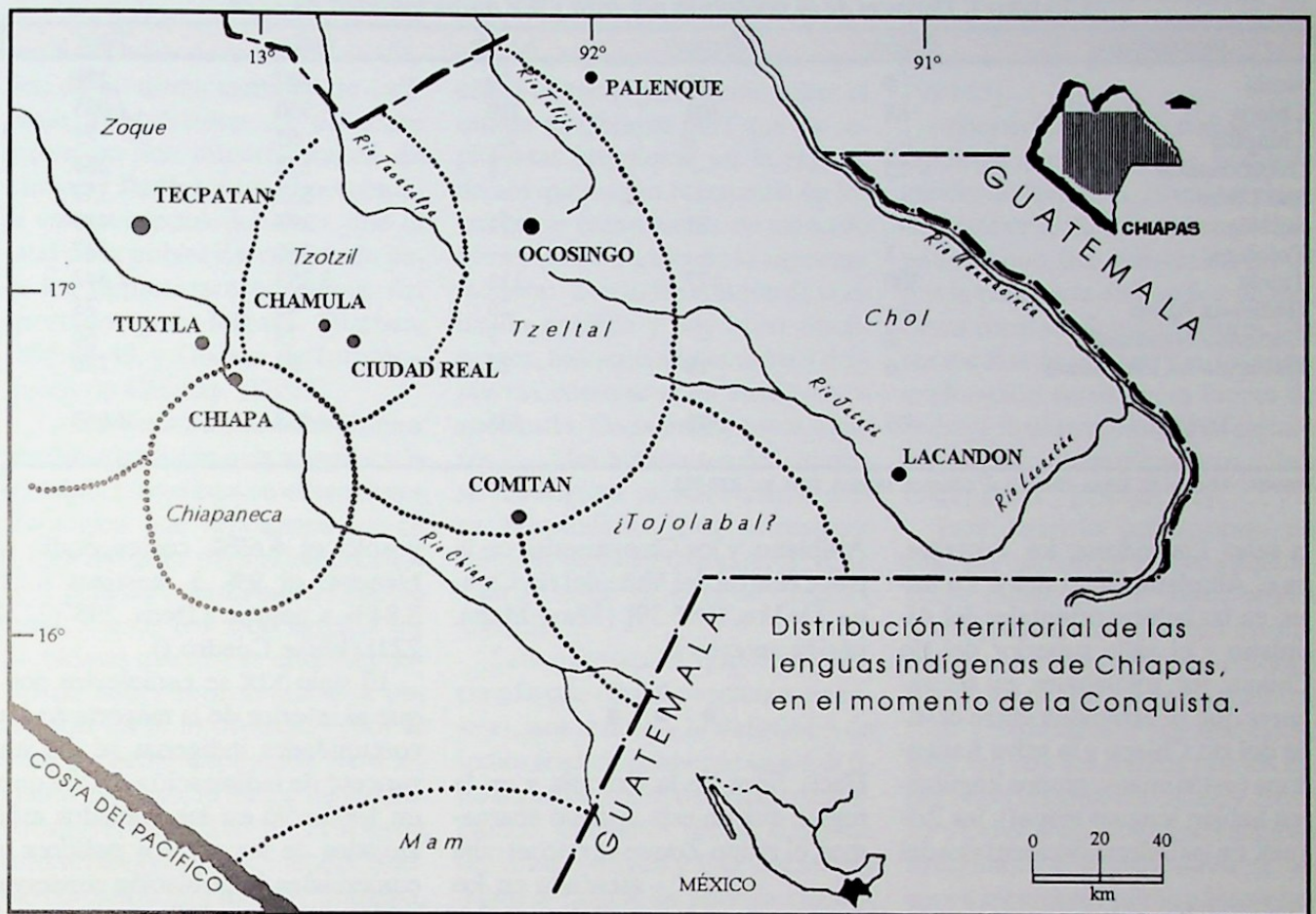
Durante el siglo XV la expansión del dominio Mexica llegó a la zona, primero como una avanzada comercial y luego militarmente, con la finalidad de incorporar estos terri-

torios al grupo de tributarios nahuas; únicamente Soconusco llegó a ser tributario de la Triple Alianza.

A la llegada de los españoles, de acuerdo con la lengua que hablaban, se puede agrupar a los habitantes de Chiapas en seis grandes familias: los Choles, que vivían en



GLORIA PEDRERO NIETO: Profesora-investigadora de la Facultad de Humanidades de la UAEM.



Distribución territorial de las lenguas indígenas de Chiapas, en el momento de la Conquista.

MÉXICO

FUENTE: Jan de Vos, *La batalla del sumidero*, México, Katún, 1985, p. 23.

CUADRO I. División de la población por raza y por municipalidad en 1778

Municipalidad	Blancos	Mestizos	Negros	Indios	Total
Acala	9	15	79	167	270
Chiapa	68	308	219	500	1 095
Chiapilla	—	6	—	65	71
Ocozocoautla	15	—	1	270	286
San Lucas	—	—	—	353	353
Suchiapa	—	21	71	393	485
Totolapa	1	—	—	366	367
Tuxtla	300	177	111	2 253	2 841
Hacienda Afaro	—	—	25	48	73
Hacienda Nandamujú	6	—	7	73	86
Hacienda La Herradura	6	18	22	80	126
TOTAL:	405	545	535	4 568	6 053

FUENTE: Manuel B. Trens, *Historia de Chiapas*, México, 1957, pp. 222-223

la selva Lacandona; los Tzotziles, en el Altiplano Central; los Tzeltales, en las laderas orientales del Altiplano y el valle superior del río Chiapa; los Tojolabales, en las llanuras que se extienden entre el valle del río Chiapa y la selva Lacandona (estos cuatro grupos lingüísticos hablan lenguas mayas); los Zoques, en las laderas occidentales del

Altiplano, y los Chiapanecas, en la parte central del Valle del río Chiapa [De Vos, 1985:39]. (Véase Mapa, página anterior)

• • •

Hacia fines de la Colonia y en la región que en este artículo abarcamos, el grupo Zoque se encontraba asentado en los actuales municipios de Tuxtla, Ocozocoautla, Berriozábal y San Fernando. El Chiapaneca, en Acala, Chiapa y Suchiapa, mientras que el grupo Tzotzil, que era el producto de migraciones de Zinacantecos, en San Lucas, Chiapilla y Totolapa.¹ Esta población indígena era la que predominaba, pues según el censo de 1778, ocupaba el 75.47% del total

y sólo el 6.69% correspondía a blancos; el 9% a mestizos y el 8.84% a negros. [Trens, 1957:222-223] (Véase Cuadro I)

El siglo XIX se caracteriza porque al interior de la mayoría de las comunidades indígenas se dio un proceso de ladinización, de ahí que en 1900 sólo en los poblados más alejados de los centros políticos y comerciales, la población conserve su idioma y también sus costumbres; los hablantes de tzotzil en San Lucas eran el 97.7% y en Totolapa el 64.53%. En el resto de las poblaciones que conforman la zona, el número de habitantes que hablaban idiomas autóctonos fluctuaba entre 0.43% y 3.74%, correspondiendo a la subregión el 5.71%, según los datos del censo de 1900. (Véase Cuadro II).

Este porcentaje resulta bajo al hacer el análisis de otro tipo de fuentes contemporáneas al censo. De ellas, a pesar de que los datos están agrupados por departamento, podemos extraer una idea más acertada acerca de la población indígena que se conservaba en la zona.

Rabasa, citando el censo de 1892, menciona 16 189 indígenas, de los cuales 5 685 no hablaban castellano, porcentualmente daría un



37.27% de población no ladina. Por su parte, la Oficina de Informaciones de Chiapas en la ciudad de México da la misma cantidad de indígenas (distribuidos de diferente forma en los departamentos de Chiapa y Tuxtla), pero el porcentaje varía un poco debido a que el total de la población registrada para los departamentos difiere del aportado por Rabasa [Rabasa, 1895:40-49, y Oficina de Informaciones de Chiapas, 1895:5].

La hipótesis de que estos últimos porcentajes están más acordes a la realidad, la basamos en el problema ideológico que representa ser de origen indígena para el ladino. Muchas personas ocultaban su idioma natal; a esto hay que agregar los problemas que en ese entonces debió de haber representado la obtención de la información (por la falta de gente preparada para levantar el censo, el índice de analfabetismo era del 82.07%). Prueba de esto sería el caso de Chiapilla, pueblo cercano a San Lucas y Totolapa, que vivía bajo las mismas condiciones de alejamiento de las corrientes comerciales y de la incipiente industria, en el cual todos sus habitantes se reportaron como hablantes de español.

También hay que tomar en cuenta el objetivo que se perseguía con

la publicación de los libros de Ramón Rabasa y de la Oficina del Gobierno en la ciudad de México, que era el de hacer promoción sobre el estado de Chiapas para que los capitalistas invirtieran en la región, de ahí que hagan referencia de los indígenas como fuente de mano de obra y los califiquen de la siguiente manera: "Los indígenas son de condición pacífica y hay razas inteligentes, bastante adelantadas y despiertas, como se ve en Tuxtla, Ocozocoautla, Copainalá y otros lugares (...) los habitantes de Chiapas se distinguen principalmente por su hospitalidad. Los extranjeros son muy bien recibidos. (...) [Oficina de Informaciones de Chiapas, 1895:5]

Esta afirmación, que es contraria a la que cito al concluir este ensayo, nos remite a la definición de indio: tradicionalmente se les define como personas de origen prehispánico, hablantes de un lenguaje del mismo origen y que conservan algunos rasgos de aquella cultura (artesanías, vestido, religión, mitos, sistema de curación, arte culinario, sistemas de producción...), pero no sólo hay que tomar esta visión unilateral, hay que conocer la visión que sobre ellos mismos tienen "(...) 'ser indio' significa ser inculto o incivilizado, manejar deficien-

temente la lengua nacional, alimentarse raquíticamente, en pocas palabras: ser pobre". [Saladino, 1994:15]

Alberto Saladino lo define de la siguiente manera: "Indio, por derivación de indígena, es el individuo descendiente de los nativos prehispánicos que fue convertido en tal por la conquista de que fue objeto, cuyas constantes son el despojo de sus medios de producción, la sobreexplotación servil de su fuerza de trabajo, la destrucción de su cultura y la imposición de elementos culturales ajenos". [Ibidem, 12]

Para definirlo, por lo tanto, no sólo hay que tomar en cuenta el aspecto racial, que le da su origen prehispánico, sino que es el resultado del proceso histórico colonial donde los elementos prehispánicos (culto naturalista a sus dioses) se mezclan con los traídos por los españoles (religión católica), y crean un producto nuevo (culto religioso indígena). La conservación de algunos elementos prehispánicos hablan de "(...) una resistencia al empuje de la cultura colonialista". [Loc. cit., 38]

Eric Wolf al respecto aporta lo siguiente: "La calidad de indio no consiste en una lista discreta de rasgos sociales; se encuentra en la calidad de las relaciones sociales en-

CUADRO II. Número de habitantes que hablan idiomas indígenas por municipalidad en 1900

Municipalidad	Otomí*	Seltal	Tzendal	Tzotzil	Zoque	Total
Acala	—	—	—	13	—	13
Chiapa	149	—	—	235	—	384
Chiapilla	—	—	—	—	—	—
Ocozocoautla	—	—	—	—	153	153
San Fernando	—	—	—	—	—	—
San Lucas	—	—	20	920	—	940
Suchiapa	—	—	—	—	—	—
Totolapa	—	30	—	414	—	444
Tuxtla	—	—	—	—	254	254
TOTAL:	149	30	20	1 582	407	2 188

* Corresponde al Chiapaneco.

FUENTE: Censo y División Territorial del Estado de Chiapas verificados en 1900, México, Imprenta y Fototipia de la Secretaría de Fomento, 1905, pp. 73, 191, 193, 251.

contradas en comunidades de cierto tipo y en la autoimagen de los individuos que se identifican con esas comunidades."

La calidad de indio es también un proceso histórico distintivo, ya que estas comunidades tienen su origen en cierto momento, se fortalecen, decaen nuevamente, y mantienen o pierden su solidez frente a los ataques o presiones de la sociedad global. [Cfr. Stavenhagen, 1975:198] O sea, la calidad del indígena en la Colonia, en el siglo pasado, al igual que hoy, está dada por su reconocimiento a un determinado grupo." [Powell, 1974:14]

A pesar de toda su implicación colonialista, hay que tomar en cuenta la reflexión que hace Jean-Loup Herbert en tanto al término indígena, "(...) contiene el reconocimiento implícito del que se identifica plenamente con esta tierra americana por oposición al que viene de otro continente." [Guzmán-Bökler y Herbert, 1975:99]

Desde los primeros años de la vida colonial, se adoptaron medidas para establecer una rígida división de la sociedad colonial en dos sectores separados: la república de indios y la república de los españoles.

A partir de 1542, el poder real sobre las comunidades agrarias queda consolidado y toda la legislación colonial va a expresar con claridad el interés que tenía la monarquía por preservar las comunidades indígenas, pieza fundamental de la república de indios. Con la finalidad de asegurar su persistencia, se insiste en las cédulas reales en la necesidad de que éstas cuenten con suficientes terrenos comunales para siembra, pastizales y recolección de madera; incluso se pedía frecuentemente a los funcionarios que antes de otorgar tierras en propiedad privada se cercioraran de

que no era tierra de pueblos vecinos.

Enrique Semo afirma que "(...) durante el primer siglo de la colonia, la estructura interna en la comunidad se transformó de manera considerable, pero sus rasgos prehispánicos esenciales se conservaron". [Semo, 1981:217-223]

Esta afirmación nos remite a la organización de las comunidades agrarias prehispánicas. Pedro Carrasco [1978:32-37], para poder definir las, parte de la pregunta: ¿cuáles eran las unidades en que se llevaba a cabo la producción?, y encuentra, en primer lugar, el hogar del macehual, quien recibía tierras como miembro de un calpulli, por las cuales tenía la obligación de dar servicios personales y pagar tributo. El calpulli o calpul sería una unidad productora más compleja, con una naturaleza política evidente y que desempeñaba funciones sociales diversas.

El rasgo más característico era su organización territorial, pues además de las parcelas dadas a cada miembro, habían campos del común que se cultivaban comunamente para producir lo necesario para el desarrollo de las actividades del calpulli en su totalidad. También hablan de tierras cultivadas por los miembros del calpulli que pertenecían al jefe, y las tierras de las casas de los solteros.

En otras palabras, el calpulli o calpul "(...) era una subdivisión social que generalmente coincidía con una zona residencial o barrio y que controlaba ciertas tierras para el uso común o individual de sus miembros. Funcionaba como una unidad corporativa en distintas esferas de la organización social. Económicamente, no sólo poseía la tierra, sino que era también la unidad responsable colectivamente por el pago de tributos y servicios perso-

nales. En la división del trabajo había la tendencia a que los distintos grupos de artesanos tuvieran sus barrios particulares. Los escuadrones del ejército se componían de gente de un mismo barrio y llevaban sus banderas distintivas. En la organización judicial, los jefes de los calpullis representaban a su gente ante los tribunales". [Carrasco, 1976:207]

En la esfera de lo político e ideológico, por el hecho de ser un grupo de familias emparentadas por lazos de consanguineidad, contaban con un antepasado o nagual común, por ello cada calpulli tenía un dios, un nombre y una insignia particular y, por lo tanto, un gobierno también particular. [Aguirre, 1981:22]

Hasta aquí hemos hablado de lo que fue la organización de los campesinos de la cultura Mexica; pero si partimos de la premisa de que esa cultura representa la síntesis de la civilización mesoamericana en el momento de la Conquista, y de que existen antecedentes históricos que señalan la existencia de calpullis entre los pueblos Mayenses, especialmente en aquellos que tuvieron contacto con los pueblos del Altiplano Mexicano [Villa Rojas, 1964:321],² y de que aún hoy se pueden destacar algunos rasgos sobresalientes de la persistencia del calpulli en comunidades tzotziles y tzeltales de Chiapas, resulta válido caracterizar la comunidad indígena haciendo referencia al calpulli prehispánico.

Por lo anterior, podemos definir a la comunidad indígena colonial como una unidad de organización política a la que correspondía una cierta organización económica, social y religiosa.

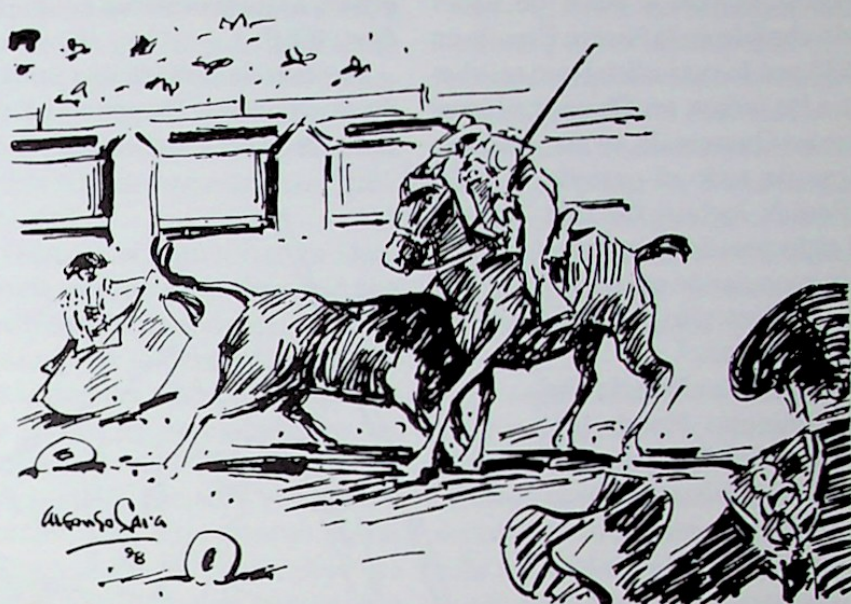
El sistema comunal indígena no era únicamente una forma de posesión de la tierra, sino un modo de vida: toda una organización social,

Era: "(...) una *organización* dentro de la cual el individuo encuentra su *sustento* y el *reconocimiento* y *protección* del 'status' que haya logrado alcanzar. Toma parte activa en las decisiones de su grupo, pudiendo ser designado para un cargo (desde topile, mayordomo, hasta mandón) según el prestigio que haya conquistado. Dispone de ancestrales instituciones, de *ayuda mutua* para la realización de tareas que aisladamente no podría ejecutar; por ejemplo, levantar su casa, recoger la cosecha, construir un apante. Su pensamiento y acción están regidos por los patrones culturales y las normas de conducta de su grupo: piensa y actúa en términos de la comunidad porque ese ha sido su mundo". [Mejía, 1979:233]

El rasgo más relevante que identificaba a la comunidad indígena era la posesión de la tierra que, como ya lo hemos mencionado, contaba con elementos cuyo origen provenía del calpulli prehispánico. Durante el periodo colonial y parte del siglo XIX, las tierras trabajadas colectivamente continuaron existiendo, pero su uso cambió: las porciones dedicadas al mantenimiento de los templos dejaron de existir, pero persistieron dedicadas al sustento de los caciques y, en algunos casos, las que servían para el pago del tributo, una parte de ellas ahora se destinaba a la caja de la comunidad.

Las parcelas trabajadas individualmente (tierras de repartimiento o milpas) continuaron siendo propiedad colectiva, y el comunero tenía acceso a ellas sólo a través de la comunidad; podía heredarlas a sus descendientes, mas las perdía si no las trabajaba o las abandonaba.

Fue el Virrey Marqués de Falces (1566-1568) quien dotó a los pueblos indígenas de: un fundo legal (alrededor de 500 metros a los cua-



tro vientos contados a partir de la iglesia) destinado a las casas y sus corrales; un ejido (una legua cuadrada o 1 755 ha 61 a) destinado a los pastos, bosques y aguas de propiedad comunal; de los propios, terrenos cultivados colectivamente y cuyos productos se destinaban a la caja de comunidad; y de tierras de repartimiento, destinadas al cultivo individual. [Semo, 1973:71] Esta dotación de tierras perseguía la finalidad de mantener concentradas a las familias en poblados para poder controlarlos y extraer —a través del tributo, la renta de alcabalas y el repartimiento— el plusvalor que generaban.

El pueblo indígena se va a convertir en la pieza clave del sistema colonial, donde es concentrada la población mayoritaria, para poder ser explotada de una forma equilibrada, es decir, sin llegar a destruirla. Durante el siglo XIX, a pesar del ideal liberal que proponía quitar el yugo de la comunidad al indígena, les preocupaba mucho el hecho de que algunos grupos indígenas no estuvieran concentrados en pueblos; de ahí que se dictaran varias leyes sobre la reducción de pobla-

dos. Una de ellas data del 7 de enero de 1847 [Trens, 1957:466]; incluso hacia fin de siglo se continuaba mencionando este hecho como un problema. [Pineda, 1910:15]

Severo Martínez Peláez [1976: 455-457] define a los pueblos de indios coloniales como: "(...) una concentración de fuerza de trabajo, controlada por los grupos dominantes y disponibles en tres formas distintas: gratuita forzosa, semigratuita forzosa y asalariada muy barata (...)". También los cataloga como "una cárcel con régimen de municipio", debido al carácter coercitivo que presidió su existencia y al hecho de que los indígenas tenían que radicar en el pueblo y no podían ausentarse de él libremente.

De esas tres formas distintas, de las que hace mención Martínez Peláez, algunas estuvieron amparadas por la legislación colonial: tributo, repartimiento, servicios no remunerados a la iglesia, trabajo en caminos y en construcción de edificios públicos, pero otras no: servicios de carga y transporte, trabajos de molenderas, etcétera.

De estas formas de explotación la más dura resultó ser el reparti-

miento, el cual a pesar de haber sido abolido en la Nueva España en 1633 por lo perjudicial que resultaba a los indios, en Chiapas, al igual que en Guatemala, se mantuvo a lo largo de todo el periodo colonial; incluso durante el siglo pasado existen reminiscencias de este sistema semigratuito o gratuito en Chiapas.³

Prueba de ello es la cita de Emeterio Pineda [Pineda 1852:403], quien, en 1845, al analizar la causa del poco crecimiento de la población y refiriéndose concretamente a Oxchuc, comenta que "(...) tanto este pueblo como otros más del departamento se hallan sobrecargados de mitas, por lo que no quieren trabajar, pues consideran que no disfrutan íntegro el fruto de su trabajo, limitándose únicamente a producir lo muy necesario, y en particular para embriagarse: que por estas mitas se han disminuido muchos pueblos, emigrando a las haciendas vecinas, o a donde más les conviene, como está sucediendo con el de Yajalón, que se ha trasladado en familias, y sigue trasladándose a Tabasco (...)"

Trens corrobora esta información al mencionar el hecho de que la Junta Departamental, en 1842, dispuso que los indígenas trabajaran sin retribución para reedificar la casa de cabildos y la cárcel de Tuxtla por ser "(...) costumbre inmemorial de los pueblos, que los mismos indígenas son los que las reparan (...)" [Trens, 1957:437], y al aclarar que pocos años después, en 1847, "(...) se suprimieron las mitas que por inveterada costumbre pagaban injustamente (los indí-

genas) a las autoridades (...)" [Ibidem, 466]]

A pesar de esta ley, esa práctica no desapareció. Durante el Porfiriato la prensa opositora de-



nunció que en Chiapas los varones de 16 a 60 años tenían obligación de trabajar cuatro días en la construcción de caminos o de pagar el equivalente. [González, 1973:234]

Una vez aclarado el hecho de la existencia de repartimiento en Chiapas en el siglo XIX, nos resulta indispensable describir lo que fue el repartimiento colonial, con el fin de tratar de deducir lo que pudo ser en el siglo decimonónico, ya que no contamos con documentos que expliquen cómo se daba este fenómeno en el siglo pasado.

De Severo Martínez Peláez [1976:460-518] vamos a tomar el análisis que sobre el repartimiento colonial hace para el reino de Gua-

temala. Desde el principio, nos dice el autor, el repartimiento se hizo atendiendo a la necesidad de los vecinos españoles y no a la voluntad de los indios, privando a estos últi-

mos de la posibilidad de discutir la paga (el salario) y las condiciones del trabajo. Los que estaban obligados a presentar este servicio eran: todos los indios varones entre los 16 y 60 años, exceptuándose a los alcaldes indios y a los enfermos. Del total de esta población, de cada comunidad una cuarta parte debía acudir a las labores y haciendas una semana (de lunes a sábado) de cada mes, con la idea de que dispusieran de tres semanas para atender sus siembras y demás ocupaciones.

Durante toda la época que duró el repartimiento, los abusos y violaciones a su reglamentación se presentaron de todas las formas posibles. Así, en cuanto a la disposición de que no trabajaran más de una semana, los indios ricos o con influencias enviaban en su lugar a indios pobres, además de que los enfermos tenían que buscar quien los sustituyera. Por lo que se refiere a la forma de pago, que debía ser en moneda de plata, "en mano propia", y no en especie, poco se cumplía, ya que en muchos casos se les daba en especie (ropa, cacao, pan, queso, tasajos o velas de cebo) o se les vendían a la fuerza diversos objetos (principalmente instrumentos agrícolas).

Otra disposición que muy poco se cumplía era la de que se les proporcionara herramientas de trabajo para desarrollar sus labores; cada tributario tenía que llevar sus pro-

píos instrumentos (coa, hacha, machete, etc.) La forma que agudizó aún más la explotación de los indios sujetos a repartimientos fue el pago "por tareas", instituido entre los trabajadores libres y cuyo reflejo fue la decisión por parte de los hacendados de hacer equivaler la jornada (de la salida a la puesta del sol), por la que tenían que pagar un real, con "la tarea del día", la cual, en muchos casos, no podía realizarse en un solo día.

Ante esta serie de abusos, el fiscal de lo criminal propuso que en el partido de Tuxtla, en el año de 1782, se estableciera un protector particular de indios "(...)" que asistido de las cualidades necesarias esté a la mira para dispensar a aquellos miserables la defensa a que son acreedores contra varias opresiones de todas clases que sufren". [BAGCH, 1956: 57], aclarando que "una de las cosas en que más abuso se nota en los alcaldes mayores del Reino, es en los repartimientos de indios para el servicio personal de las casas y haciendas (...)" y ordenando "(...)" que sólo se repartan la cuarta parte del número de tributarios que componga cada reducción que de ellos no disten más de diez leguas: que se les pague en tabla y mano propia el jornal acostumbrado con los días de ida y vuelta; que se reanuden por semanas, de modo [ilegible] [que tengan] descanso (...) que no se les obligue a conducir a cuestras tercios de cacao ni otro algún fruto, sino solamente en aquellos parajes en que por falta de caminos abiertos o aspereza de los montes, no haya

capacidad de servirse de bestias; y finalmente que en todo sean tratados con aquella humanidad y blandura que exige su miserable condición estando para impedir cualquiera falta que en esto note". [Ibidem, 69]

Durante el siglo XVIII, en Guatemala, el repartimiento sufrió una modificación importante: los indígenas ya no son enviados por tandas semanales, sino en las temporadas en que los hacendados los necesitaban debido a la mayor actividad agrícola (siembra y cosecha). [Ibidem, 506] Este cambio afectó bastante a los indígenas, pues era también cuando ellos necesitaban cultivar sus tierras y recoger el pro-

Bajo el título de repartimiento, los corregidores instituyeron otras formas de explotación a la comunidad indígena. Éstas fueron: los repartimientos de mercancías y de hilazas. Los primeros consistían en vender a los indígenas, contra su voluntad, diversos artículos que muchas veces no necesitaban, a precios muy elevados. [Castañón, 1953:29]

El repartimiento de hilazas, de hilados o de algodón, recaía sobre la mujer indígena; se le entregaba el material en su casa para que lo devolviera convertido en hilo. Parece ser que al principio se exigía que lo hilara hasta el grueso del pabilo (para mecha de velas), y se ha-

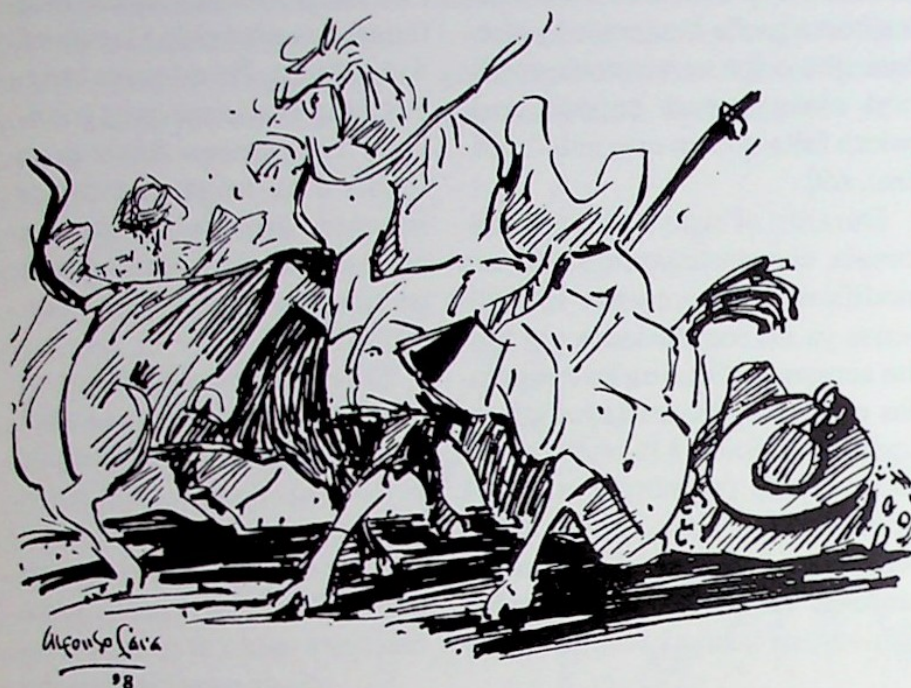
cía un solo reparto al año; posteriormente, se atrevieron a hacer dos, tres y hasta cuatro, exigiendo además que fuera hilo delgado y apretado propio para tejer. Lo común era una paga muy baja y, en muchos casos, no se le pagó por su trabajo. [Martínez, 1976:524-530]

En Chiapas este repartimiento fue abolido en la época del establecimiento de la intendencia, y en 1792 se consideraba beneficioso el hecho de que se volviera a instituir. Los argumentos para ello eran: "(...) en tiempos de los Alcaldes Mayores estaban ocupadas una gran parte de ellas (las mujeres indígenas), con motivo de los hilados de algodón de cuyo producto pagaban el tribu-

to del indio y les dejaban utilidad. Desde el establecimiento de la intendencia, al abolirse el repartimiento, quedaron muchas de estas manos ociosas (...)". Podría decir que algunos miles de indias se ocu-



ducto. Este fenómeno también parece haberse dado en el caso chiapaneco, pues en el documento arriba citado se recomienda "que se reanude por semanas" el repartimiento.



paban en los hilados y tejidos y que todas utilizaban cuando menos un peso a la satisfacción del tributo del marido, hermano o pariente".⁴ [Quentas Zayas, 1792:59]

La descripción del mecanismo de este repartimiento proveniente del mismo documento es el siguiente: "Para dar una idea del método con que se hacía esta habilitación a los indios, diré que en tiempo oportuno se visitaba dichos pueblos uno de los encargados por el Alcalde Mayor, y a proporción de los indios laborios les repartía dinero contratando con las justicias, por cuya mano corría la distribución, en que especie de fruto hilado o género, se lo había de satisfacer a los ocho o nueve meses. Del indio a quien se le daba esta cantidad quedaban responsables los justicias del Pueblo, y estos cuidaban de hacerles sembrar el algodón, y el de que se criase con cultivo para satisfacer lo recibido. Este repartimiento volvía a ejecutarse con el mismo género para que las indias lo hilasen, suministrando-

la al mismo tiempo el dinero que importara el hilado."

Aún queda otra operación que también se hacía en algunos pueblos: "Del algodón ya hilado se formaba otro repartimiento de las indias tejedoras con quienes el comisionado o los justicias indios trataban, bajo el ajuste, habilitándolas con reales, y satisfaciendo ellas con mantas". [Ibidem]

Desconocemos si se volvió a instituir el repartimiento, pero lo que resulta más interesante de esto es la tradición que se conservó y fomentó en cuanto al cultivo, hilado y tejido del algodón, que en la región ocupó durante el siglo pasado un lugar importante en las actividades económicas de la población.

Dentro de la comunidad existían varias instituciones que tenían que ver con el trabajo comunal y con la organización económica, social y religiosa de la misma. De ellas la más importante era la cofradía; a través de ella los indígenas trataron de conservar o reemplazar el calpu-

lli, en la mayoría de los casos la cofradía fue instituida como unidad básica de organización en la vida del pueblo, ya que, a diferencia del cabildo y, de la caja de la comunidad, representaba un cierto grado de autonomía y cohesión de la comunidad.⁵ La cofradía era una asociación cooperativa de fieles laicos cuyos objetivos eran los de ayuda mutua, mantenimiento y financiamiento del culto de su santo patrón. [MacLeod, 1983:71]

En varios pueblos de Chiapas las cofradías y los calpules se encontraban íntimamente relacionados, perteneciendo a cada calpul una o mas cofradías; ejemplo de esto es Ocozocoautla, donde en 1794 existían siete calpules (San Bernabé, La Natividad, Santo Domingo, San Antonio Abad, San Miguel, San Martín y La Presentación), diez cofradías y una hermandad de indios (El Santísimo Sacramento, San Antonio Abad, San Juan Bautista, Nuestra Señora de la Asunción de Ocuilapa, Natividad de Nuestra Señora, La Concepción, Santo Domingo, San Miguel, San Bernabé, San Martín y la Hermandad de las Ánimas). [AHD, Padrones Ocozocoautla, 1794]

La iglesia, desde la época de la fundación de las cofradías, las apoyó abiertamente, ya que de esta forma la comunidad indígena se acercaba más a la religión, asumía los gastos de las fiestas y sostenía a una parte del clero a través del pago de los servicios religiosos.

Existían varias clases de cofradías, desde las más simples, que se limitaban a la realización de una misa, hasta las más complejas, que celebraban varias fiestas a los santos al año y misas por los cofrades muertos; algunas se sostenían únicamente de las cuotas de sus miembros y otras de las ganancias que obtenían de sus propiedades agrope-

cuarias. En la región, existían varias de este tipo.

En 1691, en Tuxtla, una de las cofradías poseía una estancia de ganados vacuno y equino; asimismo en Ocozacoautla las cofradías eran dueñas de una hacienda que contaba en esa misma época con 1 300 cabezas de ganado vacuno y 110 yeguas. [MacLeod, 1983:82] Un siglo después los ganados equino y mular habían aumentado de forma inversamente proporcional con el vacuno, así es que en 1798, en una relación jurada del diezmo, se menciona como producción anual la de 82 potros, 27 becerros y 20 muleros; para 1811 contaban con 2 000 cabezas de ganado yeguar y mular. [Velasco, 1975:132] Este giro hacia mayor producción de caballos y de mulas, esta íntimamente relacionado con el auge que, en ese entonces, estaban adquiriendo el comercio y el transporte de mercancías en la zona de Ocozacoautla-Tuxtla.

Acerca de la organización interna de estas haciendas de cofradías, no tenemos información directa, pero podemos tomar como referencia las de Yucatán, de ahí que supongamos que en cuanto a su administración no se diferenciaban del resto de las empresas agrícolas de la época. [Patch, 1981] En el caso de las de Tuxtla, Ocozacoautla y Totolapa, al igual que el analizado por Patch (Estancia Local), la cría de ganado era la actividad económica más importante de la hacienda, quedando el sector agrícola destinado únicamente para el consumo interno. La administración de la hacienda de las cofradías de Ocozacoautla resulta muy interesante, debido a que en una misma hacienda ocho de las diez cofradías (de fines del siglo XVIII) tenían sus ganados, los cuales eran contabilizados por separado;⁶ sin embargo, el diezmo se pagaba en conjunto, esto nos

hace suponer que la administración de todo el ganado y de otros productos se llevaba unitariamente.

Los ingresos que se obtenían de las haciendas de cofradías se utilizaban para costear las misas, pagar al sacerdote por sus oficios, cubrir los impuestos, pagar a los trabajadores y costear la fiesta. Este último rubro era el que implicaba más gastos, pues en casi todas las cofradías, las celebraciones se realizaban con gran pompa, ya que a través de ellas cada calpul afirmaba públicamente su supervivencia colectiva, su importancia y su prestigio comparativamente con otros calpules, pueblos y con la sociedad española. [MacLeod, 1983:73]

Las cofradías también resultaron ser una carga para la población indígena. En Chiapa de Corzo, en 1665, se denunció que en los oficios de priostes y mayordomos de las 22 cofradías, se ocupaban más de 200 indígenas, de los cuales, 22 aprovechaban su cargo para obligar a los indígenas a prestarles servicios personales. [BAHD, 1985:5] A su vez, el contar con un cargo dentro de la cofradía tenía implicaciones económicas, pues en la mayoría de los casos, una parte de los gastos de la fiesta era cubierto por el mayordomo, o bien, las visitas de los obispos a sus casas implicaban el pago de limosnas; es por eso que se llegaron a dar casos en que los indígenas, agobiados por las deudas, huían de sus pueblos.

MacLeod, en el párrafo siguiente, sintetiza el significado que tuvo la cofradía indígena desde su origen hasta su fin en el siglo XIX: "(...) resulta ser, pues, una paradoja, siendo a la vez una institución de defensa que podía usarse para reforzar la cohesión colectiva, por medio de celebraciones de la vida y religión del pueblo y de convenios con el mundo exterior para lograr

cierto grado de autonomía cultural y local; y un sistema por el cual el capital del pueblo se transfería en forma ascendente a la élite local y nacional. Es así que cuando estos dos lados de su naturaleza paradójica se encuentran en un incomodo equilibrio, la cofradía indígena florece, mientras que cuando su uso como método de extracción predomina, la misma pierde su dinamismo o se muere". [MacLeod, 1983:85]

Otra institución ligada a la vida comunal que persiste en el siglo XIX, aunque durante poco tiempo, fue la de las cajas de comunidad; éstas pueden ser definidas como: "Una hacienda especial de la comunidad indígena, en la que hay, como en toda hacienda pública, unas fuentes de ingresos y unos fondos procedentes de estas fuentes que se aplican a las necesidades colectivas". [Zavala y Miranda, 1954:87]

Sus fuentes de ingresos eran: sobras de tributos, contribuciones de los indios o las ganancias que obtenían de propiedades recibidas para tal fin (tierras de propios y haciendas del común). Es sobre este último punto donde las reminiscencias de la caja de comunidad aparecen en el siglo pasado en la zona en estudio. Es en Chiapa de Corzo, lugar donde las cofradías no tenían "(...) propios ni bienes conocidos (...)" [BAHD, 1985:5], donde el pueblo contaba con una hacienda de la comunidad, productora de ganado vacuno, la cual, entre 1822 y 1830, entregó como diezmo la cantidad de 169 pesos equivalentes a 68.8 becerros. Por desgracia no contamos con más información, por lo que suponemos que esta hacienda se convirtió en el blanco de ataque de algún hacendado, quien amparado en todo momento por las leyes agrarias, la denunció y la compró.

Esta afirmación la basamos en el hecho de que no se vuelve hacer mención de ella en ningún documento posterior a 1831. La administración de esta hacienda era llevada por un comisionado o depositario de bienes quien respondía ante el ayuntamiento de Chiapa.

El beneficio que la comunidad podía obtener de esta propiedad lo desconocemos, pero nuevamente nos permitimos suponer que por el hecho de que Chiapa no contaba con propiedades de cofradías, de los ingresos de esta hacienda provenían los gastos de las fiestas y el sostenimiento de los sacerdotes.

Por el hecho de encontrarse asentadas en zonas fértiles, las tierras y la fuerza de trabajo de las comunidades indígenas de la subregión fueron codiciadas por los hacendados desde el inicio de la Colonia. En ellas no se dio ese proceso de reconstitución de las naciones indias, que en otras regiones indígenas se presentó durante el siglo XVIII, resultante del decaimiento de la economía colonial. Ximénez a principios de ese siglo advertía este fenómeno al mencionar que: "Los pueblos que se hallan en los lugares más altos y secos no sólo no se han destruido ni disminuido, antes se han aumentado mucho (...) todos los que se han destruido han sido los que se hallaban en la parte baja de aquella provincia" [Ximénez, *cfr.* Favre, 1973:42]

Al finalizar ese mismo siglo, la situación no había mejorado; en algunos lugares como Ocozacoautla se observaba un marcado descenso en su población. Entre 1778 y 1785 la población se redujo en un 14.69%. Para el alcalde mayor de Tuxtla, la causa de este fenómeno se debía a que una parte de sus habitantes había sido trasladada a las haciendas españolas para el cultivo de la caña de azúcar, pero esto te-

nía raíces más profundas derivadas del despojo de sus tierras y como consecuencia de la reducción de sus campos de cultivo; de ahí que se vieran obligados a emigrar hacia las haciendas, donde, enfermizos, morirían. [Velasco, 1975:87]

Por esa misma época (1774), el obispo García de Bargas señalaba que en las haciendas y ranchos de Tuxtla trabajaban 700 indígenas, haciendo la aclaración que algunos de ellos eran del curato de Ciudad Real.

Esto nos conduce a mencionar los movimientos migratorios que se estaban desarrollando en la zona; además de la migración comunidad-hacienda e interpueblos como la que se dio entre Chiapa y Acala en 1774, cuando 27 tributarios con sus familias fueron huyendo de la primera por los tequios a los que estaban sometidos [*Los frailes...*, BAGCH, núm. 1, 1953:32-33], de la región de los Altos llegaban grupos de zinacantecos y de San Felipe Ecatepec a trabajar en las haciendas, e incluso a fundar pueblos (Chiquilla).

En 1819 el cura de San Felipe Ecatepec reportó la ausencia de 27 matrimonios del poblado, de los cuales 11 se encontraban en la subregión (Tuxtla, Ocozacoautla, Chiquilla y en las haciendas "Las Limas", "El Zapote", "La Mesilla" e "Ixtapilla"), nueve en San Cristóbal, dos fuera de ambas regiones y de cuatro se ignoraba su paradero; es decir, que un 40% había migrado, tal parece que definitivamente hacia la subregión. [*Tiempo*, 1980: 7] Esta migración no se suspendió durante el siglo XIX; Wasserstrom menciona que, entre 1820 y 1880, la población de Zinacantán se mantuvo estable y que cerca de 2 500 habitantes salieron definitivamente de esa población, los cuales, con pocas excepciones, "(...) encontra-

ron empleo como mozos o como aparceros en las nuevas haciendas del Grijalva". [Wasserstrom 1977: 1045]

Estos movimientos migratorios que se dan, como ya se mencionó, con mayor frecuencia durante el siglo pasado, sirvieron como atenuante a la rebeldía agraria, a la vez contribuyeron al proceso de desintegración de la cultura autóctona y a la asimilación de la comunidad a la esfera mestiza y española. [Hernández, 1979:344, y Velasco, 1975: 123]

Chiapas, al entrar a la vida independiente y a la República Mexicana, se enfrenta a una situación que se caracteriza por el desplome de los mercados y la escasez de bienes, de ahí que la vida económica se reestructure a través de la reconstitución del sistema señorial, donde nuevamente la tierra se presenta como el único bien seguro.

En esta ocasión, los hacendados van a encontrar el apoyo de todo un cuerpo legislativo que les va a facilitar el acceso a la tierra. La comunidad va a ser la perdedora y, al finalizar el siglo XIX, pocas de ellas conservaban sus tierras. Paralelamente a ese despojo, va la destrucción de su cultura, de ahí que de un 75.47% de indígenas calculados en 1778, se llegara a tan sólo un 37% en 1805.

Idealmente y tomando como base a la unidad prehispánica del *calpulli*, las comunidades indígenas debían ser autosuficientes además de generar excedentes para pagar los tributos, pero por el severo proceso de explotación y expropiación que sufrieron durante la colonia, llegaron al periodo independiente con sus tierras reducidas al mínimo y de mala calidad, prueba de ello es la descripción de las tierras de Ocozacoautla, Jiquipilas y Cintalapa proveniente de un documento del

Archivo de Centro América: “es sumamente estéril, sus campos rasos, lomeríos de muchísimas piedras, el viento muy fuerte y sin agujas (...)” [Cfr. Velasco, 1975:128] Por lo que en la mayoría de los casos apenas si podían cubrir deficientemente su alimentación, de ahí que tuvieran que salir de la comunidad a trabajar a las diferentes haciendas para cubrir sus necesidades elementales.

En las comunidades, la producción principal era la de maíz, frijol y chile; en casi toda la subregión cultivaban, en pequeña escala, la caña de azúcar; incluso en Ocozacoautla los indígenas Zoques contaban en el siglo XVIII con trapiches, a pesar de que los españoles trataron de mantener el control de dicho cultivo y de su transformación. [Velasco, 1975:129] Hacia mediados del siglo XIX, el liberalismo había quitado ese monopolio a los ladinos, de ahí que sean consignados como productores de panela los habitantes de San Lucas, Totolapa, Chiquilla, Ocozacoautla y Chiapa (Pineda, 1852, y Paniagua, 1876).

En Acala y Chiapa, el algodón, tradición prehispánica, se continuó cultivando por los indígenas, aunque en pequeña escala. En San Lucas se explotaba con “especial dedicación la huerta de árboles frutales” por parte de los indígenas Tzotziles. [Flores, 1909:38] En cuanto al aspecto técnico, los indígenas mantuvieron, fundamentalmente, sus prácticas prehispánicas y sólo en pocos casos adoptaron algunos instrumentos españoles (azadón, arado).

Estos últimos mantuvieron el

monopolio de la transformación de los productos agropecuarios (salvo excepciones como la que acabamos de mencionar). Al igual que en el aspecto técnico, en el trabajo se conservaron algunas prácticas de trabajo colectivo, las cuales persistieron hasta la década de los años cuarenta de este siglo. Una de ellas fue la “mano vuelta” o “lomo prestado”, que consistía en que los vecinos estaban dispuestos a cooperar por uno o varios días —por ejemplo, en la construcción de una casa—, así quedaba obligado el que recibía la ayuda a pagar en la misma forma. [De la Peña; 1951: t. II, 368]. Nuevamente, los indígenas de Ocozacoautla fueron los que se dedicaron a la crianza de caballos y mulas, tradicionalmente en manos de los españoles. En 1811 estos mantenían “dos mil cabezas de ganado yeguar y mular”, el cual usaban para el transporte de mercancías que se hacía entre Quechula y su pueblo [Velasco, 1975:132]. También tenemos conocimiento de que criaban gallinas, guajolotes y cerdos, y que tenían colmenas para la producción de miel.

La artesanía siempre fue una actividad complementaria a la agrícola; en casi todos los pueblos la mujer era la encargada de producir el vestido de la familia, por lo que hilaba, tejía, teñía, bordaba y cosía las prendas de algodón. En Chiapa se elaboraba la mejor loza del estado, según la opinión de Pineda [Pineda, 1852:382]; en Ocozacoautla y Tuxtla la jarciería era una actividad común entre los indígenas.

Por el hecho de que Tuxtla y Ocozacoautla se encontraban en las rutas comerciales de productos de exportación y que durante la época del repartimiento sus habitantes servían como cargadores, la

actividad comercial se convirtió en algo común para los indígenas; de ahí que durante el siglo XIX una parte de la población se dedicara por temporadas a actividades relacionadas con el comercio (carreteros, arrieros, vendedores ambulantes, etcétera).

Finalmente, nos gustaría mostrar la visión que de los indígenas tenían las clases dominantes de la época, para entender la manera despótica de tratarlos y la justificación para explotarlos. Clemente F. Robles, connotado hacendado de la época, opinaba en 1885 lo siguiente: “Los indios poco trabajan, su condición salvaje no trae consigo el peso de las necesidades sociales, ni desean tampoco proporcionarse goces; viven en miserables chozas cubiertas de palma o zacatón ennegrecidas con el humo, rotas y expuestas a la intemperie, (...) no trabajan diariamente, pues se contentan con sembrar dos o tres almudes de maíz y cuidar una pequeña hortaliza, con cuyos productos atienden en el año a su propia manutención y a la de su familia; lo demás del tiempo lo emplean en la embriaguez y en la vagancia (...) de ordinario se alimenta con maíz y frijol, compra la sal y una que otra res, para gustar de la carne en la festividad del Santo Patrón del pueblo, su principal gusto consiste en aguardiente [...]. Esta clase de gente está divorciada de la sociedad, porque pugna con ella en idioma, en hábitos, costumbres, ideas, inclinaciones y sentimientos; no necesita de nada ni de nadie [...] la costumbre es la ley suprema e imperecedera entre ellos, y la decisión de sus principales dificultades la ajustan a la costumbre, más bien que a las leyes”. [Informes y Documentos, 1886: núm. 7, 156, 159] •

Notas

- ¹ Tanto Chiapilla como Totolapa se encontraban dentro del territorio chiapaneca. [De Vos, 1985:24-25, Navarrete, 1974] Suponemos que durante los primeros siglos coloniales, debido al proceso de des-poblamiento indígena, la zona quedó desocupada, de ahí que fuera poblada por los migrantes tzotziles. En apoyo a esto estaría lo siguiente: "Chiapilla, es colonia del pueblo de San Felipe y del de Zinacantan, que dio principio por dos o tres indígenas de la Villa de Chiapa que permanecían allí con el objeto de cuidar un puente situado en la orilla del río inmediato, para que pasaran otros más a la orilla opuesta a hacer sus sementeras. Y habiéndolo abandonado se posesionaron del lugar los colonos actuales". [Pineda, 1852:376]
- ² Tanto los pueblos zoques como los chiapanecas, además de los tzotziles y tzeltales,

durante la Colonia y el siglo XIX estaban divididos en barrios o calpules. Navarrete [Navarrete, 1974:278] menciona seis calpulis antiguos en Chiapa, y aclara que no se conoce cómo funcionaban. En Tuxtla, en 1693, existían los calpules de San Antonio, Sto. Domingo, San Andrés y San Jacinto. [Castañón, 1953:31, 33] En Ocozacoautla, en 1794, se registraron siete iglesias "que los indios llaman calpules"; éstas eran: San Bernabé, La Natividad, Santo Domingo, San Antonio Abad, San Miguel, San Martín y La Presentación. [AHD, Padrones-Ocozacoautla, 1794]

³ Martínez Peláez asevera que en la provincia de Chiapas, en la mitad del siglo XVII, no se practicaba el repartimiento. [Martínez Peláez, 1976: 500] En una nota (p. 750), él mismo aclara que desconoce el motivo de esa ausencia y su posible intro-

ducción posterior nosotros pensamos que el repartimiento no fue suspendido en Chiapas, pues existen documentos al respecto en el Archivo General de Centro América para los años: 1685, 1706, 1752, 1769, 1773, 1784, 1785, 1799 y 1808.

- ⁴ En este caso menciona a San Bartolomé y Chamula; esta afirmación nos permite suponer que esto también sucedía en la región, donde aún en 1900 había una gran tradición entre las mujeres de hilar y tejer algodón.
- ⁵ Sobre las reminiscencias de las cofradías en la región se recomienda ver a Fábregas, 1970-1971.
- ⁶ En el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal existen dos libros de cuentas de ganados de las cofradías San Martín (1684-1848) y San Antonio Abad (1703-1849) [Pedrero, 1978:71]

Bibliografía

• Archivos, Boletines,
Documentos Inéditos,
Periódicos

AHD (Archivo Histórico Diocesano), San Cristóbal de las Casas.
A.C.H.B.O.B. (Archivo Chiapas, Biblioteca Orozco y Berra), Dirección de Investigaciones Históricas, INAH.
BAGCh (Boletín del Archivo General de Chiapas)
BAHD (Boletín del Archivo Histórico Diocesano)
QUENTAS ZAYAS, Agustín de las, "Apunte de las providencias dadas por el Gobernador e Intendente de las provincias de Chiapa, Tuxtla y Soconusco desde el día 4 de septiembre de mil setecientos y noventa que tomó posesión el dicho Gobierno e Intendencia el Coronel. . .", ACh, BOB, tomo I, exp. 3.
Tiempo, San Cristóbal de las Casas

Impresos

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo [1981], *Formas de gobierno indígena*, México, INI, 1981, 222 pp. (Clásicos de la Antropología, 10).

BÁEZ JORGE, Félix [1975], "El sistema de parentesco de los zoques de Oco-tepec y Chapultenango, Chiapas", en *Los zoques de Chiapas*, México, INI-SEP, 1975, pp. 153-185, ils.

CARRASCO, Pedro [1976], "La sociedad Mexicana antes de la conquista", en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 1976, pp. 165-288.

— [1978], "La economía del México prehispánico", en *Economía política e ideológica en el México prehispánico*, México, CISINAH, Nueva Imagen, 1978, pp. 13-74.

CASTAÑÓN GAMBOA, Fernando [1953], "Motín indígena de Tuxtla el 16 de mayo de 1693", en *Boletín AGCH*, año 1, núm. 2, abril-junio, 1953, pp. 25-52.

Censo, y división territorial del estado de Chiapas, verificados en 1900, México, Imprenta y Fototipia de la Secretaría de Fomento (1905), 1953, 320 pp.

DE LA PEÑA, Moisés T. [1951], *Chiapas Económico*, Tuxtla Gutiérrez, Departamento de Prensa y Turismo, 1951, 4 tomos.

DE VOS, Jan [1985], *La batalla del Sumidero*, México, Ed. Katun, 1985, 198 pp., maps.

FÁBREGAS PUIG, Andrés A. [1970-1971], "Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez", en *Revista del Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas*, 2a. época, núm. 2-3 (20-21), 1985, pp. 27-38.

FAVRE, Henri [1973], *Cambio y continuidad entre los Mayas de México*, México, Ed. Siglo XXI, 1973, 381 pp.

FLORES, Carlos Z. [1909], *Departamento de Las Casas del estado de Chiapas*, México, San Cristóbal, Tipografía Flores, 1909, 51 pp.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés [1973], "La vida social", en *Historia Moderna de México. El Porfiriato*, México, Hermes, 1973, 979 pp., ils.

GUZMÁN-BÖCKLER, Carlos, y Herbert JEAN-SOUP [1975], *Guatemala. una interpretación histórico social*, México, Siglo XXI, 1975, 205 pp.

HERNÁNDEZ CHÁVEZ, Alicia [1979], "La defensa de los finqueros en Chiapas, 1914-1920", en *Historia Mexicana*. 28(3), 1979, pp. 335-369.

INFORMES Y DOCUMENTOS RELATIVOS A COMERCIO INTERIOR Y EXTERIOR, *Agricultura, minería e industrias*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1885-1891, 24 vols., cuads., tabs., maps.

- LEE WHITING, Thomas A. [1994], "La antigua historia de las etnias en Chiapas", en *Chiapas una radiografía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 56-59.
- MACLEOD, Murdo J. [1983], "Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas". *Mesoamérica, Antigua Guatemala*, Centro de Investigaciones Regionales de Centroamérica, año 4, pp. 64-85.
- MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo (1976), *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad Guatemalteca*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana, 1976, 786 pp.
- MEJÍA FERNÁNDEZ, Miguel [1979], *Política agraria en México en el siglo XIX*, México, Siglo XXI, 1979, 285 pp.
- NAVARRETE, Carlos [1968], "La relación de Ocozocoautla", en *Tlalocan*, vol. V, núm. 4, 1979, pp. 368-373.
- [1974], "Los chiapanecas: su historia y cultura", en *Memoria de la Primera Conferencia Regional de Geografía de Chiapas*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1974, pp. 271-281.
- OFICINA DE INFORMACIONES DE CHIAPAS, *Chiapas su estado actual. Su riqueza. Sus ventajas para los negocios*, México, Oficina de Informaciones de Chiapas en la ciudad de México.
- PANIAGUA, Flavio Antonio [1876], *Catecismo elemental de historia y estadística de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Imprenta del Porvenir a cargo de Manuel M. Trujillo, 1876, 108 pp.
- PATCH, Robert [1981], "Una cofradía y su estancia en el siglo XVIII. Notas de Investigación", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, vol. 8, núm. 46-47, 1981, pp. 56-66.
- PEDRERO NIETO, Gloria (1978), *Catálogo parcial I, del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, San Cristóbal, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, 1978, 104 pp.
- PINEDA, Emilio (Emeterio) [1852], "Descripción geográfica del Departamento de Chiapas y Soconusco", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, vol. III, 1a. época, 1852, pp. 341-435.
- PINEDA, Manuel [1910], "Estudio sobre ejidos", en *Revista Ilustrada Chiapas y México*, año III, núms. 2, 3, 4 y 5, febrero-mayo, 1910.
- POWELL, T.G. [1972], "Los liberales, el campesinado indígena y los problemas agrarios durante la Reforma", en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, vol. 21, núm. 4, abril-junio, 1972, pp. 653-675.
- [1974], *El liberalismo y el campesinado en el centro de México*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, 191 pp. (Sepsetentas 122).
- RABASA, Ramón [1895], *El estado de Chiapas. Geografía y estadística*, México, Tipografía del cuerpo especial del Estado Mayor, 1985, 198 pp.
- SALADINO GARCÍA, Alberto [1994], *Indigenismo y marxismo en América Latina*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), 1994, 282 pp.
- SEMO, Enrique [1973], *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521-1763*, México, Ed. Era, 1973, 281 pp., ils.
- [1981], *México un pueblo en la historia*, México, Universidad Autónoma de Puebla, Nueva Imagen, 1981, pp. 167-314.
- STAVENHAGEN, Rodolfo [1975], *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1975, 292 pp.
- TRENS B., Manuel [1957], *Historia de Chiapas*, México, 1957, 758 pp.
- VELASCO TORO, José M. [1975], "Perspectiva histórica", en *Los zoques de Chiapas*, México, INI-SEP, 1975, pp. 43-151 ils.
- VILLA ROJAS, Alfonso [1964], "Barrios y calpules en las comunidades tzeltales y tzotziles del México actual", en *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1962; México, vol. I, 1964, pp. 321-334.
- [1975], "Configuración cultural de la región zoque de Chiapas", en *Los zoques de Chiapas*. México, INI-SEP, 1975, pp. 17-42 (SEP-INI, 39).
- WASSERSTROM, Robert [1977], "La tierra y el trabajo agrícola en la Chiapas Central: Un análisis regional", en *Revista Mexicana de Sociología*, año XXXIX, vol. XXXIX, núm. 3, julio-septiembre, 1977, pp. 1041-1064.
- ZAVALA, Silvio, y José MIRANDA [1954], "Instituciones indígenas en la colonia", en *Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, vol. VI, Métodos y resultados de la política indigenista: en México, México, INI, 1954, pp. 29-170.