# ANUARIO
# DE ESTUDIOS INDÍGENAS
# VI

# ANUARIO DE ESTUDIOS INDÍGENAS



El contenido de los artículos y los conceptos vertidos en ellos son responsabilidad exclusiva de los autores.

CORRESPONDENCIA: Instituto de Estudios Indígenas
José Felipe Flores No. 14
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
C.P. 29200 México.
Telfax: 91 (967) 8-35-34
Correo elc. mfernan@montebello.Unach.mx

# ANUARIO
# DE ESTUDIOS INDÍGENAS
# VI

1996
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

# ÍNDICE

# PRESENTACIÓN

Hemos iniciado en 1996 una nueva etapa de vida en el Instituto de Estudios Indígenas. De manera colegiada empezamos por considerar los nuevos pasos a seguir, reelaborando los objetivos y las metas.

El antiguo *Centro de Estudios Indígenas* se convirtió en Instituto y los indígenas de hoy, como los de ayer, han tomado la palabra y el hecho.

Asumiendo nuestro papel en la sociedad chiapaneca, los científicos sociales abordamos una pequeña porción del universo regional pluriétnico y pluricultural. Nos abocamos a conocer una parte de la problemática actual para generar conocimientos, invitando a los académicos y a las autoridades a reflexionar sobre el proceso social de la entidad.

Convocamos, asimismo, a los grupos que integran el estado, a participar de manera plena e igualitaria en la renovación de la sociedad nacional.

El primer paso en esta nueva etapa fue implantar la propuesta de dividir el Instituto en 3 áreas: Estudios étnicos, Ovinocultura indígena, e Información y documentación. Esta estructura nos permitió concentrar nuestros esfuerzos en las líneas y proyectos de cada área de manera más armónica, tratando de compartir métodos y teorías y también interrelacionando la investigación con la docencia y la extensión de servicios.

El *Anuario de Estudios Indígenas* no es una suma de esfuerzos individuales, sino el resultado de intereses compartidos que empezó al interior del Instituto; ahora deseamos abrir al público este diálogo y con-

vertir esta publicación en un espacio para compartir, para debatir, exponiendo nuestras ideas para retroalimentarnos con las voces de todos.

Participamos en esta publicación, además del personal académico del IEI, los investigadores adscritos y los afiliados, así como también otros estudiosos del acontecer chiapaneco, desde cada esquina de nuestro estado y desde cada rincón del conocimiento.

En el Anuario platicamos sobre nuestra experiencia reciente: los murmullos de las almas de Cancuc, las fronteras reales de los Mochó, de quienes cuidan las ovejas que pastan en las montañas de Los Altos y de quienes lo hacen en la Sierra, sobre los devenires en la colonia La Hormiga; también analizamos los procesos de identidad y los métodos participativos, y nos adentramos en las Selvas Mayas. Haciendo historia, comentamos los libros de Benjamin Thomas y las sublevaciones históricas de los indígenas, como también presentamos las palabras actuales de los tzotziles, los tzeltales y los tojolabales en los espacios terrestres.

En este volumen aprenderemos sobre quiénes van y quiénes vienen: indígenas migrados y ladinos expulsados. Asimismo podremos oír las voces de mujeres chamulas y mujeres campesinas tojolabales, de pastoras en escenarios de montañas sagradas y de indígenas mames logrando un espacio en territorio nacional mientras otros pueblos desaparecen.

Por otro lado, presentamos también los estudios relacionados con la problemática de salud, como son la muerte materna en Los Altos de Chiapas y el origen causal de las enfermedades entre los zoques.

El Anuario de Estudios Indígenas presenta de este modo una visión variada, colorida, pasada y actual, de diversos lugares de nuestra entidad y de la problemática chiapaneca desde distintos enfoques. Con orgullo hacemos extensivas las voces de los campesinos y de los indígenas, al lado del análisis académico de una parte del interesante mosaico pluriétnico y pluricultural de Chiapas.

Anuario de Estudios Indígenas VI, 1996

# LOS PRIMEROS POBLADORES DE NICH'IX, LA COLONIA LA HORMIGA

JUANA MARÍA RUIZ ORTIZ*

En el Periférico Norte de San Cristóbal de Las Casas hay bastantes colonias donde viven casi puros indios, están Getsemaní, Paraíso, San Juan del Bosque, Santo Domingo y La Hormiga. Los que vivimos en estas colonias llegamos a la ciudad por nuestra necesidad: unos expulsados por la religión; otros, por la falta de tierra o de trabajo. Entonces nos fijamos en estos terrenos junto al Periférico que eran de ladinos; con nuestro esfuerzo compramos lotes y fundamos colonias. Nich'ix, La Hormiga, fue la primera de las colonias y yo fui la primera que hice mi casita, yo soy fundadora. Este escrito es para los que quieran saber cómo se fundó y algunas noticias sobre su historia.

El terreno donde ahora se asienta la colonia La Hormiga era de muchas hectáreas, en total 84, y los dueños eran 3 herederos que se llamaban: Álvaro Severo Díaz, Victoria Díaz Ruiz y Elfega Díaz Arizmendi.

Estos propietarios tenían hechos sus papeles; el problema era que ya no se miraba lo que decía el escrito. Los herederos se dieron cuenta

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH

que no se veía nada, hasta fueron a buscar un espejo o lupa y ni así se veía; por esta razón fueron a hablarle a dos personas que son licenciados, llamados Guillermo Sosaya Molina y Lic. Fino, para que arreglaran los papeles de 5 fracciones. Los licenciados aceptaron, pero pedían mucho dinero: $3,000.00 viejos pesos; fue en el año de 1980.

En 1981 empezaron a arreglar los papeles, lo que les llevó 2 años. El principal heredero de La Hormiga recibió 28 hectáreas y un anexo de otras 14, que ahora se llaman San Juan del Bosque y Nuevo Jerusalén, y otra fracción que se llama Santo Domingo, enfrente de la fracción Morelos. Otra fracción de 14 hectáreas es donde viven los hijos de Álvaro Severo Díaz; tienen reservadas 14 hectáreas entre 8 hijos, son los herederos actuales de la familia Díaz. Los terrenos están divididos entre las familias de las señoras Victoria Díaz Urbina y Elfega Díaz Arizmendi. Mientras estaban haciendo las escrituras de esos fraccionamientos y de las 28 hectáreas de La Hormiga, ya habían hablado con los Sres. Domingo López Ángel y Antonio Hernández Gómez; estas dos personas son los dueños y ya saben bien que ellos se van a asentar en las escrituras de las 28 hectáreas que son de La Hormiga. Poco después empezaron a invitar a otras personas que quisieran comprar un terreno para vivir y construir; entonces se completó la lista de quienes quisieron comprar un poco de terreno: fueron 2 hombres y una mujer, y estoy incluida ahí.

Tuvimos un acuerdo de cómo se iba a repartir el terreno; es por lote y el costo del lote fue de $5,000.00 viejos pesos, el lote mide 20 m de largo por 10 m de ancho. Así mide hasta ahora y desde un principio nos avisaron ¡mide tantos metros!, entonces, al final de 1981, comunicaron a las personas que queríamos comprar terreno que nos darían oportunidad de cuatro pagos. Los compradores eran mujeres dejadas de sus hombres y rentadores de diferentes lugares como Tlaxcala, Mexicanos, La Isla, La Merced, San Ramón, San Diego.

A principios de 1982 empezaron a lotificar a las personas que ya habían empezado a pagar sus enganches; para octubre de ese año ya habían recibido sus lotes; hasta entonces muchos de nosotros vivíamos pagando pura renta.

Soy la fundadora de la colonia La Hormiga, municipio de San Cristóbal de Las Casas, fundada en el año de 1982. Empecé a trabajar para parar mi casita; empecé a calar la tierra y las piedras, eran unas piedras grandotas que no las podía sacar una persona; se necesitaba de 2 ó 3

hombres para poderlas sacar, pero así lo fuimos haciendo para el lugarcito de mi casita. Empecé el trabajo para mi casita el 5 de noviembre de 1982, porque ya no soportaba el maltrato de la dueña de la casa donde vivía, pues nos decía que no quería que habláramos fuerte, que no era hotel, que no lloraran mis hijos y también si llegaban algunas de mis amigas me negaba, que no vivíamos ahí, al igual si llegaban mis padres o alguno de mi familia. Así nos negaba la señora. que se llamaba Celia Rodríguez. Siendo que es indígena, pensé que no me iba a tratar mal, pero sí lo hizo, por lo que yo la verdad pasé a otro lugar.

Antes rentaba otra casa y ahí no sufrí; me quisieron más con mis hijos, me tenían lástima y ahí me sentí mejor. Salí porque los dueños deshicieron sus cuartos para remodelarlos, por eso salí, y si no, ahí me hubiera quedado y no hubiera conocido esa mala gente en el lugar de Tlaxcala, por eso salí de con Doña Josefina, aquí es donde estuve primero; luego me fui en donde me maltrataron muy feo, quería que estuviéramos encerrados en nuestro cuarto, pero como no soportaba las habladas de la señora Celia, originaria de Chalam, municipio de Mitontic, entonces decidí empezar a trabajar en mi lote el 7 de noviembre de 1982, empezando a sacar la piedra. Ya tenía comprada mi madera, tirita y lámina de cartón y puntales tiernos y ahí nomás saqué unos arbolitos de roble donde abrí el lugar de mi casita, para el pilar de la casa.

Terminé de hacer la casita el día 14 de noviembre de 1982. Al siguiente día empecé a pasar mis cosas a mi nueva casa y me puse muy contenta porque ya tenía mi propia casa, mi propia sombrita donde Dios me lo regaló para vivir con mi familia. El día 15 de noviembre pasé a vivir a mi casita, pero tenía miedo, porque era la única, fui a vivir ahí bajo los árboles de manzanilla y entre bejucos de chichimeca; no había ninguna otra casa, eran puros árboles de roble y tenía yo muchísimo miedo si alguien estaba ahí escondido abajo de los árboles y entre el bejuco de chichimeca. A los 8 días que fui a vivir, ahí llegó el señor Juan Gómez López de Tenejapa; entonces me puse contenta y le fui a hablar; le pregunté si cuando terminara de hacer su casita se iba a pasar a vivir ahí y me contestó la esposa del señor, que sí; entonces se puso alegre mi corazón, pero tardaron en hacer sus casas porque hicieron algo bueno y les llevó un poco más de tiempo; me acuerdo muy bien que pasaron sus cosas el día 7 de diciembre de 1983; fue hasta este mes que tuve mis vecinos. El Sr. Juan Gómez López era vecino de Tenejapa; la familia era de 6 hombres y 4 mujeres.

Fue al final de diciembre de 1984 que llegaron a hacer sus casas Manuel Méndez, Pascuala y sus hijos; llegaron a vivir a finales de enero. Estas personas rentaban con el Sr. Carlos Aguilar y Carmen Hernández; ellos son los dueños de cantidades grandes de terrenos, ahí pagaban $150,000.00 mil viejos pesos y el terreno mide 4x3 $m^2$ y había muchos rentadores que se encontraban en la calle Francisco Guzmán; eran 450 familias las que vivían en ese terreno, y así anual pagaban su cuota.

El servicio era únicamente 4 baños para las 450 familias; por esta razón muchos nos aburrimos —dijo el Sr. Manuel—, salimos de ahí porque ya no aguantábamos los problemas del agua, había sólo tres llaves para agarrar agua, a veces se peleaban por el agua. Es por eso que compraron sus pedazos de terreno aquí en La Hormiga, y llegaron a construir sus casitas las familias Méndez y Gómez López que son de Tenejapa.

Al entrevistar a Don Juan López Gómez, pregunté: ¿por qué salieron de Tenejapa? y dijo:

*¡fuimos expulsados, acusados de religiosos y de haber asesinado a la autoridad!; esto fue en el año de 1980; nos quitaron nuestras propiedades, casa y terreno, y para no tener problemas salí con mi familia del Paraje Tzajalchen, pero mi mujer no quería venir aquí a la ciudad. Sólo me decía mi esposa, ¡si te vas, vete solo, yo no quiero dejar sola a mi mamá, mejor me quedo aquí! —decía mi esposa Juana—, además "qué voy hacer ahí en Caxlan Lum, no entiendo nada de español". Así mi esposa lloraba día y noche y no quería dejar nuestra casita, pero como nos acusaron de asesinos de la autoridad y me andaban persiguiendo, entonces aguanté un año y decidí abandonar mi propiedad y hablé bien con mi señora, al fin la pude convencer. Así salimos con mi familia y mi señora lloraba cuando nos venimos en la camioneta, "¿con quién voy a platicar?, no voy a tener mis amigas de idioma tzeltal, ¿como voy a comprar mis cosas?, ¡ay Dios mío!", así decía mi pobre señora.*

*Primero llegamos en una casa por el barrio de San Diego —continuó Don Juan—, a rentarla con una ladina y ahí mi esposa se puso a llorar otra vez y sólo se encerró, no quería salir ni al mercado, ni comprar sus cosas, ¡pobre mi señora!; estuvimos como 2 meses en esa casa. Pero luego escuchamos —¡que venden terreno en el cerrito de La Hormiga, que en Ojo de Agua, que en Punta de Manzanillo (sat vo'ta sni'ch'ix), que está juntando gente el Domingo López Ángel o Antonio Hernández Gómez! Ellos estaban convo-*

*cando a las personas que no teníamos casa y a las que rentábamos, y nos dijeron que daban los lotes en pagos, entonces así me enteré, fui a hablar con el Sr. Domingo López Ángel, él vivía en la calle Puerto Rico. Entonces hablé bien con el López Ángel, y me contó todo, cómo estaba formado ese terreno, que no vamos a tener una escritura cada uno, que va a hacer una escritura entre 400 familias, si logramos vender las 10 hectáreas, que eso se va a lotificar, así me lo contó el Sr. Domingo López; así nos integramos con ellos, y pagamos nuestro enganche.*

*Un fin de semana nos fueron a entregar nuestros lotes y también 18 hectáreas de reserva en La Hormiga, que sí de verdad lo tenemos de reserva o ya están repartidos. Los compradores de lotes, si tienen sólo uno, recibirán dos lotes de montes y si tienen dos, entonces recibirán cuatro lotes de reserva y así van, conforme van lotificando.*

*Así es que me quedé en esa colonia, pero poco después escuché otro chisme, que se están organizando para comprar en La Planada, que se va a llamar Paraíso. Yo quería bajarme a La Planada, porque vi que ahí no hay tanto lodo; entonces fui a preguntar con el señor Pastor Rafael Jiménez; hablé con él, pregunté si es cierto; ¡sí!, dice el Sr. Rafael Jiménez, nos estamos organizando, pero nada más nosotros, sólo recibimos a nuestros compañeros de religión de pentecostés, no recibimos otros, porque si metemos otras religiones ahí vienen las divisiones entre nosotros. Si son borrachos, tampoco vamos a permitir que nos vengan a dar lata aquí en nuestra colonia, queremos que sean nuestros hermanos religiosos, eso es todo amigo. Así me dijo; yo creo que me vio cara de borracho, por eso no me permitieron la entrada, entonces dije entre mí, milagro que en La Hormiga sí permitieron que entrara cualquier persona.*

Entrevistando al Sr. Manuel Gómez Méndez me comentó que salió de su paraje Majomut, municipio de San Juan Chamula, expulsado en el año de 1974 por cambiar su religión

*...por esta razón me expulsaron, me iban a matar, me persiguieron 50 hombres, entonces gracias a Dios, pasé por donde ya tenían su trabajos los señores, me metí abajo de los rastrojos, donde estaban amontonados, ahí me salvé en ese momento, pasaron bastantes señores en mi lado ahí donde Dios me protegió. Mi familia se había escondido en la montaña, ahí se durmieron y al amanecer salieron a esperar carro para venir a San Cristóbal y yo*

*también esperé al entrar la noche y fui a dormir en la montaña, también al amanecer salí a esperar carro para venir a San Cristóbal, aquí nos encontramos con mi familia, sin casas, sin nuestras cosas y sin ropa, sólo lo que traíamos puesto, no teníamos con qué cambiarnos, hasta que llegamos con los hermanos nos regalaron nuestra ropita y nos prestaron algún lugarcito por el templo, para poder pasar la noche y despuecito buscamos trabajito que Dios nos dio, para poder vivir con nuestras familias. Así estuvimos sufriendo por las gentes del Paraje Chamula, Autoridades, Agente, Mayores, Comités, Educación y otras comisiones, ellos son los expulsadores, ellos tuvieron la culpa que lo dejáramos nuestras cosas: terrenos y animales; así lo recogieron ellos los animales: gallinas, borregos; así se quedaron nuestras propiedades, aunque no queremos dejar nuestras cosas, pero se tuvo que dejar por orden de los caciques y autoridades en San Juan Chamula. Por esa razón que tuvimos que salir, por lo que estamos perseguidos en nuestras casas o en nuestro trabajo, en nuestro camino, ahí estamos perseguidos, peor los Todos Santos. Aunque no son religiosos, sólo si nos miran que hablamos a la persona como amistad, ya lo acusan de ser religioso y es pura mentira, aunque no sean religiosos. Entonces hay personas que así nomás, sin ningún motivo sacaron a nuestros vecinos, igual los despojaron a todos de su propiedad, igual sufrimos todos. Algunas de esas personas que los acusaron no eran religiosos y ahora ya son, viven en Betania, otros en Jerusalén, ahí viven ahora y cuando les quitaron todas sus propiedades, se quedaron pobres, pero poco después buscaron trabajo, para poderse mantener con sus familias, así les hicieron a ellos también. Así salimos de nuestro paraje Majomut, por los grupos tradicionistas y borrachos, y por esos llegamos muchos a fundar nuestras colonias de diferentes lugares donde podemos encontrar nuestros alimentos con nuestros hijos...*

Así es como vivimos aquí en La Hormiga muchos que somos expulsados de diferentes parajes o municipios, como Oxchuc, Tenejapa, Mitontic, Zinacantán. Los principales expulsadores son de San Juan Chamula; ellos son los buenos maestros de expulsarnos de nuestras casitas. Otros por ejemplo: los migrantes de sus pueblos, por la necesidad de sus pueblos, por esa razón salieron de diferentes municipios, los voy a mencionar: Chenalhó, Huixtán, Cancúc, San Andrés, Pantelhó, Chalchihuitán y de algunos parajes del municipio de San Cristóbal; de todos los que vivimos aquí hay religiosos y no religiosos, aquí en nuestra colonia vivimos de diferentes etnias, de 11 municipios, sí, sólo de esos, porque no he alcanzado a ver si sólo vivimos de esa cantidad de munici-

pios o hay más municipios todavía, pero de 11 municipios sí estoy segura, porque lo he visto muy bien.

Así hemos tenido también mala suerte en nuestra colonia, por ejemplo tuvimos la desgracia de haber sufrido el enfrentamiento entre los chamulas y hasta los que no somos de allá, los que venimos de otros municipios sufrimos cuando llegaron miles de hombres de Chamula, como diez mil, el primero de abril de 1992, queriendo acabar con los religiosos. Rodearon toda la colonia La Hormiga, traían puras piedras y armas y pasaron casa por casa a romper las láminas y la madera de las casas. Querían acabar de una vez con las iglesias de los religiosos y los pasaron a apedrear. Rompieron hasta los carros, les echaron piedras y los volcaron, quedaron deshechos los carros. Ese día tuvimos mucho miedo yo con mis hijos y nos quedamos metidos abajo de la cama y lloraba mi niña del susto. Entonces nos salimos de nuestra casa muchas mujeres y niños que nos asustamos y ya no queríamos regresar a esa colonia porque teníamos muchísimo miedo. Queríamos abandonar nuestra colonia por el susto que tuvimos, porque estuvo muy grave el enfrentamiento de ese año de 1992. Luego ya no sabíamos qué hacer porque ya conocemos cómo se vive en la renta y no queríamos vivir así, por esa razón decidimos regresar a Nich'ix, La Hormiga.

Al principio éramos muy pocas personas, 3 familias que nos decidimos vivir aquí; poco después de 4 meses llegaron a hacer sus casitas otras 4 familias y de esa vez sólo hicieron sus casitas y se fueron mucho tiempo y hasta los 8 meses llegaron a vivir otras dos personas, ya eran 6 familias. Así poco a poco fueron llegando las familias, es que tenían miedo, decían que en este lugar mataban mucho, que aquí se venían a esconder los mata-gente y que venían a matar y a quitar sus propiedades, son muchos chamulas y mestizos, entonces era el miedo que tenían, por eso no querían venir a vivir aquí en este lugar.

Fue entrevistado Don Juan López Hernández.

*...yo vengo de mi paraje Chibiltenal, municipio de San Juan Chamula. Yo fui expulsado en el año de 1976, por acusación de cambiar mi religión, pero era pura mentira que cambié de religión; sólo me tenían envidia como mi padre su actividad era de limpiar pisos de piedras en las casas, así estaba reconocido mi finado padre. Entonces cuando murió mi padre yo me*

*quedé en su lugar donde trabajaba en las casas, entonces mis vecinos me miraban que salía yo el diario para San Cristóbal, eso es su coraje de mis vecinos y de las autoridades. Ellos dicen que no llego a trabajar, que sólo llego a escuchar la palabra de Dios de evangélico, así me empezaron a decir. Cuando lo escuché ya estaban bien organizados las autoridades y hombres para expulsarme de mi casita y quitarme mis propiedades; en la mañana me lo dijeron y en la tarde del mismo día llegaron a mi casita a decirme que yo saliera, porque tú ya eres evangelista y yo contesté, ¿quién lo vio si yo soy religioso? y me dijeron que ya no contestara yo.*

*Entonces les dije, yo no voy a dejar que ustedes me vengan a hacer lo que quieran, si yo no tengo ninguna religión, así les dije y me pegaron, me sangraron. Está bien si ustedes quieren hacerlo, háganlo, y me dijeron si vas a dejar de viajar a San Cristóbal te vamos a perdonar, así me estuvieron diciendo y yo les dije: ¡compañeros, pero no voy a perder mi trabajo, mejor quédense con mis cosas, yo me voy hoy mismo! así les dije, empecé a recoger algunas cositas, así salí del Paraje Chibiltenal. Entonces como yo viajaba del diario, yo he comentado de los mata-gente en el camino por La Hormiga, yo he encontrado esas personas tapadas con pañuelos, por eso yo he comentado la verdad. Tenía mucho miedo, ¿qué tal si siguen así matando en ese lugar?, por esa razón no muy quería yo venir a vivir en este lugar y después me di cuenta que no les pasaba nada a las tres familias que estaban ahí, por ejemplo usted doña Juana, Juan López Gómez y Manuel Méndez. También teníamos muy grande el problema por los servicios, por ejemplo: el agua para tomar y lavar era un problema muy grave, sólo teníamos el ojo de agua en Punta de Manzanillo (Sat vo'ta sni'k'a'ch'x). Era el único ojo de agua que tenemos en ese periférico, es un pozo, estaba de cemento, entonces ahí agarrábamos agua para tomar nada más y para lavar la ropa teníamos que ir en el arroyo de Tlaxcala que viene del Ojo de Agua en La Hormiga, ahí sale de un pequeño arroyo y llegan a juntarse en el mismo arroyo, entonces ahí llegaban, según hablan mis familias y los otros vecinos de La Hormiga...*

Así sufrimos por falta de servicios, el agua es la vida y si no hay nos morimos, entonces así pasó un año, pero ya habían venido otros hermanos expulsados, migrantes por la necesidad de haber salido de sus casas; así cada año aumentaban las familias indígenas de diferentes etnias, por ejemplo: tzotzil de Chenalhó, tzotzil de Chamula, tzotzil de Huixtán, tzotzil de Zinacantán, tzotzil de Chalchihuitán, tzotzil de Pantelhó, tzotzil de Mitontic, tzotzil de Larráinzar; por ejemplo los tzeltales de Oxchuc,

tzeltal de Aguacatenango, tzeltal de Tenejapa, tzeltal de Huixtán, tzeltal de Chanal, tzeltal de Pantelhó, tzeltal de Cancuc, tzeltal de Altamirano, somos todos los que vivimos aquí en la Colonia La Hormiga, municipio de San Cristóbal de Las Casas, y somos mexicanos y chiapanecos.

Después de vivir 3 ó 4 años en esta colonia nos empezaron a envidiar los ricos y ricas de esta ciudad, cuando vieron que mejoramos nuestras casitas las autoridades nos mandaron a citar para decirnos que no están de acuerdo que estemos viviendo en esta colonia y en los cerritos, pues es un cerrito donde está ubicada la colonia de La Hormiga. El Presidente Municipal Lic. Jorge Mario Lescieur Talavera y los ricos de esta ciudad, buscaron pretexto para que saliéramos de ahí, que era en contra de la ley que estamos viviendo los expulsados y migrantes de diferentes municipios de Los Altos de Chiapas y que no nos iban a dar ningún servicio si no obedecemos de salir de ahí. Entonces contestaron las autoridades de La Hormiga: "...está bien, si no nos quieren dar ningún servicio a ver cómo le hacemos..."; fueron varias veces que citaron a las autoridades, pero les contestaban que la gente no quiere salir, porque dicen que es de ellos porque lo compraron sus terrenitos donde están sus casitas. Entonces como vieron que no queríamos salir buscaron otro pretexto, que nos van a reubicar por El Chivero, que ahí nos iban a comprar un pedazo de terreno y nos iban a dar un lote para cada quien. Entonces los que teníamos dos lotes en La Hormiga perdíamos uno o dos, porque la gente que tenía dinero compró dos o tres y hasta cinco lotes; entonces no querían perder lo que les había costado con el sudor de su frente, porque no era robado mi pedazo, es nuestro sufrimiento de cada quien. Hay algunos que pudieron comprar varios lotes, pero no sabemos con qué sacrificios; algunos de nosotros trabajamos de peón, albañil, paleteros, neveros, rasperos o boleadores de zapatos, algunos que tienen amigos prestaron dinero para comprar un poco de artesanía, para vender en Santo Domingo o Caridad; algunos no tenemos mucho trabajo sólo vendemos elotes, frutas y verduras; otros son comerciantes, salen fuera de lugar, por eso pudieron comprar sus lotes.

En cuanto a las mujeres abandonadas de sus hombres, hay unas 50, buscando trabajo de lavado de ropa, vendiendo tortillas, ofreciendo frutas y verduras en las calles y vendiendo agua aquí en la colonia; así vivimos en nuestra colonia. También hay hombres que tienen dos mujeres y son religiosos, son como treinta hombres que tienen dos muje-

res con cuatro o seis hijos cada una. No son responsables con sus hijos, sólo les hacen el favor y ahí los dejan, por eso las mujeres tienen que buscar algún oficio, lo que más se dedicaban es a vender agua que lo agarraban en el periférico.

Algunos pasajeros en la carretera nos maltrataban nuestros pozos de agua, así empezamos a limpiar y a sacar tierra y organizarnos de una cooperación muy sencilla de $200.00 viejos pesos, para comprar cemento y calidra; así hicimos entre 20 familias para mejorar nuestro pozo y se hizo como un tanque de agua, y cada vez que se llenaba de tierra y basuras y algunas personas envidiosas que viven pasaban a dejar cosas malas en nuestro tanque, hasta pasaban a tirar pollos muertos, y lo limpiábamos, sacábamos toda el agua y la suciedad; de esa vez éramos 15 familias. Así pasó otro tiempo y después metieron un perro muerto en el tanque de agua, entonces ya no sabíamos qué hacer con nuestra agua, entonces decidimos cerrar el pozo de agua con su tanque grande y su tapón, hasta ahí nos dejaron de molestar los envidiosos, ya tomábamos tranquilos el agua limpia; así lo dejamos bien seguro. Ya éramos muchas familias, como 60 de diferentes etnias recibíamos nuestra agua, pero no sólo gente de La Hormiga que tomábamos agua, venían a agarrar de Jetzemaní, Santo Domingo y del Fraccionamiento Morelos; se juntaban bastantes personas para agarrar agua, a veces se hacían pleitos por el agua, porque algunos no querían esperar su turno, a la fuerza quieren pasar primero, tuvimos tantos problemas por el agua que decidimos ir a la Presidencia para ver si nos daban el servicio del agua. ¡Qué va a ser!, hablamos con el Presidente Municipal y nos dijo: "...qué no se acuerdan que no pueden vivir ahí, ustedes están contaminando el agua, las plantas y la ciudad, acuérdense que esta colonia nos les va a tocar nada de servicios...", así respondió el Presidente Municipal. Eso lo escuchó el Dr. Filiberto Morales, quien entonces llegó a la colonia y nos dijo: "miren señores, yo veo que están sufriendo mucho por el agua, pero no se preocupen, díganle al Presidente Municipal que yo donaré este pedazo de tierra y el manantial de agua, para que sea nada más de La Hormiga, nada más que les compren sus motores para subir el agua, así nos dijo el Doctor.

Se volvió a organizar la gente de la colonia y fue a decirle al Presidente Municipal, quien sólo contesto "está bien, voy a hablar con el Dr. Filiberto Morales", entonces regresaron contentos.

Pasó un tiempo cuando escuchamos que ya van a tener servicio de agua las otras colonias menos La Hormiga, así salió en las noticias. Entonces nos pusimos muy tristes y no estaba el Dr. Filiberto Morales. Cuando regresó del primer viaje a Estados Unidos, le molestó mucho que La Hormiga no tuviera agua, entonces así quedamos sin agua. Antes que fuera a Estados Unidos él nos ayudó a solicitar la luz eléctrica, para la calle principal y como el Dr. Morales tiene familia trabajando en la Comisión Federal de Electricidad y se le hizo muy fácil, nada más que nos dijeron que teníamos que comprar los ocho postes y tuvimos que cooperar $60.00 por lote cada quien, entonces así lo pagamos. Lo tuvimos en el año de 1987, sentimos muy duro esa cantidad de dinero para nuestra luz, sólo para la calle principal. En el año de 1988 empezamos a pedir la ampliación de luz; en 1990 el Ingeniero de la Comisión Federal la recibía, pero el Presidente Municipal llegaba a decir que no nos hiciera caso, que somos "unos pinches indios que no entienden nada", así llegaba a decir y salía en el periódico, en el radio estaba bien publicado que somos despreciados.

Así quedó otra vez, entonces los demás compañeros que viven arriba de La Hormiga empezaron a agarrar luz hasta más arriba, los que podían comprar sus cables, así tuvieron luz los de La Hormiga, así estuvieron como cuatro años y cuando llegaban los recibos de luz, lo pagaban. Pero había otro problema, que cada poco tiempo se quemaba la cuchilla del transformador, entonces los de Comisión Federal vieron que tenía jalada la luz y nos fueron a quitar la luz a toda la colonia, fue en el mes de octubre de 1994, fueron a quitar todos los 24 medidores, preguntamos a la Comisión que por qué nos están quitando la luz, si nosotros hemos venido sufriendo, pagando, cooperando y el trabajo que hicimos cuando llegó este servicio, nos contestaron: "...nosotros no sabemos nada, sólo nos comisionaron para quitar los medidores...", eso fue lo que nos dijeron cuando estaban trepados en el poste y con la pinza en la mano. Así nos quedamos, pasó una semana, entonces empecé a preguntar con todas las mujeres si estaban conformes sin luz y me dijeron que no, entonces les dije que fuéramos a ver en la oficina; el 27 de octubre del mismo año, fuimos a hablar con el Ingeniero Rafael. Llegamos un grupo de 30 mujeres, pensamos que nos iban a tomar en cuenta, le dijimos que por qué nos quitaron la luz, que por favor nos la fueran a poner otra vez, que si teníamos alguna multa que lo íbamos a juntar para pagarlo; nos contestó el ingeniero que él no sabía que exis-

tía esa colonia. Salimos muy tristes con ganas de llorar, porque entonces no existíamos en la colonia; así pasó octubre, noviembre y diciembre.

El lo. de enero de 1994 pasó el enfrentamiento. Como el 8 ó 9 de enero de 1994, llegó la Comisión a treparse en los postes de luz, poniendo los medidores en cada casa, sin saber por qué volvimos a tener luz los que teníamos medidores. Como a medio año hicimos una solicitud de ampliación de luz, fueron como cuatro o cinco veces, hasta como a las seis veces nos dijeron: "está bien pero van a pagar la cantidad de $200,580.00 y si están de acuerdo de dar algunos materiales, entonces vamos a empezar a trabajar", queríamos que le bajaran un poquito la cantidad a pagar, pero ya no le bajaron y así quedó. En el mes de marzo empezaron a llegar los postes y los trabajadores, y en el mes de abril quedó terminado.

Ya de ahí vimos muy bien que el Presidente Municipal no quiso apoyar a los indios expulsados de La Hormiga, entonces otra vez nos volvimos a organizar hombres y mujeres, para poder tener el agua entubada, ya que nosotros somos despreciados del municipio. Ahora vamos a pensar si queremos cooperar, para nuestro servicio y sacar adelante nuestra colonia, así como lo hicimos con nuestra luz, entonces ¿qué dicen compañeros, están de acuerdo en cooperar?, ¡sí!, —dijimos hombres y mujeres—, y los representantes ya habían ido a buscar de qué parte podían traer el agua; entonces ellos propusieron que iban a traer un ingeniero, para que viera el agua, si aguanta cuántos litros. Ese ingeniero pidió la cantidad de $3,000.00 viejos pesos, para que fuera a ver donde queremos tomar el agua, pero ¡qué va a ser! nos engañó, se huyó con el dinero; fueron a buscar a otro ingeniero, para que viera la brecha donde va a pasar toda la tubería, para llegar a La Hormiga, y también vio cuantos litros salían cada segundo, y dijo que era suficiente, que puede abarcar tres o cuatro colonias, vio que hay agua suficiente, empezaron a cooperar para el trabajo. Fueron quince días por lote $650.00 por lote, así que ahora ya tenemos nuestros servicios, se empezó a trabajar a mediados del año y a principios de 1995 ya tuvimos agua; todas las mujeres nos pusimos contentas que ya vimos el agua en nuestro patio, ya tenemos con qué lavar nuestra ropa, ya no tenemos que ir al río, hasta los niños se pusieron contentos, porque dejaron de acarrear agua, porque en el periférico pasaron muchos accidentes de niños y mujeres que por acarrear agua, murieron.

Así con el sudor de la frente hombres y mujeres logramos tener nuestra agua, las mujeres abandonadas de sus hombres tuvieron que acarrear arena y block.

De donde se trajo el agua es del Ejido Taza, municipio de San Cristóbal de Las Casas, más adelante del Ejido Pinar; ahí lo fuimos a traer; son seis ejidos que estuvieron de acuerdo que tomáramos el agua y con los vecinos hicimos un convenio donde firmamos. Cada año vamos a dar una cooperación de $600.00 nuevos pesos, para la celebración de una fiesta de Santa Cruz, así se hizo el convenio; si nosotros no cumplimos con el compromiso, con el convenio que tienen firmado los representantes, entonces nos quitan el agua.

Así es la historia de la colonia La Hormiga, donde vivimos los expulsados y los no expulsados, migrantes, religiosos y no religiosos. Los que vivimos ahí también somos de diferente religión, hay varias iglesias, por ejemplo: Iglesia de Oración, Iglesias de Dios y religiosas, Iglesia de Dios es el Hijo, Iglesia Pentecostés, Iglesias de Testigos de Jehová; en esta colonia hay cinco templos de diferentes nombres, también hay católicos, aparte hay tradicionalistas, así vivimos en La Hormiga, revueltos como sopa.

También en el año de 1985 empezó la pequeña escuela; anduvieron buscando apoyo en diferentes instituciones y nadie nos quería ayudar, por lo que han escuchado, que no nos dejan vivir en nuestra colonia, por eso no nos querían dar nada, entonces tenían temor que la construcción se hiciera de balde, porque nadie quería ayudar, entonces al final de 1985 empezó a llegar un ayuda de parte de Visión Mundial. Nos dejaron algunos materiales para el techo y madera y los de Visión Mundial dijeron que es más fácil de destruir, a lo mejor se lo van a sacar a fuerza, no sabemos, no podemos asegurar, mejor ustedes decidan que van a hacer más después y por eso puros techos, nos dieron para la escuelita y nos costó, como padres de familia nos pidieron fotos de nuestro hijos, copia del acta de nacimiento. Venían a revisar las personas si de verdad estaban estudiando los niños, les seguiremos solicitando material, porque vale la pena nuestra escuela, así dijeron los del Comité de Educación, ahí estaban viajando muy seguido para ver si les aceptaban sus solicitudes y se aprobó: mandaron materiales para construcción, de ahí mandaron las construcciones, así poco a poco fue mejorando nuestro servicio de educación. Las autoridades de San Cristóbal casi no han dado nada, apenas autorizaron una solicitud, que se había metido desde

1994: se aprobaron los arreglos de nuestra calle central; para arreglar gradas de la calle central nada más mandaron tabicones, cemento, grava; el albañil y los peones nosotros los pagamos, nos tocó a cada uno seis días de trabajo por cada lote y una cooperación de $35.00 nuevos pesos de cada lote; es lo único que ha dado el municipio hasta el año de 1995.

También hicimos otra solicitud para el drenaje, fuimos con los de SEDESOL y se aprobó en 1995, la cantidad de dinero para comprar los materiales, primero proporcionó un ingeniero, para ver donde pasaban los tubos, segundo dio albañilería, nosotros de La Hormiga dimos el albañil y el peón, salieron los días de trabajo de cada lote, fueron 12 días de trabajo por lote; es lo único que han dado las autoridades de esta ciudad.

Bueno, aquí termina la información de la colonia La Hormiga, municipio de San Cristóbal; somos los primeros pobladores que llegamos en esta colonia, campesinos indios de diferentes etnias de Los Altos de Chiapas, por ejemplo: tzotziles y tzeltales de seis municipios o más, llegamos a comprar nuestros terrenitos siquiera sólo para nuestra casita y por la necesidad de llegar a vivir a esta santa madre tierra de Nich'ix (Punta de Manzanillos), que era montañita, cerros y pedregales, y que ahora es únicamente cerros y pedregales.

Hace muy poco tiempo, no más de 12 años, que este lugar comenzó a ser poblado; antes no habían colonias por aquí, eran puros potreros, hacia abajo no había nadie, bueno eso dicen los que fueron entrevistados, en estos testimonios, y después empezaron a llegar otras gentes para formar esta colonia. En esta colonia de La Hormiga somos desplazados y despreciados de las autoridades de esta ciudad.

# CUENTO TZELTAL: LA MUJER Y SU HIJO

RELATOR DIEGO GIRÓN MÉNDEZ
ESCRIBANO: ANGELINO CALVO SÁNCHEZ
INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS-UNACH

Había una mujer viuda que vivía en un lugar muy lejos de las colonias. Vivía con un hijo en la casa; la mujer era muy trabajadora en el campo y como su hijo ya estaba grande, ya podía trabajar solo en el campo, pero el muchacho estaba acostumbrado a que su mamá sacara grandes cantidades de maíz, para que su hijo no tuviera hambre, por lo que la madre casi nunca descansaba. Siempre se levantaba temprano para preparar su desayuno y el pozol que iba a llevar en su trabajo. Todos los días salían juntos a trabajar para cosechar el maíz y el frijol.

Pero esto llegó a suceder un día: El hijo vio que su mamá nunca se cansaba de trabajar, sus milpas ya estaban jiloteando y estaban ya para terminar la segunda limpia, pero llegó un día que ya sólo le quedó un pedacito para terminar la limpia, entonces el hijo le dijo a su mamá que se quedara a descansar ya que él podía terminar solo, en un día, la limpia, entonces su mamá aceptó quedarse ese día.

Pero, qué va a ser que su hijo antes de salir lo afiló bien su machete y lo llevó junto con su azadón; cuando llegó en el lugar de su trabajo, lo que observó primero, que su milpa estaba bien verde, entonces dejó a un lado su azadón, nomás agarró su machete y un garabato y empezó a

chaporrear todo el día la milpa. Cuando se hizo tarde se regresó en su casa y cuando llegó le dijo a su mamá así:

—Ya llegué mamá

—Ay mi hijo, ya llegaste, y ¿cómo se quedó terminado el trabajo?

—Ay mamá fíjate que no pude terminar, tengo que ir un rato todavía mañana.

—Pero por qué no pudiste terminar, si acaso sólo se quedó un poquito ayer, entonces hubiera ido yo todavía".

—Ay no te enojes mamá, mañana mismo lo voy a dejar terminado.

—Bueno pues hijo, 'orita te doy de comer para que descanses.

—Sí, mamá.

Así contestó el hijo; pasó la noche, al otro día se levantó muy temprano la mamá para preparar el desayuno y se levantó a desayunar el muchacho, después lo agarró su herramienta y se despidió de su mamá:

—Bueno mamá, ya me voy y regresaré al medio día

—Está bien hijo, ai' te cuidas que no vayas a lastimarte.

Así dijo su mamá del muchacho, así fue que el hijo se salió caminando para ir a terminar su labor, entonces cuando llegó en donde estaba su milpa, empezó a seguir chaporreando hasta terminarlo, cuando terminó antes de medio día se regresó en su casa, se regresó contento el muchacho y así llegó a decir a su mamá:

—Ya llegué mamá.

—Ay que bien hijo. ¿Ya lo dejaste bien terminado la limpia, hijo?

—Ya mamá, ya quedó listo todo, ya sólo esperamos unos días, para que vayas a traer unos elotitos para que comamos, mamá.

—Ay si hijo, ai' te vas a descansar mientras que yo hago la comida.

—Gracias mamá.

Así fue que fueron pasando rápido los días. Entonces un día sábado, la mamá del muchacho pensó de ir a traer unos elotes, ya que ya pasaron varias semanas que había terminado la limpia, —ya debe haber muchos elotes— le dijo a su hijo.

Bueno, yo creo que me voy a ir a traer unos elotitos para comerlos asados.

—Ay mamá, puedes irte —contestó el hijo— yo creo que ya habrá unos elotitos para probar el sabor.

Así decía el hijo, sin saber la mamá qué sorpresa se iba a encontrar. Entonces así fue que se fue la mamá del muchacho rumbo a su milpa. Pero qué va a ser, cuando llegó al lugar de su milpa, se quedó espantada

al ver que ya no estaba parada su milpa, sólo llegó a ver blanco y tendido todo en el suelo, ya todas las hojas estaban secas. Entonces la mamá ya no aguantó la mirada y se regresó medio atarantada a su casa, y cuando llegó en su casa, con todo coraje llegó a reclamar a su hijo, diciendo así.

—Ahora hijo ya me mataste.

—¿Pero por qué mamá? ¿qué te hice?— así contestó el hijo.

—Ya me mataste mi pecho hijo, ahora quédate a vivir solo, a ver cómo puedes vivir y comer, porque yo ya me voy en otro mundo, en donde pueda descansar tranquila mi alma.

Así dijo la última palabra la mamá y se murió.

Entonces, todavía el muchacho le iba a pedir perdón a su mamá por lo que había hecho, pero la mamá ya no escuchó, allí se acabó la vida de su madre. Así fue que se murió su mamá; de allí, el muchacho la enterró cerca de su casa. De allí el muchacho pensó que ya no puede quedarse viviendo solito en su casa, y así tomó su decisión.

—Ahora que ya se murió mi mamá, todo por mi culpa, yo no puedo quedarme así viviendo solo, tengo que largarme de esta casa, tengo que irme en el medio de las montañas, para que me coman los chojes (tigres). Así dijo entre sí el muchacho.

—Entonces, así fue que se salió de su casa el muchacho, la dejó abandonada, se metió en las montañas hasta que llegó en el medio de las montañas ya de noche, así dijo entre sí:

—Ahora ya llegue aquí, pues aquí nomás se va acabar mi vida también. Pero primero tengo que arreglar el lugar para que no se desperdicie mi cuerpo y después llamó a gritos a los chojes (tigres).

(Así) terminó de arreglar el lugar, y luego llamó a gritos a los chojes, diciendo así:

—Tigres, vengan a comerme, aquí están sus carnes.

Sus gritos sonaban en las montañas, y de pronto se escucharon los gritos de los chojes, contestando así:

—¡Waauuuu!— que se escuchaban en todas partes de la montaña, y el muchacho estaba sentadote encima de una piedra, esperando que se acercaran los tigres a donde él estaba, entonces escuchó que ya se estaban acercando los tigres, se quiso levantar de donde estaba sentado, pero qué va a ser, no se pudo levantar porque se había pegado el culo en la piedra.

Intentó varias veces pero ni por más se pudo levantar.

Entonces en ese momento se escuchó un chillido de un pajarito que decía así en su chillido:

—¡Chuuujsss!

Entonces lo escuchó el muchacho.

—Ay, ¿Qué dijo ese pajarito? Me parece que dice que yo me orine.

Ya que "chujsss" es orinar en la lengua materna, por eso así fue que orinó su calzón el muchacho y su nalga se despegó de la piedra. Entonces el muchacho se levantó, y allí fue donde se dio cuenta que la piedra pega el culo.

Entonces cuando ya estaba rodeado por seis tigres, le puso una piedra a cada uno para que se sentaran a esperar el arreglo del lugar para que los chojes se pudieran alimentar con su cuerpo.

Entonces el muchacho les dijo así a los chojes:

—Ahora ya que están aquí amigos, pues me tienen que esperar, porque todavía tengo que arreglar bien en donde van a saciar su apetito, para que no desperdicien mi carne y mi sangre. Pueden sentarse, mientras que yo busco unas ramas para tenderlas en el suelo en donde me voy a acostar.

Así fue entonces, los chojes se sentaron cada uno en el asiento de piedra que el muchacho había puesto en círculo.

Ya cuando terminó de preparar el lugar, entonces se acostó en medio del círculo de los chojes, y luego llamó a los chojes:

—Ahora si ya pueden venir encima de mí para saciar de una vez sus apetitos, pero antes les voy a contar hasta tres, para que brinquen sobre mí, así: uno, dos y tres, saltan sobre mí.

Entonces cuando acabó de contar cerró sus ojos para no ver cómo iban a saltar los chojes sobre él, pero no sintió nada en su cuerpo. De allí abrió sus ojos para ver qué es lo que pasaba con los chojes. Allí fue donde vio que sólo estaban quejándose en sus asientos, que no podían levantarse. Entonces dijo así el muchacho:

—Órale, ¿qué les pasa?, ¿a poco no tienen hambre?, salten de una vez, ya tengo ganas de morirme, levántense o yo me levanto para matarlos.

Así reclamaba el muchacho, pero los chojes sólo estaban quejándose en sus asientos, no se podían levantar porque sus culos estaban pegados en las piedras. Entonces el muchacho se levantó muy enojado porque no fue comido por los chojes, agarró un garrote bien grueso y

empezó a matar a uno por uno a los chojes. Pero qué va a ser, que el último Choj habló, diciendo así:

—No me mates a mi muchacho, suéltame y yo te voy a acompañar a donde vayas, yo te voy a cuidar. Nomás suéltame de este asiento.

—Bueno está bien, te voy a soltar, pero te advierto que no vayas a huirte, porque si no te mato de una vez.

—No muchacho, te doy mi palabra.

Así fue que soltó al Choj, y lo amarró con un lacito de bejuco, así llevó jalando a su Choj como si fuera su perro.

Entonces el muchacho llegó a toparse con un señor caminante, el caminante le habló así al muchacho:

—¡Qué tal muchacho, para dónde te vas con ese perro tan bonito!

—Pues estoy de paseo señor, a ver qué animales puedo cazar con mi perro.

—Ay, qué bueno muchacho, ¿pero tu perro sabe cazar toda clase de animales?

—Pues todo sabe señor, mi perro es muy cazador, nomás sólo se suelta cuando ya lo tiene el olor de animales, y se va ladrando solo y al rato trae cargando a su presa.

—Ay qué buen animal es, oye muchacho por qué no me lo vendes, te lo voy a pagar lo que quieras por él.

—Ay no señor, mi perro es muy bueno y está muy hallado conmigo; esto me va a recordarme si lo vendiera con usted.

—Véndemelo muchacho, no seas malo conmigo, ya me gustó que es muy cazador y a mí me encantan mucho esos animales".

—Bueno está bien señor, te lo voy a dar en cien pesos.

—Está bien, te pago esa cantidad.

Así dijo el caminante y pasó el dinero en la mano del muchacho. El muchacho le entregó su perro, advirtiéndole así al caminante:

—Bueno aquí está tu perro, pero no lo vayas a soltar luego, porque si lo sueltas me va a perseguir. Te vas a esperar a que yo me pierda atrás del cerro, entonces ya lo puedes soltar ¿Entendiste señor?

—Sí muchacho, muchas gracias, haré como tu dices.

—Está bien, hasta nunca señor.

—Adiós muchacho.

Así fue que el muchacho se despidió con el comprador y se fue caminando y caminando, hasta que se perdió su cuerpo atrás del cerro, entonces el caminante soltó a su perro y éste empezó a ladrar como si

fuera un perro verdadero. El perro se metió ladrando en las montañas y el señor se quedó esperando en una loma del cerrito desde donde alcanzaba a gritar así:

—¡Újule! ¡Agárralo mi perro! Así gritaba, el señor pensó que ya lo llevaba corriendo su presa, hasta que ya no se escuchaba su ladrido, el señor pensó que lo había atrapado su presa, pero el perro ya nunca regresó.

El señor se puso muy triste porque había regalado su dinero, y dijo entre sí:

—Ay cabrón, este perro no es normal, debe ser un animal de las montañas, bien que me engañó el muchacho, pero ni modos, Dios lo va a castigar por lo que el malvado me hizo.

Entonces, así siguió su camino el caminante, triste llevaba su corazón, porque regaló gratis su dinero.

Entonces el muchacho seguía caminando y caminando hasta que llegó a encontrar tres caminos y en el cruce de estos tres caminos, se puso a cagar. Pero de repente vio que venía un señor y se paró de cagar, de ahí agarró su sombrero para tapar con él su mierda.

Allí lo tenía con su mano, cuando se acercó el caminante. Encontró así muchacho hincado y le habló así:

—Hola muchacho.

—Hola señor.

—Oye muchacho qué es lo que tienes tapado con tu sombrero.

—Ah, fíjate que tengo una paloma, que es mi reloj del camino y cada media hora empieza a cantar.

—¿Será que es cierto lo que dices muchacho?

—Si señor, yo no miento y no sé engañar.

—Me la vendes, y te pago lo que tú quieras.

—Pues sí, nomás que no vas a tener lo que yo te pida, porque mi paloma es muy fina y me sirve mucho.

—Véndemela muchacho, te voy a pagar lo que tú digas.

—Bueno, está bien señor, te la voy a vender sólo porque soy muy bueno, nomás te pido cincuenta pesos.

—Está bien muchacho, aquí están tus cincuenta pesos.

Así fue que el señor caminante pagó y el muchacho recibió el dinero. Después que ya había recibido el dinero el muchacho le recomendó al señor caminante, diciendo así:

—Bueno, ya que ahora es suyo mi reloj de paloma, señor, lo vas a detener así en tu mano como yo lo tengo tapado, para que no salga volando a perseguirme, tienes que esperarte a que yo me pierda atrás de la loma del cerro. Cuando la destapes tienes que meter tu mano de un jalón, para atrapar a la paloma de las patitas, para que no escape.

—Está bien muchacho, así lo haré. —Así contestó el señor caminante.

Entonces así fue que el señor se esperó a que el muchacho se perdiera atrás del cerro, y pensó en destapar ya su reloj de paloma, dijo para sí:

—Ahora que ya se perdió atrás del cerro el muchacho, tengo que destapar mi reloj, porque tengo ganas de conocerlo y a ver si me da la hora de una vez.

Así dijo, entonces cuando metió rápido la mano para agarrar su paloma, pero qué va a ser, sólo extrajo pura mierda caliente. Allí nomás se salió vomitando, y siguió su camino maldiciendo al muchacho, porque nomás lo había engañado. No fue cierto que era un reloj de paloma sino que fue excremento lo que agarró.

Así fue que el muchacho siguió su camino. Llegó a toparse con un gato de monte y lo mató con un garrote, lo peló bien y dejó la carne tirada, sólo se llevó el cuero.

Entonces vio que se estaba acercando a una ciudad, y dijo para sí:

—Ora si ya me estoy acercando a la ciudad, pues tengo que sacar más dinero con los ricos. ¿Pero en qué forma? Pues tengo que construir como un gato este cuero ya que es parecido al gato de la casa. Lo voy a llenar con basura y lo costuro bien, eso es lo que haré para sacar más lana, y después me largo a otra parte de la ciudad.

Así lo hizo el muchacho, empezó a llenar de pura basura el cuero del gato de monte y lo costuró bien, y lo puso sus ojos como los del verdadero gato.

Entonces lo llevó abrazado en su mano y cuando llegó en la ciudad, se metió a comprar comida en la primera casa de la ciudad. Así llegó a tocar y le abrió la puerta, la dueña de la casa, le preguntó que qué quería, diciéndole así:

—¿Qué deseas muchacho, qué se te ofrece?

—Pues mire usted señora, hace días que vengo caminando sin probar un poco de alimento, a ver si me puedes vender un poco de comida, porque ya está chillando mi estómago por el hambre.

—Pues cómo no muchacho, pásale te la vamos vender.

—Gracias señora, no sabe cuánto le agradezco su servicio.

Así pasó el muchacho en al comedor abrazado en su mano al gato, entonces cuando le pasaron su comida, la señora se quedó viendo al gato y le dijo:

—Ay que gato tan bonito traes muchacho.

—Pues sí señora, ¿te gusta?

—Pues sí, muchacho, me gustaría tenerlo en mi casa, porque me están molestando mucho los ratones.

—Ay que cabrones señora, pues mi gato los puede acabar con esos ratones en una sola noche, porque mi gato odia a los ratones, los mata luego cuando los ve por ahí.

—Pues eso es lo que yo necesito muchacho, por eso yo quiero que me lo dejes vendido, y te pago lo que tú quieras".

—Bueno, está bien señora, te lo voy a vender porque me ayudaste y me diste tu comida, nomás que me consigan una jaula para dejarlo encerrado allí.

—Está bien muchacho, ahorita voy a conseguir la jaula.

Así contestó la señora y se fue a conseguir la jaula, mientras que el muchacho se quedó comiendo en el comedor. Entonces cuando terminó de comer, la señora ya tenía lista la jaula. El muchacho preguntó que cuánto debía por la comida, diciendo así:

—Gracias por su comida señora y ¿cuánto le debo?

—No es nada muchacho, porque yo quiero que me dejes vendido tu gato, y ¿cuánto quieres por él?

—Bueno, nomás deme cincuenta pesos señora.

—De acuerdo muchacho, aquí están tus cincuenta pesos.

—Gracias señora, y ¿dónde está la jaula?

—Pues aquí está lista, muchacho.

—Está bien, señora, yo mismo lo voy a dejar allí. ¿No me puedes conseguir un pedazo de pan, para que yo le deje de comer?

—Esté bien muchacho, aquí está su pan.

—Gracias, señora, aquí le voy a dejar su comida. Pero no vayan abrir luego la jaula porque me va a perseguir, mejor lo sueltan hasta la noche, ¿de acuerdo?

—Está bien muchacho, haremos lo que tú dices.

Así fue que salió despidiendo el muchacho y la señora se quedó contenta con su gato, ya cuando se hizo tarde la señora mandó a su hija

para ver si el gato estaba contento, pero cuando la hija llegó en donde estaba enjaulado el gato, vio que no se había comido el pan, y se regresó a avisar a su mamá que no había comido el pan, entonces la señora fue ella misma a sacar al gato de su jaula, ya que ella pensaba que estaba triste, por eso no se había comido su pan y le llegó a decir así:

—Órale gato, por qué no has comido tu pan, a poco ya quieres que yo te saque a atrapar a algún ratón para que comas, ahorita te saco para que no estés triste allí en la jaula.

Así fue que la señora abrió la jaula, pero ni un movimiento hizo el gato y le volvió hablar así:

—Órale pues gato, salte de una vez, ya estás libre.

Pero el gato no se movía para nada, entonces la señora lo quiso sacar con su mano, pero se llevó la gran sorpresa, es que al tocarlo un poquito el gato se cayó, allí fue donde la señora notó que no era gato real sino que sólo era un cuero de gato de monte llenado de basura, fue un engaño más del muchacho. Allí se quedó maldiciendo la suerte del muchacho. Y lo quería ir a perseguir, pero no sabía qué rumbo tomó.

Así se acabó el cuento, la vida del muchacho.

# SENTIMIENTOS DE MUJERES, SENTIMIENTOS DE OVEJAS.
## Vida cotidiana de las pastoras de Los Altos de Chiapas

YOLANDA CASTRO APREZA[1]
LORENZA GÓMEZ GONZÁLEZ[2]

En las frías montañas de la región de Los Altos de Chiapas, las mujeres se han convertido en las cuidadoras y defensoras de la sobrevivencia familiar. El valor de su trabajo es innegable, son las responsables de los procesos productivos de la comunidad, reproducen y fortalecen la cultura indígena y garantizan el mantenimiento y la reproducción de la fuerza de trabajo.

Entre las múltiples tareas que desempeñan en el ámbito doméstico están las asociadas a la lana y a los borregos: son pastoras de ovejas desde los seis años de edad, y luego se convierten en expertas tejedoras de textiles de algodón y lana. Educadas y guiadas por sus madres y abuelas, aprenden los oficios del tejido en telar de cintura y del cuidado y la cría de las ovejas; algunas han rescatado los conocimientos tradicionales del teñido de lana y los preservan para las futuras generaciones.

[1] *K'inal Antzetic*, A. C.
[2] Cooperativa de Artesanas *"Jolom Mayaetik"*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

De 1994 a la fecha, muchas familias indígenas han abandonado el pastoreo de ovejas debido a las condiciones políticas del Estado. Las mujeres ya no tienen la confianza para realizar con libertad el pastoreo cotidiano y, además, en algunas comunidades existe la posibilidad siempre latente de enfrentamientos entre los dos ejércitos: el zapatista y el federal. Las mujeres se han visto obligadas a vender sus animales, ante el dolor de ver a sus ovejas cada vez más tristes y flacas por la falta de alimento. El ambiente de tensión y angustia constante las ha obligado a permanecer en casa con sus hijos e hijas, y listas para salir en cualquier momento abandonando todas sus pertenencias. Es así como las mujeres, con dolor, se han ido separando de sus ovejas.

En la cultura maya las ovejas son sagradas. ¿Qué significa para las mujeres indígenas pastorear, qué relación guardan ellas con sus ovejas, y cómo se transmite esta costumbre de madres a hijas? A continuación presentamos una serie de testimonios que sobre la particular relación entre ovejas y pastoras hace Lorenza Gómez González; ella es una artesana tzotzil, quien dejó su comunidad desde 1994 para incorporarse a las actividades de la Unión Regional de Artesanas *J'pas Jolobiletik* en San Cristóbal de Las Casas. En la actualidad, Lorenza es la presidenta de la Cooperativa de Artesanas *Jolom Mayaetik* (Tejedoras Mayas), y su trabajo al frente del gremio le permite apenas algunas visitas esporádicas a Jolshic, su paraje de origen en el municipio de Chenalhó. Sobre la manera como se inició en el tejido y el pastoreo, Lorenza nos comenta:

> A los niños les enseñan el trabajo de los hombres: arar la tierra, sembrar el milpa o limpiar frijoles. En cambio a las niñas nos enseñan a bordar blusas desde chiquitas. Nosotras tenemos ovejas; cada seis o siete meses que se cría bien el borrego lo acostamos para cortarle su lana, después lo llevamos al río para lavarla porque trae suciedad y lo tenemos que lavar con agua y jabón; después lo cardamos, hilamos, lo mojamos con posol agrio para que se pone bien tieso el hilo y no se reviente; si no le ponemos el posol no sirve porque se revienta al tejer.
> El tejido lo hacemos más ancho; cuando ya está tejido todo lo lavamos con agua caliente y se encoge. Ya podemos tocar que se siente bien grueso.

Las mujeres pastoras tejen hilo por hilo en telar de cintura, y pareciera que en cada prenda van hilando su vida. Sus pensamientos toman forma expresados en el acabado de cada pieza, y cada bordado es un

juego de colores seleccionado al gusto de la mujer. Al elaborar prendas para uso cotidiano y ceremonial, cada mujer se distingue por su destreza con las manos, y la capacidad artística varía de unas a otras.

Alrededor de la producción de lana prevalecen muchos elementos propios de la cultura maya tzotzil; por ejemplo el lavado y teñido con plantas, el cardado y el hilado manual, el tejido en telar de cintura, la simbología de los textiles, entre otros. El pastoreo es una actividad específica de las mujeres, y refleja costumbres y tradiciones profundas. Parece que es la única actividad donde sólo las mujeres deciden.

Las mujeres pastoras guardan sentimientos profundos hacia sus borregos; sin importar la distancia geográfica que pudiera existir, en su corazón y pensamiento están presentes estos pequeños animales, compañeros de su infancia y de su vida en general. Cuando cada una de las pastoras habla de sus borregos, hay un especial brillo en sus ojos y la sonrisa placentera no falta. Así, Lorenza explica con detalle su vida cotidiana en el pastoreo:

> Cuando era más chiquita mi trabajo era darle maíz a los pollitos, traer agua del río y pastorear; desde los cinco o seis años ya es nuestro trabajo como mujeres. Todavía no sabía tejer y no me llevaba nada de mis trabajos de tejido, hasta que lo aprendí. Es difícil pastorear; en temporada de lluvia ya lo sembraron el milpa y al borrego le gusta mucho comerlo; tenemos que amarrar bien su trompa; así, en lluvia nosotras no nos da tiempo llevar nuestro tejido. Como a las cinco o seis de la tarde tenemos que contar si ya está completa nuestras ovejas. Una vez que no los conté bien se quedaron en la montaña unos borregos; a ellos les gusta caminar en la noche, la verdad son iguales a las personas, se parecen mucho a nosotras. Cuando los llevamos a pastorear a un lugar por una o dos semanas, se aprenden su camino bien. Los que se quedaron en la montaña eran como seis; tenía cerca de cuarenta, cuando llegamos en su corral y lo conté no está completo pero tuve miedo de ir a buscar. Ya en la noche nosotras lo escuchamos cómo están llorando en el monte; aunque estén lejos nosotras los escuchamos y los sentimos; sufren mucho porque llegan solitos, pero bien que saben su camino. Nosotras rápido sentimos cuando están cerca y vamos corriendo a esperarlos en su corral, para que no se sienta su tristeza. Los borregos saben mucho y lloran triste; no sólo una vez los dejé, sino varias veces.
>
> A los borregos les gusta el milpa, la huelen desde muy lejos, aunque sea de noche; es lo que más les gusta de comer. Cuando el milpa ya no tiene la maíz y está seco todo, cómo se pone contento y come todo, todo.
>
> Yo llevo casi dos años fuera sin mis borregos, y todavía lo siento mucho y me pongo triste, porque yo los llevaba a pastorear. Ahorita sólo tenemos 19. Yo los extrañé. Ahora, cada vez que me voy me sienten, lloran y están tristes,

> como que me extrañan. No es igual que como un perro o un gato, no es igual. Así lo aprendemos con nuestra mamá; desde chiquita ya sabemos jalar y amarrar los borregos, y vamos aprendiendo poco a poco de ella.
>
> Mi mamá me ha comentado que así como nosotras no tenemos terreno cerca de la casa, tenemos que llevarlo en otra parte a comer, y donde pastorean hay mucho espacio donde comen. Ella dice que donde los llevan a pastorear a los borregos les gusta mucho y se bailan de contentos, o sea, buscan un palito donde bailan con él, brincan y bailan porque tienen su comida. Pero, así como están de contentos, también mueren de tristeza. Así como nosotras, lo he visto; si le regañamos de que se come la milpa, después ya no quiere comer, y además viene la mariposa que se come a los borregos, porque ya está triste pues, los borregos es muy delicados, hay que quererlos mucho para que se críe. Nosotras lo conocemos como la persona, tienen mucho corazón, a nosotras nos ha pasado así: tenemos borregos y viene la necesidad por la enfermedad de alguno de mis familias, hay que comprar su medicina o el jabón, azúcar, lo que necesitemos; entonces, pensamos entre nosotras, por qué no lo vendemos un borrego para tener un poco nuestro dinero; nosotras lo estamos diciendo en la cocina y los borregos están en su corral, pero ya mañana se mueren dos, o pasa algo rápido, no quiere, como que lo mira, lo siente, lo escucha rápido aunque esté lejos. Sí, así son los borregos, son como personas y todo lo sienten.

En los últimos años, aproximadamente desde 1992 a la fecha, mujeres artesanas de los municipios de Chamula, Larráinzar y Chenalhó han ido abandonando la confección de trabajos en lana, porque han llegado a la conclusión de que es demasiado tiempo el que invierten para el precio que se paga por las prendas. El trabajo de bordado en manta y la incorporación de hombres de Chamula en el labrado de madera para hacer muñecas(os), que después las mujeres van a adornar con sus trajes, han desplazado los trabajos en lana.

De las mujeres depende la reproducción de los quehaceres cotidianos y de las concepciones del mundo. Día a día, a sus hijos (y especialmente a las hijas), transmitirán: la lengua, las costumbres, las tradiciones y formas de moverse en el mundo. De esta manera llevan a cabo una reproducción social y cultural. En este sentido Lorenza comenta:

> En mi comunidad tenemos dos cerros: El Calvario y el de Jolshic; los dos cerros sacan su rayo cuando llueve fuerte. Pues no sé cómo está, pero había una cruz que lo cambiaron porque estaba podrido por la lluvia, y ahorita llegan a sembrar vela. Hay otro cerro, que se llama Boothuitz, pero ese cuando estamos cerca, si repetimos su nombre rápido saca la culebra. Así, cuando nos

acercamos no podemos decir su nombre porque no le gusta, el culebra lo cuida.

Todas pasamos por los cerros, porque llevamos luego nuestros borregos a comer allí. Nomás que mucha gente llega a los cerros a sembrar vela, para que no pase nada en el comunidad: que no llueva mucho pa'que no se eche a perder la milpa, que salga bien la maíz, porque luego llueve con viento y cae mucho el milpa y eso no conviene y por eso se les pide a los ángeles, porque nosotras les decimos así: "los ángeles son los que nos cuidan, y si nos apoyan, los cerros son nuestros ángeles". Antes, como tenemos los borregos llegan los coyotes a comer el borrego. Pero en la comunidad nos organizamos para que lo siembren las velas en el cerro de Jolshic y El Calvario, pues, ya no regresaron los coyotes. Así, como ya no siembran el vela ahorita, los coyotes ya quieren regresar a comer el borrego.

Yo no entiendo cómo la mestiza puede vivir sin su ilol, sin que nadie le cuide su alma y sin que le siembren su vela. Nosotras, tenemos que cuidarnos mucho, más cuando estamos lejos de la comunidad, porque si nos espantamos 'ahí nomás queda nuestra alma tirada y luego viene la enfermedad. Así es nuestra costumbre.

En la conjugación de las actividades del pastoreo y el tejido, está presente el lenguaje y la mirada de las mujeres, que definen el mundo que les rodea; conocimientos que transmiten a sus hijas y a pesar de que muchas mujeres indígenas han salido de sus comunidades (para vender su fuerza de trabajo en el servicio doméstico o en otras actividades), llevan consigo estas costumbre y tradiciones tan arraigadas.

El trabajo es un espacio importante dentro de la familia indígena, aquí se distribuyen las actividades que históricamente han sido impuestas a cada género. Sin embargo, encontramos que el trabajo de la mujer no tiene límites. Es tejedora, pastora, trabajadora doméstica y agricultora... Desde nuestro punto de vista, el pastoreo es un espacio importante para las mujeres, es abierto, donde por unas horas, ellas tienen la oportunidad de estar con ellas mismas, y alimentar emociones y afectos concretados en su relación con los borregos. Cuando las mujeres hablan de su vida, el recuerdo de esta actividad les provoca alegría, pero también nostalgia si en el momento están ausentes los borregos. Es el caso de Lorenza, quien a pesar de permanecer fuera de su comunidad recuerda y añora a sus borregos, siente su tristeza tanto como ellos lloran su ausencia.

# LA LÍNEA Y EL POSTE: RELATO MOCHÓ SOBRE LA FRONTERA

MARÍA ELENA FERNÁNDEZ-GALÁN RODRÍGUEZ*

México no es el único caso donde las fronteras políticas no corresponden exactamente al concepto de frontera, por eso en el sur le llaman "la línea", la raya ubicada por acuerdos diplomáticos forzados o convenientes para ambos países.

Cualquier viajante del norte o del centro de México puede observar desde la carretera panamericana cómo al dejar atrás los valles centrales de Chiapas, el paisaje empieza a cambiar junto con la arquitectura y la población, observándose tantas diferencias como para sentirse en otro país. Algunos consideran que desde el istmo empieza Centroamérica, como unidad geográfica.

Para concretar todos estos aspectos de dónde empieza la frontera y qué consideramos como frontera se han hecho muchos trabajos interesantes, como los de Andrés Fábregas, Jan de Vos, Margarita Nolasco, quienes nos dan una amplia visión de los procesos de cambios políticos.

Este trabajo pretende presentar dos historias de vida cotidiana de la misma familia mochó, una historia del padre y otra del hijo, ambas re-

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH

cientes (1985, 1995), con diez años de diferencia, aunque las dos muy distinto en cuanto al discurso, la manera de platicarlas, y también en la presentación de dos problemas muy comunes de la vida fronteriza. La del padre se refiere a la pérdida de una mula nacida en Guatemala que regresa a su casa original, pero que para rescatarla se tiene que recurrir a las instancias oficiales y al papeleo burocrático; y la segunda historia, la del hijo, es la compra de una marimba para lo que se recurre a las veredas para evitar los puestos fronterizos y no tener problemas de aduanas.

Empiezo por transcribir la más reciente, que fue narrada en una plática amistosa por Santiago Méndez en febrero de 1996. Santiago desde muy joven es marimbista; es hijo de mochós de Motozintla*.

"Esta marimbita es la segunda que compramos, bien que nos costó conseguirla, no es por nada, pero en Guatemala es donde mero saben hacer sonar bien las marimbas. Como hace 6 meses le fuimos a hablar a un señor que conoce bien las maderas de las marimbas, esa gracia la heredó de su papá. Ya para cuando mandó avisar que la marimba estaba lista, habían llegado el temporal de aguaceros; le hablé a un amigo y a mi hermano Miguel para que fuéramos a traerla. Cuando llegamos cabal estaba la marimbita, chula, pero teníamos que andarla cargando, ¡con lo que pesaba! y que no se nos maltratara, porque eso sí, veníamos entre el monte. Por carretera ni pensarlo, hay que pasar en la línea con tanto papeleo y tanta mordida que piden los de allá y los de acá. Así que nos cargamos la marimba por las veredas, pero con aquel solazo primero, chorreando de sudor y luego ya chorreando con la lluvia, los arroyos crecidos, batidero de lodo era aquello, y todos dándonos prisa para que no se impacientara el hombre que nos estaba esperando con una camioneta en la línea. Y hasta llegué torcido, pero me da gusto que tengamos nuestra marimbita pues la música nos da para comer".

Esta narración de Santiago Méndez es uno de tantos ejemplos de la relativez de la frontera entre México y Guatemala. Para los mochós la frontera es un obstáculo en cuanto que no permite el tránsito cómodo. Dice Juan Pohlenz "...por múltiples pasos no existe control migratorio y por los oficiales o por estos pasan de Guatemala comerciantes y otras gentes..." (Polhenz 1985:30). En este caso que nos cuenta Santiago, el camino se hacía abrupto para evitar problemas aduanales. La frontera limita ciertas acciones, pero no impide que la vida cotidiana siga su cur-

* Motozintla es uno de los 16 municipios fronterizos entre Chiapas y el departamento de San Marcos en Guatemala. Los mochos son una etnia mayance en vías de desaparición (ver los mochó en: La población de Chiapas).

so como ha sido desde siempre. Para las fiestas hay que invitar a las marimbas de Guatemala para que sea más alegre, también a los bailadores disfrazados de micos y perros que son muy divertidos y para que los muchachos se asusten.

Tanto mames como mochós se mueven a sus anchas en la línea fronteriza y la sienten de ellos. No obstante, las determinaciones políticas les han impuesto obstáculos que han quebrantado sus formas de vida. Mientras los mames que quedaron en Guatemala usaban el vestido y la lengua propias para no hacer el servicio militar, los que estaban en territorio mexicano ocultaban lengua y vestían de mestizos para obtener tierras (Fernández-Galán, 1993:368).

Como sabemos, el municipio de Motozintla es uno de los ciudadanos más jóvenes de este país; ingresó a la República Mexicana en 1892. Por sus caminos han pasado gentes de lenguas diversas, desde los nahuas que lo bautizaron, hasta chinos, japoneses y alemanes. Los mochós, aunque establecidos desde siempre, se han entremezclado desde hace tiempo por matrimonios con tecos, mames, cuilcos, amatenangos, tacanecas.

> La que enseña a hacer la comida de San Francisco se llama Trinidad Briseño, es la que enseñó a las demás; ella es viuda, le enseñó su suegra doña Paula que era mochó. Doña Trinidad no habla mochó, sus papás eran de Cuilco.
> (Miguel Méndez, oct. 1995).

Muchos de ellos se han ladinizado, otros se han vuelto protestantes, lo que significa renunciar al culto de San Francisco y por tanto alejarse de los mochós, de su tradición, de la fiesta que es su punto de unión.

Toda esta gente vieja de la frontera, nacida a lo largo de la línea de un lado u otro, siente que "las rayas" no se hicieron para ellos, que si el tránsito de un lugar a otro puede ser más difícil o menos, pero nunca un verdadero obstáculo. De cualquier forma, aun las carreteras oficiales siempre presentan problemas de vialidad por derrumbes, inundaciones, etc., y si no se han cuidado de hacer caminos vecinales, mucho menos de instalar puestos oficiales fronterizos.

Los vendedores "chapines" les traen los viejos recuerdos de vestimenta perdida, admiran a los "guates" por conservar mejor sus costumbres; de vez en cuando critican a los refugiados o a los tapizcadores por quitarles oportunidades de trabajo.

Como dice Andrés Fábregas: "México comparte con el sur una historia cultural": si bien la frontera norte es una naturaleza divisoria polí-

tica, la frontera sur sólo tiene naturaleza política, que está fundada en los procesos de construcción del Estado Nacional en América Latina (Fábregas, 1985:16). Es más común la presencia de guatemaltecos en territorio mexicano, pero los mexicanos también recurren a los guatemaltecos en más de una ocasión importante: en las fiestas, para compras de algo especial o para acudir a algún "chamán" más fuerte que los curanderos locales.

La situación de cuasi frontera es más o menos el mismo sentir de los mames quienes

> ...continuaron su vida cotidiana después de la división de fronteras, siguieron moviéndose por sus viejas rutas comerciales que mantenían el antiguo espacio étnico y colonial...
>
> (Andrés Medina, México Indígena 14:25)

Y también la población ladina de Motozintla, si así hemos de considerar a muchos de los afiliados del movimiento del Partido Socialista que surge en 1920, dentro del programa de Acción del Partido Socialista Chiapaneco la desaparición de la línea fronteriza (Spencer, 1988:181).

Los mochós se definen a sí mismos como los que no son del centro (mochó quiere decir "no hay", no están) y la gente de Motozintla los llama los Mochoitos.

La barrera étnica entre mochos y ladinos no es tan marcada como entre chamulas y coletos (mestizos de San Cristóbal); las diferencias entre indígenas y no indígenas se diluye en la Sierra Madre en tanto que todos se unen en torno a la fiesta local de San Francisco; sin embargo hay grupos que no son bien vistos por los mochós: las autoridades, los que van de paso, los que vienen de lejos.

Los ladinos que detentan autoridad o poder son: el cura, los arrieros, la patrulla, el maestro, creadores de obstáculos, ya sean mexicanos o guatemaltecos*.

* Nos hace ver Margarita Nolasco que en México y en Guatemala existe una situación de relación interétnica que se da entre indios y no indios. Se considera que lo indio, incluidas la lengua y su tradición cultural, es inferior mientras que la otra identidad, la mestiza, opera como la de prestigio y su lengua y su cultura son superiores. Cuando pasa un indio a Guatemala o viceversa, de todas formas ocupa la posición de indio, ya que en este caso la frontera no marca diferencia entre las identidades.

En diciembre de 1985 don Juan Méndez me contó una historia de vida* que acababa de pasar y les había costado muchos viajecitos al territorio de Guatemala. Este incidente tiene algunos puntos de interés; se resume la historia de una mula que jala para su querencia, pues había nacido en Guatemala y la venden en Chiapas, como la recogen en un puesto fronterizo las autoridades de Guatemala intervienen para dirimir la disputa de quien es el propietario, y los papeles que se tienen que conseguir para demostrar la compraventa y para pasar la línea, yendo de un lado a otro.

Es un extenso relato en mochó que nos narra don Juan con lujo de detalles, y el que en comparación con el breve relato de la compra de la marimba de su hijo Santiago, que ya no habla mochó y pertenece a esta generación de radio y televisión, hace notar la pérdida de la tradición de platicar largamente.

Los incidentes de la vida diaria se saboreaban de diferente manera cuando aún no había llegado la luz eléctrica al barrio de Guadalupe. El relato de Santiago es conciso y breve en un viaje que recuerda más bien con pesar que con gusto. Don Juan, en cambio, no deja de reírse con sus dificultades y cuenta los detalles como si se tratara de un viaje de placer.

Narramos a continuación en castellano de Don Juan Méndez y en mochó del mismo don Juan. En comparación con la historia tradicional, esta historia de vida está llena de palabras castellanas

## CUANDO SE PERDIÓ LA MULA DE DON JUAN

Para la fiesta de San Francisco se perdió una mi bestia.

Y cuando la buscamos no la podíamos encontrar arriba ni abajo.

Y la estuvimos buscando en el pueblo y la estuvimos buscando en los cerros y no la encontrábamos.

Se fueron mis dos hijos y mi esposa.

Y al fin se encontraron unas gentes que les dieron razón que había una mula en el poste.**

En el lugar de La Esperanza, pero del otro lado de la línea en Guatemala.

* Este relato forma parte de un trabajo auspiciado en 1985 por el Programa Cultural de las Fronteras.

** Poste se usa indistintamente como puesto fronterizo y como poste para amarrar.

Regresaron ellos porque no llevaban sus papeles.
Yo no estaba allí porque andaba con otro mi hijo en la finca Gropa.*
Así que no estábamos en casa cuando llegaron al pueblo.
Pero en ese día llegamos todos y me dijeron mis hijos, papá dicen que hay una mula que está amarrada en el poste de La Esperanza.

## SHTOQ JUAN MENDEZ JEN' SATI SH'KUAJUJ

Mere ts'a?ik'al q'?awal nla San Francisco sati june i: kwayuj
La k'amaha:?o chiki? la?on ma'to ?elelal
la qeto? k'amahono? chiki? ti wanab, qa'mage?o chiki? ti:wic, la mocho q'a chaja:o?
la ?onqe he?e i:kajol la wantil
chich majaqe la?ale chabinal tib'eij ?inde shki june winaq wa:bi chabinal june mula tunan poste
hune lugar la Esperanza pero huno lado línea Watemala
La mel cheqe ya mo:cho ?ik'obal
non sh? une la qetoje monoko?o to juno k'ajol qa sheo? majono ti finca Gropa
Monoko?o la kasa we? ti wanab
la sh'alaqe jae i:kajol pwes waj kabeo? ch'abinal june kwayuj tunan ti poste la j'an sh'kolobi? shqiqe.

Se fueron mis hijos otro día para ver si era verdad y llegaron a ese lugar La Esperanza.
Cuando ellos llegaron allá preguntaron a la patrulla ¿qué están buscando?
Pues supimos razón de una mula amarrada al poste y venimos a verla.
Nos dieron razón que aquí tenían una mula tal color, alazana frente blanca, cola larga fierro MI y la segunda marca SZ, nos dijo un hombre
Por eso nosotros venimos a verla.
Si ustedes traen sus papeles, entonces entran; si no tienen permiso, no hay paso, aquí no se habla mochó,** si no los llevan amarrados los hombres a San Marcos.

* "otro mi hijo" expresión muy chiapaneca.
** "Mochó" quiere decir "no hablamos igual que ustedes".

Y sólo por eso regresaron mis hijos y llegaron a la casa ese mismo día y dijeron que la mula estaba amarrada en el poste.

Y dijeron que tenía que llevarle la factura para comprobar si la mula es de nosotros. Y por eso regresaron pues dicen que les pidieron la factura original donde la compramos.

Y por eso fuimos a traer al señor con quien compramos la mula, lo llamé y nos fuimos todos a La Esperanza.

Ta junto tsa? ik' ?onqe i:kajol la shish muguqe la chaweqe weti lugar la Esperanza.

La shjaqb'e:qe ja e patrulla hune shamaj

?aqe chin ?ale teqe toji june mula* tunan te? te'poste sh'ujtohe ?aki qamuqo?o.

komo ?ale chabinal cho june winaq ki tunan june mula tal color, alazana, frente blanca, cola larga fierro MI y la segunda marca SZ shki we winag

shu: utoje ?aki gamugo?o

la?ale chete jel i:kobal a: hune ya tete mo:cho qawok ka:ta: permiso hel mo:cho paso ik'obal a wu:uje la teteje mocho qejan tok? lneqe winaq ya mono? shpise genon jati San Marcos.

Shu:uk toje mel tseqe ja?e i:kajol la shaweqe tinaj june te tsa?ik al qashawe?o qeto?

Ni shi qa mugo? o la?ale teqe to? q?akata a factura'e ?uteqe? ya qaqula comprobar je ?awete shu:ul toje? kamel tse'o la komo k'ane shete jan factura original q?o lo toj kamana:o?a

shujtoje? qaq amanon jae: winaq jo i:mana:a? la q'a?ono qoshino? la q'acha we?o la Esperanza

Y llegamos diciendo que veníamos a ver una mula que estaba amarrada en el poste, de la que nos habían hablado dos jovencitos.

Y como están ustedes pidiendo la factura original, por eso la traemos.

Vamos a ver primero si es, dijo el regidor.

Pero la mula no está aquí, la llevaron a Yerbasanta, dijo la patrulla, y de allí nos regresamos porque no llevábamos nuestro pase.

Y al otro día nos fuimos otra vez y llegamos con el regidor y le dijimos:

* Se usan indistintamente en español: "mula" y "bestia" y en mochó "kwayuh" y "mula".

Señor regidor, venimos a ver una mula que está amarrada en el poste, ayer venimos y no te encontramos.

Por eso regresamos otra vez para ver si hay una mula de tal color, alazana, frente blanca, cola larga, fierro MI, la segunda marca SZ.

Pero vino otro muchacho y dijo que era suya la mula, por eso no la voy a dar, porque yo la compré a un hombre y por eso traigo carta-venta, dijo el hombre.

La shqaja q'beo' qeto? aki qamugo?o june mulaqe to shujae kabe? keremtak

Ya chaq'a naqe factura original shu:toje i'kobal qu:iujo

Pero qa muko'o bataj jel hani qo tao? shki rejidor

Pero we mula nonotete? ni: ikli non ti lugar* Yerbasanta shki patrulla la tejeni qa meltseo ya mo:cho qi qano no? ya paso:o

Y ti junto tsa? ik' qa?ono posho la qashawe o? ni shawi rejidor

qe to? Señor Rejidor qaqi'o shmul hune mula tunan te poste shu u:jotoje qa aqi?o qa tok yo qeto qa: ashu:ulo ?e wi mo:cho ki? shajakao?

Shuj toje qa?aki o? posho ta toj a:jiban june mula jan kolor bi june kilor alazana frente blanca, cola larga, fierro MI segunda marca SZ.

la aki ta? junto winaq** wet we mula chu:utoje muq' waka?ja wet imana? to june winaq shujtoje i:kobal jena i:karta-venta idei i shki we winaq

Y por eso no la pudimos sacar la mula, porque el otro tenía con que comprobar la carta-venta marca MI, por eso no sacamos la mula y por eso se quedó otra vez.

Y fueron a traer la mula y luego la reconocimos, era la mula y comprobamos su marca y dijimos que era la mula que había comprado, con un muchacho de Cantón Xulu, adelante de Tacaná.

Y dijo ese hombre: la mula es mía, y es mía dijo el otro, es mía y se incomodó uno y también se incomodó el otro hombre. El que cuidó la mula dijo, pues la mula ya no la voy a soltar, dijo el hombre.

Igual se estaban peleando los dos y vino el hombre donde compré la mula y dijo, que queda la mula, pero no me vayas a hacer ningún truco

* Se usan en este cuento muchos más préstamos del español que en sus otras narraciones de mitos, cuentos etc. y siempre para explicarse frente a otros no mochós.

** "Winaq" lo traducen como gente, hombre, muchacho.

Dijo el hombre; ¿por qué dices eso? yo estoy haciendo truco porque tú quieres que se vayan a la cárcel.

Pero entonces encerraron a los dos hombres, al que se apoderó de la mula y al que era propietario.

Y nos venimos luego y llegamos al pueblo y al otro día fuimos otra vez donde compramos la mula y llegamos a casa del muchacho en el lugar que se llama Cantón Xulu.

La komo chala we winaq ke wet mula la maqe tish wi? we winaq shki ?on jo I:mani la maq etish wi we junto winaq abi chila mula la we winaq je pwes mula muqi se pa nana shki we winaq

La shishqa qe we mula la shawije eli ki tso?o que jani we mula la qaqolao? comprobar tosh marka la qalao? pwes jani we mula i:mana to june kerem akinaq ti lugar kanton shulu shinon takana?

la komo chala we winaq ke wet mula la maqe tish wi? we winaq shki ?on jo i: mani la maq etish wi we junto winaq abi chila mula la we winaq je pwes mula maqi'se pa nona shki we winaq

la jan tsi pushbaje shqabinqe la aki ta we winaq jo i:mansa we mula chala kene shona:a we mula pero mukakul juno truco.

shki we winaq pero jun shu:ul shahala je:el bi ja wet mocho shi kula truco, jana agana a:net shka ?onqe te preso

la lute? we winaq i:mans mula la jena lute? we winaq abi chala kechet mula la lute?qe shkabinqe

la mo:cho to weqe luego ?iqeqe te:el laqa? aqiko la tejeni kashano? ti wanab junto tsaiq tsa uno? posho to we winaq yo mane we mula la qa shawe?o tish naj we winaq jati lugar kantan shulu

Y llegamos a la casa del hombre y le dijimos: nosotros venimos porque la mula que compramos ahora está en el poste, le dijimos al hombre ¿por qué no haces favor de ir a sacarla, porque nosotros ya fuimos y no nos la entregaron?

Mejor voy a ir con ustedes y le dijimos: si te vas llevas todos tus papeles donde compraste, porque eso nos pidieron a nosotros.

Entonces dijo el hombre, voy a llevar la carta-venta donde compré y llevó sus papeles y se fue a sacar la mula.

Y no dijo nada el hombre cuando sacó la mula.

Y le preguntó al hombre ¿por qué no quisiste dar la mula? porque la mula yo la vendí en el pueblo y por eso la vinieron a traer.

Y me dijeron que decías que tú eres el dueño; por eso vine, porque tú estabas reclamando que es tuya la mula y la encerraste, pero yo la vendí, eso le dijo el hombre al que se apoderó de la mula.

Y por eso ahora te vas a la cárcel, dijo, el hombre, entonces sacó la mula y la llevó al pueblo

Teje naj ?on we winaq la qala'o chet we winaq qe:to qa_akio? ta witoj abi mula qa mana o? ta wito? tsani jinach ti poste qutao? we winaq junshul muka kula favor shka?on a wiqa te:el ja qeto? qa she:o mu:oqe shki ?on shki we winaq laqa lao chet jel shqa?on q'a wi qanon junan ?ajun abi yo amana:a? ya jani shane? ti qeto? bi q'uta?o

We winaq entonces kwik' anon carta-venta yo i:mana? shki we winaq la sh ika'non jun we winaq la shishika te:el we mula

la mo:cho chala we winaq abi jene ate? el we mula

La shaqbe we winaq junsh u:ul mu awa:anon we mula yabe mula i:shaniqun ti wanab shu:ok toje ?uli shiqaqe

la wabi chabinal qeja a? shaj wala? shujto je ki aki la alu:tu? we winaq junshuiul alu tu? ya jansha waljbi mula ya i:chitoj i:chono?a ish'n toj je

jena shka ?un te preso la lute kene we winaq kawe shaj wal o mula la aki ta we shaj wal je shi aq chak kene ti wanab

## A manera de conclusión

Daniela Spencer explica cómo se constituyó lo que ella llama la Frontera Porosa México-Guatemala.

> ...Antes de firmarse el tratado poca gente sabía a ciencia cierta dónde estaba el mojón que dividía los dos países, la región estaba incomunicada por carretera, las distancias se medían por las jornadas de un hombre...
>
> (Spencer, 1988:94)

La geografía del valle Cuilco-Motozintla es un factor que une a los habitantes en muchos aspectos culturales, con una historia prehispánica y colonial compartida que determinó estructuras económicas, políticas y sociales. Carmen León nos presenta una serie de documentos de la Colonia, donde se reflejan los vínculos que se establecieron entre varios pueblos con motivo de la visita de Lamadriz, a pesar de la diversi-

dad de lenguas. Actualmente en la discusión sobre la definición de frontera* se entremezclan muchos aspectos de una realidad social que responden a las diferentes limitaciones que pueden existir tanto entre individuos como entre grupos y naciones. Responden a la pregunta ¿hasta dónde puedo hacer qué? y van desde intercambio de saludos hasta la presentación de documentos oficiales, cumplimiento de reglamentos o costumbres que nos dan prescripciones y nos indican el modo de actuar en situaciones de contacto.

Para que exista frontera tiene que presentarse la ocasión determinada que exija un comportamiento diferente para poder interactuar. El tratado de límites México-Guatemala de 1882, puso fin a la disputa de más de medio siglo sobre la posesión de Chiapas; la situación política ha cambiado, los otros aspectos han permanecido. En cierta medida, Guatemala ha propiciado la migración masiva de guatemaltecos, quienes siempre han encontrado la facilidad de cruzar fronteras para trabajar temporalmente en las fincas cafetaleras; conocen las veredas y los caminos hechos que han sido descritos en muchos trabajos sobre fincas y actualmente sobre refugiados. En cambio, poco se sabe de los mexicanos que se aventuran a entrar ilegalmente a Guatemala porque, entre otras cosas, no se exige más que un pase, no se necesita un pasaporte formal, aunque se sabe de un grupo de chiapanecos que ingresaron en Guatemala a raíz del conflicto de 1994.

A 100 años de establecida la frontera, las comunidades aledañas de un lado y otro continúan sus intercambios comerciales y festivos; y cuando ha sido necesario se han constituido en refugio de sus contrapartes.

Las dos historias mochós tienen un final feliz: la mula ya se "halló" en Motozintla y la marimba alegra muchas fiestas en las diversas caserías, rancherías y pueblos de la Sierra.

*Una buena discusión de la idea de frontera la expresa Andrés Fábregas en su artículo: "Hacia un concepto de frontera", expuesto en la XXII Mesa de Antropología.

## Bibliografía

CASILLAS, Marisa y PILAR Sánchez
1987 Los mames, "No debe haber Frontera" *México Indígena* 14: 37-40.

FÁBREGAS PUIG, Andrés
1985 *La Formación histórica de la Frontera Sur*, México, CIESAS.

FERNÁNDEZ GALÁN, María Elena
1993 *Los mochó en la población de Chiapas.* Tuxtla Gutiérrez.

LEÓN CAZARES, María del Carmen
1988 *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor.* México:UNAM-CEM.

NOLASCO, Margarita
1987 Las identidades nacionales en las fronteras. *México Indígena* 14: 3-7.

POLHENZ, Juan
1985 *La conformación de la frontera entre México y Guatemala: el caso de Nuevo Huixtán en la selva Chiapaneca. En la formación histórica de la Frontera Sur*, México, CIESAS,

# EL *LU'UMK'INAL* O ESPACIO TERRESTRE Y SUS MORADORES SEGÚN LOS TOJOLABALES[1]. Los "vivos" y los "cabeza de piedra" en el espacio terrestre

ANTONIO GÓMEZ HERNÁNDEZ*

## Introducción

Cuentan aún los más viejos entre los tojolabales,[2] los ancianos, que en la antigüedad, en los tiempos de antes, había mucha "gente viva", que la mayoría de los tojolabales eran personas con poderes superiores a la gente común;[3] pero, que ahora el papel se ha invertido, hay más gente con la "cabeza de piedra" (*ton olom*) que "personas vivas", porque "el tiempo se ha descompuesto, porque ya muchos de nosotros ya no aceptamos ser tojolabales, como si eso fuera malo" —argumentan los más viejos: los *tat awel* y las *nan awel*,[4] los *tatametik* y las *me'umetik*—.[5] Aquellos hombres de antes eran tan vivos que tan sólo ordenaban a sus herramientas de trabajo y éstas obedecían sin protestar. De aquellos primeros hombres se cuenta que una vez, queriendo competir con el

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH

Dios Creador, hicieron que las montañas crecieran para que pudieran ver qué es lo que había allá arriba, en el cielo, atrás de la cara del mundo o *satk'inal*; los muy tontos, al intentarlo, chocaron con la cara del mundo (espacio celeste) y perecieron. Después, el Dios Creador formó a otros hombres menos vivos, y esos últimos somos nosotros ahora.[6]

Dicen los que saben, los más viejos, que el ser vivo (*mi lom kristyano'uk*: no es gente de balde) o el tener la cabeza chica (*ch'in olom*: "cabeza pequeña" o *ton olom*: "cabeza de piedra") no depende de la voluntad de la gente sino de la de los dioses, porque ellos son quienes saben con qué gracia nace cada persona. Algunos nacen para aliviar los males y dolencias de la gente, o para cuidar el lugar ("territorio"), éstos últimos auxiliados por las cruces; otros, para promover el mal, para causar daño, mientras que otros son destinados sólo para asustar a los andantes nocturnos o divertirse jugando con los instrumentos de cocina.

A través de estas referencias podemos ver que dentro de la cosmovisión de la población tojolabal, que resguardan ahora los más ancianos, existe una clasificación de los distintos tipos de personajes que habitan el *lu'umk'inal* o "espacio terrestre".

Los tojolabales *tatametik* y *me'umetik* que mencionamos hablan de diversos "espacios", los cuales clasifico como estructuras o niveles, reconociendo cuatro,[7] a saber: el *satk'inal* o "espacio celeste"; el *lu'umk'inal* o "espacio terrestre"; el *k'ik'inal* o "espacio obscuro" y el *yib'lu'um* o "inframundo", conjuntados todos bajo la voz *Lu'umk'inal* que podríamos, convencionalmente, traducir por "universo": el mundo entero.

Cada una de las cuatro estructuras cuenta con sus moradores; pero, incluso teniendo su lugar específico, algunos salen a otros niveles, como el caso de los hombres rayo quienes, en la época de lluvia, salen a jugar en el espacio celeste, dejando las cuevas —espacios sagrados localizados en el *k'ik'inal* (*k'ik'*, negro, obscuro, y *k'inal*, mundo) y "casa" donde los hombres rayo cuidan del corazón del maíz, del frijol, la calabaza y el tomate—. Mientras que el Sombrerón o *Niwan Pukuj*, con su esposa la Llorona o *Pajkintaj*, salen del *Yib'lu'um* al espacio terrestre para, el primero, controlar la caza y destrucción de las montañas, mientras la segunda hace que los andantes nocturnos, sorprendidos en la noche por visitar a otra mujer que no es la propia, pierdan el camino a casa tomando otros que los conducen a las montañas e, incluso, a caer en algún barranco.[8]

De estas cuatro estructuras y los seres que las habitan, en este artículo sólo hablaremos de manera particular de algunos de los habitantes de la segunda estructura, el *Lu'umk'inal*; de los seres mortales formados por "vivos" y "no vivos".[9]

## Los vivos y la gente común

### *Los vivos ligados a la agricultura*

Según los viejos y ancianos tojolabales, el "vivo" es aquel que desde su nacimiento recibe una "gracia" divina que lo capacita para desempeñar labores curativas u otras de protección a la comunidad, casi siempre ligadas a las actividades agrícolas y la salud. Los vivos, pues, podrían clasificarse en tres rubros. Un primer rubro sería el de los vivos dedicados a las actividades agrícolas; entre ellos están los hombres-rayo, habiendo de éstos, dos tipos: 1). los hombres rayo verde (*Yaxal chawuk*) que atraen a la lluvia y, 2). los hombres rayo seco (*Takin chawuk*) que ahuyentan a la lluvia devastadora provocada por hombres rayo de otra población para dañar los sembradíos; pero, ambos, son quienes resguardan el corazón del maíz, del frijol, la calabaza y el tomate ocultos en las cuevas. En este mismo rubro está el retumbo (*Icham*), que anuncia la proximidad de las primeras lluvias; el arcoiris (*K'intum*), que frena la acción devastadora de la lluvia; el torbellino (*Chakaxib'*) y su hermano menor, *b'itus*, quienes toman venganza por la acción devastadora en perjuicio de su comunidad, causada por homólogos de alguna población vecina.

### *Los vivos ligados a salud*

En el siguiente rubro, ligados a la salud, encontramos a los curanderos o *ajnanum*,[10] formado por el *ajnanum*, de quien dicen ser el más vivo y está a la cabeza del grupo. Éste debe saber leer la sangre, curar con yerbas, rezar para que el enfermo sane y, también, se cuenta que debe saber "quitar" y "poner" [causar] el mal castigando a los brujos. Es éste, pues, el *b'ankilal* o mayor, el que forma parte de los *olomal* o "cabeza" de todos los vivos.[11] Del *ajnanum*, el mayor que encabeza a

este grupo vinculado a la salud, sigue el yerbero o *ajnanum*, persona —hombre o mujer— quien tiene como única tarea y gracia curar con yerbas, limpias y ritos propiciatorios para proteger al paciente. En tercer lugar está el huesero o *tz'akb'akinum*,[12] quien recompone los huesos rotos, o sólo regresa a su lugar aquel hueso que por una caída, o por cualquiera otra razón, se sale de donde le corresponde estar.[13] En cuarto lugar ubicaríamos al partero o *tulwanum*[14] quien se encarga de cuidar a las mujeres desde el embarazo, durante el parto y durante el puerperio; pero, además, en caso de infertilidad —frialdad en el cuerpo—, éste es el experto y el especialista para calentar el cuerpo —de la mujer y, más recientemente, también el del hombre—[15] para que hayan hijos.

*Los vivos auxiliares*

Por último, entre los considerados benéficos, encontramos al *pitachik'* o pulsador (*pitachik'*), quien lee la sangre, habla con la sangre y dice si el mal que padece la persona es "mal puesto" [brujería] o es enfermedad de "Dios". El pulsador es algo así como un auxiliar de todos aquéllos que se dedican a la salud.

En la parte opuesta, que ubicamos en el segundo rubro, estarían los que hacen daño, los brujos, los *pukuj* quienes, valiéndose de sus nahuales, hacen daño a la gente e, incluso, a los animales (desde un perro hasta ganado mayor), causándoles la muerte. A través de la tradición oral se sabe que cuando le dan muerte al nahual de algún brujo lo cortan en pedacitos con el machete y luego le agregan sal para impedir que las partes se unan aún con el auxilio de otros brujos.[16]

*Otros vivos no maléficos*

De todos estos encontramos a otros con menos gracia, menos vivos que los otros citados, entre los que resaltan la *monisca*, la *jimjim echmal* y el *k'ak'choj*.

De la monisca cuentan ancianos tojolabales que se trata de una anciana quien, para tener sus cositas como maíz, frijol, azúcar o café, en las noches se convierte en mona yendo de casa en casa;[17] pero que en otras ocasiones no lo hace precisamente para robar sino para jugar con

los instrumentos de cocina de las mujeres como, por ejemplo, el comal, los tenamastes, las ollas, juntando los restos de leña quemada como si en realidad hubiera fuego y haciendo las tortillas.

Por otra parte, está la *jijmim echmal*.[18] De ella se dice que, al caer la noche, espera a que su esposo caiga en profundo sueño y entonces se baja de su cama y, parada a un lado, reza: "bájate carne, bájate carne", y la carne se desprende del cuerpo mientras que el esqueleto sale de la casa y se va volando de casa en casa buscando las brazas que sobraron del fuego para alimentarse. La gente mayor cuenta que cuando pasa sobre las casas se escucha porque los huesos van sonando, porque la *jimjim echmal* lleva los huesos de las piernas colgando —de ahí el nombre que recibe de *jimam*, colgado, y *echmal*, pierna; mientras que *jimjim* es algo que "va colgando y moviéndose de adelante para atrás"—. Cuando la osamenta vuelve al lugar en donde dejó la carne, antes del amanecer, se para y dice "levántate carne, levántate carne", y ésta se levanta ocupando su lugar. Cuando el marido despierta, la mujer ya está completa como si nada hubiera pasado.

Dicen los ancianos que en una ocasión un hombre, al despertar en la noche, se dio cuenta que su esposa no se encontraba en su cama. Se vistió, hizo fuego y vio, a un lado de la cama, el montón de carne. Muy asustado, tomó la sal y la dispersó sobre la carne porque temió ser dañado por su esposa, tuvo miedo. La mujer al volver, se paró junto a la carne diciendo: "levántate carne, levántate" y ésta no se levantaba; la mujer lloró y suplicó a su marido que quitara la sal de la carne, pero éste no hizo nada y la mujer falleció.

Sobre el *k'ak'choj* (de *k'ak'*: fuego, y *Chol*: "puma", "mejilla") se dice que es un don otorgado sólo a hombres quienes, en las noches, abandonan sus casas y se van a las llanuras, a campo abierto a jugar. El *k'ak'choj* lleva en su cabeza una olla de barro llena de brasas que se enciende y se apaga a voluntad; otras versiones dicen que "la cosa" que se enciende y se apaga, como si fuera un gran reflector, es la misma cabeza de la persona. El *k'ak'choj*, aprovechando la soledad de los andantes nocturnos, se aparece corriendo de un extremo a otro pegando un buen susto; sin embargo, la tradición oral hace saber que este último personaje es llamado a "dar luz" por los brujos cuando éstos se reúnen en las afueras del lugar para comerse a alguien —hombre o mujer, niño o anciano—.[19]

De todos estos "vivos", aquellos que tienen en la actualidad la gracia y el don para no "tener la cabeza de piedra", sólo contamos con la des-

cripción de un caso de iniciación de un partero. A continuación se presenta una descripción de la iniciación de un *tulwanum* o partero.

### *La iniciación de un* tulwanum *o partero*

Según la tradición oral, para que una persona pueda desempeñarse como pulsador, yerbero, huesero, rezador y partero, debe soñar, porque éste es el medio por el cual le será revelado cuál debe ser su tarea, su gracia divina; porque, finalmente, es un mandato de Dios, ser supremo que otorga el poder a aquellos elegidos a tener un poder sobrenatural.

Don *B'ajlam*,[20] de 63 años de edad, anciano tojolabal[21] y habitante de una población del área de los valles, es una de las pocas personas de su comunidad, entre los mayores de edad, que aprendió a leer y a escribir; por esta ventaja, a principios de los setentas fue elegido para tomar el curso en la Castalia,[22] en Comitán, para "catequista", para "enseñar la palabra de Dios". Al tomar sus tres primeros cursos para catequista, en donde le fueron enseñados otras actividades como corte y confección, panadería, horticultura y aplicación de inyecciones, don *B'ajlamás*e interesó más en el asunto de la medicina como partero, ha tomado cursos en el Centro de Salud de Comitán y ha recibido capacitación sobre planificación familiar. Sin olvidar don *B'ajlam* de su origen tojolabal, y de su pensamiento como tal, sigue su tarea de *tulwanum* o partero tal como lo hacen las personas que tienen el cargo o la tarea de ayudar a las mujeres cuando dan a luz.

Siendo para *tat B'ajlam* más importante la tarea de partero o *tulwanum*—denominación que casi está en el olvido—, nos relata cómo se inició; qué tuvo que hacer para ser aceptado.

Así como mucha gente indígena tojolabal narra que a través del sueño se inician en la tarea de ser *ajnanum* (ya sea la de ser huesero, leer la sangre, curar con yerbas, rezar para curar a las personas y a las casas nuevas, sobar y ser partero), este anciano tojolabal describe cómo fue que él, sin imaginarlo, tuvo que iniciar un servicio a su comunidad y a otras poblaciones tojolabales que lo han requerido, como *tulwanum* o partero y rezador, para proteger a los recién nacidos.

*Nacimiento de* B'ajlam

En el año de mil novecientos treinta y cuatro, en la entonces aún hacienda El Retiro, el señor *B'ajlam* nació. Él aclara que, a una semana de su nacimiento, cuando sus padres vivían aún como mozos, llegó el primer maestro para que los hijos de los peones de la hacienda aprendieran a leer y a escribir. En ese mismo año, casi simultáneamente con la llegada del primer maestro, dio inicio la liberación de mozos.

Lograda la liberación, los mozos fundaron el ejido a escasos dos kilómetros del casco de la finca El Retiro. En aquel entonces, antes de liberarse de la hacienda, habían dos parteras. Una de ellas fue asesinada y la otra dejó de hacer su trabajo por temor a sufrir lo mismo; porque se creía que ellas, cuando los recién nacidos morían, los entregaban a los brujos y por tanto eran culpables. Como venganza, los familiares de la criatura asesinaban a las *tulwanum*.

Así era la vida cuando don *B'ajlam* creció. Él fue a la escuela y cursó hasta el segundo año de primaria; se hizo joven, se casó y tuvo sus hijos. En sus primeros años de casado soñaba que debía de ser catequista, partero y levantar a los enfermos con velas y flores (*tulwanum, ak'a och nichim*). Cada vez que soñaba le preocupaba, porque no podía entender por qué en su sueño alguien le decía que debería asimismo ser catequista e impedir que la gente de su comunidad siguiera creyendo en el mal, y frenar los asesinatos por brujería; no comprendía el por qué debería de ser *tulwanum* [partero] y rezar.

Sus sueños siguieron. De entre sus sueños había algunos que le causaban mucha preocupación y temor. Sus sueños se repetían noche tras noche, se repetían del mismo modo. En su sueño aparecía una señora quien le decía que él había sido encomendado por Dios para ayudar [atender los partos] y predicar su palabra: "es una revelación" —asienta el informante—, porque también me fue dicho que mi primer padre está en los cielos, mientras que en la tierra se encuentra el segundo: el genitor".

Aquella señora, la del sueño, ordenaba a don *B'ajlam* que levantara una mazorca de maíz blanco, que estaba junto a él, y cuatro cartones con velas porque, —aclaración de la mujer del sueño—, "el maíz es la vida de las personas". En su sueño encendió tres de las velas, las que de inmediato se convirtieron en criatura; además, apareció una iglesia, al mismo tiempo que la comunidad entregaba a don *B'ajlam* un libro: la Biblia.

La señora —la mujer de los sueños— decía a *B'ajlam* que al maíz, la mazorca de maíz, deberá cuidarla y estimarla porque representa la vida de toda persona; los granos de maíz son como el cuerpo, mientras que el *altzil* (la palomita) de cada grano es la vida, el espíritu. "Es como el pez y el agua: el agua es el grano, el cuerpo; mientras que el pez el *altzil*, la vida; si no hay agua el pez no puede vivir, si no hay pez el agua no tiene su *altzil*, su espíritu, no está vivo: entonces no está completo, está sin estar, estaría de balde" aclara don *B'ajlam*.

Durante sus sueños le fue dicho por la señora que contara las estrellas, y según lo que alcanzara a contar sería el número de partos que debería de atender en su vida.

Empezó a contar y a contar y de repente se le olvidaba por cuál número iba. De repente veía a las estrellas en un completo desorden dificultándole contarlas hasta que, después de muchos intentos, sin descansar aunque agotado, se dio por rendido habiendo alcanzado a contar hasta mil quinientas. Por eso ahora deberá tener ese mismo número de nietos (cada niño que nace atendido por él es su nieto). Cuando haya levantado [atendido] las mil quinientas criaturas entonces dejará la tarea que le ha sido encomendada: la de partero o *tulwanum*.

## Se declara partero

Don *B'ajlam*, seguro de sus sueños, se armó de valor y le narró a la comunidad lo que había estado soñando y aclaró que él estaba dispuesto a tomar la tarea de *tulwanumá* si la comunidad lo aceptaba. En ese tiempo, tres ancianos del lugar dijeron que antes de ser aceptado debería comprobarse si era "partero bueno" o "partero malo", es decir, si iba a ser partero para levantar y defender a quienes ayude o iba a ser un partero quien causaría mal. Para ello, la comunidad debía comprobar si su sangre estaba buena, si no estaba maleada, si no era aliado de los brujos.

Así, por una comisión elegida en asamblea, don *B'ajlam* fue llevado primero a Zapaluta (La Trinitaria) para que lo pulsara un *pitachik'*. Éste dijo que no había problema, que la persona presentada podía trabajar como partero porque él era familia de "la Santísima Dios Trinidad(*sic*)". Después, no conforme la comisión, viajaron a Tierra Caliente donde, un segundo *pitachik'*, leyendo la sangre, dijo a la comisión que no había

problema alguno "porque la persona presentada era realmente mozo de Dios y le había sido encargado limpiar a la comunidad del mal". Con la aprobación de los dos pulsadores, la comisión regresó a Comitán en donde solicitaron a un tercer *pitachik'*, del barrio de *Ya'al Ch'ib'ol*, que pulsara a *B'ajlam*; éste, al igual que los dos primeros, le dijo al cuarteto de ancianos que no había inconveniente, que la comunidad no tuviera pena ni miedo porque *B'ajlamá* sería buen *tulwanum*; pero debería quedar claro que le estaba prohibido curar y pulsar.

Con estas aprobaciones, la comisión regresó a la comunidad relatando lo sucedido. De este modo, este señor fue aceptado por la comunidad, "de no ser así no hubiera sido posible ni por recomendaciones del señor obispo", aclara don *B'ajlam*.

### *La cuenta de don* B'ajlam

A principios de este año de mil novecientos noventa y seis, el anciano *B'ajlam* llevaba en su cuenta novecientos nietos (nacimientos) atendiendo anualmente setenta partos aproximadamente: setecientos cincuenta en su comunidad, y los ciento cincuenta restantes distribuidos entre los ejidos circundantes. Cuando llegue a los mil quinientos partos dejará la tarea que por gracia divina le fue encomendada.

## Notas

[1] Más sobre la cosmovisión tojolabal, véase Ruz, Mario Humberto. *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, v. I, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1982. p. 15-17. Debo aclarar que empleo el término "tojolabales" cuando me refiero a la gente, a las personas, mientras que cuando hago alusión a la lengua uso la voz *tojol ab'al*.

[2] La población tojolabal se localiza principalmente en los municipios del sureste del estado de Chiapas: Las Margaritas, 26,533; Altamirano, 4,645; La Trinitaria, 1,800; Comitán, 871; La Independencia, 656; Ocosingo, 606; Socoltenango, 100, en cuanto a hablantes de más de cien. El porcentaje de hablantes sobre población de más de 5 años es, bajo el mismo orden: Las Margaritas, 37.87%; Altamirano, 33.23%; La Trinitaria, 3.69%; Comitán, 1.28%; La Independencia, 2.89; Ocosingo, 0.61%; Socoltenango, 1.05% (*Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda (1990)*. Tomado de Juan Pedro Viqueira, "Chiapas y sus regiones". *CUADRO 3: Hablantes de lenguas indígenas en chiapas, 1990*, en *Chiapas, Los rumbos de otra historia*. 1995, p. 25-28.

[3] Según la palabra de algunos ancianos tojolabales, el primer mundo, el antecesor del que ahora habitamos, estuvo habitado por hombres muy inteligentes; todos eran vivos porque el Dios Creador a todos les dio inteligencia; pero, por tal sabiduría, aquellos primeros hombres se dedicaban sólo a descansar mientras los instrumentos de trabajo laboraban. Un día, los primeros hombres, quisieron competir con el Dios Creador e hicieron crecer los cerros para llegar hasta el techo del cielo (espacio celeste) y poder ver lo que había allá arriba; el Dios Creador se enojó y los destruyó, formando posteriormente otro mundo con hombres menos inteligentes, el que actualmente habitamos.

Sobre los dos mundos creados, el primero creado y destruido, y el segundo que ahora habitamos, véase *Los dos mundos* en Mario Humberto Ruz (editor). *Los legítimos hombres, Aproximación antropológica al grupo tojolabal, v. I.* Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1981. p. 15-17; *La primera creación del mundo* y *La segunda creación del mundo* en Antonio Gómez Hernández, María Rosa Palazón y Mario Humberto Ruz (editores). Ja slo'il ja kaltziltikoni': palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal, *Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, (en prensa)*.

[4] *Tat awel* y *nan awel*. *Tat*, padre; *awel*, anciano. *Nan*, madre; *awel*, anciana.

[5] *Tatametik*, los ancianos; *me'umetik*, las ancianas. Son las personas de respeto, la gente que sabe, y esta categoría la integran los *tat awel jumasa* [los ancianos] y las *nan awel jumasa* [las ancianas].

[6] Véase Ruz, v. I, 1981, *op.cit.*

[7] Véase Ruz, "La cosmovisión indígena" en *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, v. II. Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1982, p. 49-66.

[8] Según la tradición oral tojolabal, la *Pajkintaj* —no tiene traducción aunque *paj* puede ser algo que da un sabor "ácido"; *kin*, especulando, puede remitirse a "algo que camina sin rumbo fijo", mientras que *taj* es "pino", "ocote"— aparece en el camino tomando la personalidad de alguna pariente de quien quiere engañar. Si se trata de algún hombre visitando a su amante y sorprendido por la oscuridad lejos de su lugar, en su camino se le aparece la *Pajkintaj*, con la forma de la verdadera mujer, diciendo "*la', la', la', it b'a'yona, it b'a' wax majlaya'a*; ven, ven, ven, aquí estoy, aquí te estoy esperando". El hombre, creyendo, sigue a la mujer hasta perderse en las montañas o se vuelve loco tirándose al precipicio.

[9] *Op.cit.*

[10] Término genérico que equivale a "curar", "sanar", engloba a todos los especialistas tojolabales (yerberos-rezadores, hueseros, pulsadores, parteros...). Así, también los médicos [doctores] occidentales son llamados *ajnanum* en tojolabal.

[11] Se cree que de todos los vivos hay un grupo que mantiene el poder y son llamados *olomal* o "cerebro", "la cabeza de", los sabios, los más ancianos de quienes algunos dicen que son dirigidos por el *b'ankilal ajnanum*, mientras que otros aseguran que quienes se mantienen a la cabeza de este grupo son los hombres rayo.

[12] Se cuenta que el nahual del huesero es el cuervo o *joj*.

[13] Cuentan que en una ocasión (aproximadamente en los años 40), una señora tojolabal fue agredida por su esposo quien, con el machete, casi le corta todo el brazo; uno de los hijos de dicha señora (ya finada) cuenta que sólo por un pedacito de piel del sobaco inpidió que el brazo cayera. Horas más tarde, por la noche —tiempo suficiente para que todo el brazo se quedara sin sangre— la herida fue trasladada a la casa de un huesero quien, por esa gracia divina que posesía, volvió a unir el brazo con el hombro y el brazo muerto revivió, volvió a correr sangre en él y a funcionar como si nada hubiera pasado.

[14]. Anteriormente, a los tojolabales que desempeñan tal tarea, ahora nombrados parteros, se les llamaba *tulwanum* o *ilwanum sok niwan chamel*, sea hombre o mujer. El nombre quizá se debe a que en épocas antiguas el alumbramiento se daba en el suelo; los ancianos o abuelos buscaban pashtle o *ijtzimay* (Tillandsia usneoides L.) que arreglaban en el suelo en donde el niño caía al salir del cuerpo de su madre y, de ahí, levantado por el o la *tulwanum*.

[15] En tiempos anteriores, la infertilidad se le atribuía sólo a la mujer quien, por dos razones, podría no embarazarse, a) por tener frío el cuerpo, b) porque algún brujo le ha puesto mal para que no haya embarazo. Esto último puede ser porque la mujer haya sido comprometida con otro hombre con quien no llegó a casarse y, por otro lado, la gente mayor dice que es provocado también por envidia, cuando la familia del hombre, esposo de la mujer, tiene más riquezas que los demás.

[16] Ruz, *Op.cit.*

[17] Mujer anciana quien, en las noches, se convierte en mona. En una población tojolabal cuentan que, en una noche, una monisca fue sorprendida robando plátanos en una hacienda; el mayordomo, al percatarse, disparó contra ella, matándola y, al amanecer, en la población cercana, una anciana se encontraba muerta de un balazo.

[18] Al parecer, la *jimjim echmal* no es de una edad definida. Quizá bastante arbitraria mi afirmación porque nadie me ha dicho que las niñas no pueden ejercer tal gracia, pero tampoco me han dicho que sí; lo único cierto es que toda persona con "gracia" o "poder sobrenatural" nace y no se hace ya de grande.

[19] Los viejos cuentan que los brujos se comen los intestinos de las personas, de ahí que cuando una persona ya ha sido acabada o comida, se sabe porque ya nada retiene en su cuerpo, todo lo que come se pasa de largo: al entrar por la boca inmediatamente sale por la boca del culo o ano.

[20] *B'ajlam* o jaguar. El nombre real del informante no se da a conocer por respeto y por evitar acciones que puedan perjudicarlo; por ello, tomo el nombre tojolabal de jaguar como seudónimo de quien gentilmente proporcionó los datos.

[21] Para la fecha de la plática, es Presidente de la Organización de médicos tojolabales: parteros y parteras.

[22] Casa, al parecer, donada para agentes pastorales católicos en la que, en los años 70s, muchos tojolabales, hombres y mujeres solteras, fueron concentrados allí por trimestres recibiendo capacitación para "catequista" o predicador de la palabra de Dios, en la lengua materna, al regresar a las comunidades de origen.

## Bibliografía

RUZ, Mario Humberto

1982 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, V. II. Centro de Estudios Mayas, Instituto Investigaciones Filológicas, UNAM. p, 49-66.

VIQUEIRA, Juan Pedro

1995 "Chiapas y sus regiones" en Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira (editores). *Chiapas, los rumbos de otra historia*: 19-40. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (UNAM), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Coordinación de Humanidades (UNAM), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, México.

# LA DIFICULTAD DE RECONOCER EL AVE DEL CORAZÓN

PEDRO PITARCH RAMÓN*[1]

En estas páginas quisiera poner de relieve un pequeño problema; quizá podría llamarse el problema de la existencia del tercer alma. Se trata de lo siguiente.

Hablando en términos generales, la literatura etnográfica sobre grupos indígenas de lengua tzotzil y tzeltal de la región de Los Altos de Chiapas (en el sur de México) reconoce convencionalmente la creencia en dos clases de alma. La primera está alojada en el corazón y se describe a veces como la sombra del cuerpo que la aloja. La segunda, denominada a veces "nahual", suele ser una coesencia animal u otra clase de ser. Esta distinción corresponde, *grosso modo*, por ejemplo con los siguientes pares: en Chamula: *ch'ulel / chanul* (Gossen 1975); en Zinacantán: *ch'ulel / chanul* (Vogt 1979); en San Pedro Chenalhó: *ch'ulel / wayhel* (Guiteras 1965); en San Andrés: *ch'ulel / wayijel* (Holland 1978); en Pinola: *ch'ulel / nahual* (Hermitte 1970); en Oxchuc: *chulel / lab* en Oxchuc (Villa-Rojas 1963); en San Pablo: *ch'ulel / holomal* (Kohler 1977).

* Universidad de Salamanca, España

Por otra parte, también en Cancuc, pueblo tzeltal de Los Altos de Chiapas donde hice trabajo etnográfico (Pitarch 1996), se reconocen dos tipos de almas que, a grandes rasgos, coinciden con la parejas anteriores. La primera es el *ch'ulel*, aunque debido a que este término sirve también para designar a todas las almas en conjunto, mis informantes y yo distinguíamos este alma en concreto llamándola *batz'il ch'ulel*, "genuino *ch'ulel*". Este *ch'ulel* tiene el mismo perfil que el cuerpo que lo aloja, mas "sin carne ni huesos", como una mancha oscura, una sombra espesa. El *ch'ulel* existe desdoblado, co-presente: reside dentro del corazón del cuerpo que vive de Cancúc y, simultáneamente, habita en el interior de cierta cueva ubicada en el interior de una montaña. La segunda clase de alma son los *lab*, y existen desdoblados: se trata de criaturas "reales" —un animal, por ejemplo— que habitan el mundo exterior, pero que además están duplicados en el interior del corazón humano, aquí con idéntico perfil que el ser que habita fuera pero, por llamarlo así, gaseiformes, con el contorno del ser en cuestión, aunque sólo como "aire" o vapor. Ahora bien, además de estas dos clases de entidades anímicas existe una tercera que los cancuqueros llaman *mutil ko'tantik*, "el ave (o pájaro) de nuestro corazón". Aquí procuraré, por una parte, mostrar cómo este tercer alma no se halla circunscrita exclusivamente a Cancuc sino que es una creencia extendida en otros lugares de Los Altos de Chiapas, según se deduce, aunque con dificultad, de la literatura etnográfica; y por otra parte, sugeriré por qué resulta tan difícil identificar su existencia desde fuera.

## El tercer alma, según los cancuqueros

Escuché por primera vez sobre este alma, como ocurre a veces, casi por casualidad. Estaba discutiendo con Xun P'in, un chamán (o si se prefiere un término menos pretencioso, un rezador) de Cancuc, acerca de una oración de curación que había grabado unos días antes. En cierto fragmento de la oración —un *kuxlejal ta jamalal*— se dice que:

[...]
que no vengan
  que no se acerquen

los sagrados enemigos
los sagrados chismosos
el sagrado padre
el sagrado rey
el sagrado obispo
la sagrada cabra
con el sagrado perro de Castilla
con el sagrado colibrí de Castilla
[...]

Xun P'in me estaba aclarando que en este fragmento se pide que los *lab* citados —en particular los "padre cura" y los "obispo": estos son enanos con el aspecto de sacerdotes católicos, pero que viven en el bosque y en las cuevas— no puedan comerse el *ch'ulel*. De hecho, había escuchado antes esta invocación, pero no había caído en la cuenta de la contradicción que supone que el *ch'ulel* sea, según me habían explicado varias personas, indestructible, y que al morir el cuerpo su destino fuera un lugar al interior de la tierra denominado *k'atinbak*. ¿Cómo podía ser que el sagrado *pále* ("padre cura"), el sagrado obispo se comieran el *ch'ulel*?

—¿Cómo es posible que el *ch'ulel* sea comido por los *pále*?
—Sí, les gusta mucho el *ch'ulel*
—Pero no resulta que el *ch'ulel* no sufre daños, que se va al *k'atinbak*
—Así es, se va al *k'atinbak*
—Pero entonces... ¿cómo es posible que sea devorado por los *lab*?
—Ah, pero ese es otro *ch'ulel*
—¿Cómo otro *ch'ulel*?
—Así es, otro *ch'ulel*
—¿Otro?
—Otro, así es, dicen que es un ave, nuestro ave del corazón.

Entonces tuve una sensación parecida al vértigo ¿Cómo era posible que después de tanto tiempo me hubiera pasado desapercibida la existencia de esa clase de alma? ¿Habría todavía más clases de almas? ¿Cuántas? ¿Llevaría acaso demasiado tiempo en Cancuc? Desde hacía meses, fascinado y algo estupefacto, iba conociendo un nuevo aspecto sorprendente, relacionado con las almas cada día: parecía el cuento de nunca

acabar (en cierto modo es el cuento de nunca acabar). Es una sensación que no me abandonó nunca, incluso cuando me fui de Cancuc, incluso después de escribir un libro sobre las almas, esa sensación de que se me escaparan pequeños detalles pero importantes no ha desaparecido por completo. Con todo, hasta ese momento los datos encajaban —eso parecía claro— con una de las dos clases almas, el *ch'ulel* o los *lab* (aunque el asunto no es tan simple debido a que esas almas están duplicadas fuera del cuerpo). Pero la noticia de un alma-ave venía a alterar ese esquema dual.

Por un momento llegué a pensar que pudiera tratarse de un dato puramente idiosincrásico de Xun P'in, pero no, ya que muchos cancuqueros me confirmaron, desde entonces, que el ave del corazón existe. El "ave de nuestro corazón" es verdaderamente un ave; es un gallo en los hombres y una gallina en las mujeres; otras veces me dijeron que era una paloma (*paloma mut*), y una sola persona afirmó que era un zanate (empleó precisamente la palabra mexicana "zanate", que al parecer a su vez proviene del nahua *teozanatl*, y no su equivalente tzeltal, que es posiblemente *joj mut*). En cualquier caso, es una pájaro diminuto, puesto que vive dentro del corazón de los cancuqueros. Es una criatura asustadiza y atolondrada, responsable de las palpitaciones del corazón, porque ante un peligro o después de un esfuerzo físico se agita y aletea. El ave del corazón puede salir del cuerpo —lo hace al parecer por la boca, y según una versión, por la coronilla de la cabeza—, pero su ausencia provoca inmediatamente enfermedad y al cabo de poco tiempo la muerte de la persona.

El problema es que la carne del ave es el alimento preferido de algunos *lab*, en especial los de la clase "padre [cura]", según veíamos en el fragmento de la oración citado más arriba. Para obtener el ave del corazón hacen lo siguiente. Cantan o silban una canción cerca de la víctima y el ave del corazón, seducida por el canto, se escapa por la boca. Y cuando el ave está ya fuera del cuerpo es capturada por el "sacerdote", quien la lanza cuatro veces al aire, hasta que adquiere el tamaño normal de una gallina o gallo. Entonces la oculta entre sus ropas y se la lleva donde viven sus congéneres, en la espesura del bosque o en alguna cueva, donde se disponen a cocinarla. Allí hay mesas y sillas, entonces despluman el ave y lo meten en un puchero metálico con agua hirviendo, y cuando está ya cocida la sirven en un plato. Y precisamente cuando los "padres cura" ponen sal al ave, muere la persona de la que forma parte.

## Otros testimonios de terceras almas

Según sugería anteriormente, otros estudios etnográficos registran también la existencia de este ave del corazón. Es posible que el testimonio más directo se encuentre en un artículo de Roberta Montagú, "Autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales", cuyo tema es la organización de los tzeltales que trabajaban como peones en las fincas del valle de Ocosingo. Sin la menor sombra de duda, Montagú (1970:361) afirma allí que:

> El ser humano posee un cuerpo físico y cuatro almas: dos de ellas tienen la forma del mismo cuerpo, otra es un alma en forma de ave pequeña que habita en el corazón, y la cuarta es la contraparte animal, designada en la literatura etnológica con el nombre de ***nahual*** y llamada en tzeltal ***wayhel*** o ***wayahel***. Al morir, una de las almas corporales, el avecilla y la contraparte animal van al mundo del más allá, el ch'ulchan o winahel, mientras que la restante se convierte en alma fantasma, atemorizadora y maligna, que pierde poder y deja de existir gradualmente.

La afirmación de Montagú sobre la existencia de cuatro almas en lugar de dos representa un caso bastante excepcional en la literatura, y por ello quizá deba considerarse como un dato muy fiable. Desafortunadamente esta breve cita no brinda más información acerca de las características del "ave" en cuestión. En cuanto a las dos primeras almas que menciona, "que tienen la forma del mismo cuerpo", es fácil suponer que en realidad sean, como sucede en Cancuc, una misma sombra desdoblada: reside simultáneamente en el cuerpo y en el interior de cierta montaña —*ch'iibal*— donde convive con las sombras del resto de los miembros del mismo grupo exogámico. En lo que concierne al destino final del avecilla, que va al "más allá", es un dato que me resulta intrigante. Podría considerarse una simple confusión de la autora, puesto que difiere de lo que sabemos de Cancuc y, como veremos, de otros lugares de Chiapas donde este ave es devorada una vez fallece el cuerpo que la aloja. Lo que me llama la atención, sin embargo, es que puede concordar con cierta creencia prehispánica nahua. Estoy pensando, claro está, en el la información que proporciona López Austin en *Cuerpo Humano e Ideología* acerca de una de las tres entidades anímicas nahuas. Según el autor (López Austin 1980:253), los informantes de Bernardino de Sahagún, al describir las distintas aves, dicen:

> Yollotótotl: Por esto se llama "ave de corazón". Así dicen los hombres de allá, que cuando morimos, nuestros corazones se convierten (en estas aves).

López-Austin proporciona una dato muy interesante respecto del *teyolia*.

> Desde épocas muy tempranas de la Colonia se identificó el *teyolia*, como entidad anímica que iba al mundo de los muertos, con la palabra española 'ánima'. (*Ibid*:253)

Ni en Cancuc ni en otros lugares de Chiapas el ave del corazón va al mundo de los muertos, excepto, quizá, en las fincas de Ocosingo estudiadas por Roberta Montagú. Pero no deja de ser interesante la posibilidad de que los frailes dominicos que evangelizaron esta región durante el siglo XVI privilegiaran el ave del corazón, al igual que sucedió en el centro de México, como el auténtico "ánima". Ello explicaría el hecho de que los *lab pále*, que en definitiva son simulacros de sacerdotes, se alimenten precisamente de este alma. Es muy probable que el interés cristiano por salvar almas haya sido interpretado como la necesidad de alimentarse, literalmente, de almas-ave. De todo modos, si nos atenemos a la descripción de López-Austin del *teyolia* nahua precolombino, su correspondencia con el ave del corazón tzeltal parece más que dudosa. Es más, aunque de acuerdo con el estudio de López-Austin entre los nahuas parecen haber existido tres centros anímicos principales, es muy posible que ninguno corresponda exactamente con cada una de las tres almas de Cancuc. En su estudio, López-Austin (*Ibid*:253) identifica el *teyolia* nahua con el *ch'ulel* de los Altos de Chiapas, en parte, al parecer, porque el *ch'ulel*, como el *teyolia*, reside en el corazón. Pero este dato es poco definitivo, dado que en los Altos de Chiapas —quizá con alguna excepción— todas las entidades anímicas se concentran en el corazón. Con todo, la dificultad principal para establecer la equivalencia entre el *teyolia* y el *ch'ulel* es, precisamente, el problema que motiva este artículo.

Volvamos a los Altos de Chiapas. Ciertos testimonios procedentes de otros lugares de la región no son tan claros, y exigen por tanto una reinterpretación parcial. En Yochib, un paraje de lengua tzeltal en el municipio Oxchuc, le explicaron al antropólogo Villa-Rojas en 1944 que:

> ...el alma que come el nagual es como pollito, si es de niño; como una gallina, si es de mujer y como gallo si es hombre. A veces esta alma sale a pasear solita y, sin darse cuenta, se asoma al lugar donde se reúnen los naguales; entonces se la comen y la persona a quien pertenece deja de existir.
>
> (Villa Rojas 1963: 255)

Este "pollito" que vive dentro del corazón coincide perfectamente con el ***mutil k'otantik*** de Cancuc (Yochib es un paraje que colinda con el municipio de Cancuc). No obstante, comparando con Cancuc, no deja de resultarme llamativa la facilidad con que allí parece salir rutinariamente a pasear, el desapego del ave por el corazón en que reside. Por otra parte, en otra publicación, Villa Rojas (1990) brinda más información. En cierta ocasión, comentando sobre un vecino de Yochib —Nicio— que acababa de morir, una mujer le explicó:

> Dicen que un gavilán es el nagual de Nicio y que un perro de Castilla es el nagual de Kulub, los dos brujos que se comieron el alma del pobre de Martín.
>
> A estas horas ya sólo queda el cuerpo de Martín; su alma fue llevada desde anoche por lo naguales. Las almas de los hombres adultos, como Martín, tienen apariencia de gallos. Yo lo sé porque cuando murió mi suegro pude darme cuenta del momento en que se llevaron su alma los naguales. Era la medianoche cuando mi suegro entró en agonía; al rato escuché los lamentos de un gallo que salió de su cuerpo y que se fue volando por los aires. No se veía al gallo; sólo se escuchaban los gritos que iba dando por los aires.
>
> Enseguida que sacan el alma los naguales se la llevan a la cumbre de alguna montaña solitaria, lugar en que se lo comen en gran banquete al que concurren los naguales de todos los Santis y Gómez.
>
> Los naguales no responsables de la muerte de Martín que asisten como simples invitados expresan su agradecimiento por la "comida" que se les ofrece y prometen corresponder de modo igual cuando les toque apoderarse de otras almas.
>
> Los naguales preparan su "comida" de modo igual que nosotros: ponen al alma en una olla grande y la cuecen bien, dándole sabor con un poco de sal. En el momento de poner ésta es cuando ocurre la muerte total del enfermo. Por lo general, este momento coincide con la hora en que nació el paciente. Dicen que este Martín que ahora se está muriendo nació en la hora del mediodía y que, por eso, ha de morir a esa hora precisamente.
>
> (Villa-Rojas 1990:613)

La misma informante añadió después (*Ibid.*:613):

> Las almas que no come el nagual se van al "impierno". Allí las recibe el "muerto pukú", dueño de ese lugar. Si el "muerto pukú" considera que el recién

> llegado tiene muchos pecados entonces le somete enseguida al tormento del fuego; para esto lo pone sobre una parrilla de fuego de modo que se vaya asando lentamente. Así los deja por años y años, sufriendo de horrendas quemaduras.
>
> Dicen que el "impierno" está debajo de la tierra, pero...¡quién sabe!

Dejemos el mundo tzeltal por una comunidad de lengua tzotzil (si bien, situada no lejos de Cancuc), San Pedro Chenalhó. En *Los peligros del alma* (1965:244), Calixta Guiteras Holmes observa que:

> En cierta ocasión, Manuel [Arias Sojom, su informante de Chenalhó] describió el alma que es comida como un pájaro o un ave de corral; esto me recordó el "alma-pájaro" que, entre los indios tzeltales de Cancuc, representa el aliento vital que escapa por la boca —el aliento— y existe aparte del ch'ulel y del wayhel. En Chenalhó no se menciona un principio vital separado; no obstante, se dice entre los pedranos que en tiempos antiguos, cuando la gente sólo moría durante tres días, el 'ilol soplaba sus cuerpos y la vida se restablecía, implicando, tal vez, la idea de infundir una nueva energía o de proveer al cuerpo de otra alma-pájaro. En Cancuc, el brujo maligno se come el principio vital en forma de pájaro que sale de la boca, y su destrucción implica la del cuerpo humano.
>
> "Un ch'ulel que va a comer el Pukuj..."

Entonces, si disponemos de datos publicados sobre este tipo de ave del corazón ¿cómo se explica que haya pasado inadvertida su existencia como entidad anímica independiente?

*Spiritual Power in Central America* es un denso y teórico artículo de Pitt-Rivers (1970) en el que trata de sistematizar las creencias indígenas de los Altos de Chiapas sobre las almas. En cierto momento el antropólogo está resumiendo las creencias de San Pedro Chenalhó según son contadas por Calixta Guiteras, quien a su vez cita directamente las palabras de su informante, Manuel Arias Sojom. Y se detiene en cierta afirmación. En la edición española de *Los peligros del alma* (1965:191) (Pitt-Rivers emplea la edición inglesa [1961]), la frase en cuestión es la siguiente:

> Se come el Pukuj el ch'ulel. Hay dos ch'ulel. Un ch'ulel que va a comer el Pukuj y el otro es el que va al Winajel o Katibak.

Comentando sobre esta afirmación de Arias Sojom, Pitt-Rivers dice:

> La contradicción lógica entre la inmortalidad del chulel y el hecho de que pueda ser comido por un nagual hostil y por consiguiente producir la muerte de su propietario fue resuelta por Manuel Arias (Guiteras Holmes, 1961, p.227) postulando la existencia de dos ch'uleles, uno de los cuales va ser comido por el Pukuh (Mal, el Demonio, brujería) y el otro irá al cielo. Esta creencia no ha sido registrada en ninguna otra parte y los indios normalmente no son conscientes de la necesidad de establecer tal distinción. La idea no parece representar sino la necesidad de dar solución a una contradicción lógica de la cual un hombre reflexivo e inteligente se vuelve sólo consciente al intentar dar una explicación a su amiga, la etnógrafa. ¿Acaso no nos hemos dado cuenta muchos de nosotros de las implicaciones lógicas de aquello en lo que creemos sólo en el momento en que hemos tratado de explicar nuestras creencias a otros y caer en la cuenta de que son contradictorias? ¿No hemos también nosotros recurrido a nuestra imaginación con el fin de superar esa contradicción?[2]

Sin duda, pero en este punto concreto Pitt-Rivers se equivoca. El ingenioso argumento que desarrolla para sortear la contradicción resulta finalmente innecesario, puesto que tal contradicción no existe. Manuel Arias —el informante de Calixta Guiteras— tiene toda la razón cuando dice que el *ch'ulel* se lo comen los pukujes y se va al cielo, porque, en efecto, no habla de una sino de dos entidades anímicas (aunque con un mismo título), cada una con un destino singular después de la muerte del cuerpo. Como hemos visto ya, uno es el que yo he referido como *ch'ulel* o *batz'il ch'ulel*, y el otro es el ave del corazón. Y este último es el único susceptible de ser devorado por monstruos, "demonios" o animales silvestres (ninguno de los cuales está muy alejado categóricamente de los otros). En cuanto a la afirmación de Arias Sojom según la cual el destino del primero es el cielo, quizás exista aquí cierta influencia cristiana, dado que en otros lugares, como Cancuc, su destino es el interior de la tierra, el *k'atinbak*. No obstante, también en Cancuc se supone que, entre aquellos que han muerto de forma violenta, asesinados o como consecuencia de actividad bélica, su *ch'ulel* asciende al cielo para acompañar al astro sol en su recorrido diario, así junto con los *ch'ulel* de todos aquéllos que hayan fallecido en esas circunstancias.

La equivocación de Pitt-Rivers, sin embargo, es muy útil, porque pone de manifiesto precisamente aquello que constituye la dificultad para reconocer la existencia del tercer alma. Puede resumirse en una palabra: polisemia; es decir, la multiplicidad de significados de una palabra. En la práctica, en efecto, el término *ch'ulel* posee numerosos referentes. En Cancuc, por ejemplo, la palabra *ch'ulel* designa tanto las entida-

des anímicas tomadas en su conjunto, como cualquiera de ellas singularmente; pese a que la que yo he llamado *batz'il ch'ulel* sea considerada el *ch'ulel* por antonomasia. También Ulrich Kohler (1977), refiriéndose al pueblo tzotzil de San Pablo Chalchihuitán, observa que allí las dos almas principales reconocidas son denominadas *ch'ulel*, y que su distinción es puramente contextual. En otro trabajo he señalado cómo la raíz del término *ch'ulel* —*ch'ul*— se emplea para aquello que es sagrado en un sentido muy estricto, es decir, para aquello que es "lo otro de algo". Por lo demás, la observación de Kohler es bastante excepcional en el panorama de la literatura, dada la tendencia a que en la página impresa los nombres de las almas aparezcan unívocos y bien diferenciados, como si al etnógrafo le resultara suficiente preguntar: ¿cuántas almas hay y qué nombre recibe cada una?

Es posible que esta baja "nombrabilidad" del ave del corazón, el hecho de que raramente sea designado espontáneamente con su nombre sino con el término más vago e inclusivo de *ch'ulel*, procure evitarle riesgos, puesto que es un ser indefenso y además sumamente codiciado. Pero hablando de forma general, la dificultad para distinguir no es una característica exclusiva del dominio de las almas y puede, de hecho, ampliarse a otros muchos aspectos de las creencias indígenas. Si bien puede parecer un aspecto menor, la polisemia que caracteriza las lenguas mayas, entre ellas el tzeltal y tzotzil, no es una de las dificultades menores a la que se enfrentan los estudios de la cultura de los Altos de Chiapas. Podríamos traer brevemente el ejemplo del significado de *anjel* (o *anhel*). Los *anjel* son quizá por antonomasia los dueños de los cerros, unos seres que viven en ciertos cerros, gobernándolos desde su interior de modo que afectan, entre otras cosas, la fertilidad del terreno donde se planta el maíz. Igualmente, los *anjel* producen las nubes bajas de lluvia (no las altas que se interpretan como efecto de la evaporación de la superficie terrestre) que despiden por las bocas de las cuevas, junto con cierto tipo de rayos denominados "rayos verdes". Ahora bien, en Cancuc también se denomina *anjel*, entre otras cosas, a cualquier entidad anímica (dentro del lenguaje ritual de las oraciones de curación), a los cancuqueros que poseen trece *lab* (nahuales) y que por tanto tienen la obligación de velar por el resto de los miembros de su linaje mayor (de una manera no muy distinta que los "ángel de la guarda" mediterráneos), y también se llama *anjel* al *may*, el tabaco silvestre molido con cal que es consumido en circunstancias ceremoniales.[3]

Este tipo de vaguedad es lo que, en mi opinión, explica el desconcierto de Esther Hermitte (1970:98) en su estudio de Pinola cuando dice que:

> no estamos malinterpretando la trama ideológica de los indígenas locales cuando afirmamos que el rayo es considerado la deidad más importante, más aun que la del nahual de más alto vuelo; no pretendemos establecer una dicotomía estricta entre su concepto del rayo como nahual más poderoso de los jefes locales más importantes, y el rayo como poder impersonal; sin embargo tal cosa la sugiere sus propias afirmaciones [la de los pinoltecos].

Es muy posible que Hermitte simplemente no esté distinguiendo el hecho de que se trata de dos clases de rayos distintos. Por una parte los rayos que son "nahuales" de alguien (en este caso de "los jefes más poderosos"), y por otra parte, los rayos que pertenecen al *anjel* (es decir, "la deidad"), el Señor del Cerro, cuya función es distinta —si extrapolamos de lo que yo sé de Cancuc— a la de los primeros. Como se ve, en tzeltal las cosas son un poco engañosas a primera vista. Lo mismo se podría decir de la palabra *witz'*, "cerro": desde fuera pueden parecer iguales o muy similares, mientras que su interior, hueco, puede alojar mundos completamente distintos y colocar a cada cerro en una categoría de cosas distintas.

Una última observación: cabe sugerir que el hecho de que el grado de polisemia sea mayor en el campo del universo ideal tzeltal (religión, creencias sobre la persona, conceptos de enfermedad, etc.), guarde relación con la necesidad de preservarlo, mediante la indefinición y baja visibilidad, de las formas de aprehensión de matriz europea. La dificultad a la que nos enfrentamos los etnógrafos para hacer algo tan escurridizo como por ejemplo distinguir un alma de otra ¿no es la misma a la que se enfrentaban siglos atrás los extirpadores de idolatrías, para acabar extirpando... nada?

## Notas

[1] El autor desea reiterar su agradecimiento al personal del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas y, en particular, a su directora, María Elena Fernández Galán.

[2] Mi traducción. El texto inglés original dice:

> The logical contradiction between the immortality of the ch'ulel and the fact that it can be eaten by a hostile nagual and thereby cause the death of its owner was resolved by Manuel Arias (Guiteras Holmes, 1961, p.227) by positing the existence of two ch'uleles, one of which will be eaten by the Pukuh (Evil, The Devil, Witchcraft) and the other will go to heaven. This belief is not recorded anywhere else and indians are normally unaware of the necessity to make such a distinction. The idea appears to represent no more than the solution to a logical contradiction of which a thoughtful and intelligent man became aware only through his attempt to instruct his friend, the ethnographer. Have not many of us become aware of the logical implications of what we believe only at the moment when we attempt to impart our beliefs to others and realize that they are contradictory? Have we not also then had recourse to our imagination in order to overcome the contradiction? (1970:18).

[3] Probablemente hay una lógica interna que liga estos tres casos para que, en ciertos contextos, puedan ser designados con un mismo nombre, pero intentar demostrarla nos obligaría a extendernos fuera del propósito del artículo.

## Bibliografía

GOSSEN, Gary

1975 Animal Souls and Human Destiny in Chamula. *Man* 10 (3):448-461.

GUITERAS HOLMES, Calixta

1961 *The Perils of the Soul.* Nueva York: The Free Press

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil.* México: Fondo de Cultura Económica.

HERMITTE, Esther
1970 *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

HOLLAND, William R.
1978 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista.

KOHLER, Ulrich
1977 *Chonbilal ch'ulelal. Grundformen mesoamerikanischer Kosmologie und Religión in einem Gebetstext auf Maya-Tzotzil.* Wiesbaden: Acta Humboldtiana, Series Geographica et Ethnographica 5.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo
1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. 2 vols.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MONTAGÚ, Roberta
1970 Autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales. En: *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas.* Norman McQuown y J. Pitt-Rivers, Eds. México: Instituto Nacional Indigenista.

PITARCH, Pedro
1996 *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales.* México: F.C.E.

PITT-RIVERS, Julian
1970 Spiritual Power in Central America: The naguals of Chiapas. En *Witchcraft Acussations and Confessions.* M. Douglas, Ed. Condon: Tavistock, A.S.A
Monographs 9.

VILLA-ROJAS, Alfonso
1963 El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México. *Estudios de Cultura Maya* 3: 243-260.

1990 *Etnografía tzeltal de Chiapas*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.

VOGT, Evon
1979 *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.

Anuario de Estudios Indígenas VI, 1996

# ENTRE LA MODERNIZACIÓN Y EL MUSEO: LA CONSTRUCCIÓN ETNOGRÁFICA DE LA CULTURA MAM (1933-1968)

ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO*[1]

En la región sur-oriental de la Sierra Madre de Chiapas, distribuidos entre las tierras bajas de 1,200 metros de altura y las zonas altas de hasta 4000 metros sobre el nivel del mar, viven unos seis mil campesinos que se autoidentifican como indígenas mames.[2] Los mames mexicanos viven en asentamientos dispersos fuera de las cabeceras municipales y un pequeño grupo de ellos, calculado en unas trescientas personas, emigró a principios de los años setenta a la selva de Las Margaritas.[3]

Los pequeños lunares de bosques de coníferas y encinares dan cuenta de la vegetación que cubría esta cordillera antes que las compañías madereras y el sistema de roza-tumba y quema, le dieran al paisaje una nueva fisonomía. Fue en medio de esta Sierra deforestada que me encontré por primera vez con los mames mexicanos en 1989.

* CIESAS-SURESTE

Sentada frente a un fogón, platicando con un grupo de campesinos mames, un anciano me habló de la "Ley del gobierno", que prohibió el idioma y quemó los trajes. Esta historia de violencia y prohibición la encontré a todo lo largo de la Sierra Madre. Cada vez que un anciano mam me hablaba del pasado, éste se dividía en dos grandes momentos, el antes y el después de la "Ley del Gobierno". Algunos con mejor memoria y más conocedores de las fechas situaban este parteaguas histórico en los años treinta y hubo quien recordara un nombre: el del Coronel Victórico Grajales.

Con la inquietud de entender y contextualizar la tan nombrada "Ley del Gobierno" hurgué en los archivos municipales de Siltepec, Mazapa de Madero y El Porvenir, viajé a la capital del estado buscando documentos de la época que dieran cuenta del afán integracionista del gobernador Victórico Grajales (1932-1936). Con retazos de informes gubernamentales, actas de cabildo, diarios oficiales, noticias de prensa y recuerdos de los ancianos, he reconstruido en otros escritos la historia de la década de los treinta y los desencuentros de los mames con el estado mexicano.[4]

Las características tan violentas que tuvo el proceso de construcción de la nación en esta región fronteriza, despertaron mi interés en la historia reciente de la población mam. Este ensayo es parte de un trabajo más amplio que abarca la historia de las relaciones entre los mames y el estado mexicano de 1933 a 1994 (ver Hernández Castillo 1996). Este estudio de caso me ha servido para analizar de qué manera las políticas indigenistas han influido en la construcción de las identidades colectivas de los pueblos indígenas.

En este artículo deseo analizar cómo los mames aparecen y desaparecen de los registros oficiales entre 1930 y 1960 como consecuencia de distintas concepciones sobre la modernidad, el desarrollo y la nación. Históricamente los discursos sobre la tradición y la modernidad se han complementado en la formulación de un discurso hegemónico sobre "lo mexicano". La construcción de una nación moderna fundamentada en "tradiciones milenarias", impulsó políticas gubernamentales que convirtieron a los mames mexicanos simultáneamente en sujetos del "desarrollo modernizador" y en "objetos del patrimonio cultural" para la sala etnográfica del Museo Nacional de Antropología e Historia.

En otros escritos he abordado cómo los campesinos mames han vivido estas políticas estatales, sin embargo aquí deseo centrar mi análisis en los otros sujetos sociales que han tenido una activa participación en la construcción de la cultura mam: los antropólogos y los funcionarios de gobiernos.[5]

## De indígenas a campesinos

La "Ley del Gobierno" a la que hacen referencia los testimonios mames, no es específicamente una ley sino una serie de disposiciones tomadas por la administración de Victórico Grajales, con la finalidad de "civilizar a los indios de Chiapas" e integrarlos a la nueva nación posrevolucionaria. Aunque este proyecto integracionista se venía desarrollando a nivel nacional desde los años veinte, en Chiapas tomó una fuerza especial a partir de 1933 y adquirió características específicas en la región fronteriza.

El programa de gobierno de Grajales reproducía por un lado el discurso populista postrevolucionario que reivindicaba la lucha contra el "fanatismo religioso", la educación socialista y los derechos del proletariado y por otro impulsaba políticas agrarias y fiscales que favorecían la oligarquía local. Se trataba del discurso y la práctica de una nueva clase política chiapaneca, surgida de una "revolución contrarevolucionaria" (ver Benjamin 1995).

En su primer año de gobierno Grajales les condonó los impuestos a los finqueros y propuso al Congreso que se hiciera un nuevo avalúo fiscal para que los dueños de las plantaciones pagaran menos impuestos, considerando que la crisis había disminuido el valor de la tierra (Grajales 1933:30).

Paralelamente, la "educación socialista" promovía la incorporación forzada del "indio a la cultura nacional", estableciendo diez centros de castellanización en el estado y prohibiendo el uso de las lenguas indígenas en las escuelas públicas.

Esta campaña afectó a la población indígena de todo el estado, pero en las regiones fronterizas fue especialmente rígida, ya que se trataba de zonas en donde la política de "mexicanización" cumplía la función política de demarcar los límites de la nación. Las lenguas indígenas habladas por los pobladores fronterizos de Chiapas, como el chuj,

kanjobal, jacalteco, cakchiquel y mam, eran considerados de origen guatemalteco y a diferencia del tzotzil, tzeltal o tojolabal, hablados en la región de los Altos y en la Selva, no representaban sólo retraso cultural, sino también antinacionalismo. En la zona fronteriza de la Sierra las campañas de castellanización tenían fuertes connotaciones antiguatemaltecas:

> Hubo un gobierno que convino con los maestros que se prohibiera a los niños el idioma mam, el tokiol, cuando los alumnos estaban hablando sus idiomas, se levantaban los maestros y los ponían a castigar, y les decían que no hablaran eso, porque si seguían hablando los iban a mandar a Guatemala. Esa fue la razón del fin, y hasta la fecha es poco lo que se habla el tokiol.[6]

Como consecuencia de estas políticas de integración forzada la lengua mam se dejó de hablar por la mayoría de los habitantes de la Sierra y los vestidos y pantalones de telas sintéticas vinieron a sustituir los cortes multicolores tejidos en telar de las mujeres y al "calzón rajado" de lana de los hombres.

Junto a las políticas de homogeneización cultural que caracterizaron al estado mexicano posrevolucionario, se desarrolló una limitada reforma agraria que pretendía integrar a los campesinos mexicanos al desarrollo y a la economía nacional.

Los primeros ejidos de la región de Sierra se fundaron a finales de los años veinte, en los municipios de Motozintla (cuatro), Mazapa de Madero (uno), Amatenango de la Frontera (dos) y Bella Vista (uno), se trataba de 21,112 hectáreas localizadas en terrenos nacionales (Periódicos Oficiales del Estado 1925-1929). Fue hasta la gubernatura de Efraín Gutiérrez (1937-1940) que se empezaron a afectar los terrenos ociosos de las fincas cafetaleras y se realizó en Chiapas el reparto agrario más significativo de la etapa posrevolucionaria. Durante su gestión se repartieron 349,130 hectáreas que beneficiaron a 29,398 campesinos, dando respuesta a 261 solicitudes agrarias de las 424 presentadas (Gutiérrez 1941:34). En la región mam se distribuyeron durante esta administración 26,899 hectáreas en los municipios de Bella Vista, Frontera Comalapa, Mazapa de Madero, Motozintla y Siltepec, beneficiando a 1,812 campesinos (Periódico Oficial del Estado 1936-1940).

El ejido estableció un nuevo tipo de relación entre los indígenas y el estado, este último se convirtió a través de sus instituciones en un

interlocutor para las comunidades mames, hasta entonces olvidadas y marginadas por las políticas gubernamentales:

> Antes todas estas tierras eran nacionales, pero el gobierno dio la ley de que 'había que hacer ejidos, entonces empezamos a luchar por nuestras tierras, a viajar a Tuxtla para buscar papeles, a hacer cooperación para que fueran los representantes, así los de la Agraria nos dieron nuestro ejido y ahora cadi quien tiene su dotación y los que llegaron después son avencidados, pero ya la tierra ya no da para nuestros hijos, ni para los hijos de nuestros hijos...[7]

A pesar de que con Gutiérrez la distribución agraria no se limitó a terrenos nacionales sino que también afectó las tierras ociosas de los finqueros, éstos evadieron las políticas agrarias distribuyendo sus grandes propiedades entre familiares o vendiéndolas a pequeños propietarios antes de que fueran expropiadas. En algunos casos vendieron sus peores tierras a sus mismos jornaleros que las rentaban:

> Cuando el alemán dueño de la finca Germania vio que le iban a quitar sus tierras si no las sembraba, decidió vendernos los terrenos de la Sierra que de por sí nos rentaba. Entonces se hizo una junta, se invitó a los jóvenes para que fueran más y se reunieron primero veinte, luego hasta cuarenta y cada uno cooperó y nombraron un delegado que fue a hablar con el alemán dueño de la Germania, así compraron nuestros padres estas tierras de aquí de El Porvenir.[8]

El establecimiento de nuevos ejidos en tierras agrestes aledañas a las plantaciones vino a beneficiar a los finqueros del Soconusco, pues les permitió tener mano de obra disponible para la temporada de cosecha.

Lo que sí fue claro es que a partir de los años treinta los organismos del estado empezaron a tener una presencia más constante en la zona mam, a través de sus funcionarios agrarios, sus instituciones crediticias y sus programas de castellanización.

El ejido también vino a reestructurar el espacio geográfico de los asentamientos mames. Desde principios de siglo los mames colonizadores de la Sierra vivían en asentamientos dispersos, distribuidos sus caseríos entre las montañas, el principal punto de reunión era el mercado de los pueblos "grandes", Motozintla (San Pla) y La Grandeza, y los cascos de las fincas del Soconusco. (ver Waibel 1946 e Información de campo). Con la creación de los ejidos, la población tendió a concentrarse en las inmediaciones de las agencias ejidales.

Ángel M. Corzo, Director General de Educación durante la administración de Grajales, ya había señalado años antes, en una entrevista a la prensa, la necesidad de concentrar a la población para facilitar su control por parte del estado:

> La Dirección a mi cargo está formulando un plan para lograr la segura elevación cultural de la numerosa raza indígena...y lo que es tan importante para Chiapas, la formación de nuevas comunidades y pueblos donde se agrupen y vivan en otra forma distinta de la que hasta hoy han acostumbrado, diseminados en las montañas y en los sitios quizá más estériles. Chiapas necesita urgentemente sumar la actividad de la raza indígena a la del resto de sus habitantes, en una forma que sea factor de producción organizada y controlable para el Gobierno.
>
> (*Semanario Popular*, Tuxtla Gutiérrez, 27 de mayo de 1934:1)

Paralelamente a la concentración de la población en terrenos ejidales, el estado cardenista promovió la corporativización de los campesinos chiapanecos a través de las Ligas de Comunidades Agrarias de corte oficialista. En 1938 con el apoyo del presidente Lázaro Cárdenas se formó la Confederación Nacional Campesina (CNC), vinculada al entonces Partido Nacional Revolucionario (PNR) (antecedente del Partido Revolucionario Institucional). Al interior de los nuevos ejidos se empezaron a formar cacicazgos locales, favoreciendo a algunos campesinos con apoyo crediticio, agilización de trámites agrarios, etc.

Los indígenas mames de la Sierra Madre se convirtieron en ejidatarios y pasaron a formar parte de un nuevo "campesinado reformado". El estado los empezó a interpelar como campesinos y en los documentos oficiales de la década de los cuarenta no vuelve a hacerse referencia a su identidad cultural como indígenas mames.

Para 1950 el Censo oficial en los municipios habitados históricamente por la población mam, sólo reporta la existencia de hablantes de español. Posiblemente muchos de los hablantes de mam no se declararon como tales frente a los representantes del gobierno, ante el temor despertado por las campañas de "mexicanización".

Los habitantes de la Sierra Madre se incorporaron al México moderno como campesinos y pagaron por sus derechos agrarios un alto costo al tener que renunciar al derecho de la diferencia cultural.

## El "desarrollo estabilizador"

La década de los cincuenta es recordada por los finqueros del Soconusco como una época de bonanza, en la que los productos de agroexportación alcanzaron su precio más alto a nivel internacional, a consecuencia de la rápida recuperación económica de Europa después de la postguerra. Para los campesinos de la Sierra ésta es una época de obscuridad en el sentido literal, pues fueron los años en que la oncocercosis, conocida localmente como "el mal morado", alcanzó niveles alarmantes en la región, causando la ceguera de miles de campesinos. Si la "quema de trajes" marcó la memoria histórica de los ancianos mames durante la década de los treinta, los estragos del "mal morado" marcan los testimonios que hacen referencia a los años cincuenta.

Compartiendo el mismo espacio geográfico, finqueros y campesinos mames reconstruyen su pasado con narrativas muy disímiles. Aunque fue en los segundos en quienes centré mi investigación, tuve la oportunidad de escuchar a algunos finqueros referirse a Miguel Alemán (1946-1952) y Adolfo Ruiz Cortínez (1952-1958), como los presidentes de México que trajeron el verdadero progreso a la región, sus testimonios hacen referencia a la construcción de la Carretera Panamericana que les permitió sacar más fácilmente sus productos, a la electrificación del Soconusco y de la zona de Mariscal, a la llegada de la llamada "Revolución Verde" con las semillas mejoradas y los fertilizantes, al respeto a la "propiedad privada", que finalmente empezaba a respaldar el gobierno federal. En los cincuenta los cafetaleros chiapanecos entraron al México moderno con el pie derecho, con la producción de un promedio de 17 mil toneladas anuales de café y con demanda internacional mucho mayor a la producción local (Renard 1993).

Los campesinos, sin embargo, nos hablan de otra realidad, los nombres están ausentes de los testimonios mames, se recuerdan hechos: cuando el gobierno anunció que ya no había tierras para repartir y les dio a los finqueros unos papeles diciendo que nadie podía tocar sus propiedades; cuando el gobierno a través de la oficialista Confederación Nacional Campesina (CNC) llegó a la región y empezó a repartir semillas y fertilizantes a quienes se integraban a sus filas; pero sobre todo se recuerda cuando "el mal morado" dejó ciegos a hijos, parientes, amigos...; cuando ir a las fincas representaba regresar con la cara hinchada y la piel obscura y con unas protuberancias en la nuca que poco a

poco se empezaban a llevar la luz. Fue una época de miedos, que no se ha ido por completo, el "mal morado" sigue ahí, escondido en un mosquito que vive entre los cafetales, esperando volver a salir en cualquier momento.[9]

Estas historias son las dos caras del México moderno, el llamado "desarrollo estabilizador" de los años cincuenta y sesenta fue vivido de maneras muy distintas por los habitantes de la Sierra y el Soconusco.

Es en las décadas de los cincuenta y sesenta que los campesinos mames aparecieron nuevamente en la "historia oficial", incluidos dentro del "patrimonio nacional" que a la fecha se expone en el nuevo Museo de Antropología. Los antropólogos se encargaron de crear una imagen de la población mam para consumo nacional, se desarrollaron expediciones de "rescate etnográfico y arqueológico" y se escribieron guiones museográficos. Durante estas dos décadas los habitantes de la Sierra se enfrentaron a un proyecto modernizador que paralelamente "recuperaba el patrimonio nacional", y promovía la modernización con la construcción de carreteras y a través de la "revolución verde". La tradición y la modernización no se contraponen en este nuevo discurso político que se apoya en la reconstrucción de un pasado común para "todos los mexicanos", como una forma de mantener su hegemonía, a la vez que impulsa un proyecto desarrollista, que en muchos aspectos sigue siendo excluyente.

La década de los cincuenta se inició con el establecimiento de un nuevo pacto de colaboración entre los finqueros del Soconusco y el gobierno federal. En las décadas anteriores los terratenientes chiapanecos habían tenido que enfrentar las medidas populistas del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) y los finqueros de origen alemán, la expropiación temporal de las tierras durante la segunda guerra mundial (de 1942 a 1946), por parte del presidente Manuel Avila Camacho (1940-1946). Después de esas experiencias los finqueros de la región vieron con beneplácito la contra-reforma agraria impulsada por las administraciones de Miguel Alemán y Adolfo Ruiz Cortínez.

Este periodo ha sido caracterizado de "mantenimiento y fortalecimiento del sistema político", pues ya no se trataba de transformar, sino de estabilizar (ver Pellicer de Brody y Mancilla 1978). En este sentido era prioritario promover la inversión en el agro e impulsar su tecnificación. Para lograr tal fin se necesitaba recuperar la confianza de los grandes productores.

La protección a la supuesta "pequeña propiedad" de la que hablan los finqueros del Soconusco, se dio a partir de la expedición del Reglamento de Inafectabilidad Agrícola y Ganadera (Diario Oficial 23 de septiembre de 1948) y de la modificación del artículo 27 en sus fracciones X, XIV y XV, concediendo el derecho de amparo a quienes poseyeran certificados de inafectabilidad y fuesen amenazados de privación y afectación de sus tierras y aguas. Si ya de por sí la reforma agraria en Chiapas había sido muy limitada, con la modificación al artículo veintisiete se crearon las condiciones para el desarrollo del neolatifundismo. Las modificaciones constitucionales establecían que las mejoras hechas a una propiedad la protegerían de cualquier posible expropiación, aunque sobrepasara la extensión autorizada por la ley de cien hectáreas en terrenos de irrigación y trescientas para el caso de cultivos comerciales (ver Gutelman 1980). En esta época fueron entregados a nivel nacional 11,975 certificados de inafectabilidad que protegían a más de un millón de hectáreas (Gutelman 1980:116). En el estado de Chiapas la administración de Miguel Alemán protegió con certificados de inafectabilidad agrícola y ganadera 63,552 hectáreas de tierra y posteriormente Adolfo Ruiz Cortínes agregó otras 69,466 hectáreas (Datos de la Dirección de Documentación e Información Agraria, Secretaría de la Reforma Agraria, México 1988). En la zona del Soconusco se formaron nuevos emporios cafetaleros como el de Juan Von Bernstroff, quien amparado por la nueva ley compró las fincas Guanajuato, San Juan Chicharras, Acapulco, El Final y Santa Elena, realizando en todas ellas mejoras que las protegieron de cualquier posible reclamo agrario. Este nuevo latifundismo se caracterizó por los discontinuos fraccionamientos dispersos y por la propiedad familiar extensa, en la que distintos miembros de una sola familia aparecían como "pequeños propietarios" de diversos predios.

El apoyo a las obras de irrigación fue otra de las prioridades del proyecto modernizador de esta década; la tecnificación agraria sustituyó el reparto de tierras. En Chiapas se inició la construcción de la presa de Malpaso con los afluentes de los ríos Usumacinta y Grijalva.

Para los cafeticultores del Soconusco la apertura de la Carretera Panamericana representó un abaratamiento considerable en la comercialización de sus productos.

Durante la gubernatura de Francisco J. Grajales (1949-1952) se firmó un convenio de colaboración entre la Secretaría de Comunicaciones y el Gobierno de Chiapas para la construcción de caminos vecinales

(Periódico Oficial del Estado, 13 de marzo de 1950). Dentro de este convenio se construyó la carretera Motozintla-Huixtla, que conectó a la Sierra Madre con la Costa, facilitando la transportación de trabajadores temporeros al Soconusco. De 1949 a 1958 la superficie pavimentada a nivel nacional aumentó en un 223% (Cline 1963:64). Los ramales carreteros se convirtieron en los marcadores simbólicos, a través de los cuales el estado-nación extendía su influencia a las regiones más marginadas del país.

Durante su administración el presidente Miguel Alemán formó la Comisión Nacional del Café, con el objetivo de apoyar a los cafeticultores a modernizar sus sistemas de producción y facilitar créditos agrarios. Los fertilizantes y los pesticidas aparecieron en el agro chiapaneco, incrementando substancialmente la producción. La mayoría de los ejidatarios de las zonas altas de la Sierra no entraron en contacto directo con la llamada "Revolución Verde" sino hasta mediados de los setenta, cuando las instituciones de gobierno empezaron a dar asesoría técnica en las comunidades marginadas. En las zonas bajas, a las inmediaciones de la Sierra, la CNC se encargó de condicionar la distribución de agroquímicos a la militancia en sus filas (información de campo).

El desarrollo de las obras de irrigación, la tecnificación del agro y los buenos precios internacionales para los productos de agroexportación, influyeron para que la producción agrícola alcanzará un índice de crecimiento nunca antes visto en la historia de la agricultura mexicana, al incrementarse en un 71% entre 1940 y 1950. (ver Pellicer de Brody y Reyna 1978: 32). El café alcanzó también precios inusitados. Al suspenderse las cuotas ligadas al Acuerdo Internacional del Café, su precio fue en aumento de 1950 a 1958.

Sin embargo, los campesinos mames se beneficiaron poco de este "boom agrícola", seguían sin recibir el salario mínimo y tenían que competir con los miles de campesinos guatemaltecos que aceptaban largas jornadas de trabajo por salarios muy bajos. Uno de los nuevos acuerdos que se suscribieron entre los finqueros chiapanecos y la federación, le daba a los primeros permiso de la Secretaría de Gobernación para importar hasta veinte mil jornaleros guatemaltecos en temporada de cosecha (Wassestrom 1983). Algunos explican esta medida como una estrategia de gobierno para reencauzar la fuerza de trabajo procedente de la región de los Altos hacia el valle del Grijalva, en el centro del estado, zona que empezaba su desarrollo agrícola (ver Rus 1995). Sin

embargo, los habitantes de la Sierra no tuvieron la opción de los tzeltales y tzotziles de los Altos, pues el valle del Grijalva les quedaba demasiado lejos para poder migrar de manera temporal. Los campesinos mames debieron aceptar los bajos salarios de las fincas cafetaleras y muchos de ellos optaron por la migración definitiva a la región de la selva durante la década de los sesenta.

Ruiz Cortines continuó la política de Miguel Alemán, otorgando ciento sesenta mil certificados de inafectabilidad agraria a supuestos "pequeños propietarios", con lo que la extensión de las tierras no afectables aumentó a 5,300,000 hectáreas (Gutelman Op. Cit). Su apoyo a los productores de agroexportación se reforzó con la expedición de la "Ley del Crédito Agrícola", cuyo fin era apoyar a quienes produjeran para "el interés nacional", sobre todo productos de agroexportación. Pocos ejidatarios se beneficiaron de las nuevas instituciones crediticias, pues su producción de autosubsistencia no era considerada de "interés nacional".

Con el fin de llevar este proyecto desarrollista a las zonas indígenas del país se creó el 2 de diciembre de 1948 el Instituto Nacional Indigenista (INI). La creación del INI cumplía con los acuerdos internacionales adquiridos en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán en abril de 1940, en donde los gobiernos latinoamericanos se comprometieron a crear instituciones *ad hoc* para atender las necesidades de la población indígena. Paralelamente, esta nueva institución serviría como mediadora para "integrar" a los indígenas al desarrollo nacional. El INI se creó en un momento en que el estado necesitaba reconstruir su hegemonía a raíz del rechazo popular que la contra-reforma agraria estaba causando en el medio rural.

El INI tuvo como antecedentes una serie de organismos gubernamentales cuyo objetivo central era "la integración del indio" al proyecto nacional.[10] Manuel Gamio, quien es considerado el "padre del indigenismo mexicano", definía entre los objetivos centrales de la labor indigenista la

> ...Preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de las poblaciones indígenas, las que sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria.
>
> (INI 1978:26)

Esta perspectiva, abiertamente integracionista, se ve matizada en la iniciativa de ley para crear el Instituto Nacional Indigenista, en donde ya no se habla de la necesidad de la fusión cultural sino de que

> ...en la cultura de estos grupos indígenas se conservan características que pueden ser utilizadas en favor de la cultura nacional, ya que continuarán dándole la fisonomía que la distingue de los demás pueblos de América y del mundo.
>
> (Diario de Debates 24 de diciembre de 1948 cit. pos INI 1978:338)

El INI cumplía así con la doble función de llevar el desarrollo a las zonas rurales y recuperar de las culturas indígenas "aquellas características" que pudieran ser integradas al patrimonio cultural de la nación.

A mediados de la década de los cincuenta el pensamiento indigenista sufrió un cambio importante con la influencia de Gonzalo Aguirre Beltrán, quien incorporaba el análisis de las relaciones de dominación a nivel regional.

Este nuevo indigenismo situaba a las comunidades indígenas en un contexto más amplio, en el que los centros urbanos se beneficiaban del intercambio económico desigual con las comunidades rurales. Este nuevo modelo, inspirado en el pensamiento de Aguirre Beltrán, centraba su crítica en los grupos de poder locales y aún no cuestionaba el papel del Estado y del capitalismo en la estructuración de las relaciones de dominación. Hay que reconocer, sin embargo, que el INI en Chiapas jugó un papel importante en la crítica al racismo y a las relaciones semifeudales que aún prevalecían en la región de los Altos y en el Soconusco. Las pugnas entre el gobierno federal, representado por el INI y los intereses locales, muchas veces representados por los funcionarios estatales, han marcado la historia del indigenismo en Chiapas y nos hablan de las relaciones de poder al interior del propio estado.

Los límites del análisis de los indigenistas de esta época estuvieron marcados por su participación en la construcción de un proyecto nacional, homogeneizador y moderno. El trabajo de Aguirre Beltrán titulado *Regiones de Refugio* (1967) sentó las bases para el establecimiento de los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI), que siguen constituyendo la principal estructura organizativa del INI.

En 1962 al definir los objetivos de los CCIs, Alfonso Caso señalaba que se deberían de encargar de

> ...Una aculturación planificada por el Gobierno Mexicano, para llevar a las comunidades indígenas los elementos culturales, que se consideran con un valor positivo, para sustituir los elementos culturales que se consideran negativos en las propias comunidades indígenas.
>
> (INI 1978:79)

El primer CCI se fundó en San Cristóbal de Las Casas, bajo la dirección del mismo Aguirre Beltrán, en marzo de 1951, intentando abarcar las regiones tzeltal y tzotzil. Posteriormente se fundan el CCI tzotzil de Bochil y el tzeltal de Ocosingo en noviembre de 1971, el chol de Salto del Agua en enero de 1973, el tojolabal-tzeltal de Las Margaritas en julio de 1974 y el zoque de Copainalá en julio de 1975.

Las campañas integracionistas de los 30's y 40's, desarrolladas por el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, y por el Comité Central Pro-Vestido del Alumno Indígena, fueron tan efectivas en la Sierra Madre que durante varias décadas esta zona no fue considerada como una región indígena y no fue integrada al modelo de CCI's sino hasta 1978 (ver Hernández Castillo 1995, 1996).

## Los antropólogos en la Sierra: Los mames como problema sanitario y como patrimonio nacional

Después de las campañas de "mexicanización" de los años treinta, los mames desaparecieron por un tiempo de los documentos oficiales los cuales se empezaron a referir a los habitantes de la Sierra con el término genérico de "campesinos".

A diferencia de la región tzeltal-tzotzil de los Altos de Chiapas, en donde desde los años treinta se ha producido una amplia bibliografía, la Sierra Madre de Chiapas no ha sido el centro de interés de la investigación antropológica en la entidad. La misma historia de la región influyó para que esta zona no fuera considerada como indígena y por lo tanto no llamara la atención de los estudiosos de la cultura. Fueron más bien geógrafos y viajeros los que hasta los años cincuenta habían descrito la realidad de las zonas de Mariscal y Soconusco.[11]

Los escritos antropológicos que se producen en los años cincuenta y sesenta son producto de los recorridos de campo de dos equipos interdisciplinarios: el primero recorrió la Sierra en 1945, con el fin de contribuir al saneamiento de la región por donde pasaría la carretera Pana-

mericana, afectada por una epidemia de oncocercosis; el segundo la recorrió en 1967, con el propósito de recolectar muestras de la cultura material de la región para la sala etnográfica del nuevo Museo de Antropología e Historia. En ambos casos se trató de recorridos breves de entre uno y cuatro meses, lo que influye en que los antropólogos participantes sean considerados más bien como "viajeros de la Sierra" (ver Fernández Galán, *op. cit*). Sin embargo, la importancia de estos resultados de investigación reside en que, por un lado representan indirectamente un reconocimiento oficial de la existencia de la población mam en México, al estar ambas investigaciones vinculadas a organismos gubernamentales y por otro, que ambos equipos expresan en sus resultados las contradicciones de una generación de estudiosos que se mueven entre el nacionalismo integracionista y el marxismo crítico.

Los objetivos de ambas investigaciones: la construcción de una carretera y la de un museo, están estrechamente vinculados con la consolidación del estado postrevolucionario. Tradición y modernidad, ambos elementos inseparables de la nueva nación que se estaba construyendo.

Esta necesidad de los proyectos modernizadores de apelar a la tradición es analizada por García Canclini, quien señala que

> ...No sólo por el interés de expandir el mercado, sino para legitimar su hegemonía, los modernizadores necesitan persuadir a sus destinatarios que —al mismo tiempo que renuevan la sociedad— prolongan tradiciones compartidas. Puesto que pretenden abarcar a todos los sectores, los proyectos modernos se apropian de los bienes históricos y las tradiciones populares.
>
> (García Canclini 1990:149)

Los mames son así apropiados como parte del patrimonio cultural del estado-nación que hasta entonces les había negado el derecho a existir como una entidad cultural diferenciada.

Había que llegar a todos los confines del país, a través de la nuevas vías de comunicación, y a la vez era necesario recuperar las tradiciones "que pudieran ser utilizadas en favor de la cultura nacional" como lo estipulaba la propuesta de formación del INI.

La brevedad de los recorridos de campo influyó en que muy pocos de los habitantes de la Sierra recuerden la presencia de estos estudiosos en la región. A diferencia de la experiencia de Morley y Villa Rojas entre los mayas de Yucatán (ver Sullivan 1987) o de Franz y Gertrudis

Blom entre los lacandones de Chiapas, la presencia de estos dos equipos de investigación no marcó la memoria histórica de los indígenas mames. Algunos ancianos recuerdan cuando unos jóvenes pasaron por El Porvenir y Miravalle, queriendo comprar cacharros de las cuevas y cortes de los "antiguos". Muchos recuerdan a los médicos que llegaron a combatir el "mal morado", pero nadie me mencionó el nombre de Ricardo Pozas o Isabel Horcasitas. Esta limitación no nos permite tener más que una versión del encuentro, la de los antropólogos.

En Motozintla, en la vieja farmacia de Don Pompilio Montecinos, entre figurillas de barro, que el boticario colecciona desde hace varios años, se encuentra empolvado un libro intitulado *Un Reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas. Apuntes de un diario de campo*. A quienes le preguntan al respecto, Don Pompilio les muestra con orgullo una dedicatoria firmada por el arqueólogo Carlos Navarrete. Este libro es de los pocos recuerdos que aún quedan en la Sierra de esos dos equipos de investigación.

Sin embargo, los trabajos pioneros que resultaron de estos proyectos le recordaron al resto de los mexicanos que los mames existían. No obstante las motivaciones de quienes financiaron estas expediciones, los trabajos de Ricardo Pozas (1952a, 1952b) y Andrés Medina (1973) denunciaron las campañas de aculturación forzada contra la población mam y las inhumanas condiciones de trabajo en las fincas cafetaleras.

Fue el "mal morado", la oncocercosis, el que hizo que el estado mexicano después de una década de indiferencia, recordara que los mames vivían en uno de los últimos confines de la Sierra Madre. Aunque esta enfermedad, transmitida por el llamado "mosco del café" (*simulium* y *simulium caidum*), fue detectada por primera vez en 1920 entre los jornaleros de las fincas cafetaleras, para 1952 había adquirido características de epidemia con cincuenta mil casos, la mayoría de ellos detectados entre población indígena de la Sierra Madre y el Soconusco (De la Fuente 1952:50). Desde 1940 el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, había hecho un llamado a los gobiernos latinoamericanos, para que apoyaran la investigación médica, parasitológica y social en torno a la oncocercosis.

En 1945 la administración de Ávila Camacho se enfrentó con el problema de la oncocercosis, al planear la construcción de la carretera Panamericana en la región del Soconusco. Si no se lograba un saneamiento de la zona, la nueva red carretera podía contribuir a diseminar la

epidemia en todo el estado. Es así que previo a la construcción de la carretera, la Oficina Sanitaria Panamericana apoyó la realización de una investigación interdisciplinaria. Entre la población afectada por la oncocercosis, un alto porcentaje resultó ser de origen mam, según lo señalan los resultados de dichas investigaciones (Pozas 1952a, 1952b, Montemayor 1954).

El equipo interdisciplinario estuvo integrado por un geólogo, un arqueólogo, un botánico, dos ingenieros agrónomos, dos médicos, un antropólogo físico y cuatro etnólogos. La tarea principal de los etnólogos era detectar si existía alguna relación entre las prácticas culturales de los indígenas afectados y la diseminación de la oncocercosis.[12]

De los resultados de estas investigaciones sólo se conocen la tesis de licenciatura en antropología física de Felipe Montemayor, intitulada *Los efectos de la oncocercosis en la población de Acacoyagua, Chiapas* presentada en 1954 y dos artículos de Ricardo Pozas aparecidos en 1952, uno intitulado *Los mames en la región oncocercosa del estado de Chiapas* y el otro *El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio*. Diez años más tarde, a partir de la misma experiencia de campo, Pozas elaboró un guión museográfico, con muchas de las características de un ensayo antropológico (1962).

El trabajo de Montemayor se basa en el estudio de caso de una población mestiza de la Costa chiapaneca, Acacoyagua, sin embargo en él establece varias comparaciones con el cuadro epidemiológico que se presenta entre los campesinos mames, el sector más gravemente afectado por la oncocercosis. En las conclusiones de su trabajo Montemayor descarta la importancia de elementos culturales en la propagación de la oncocercosis y señala que no es la cultura de los pueblos mames, sino su pobreza y su extrema marginación las que han influido para que este sector sea el más afectado por la epidemia. La tesis cierra con una denuncia a las condiciones de trabajo en las fincas y a la indiferencia del Estado ante la situación de los pueblos indígenas.

Montemayor señala:

> Por las breves consideraciones anteriores se patentiza que la oncocercosis sólo adquiere manifestaciones graves en aquellos lugares donde las gentes vegetan en las más dramáticas condiciones de indigencia y abandono; en los pueblos miserrimos de la Sierra del Soconusco y en la promiscuidad de las galeras de las fincas donde los peones enganchados viven en una situación que rivaliza con la de los campos de concentración. Prueba de esto es que

> muchos finqueros alemanes y japoneses, a pesar de haberse infestado con la oncocercosis, nunca han presentado trastornos serios de índole ocular o cutánea. Los campesinos de Acacoyahua, con un nivel de vida ligeramente superior a aquellos donde las condiciones de vida son terribles, soportan el padecimiento. Las condiciones de vida de ese grupo mexicano que vive en la explotación y el abandono, en su mayoría indígenas, hacen que sea una víctima fácil de todas las calamidades y padecimientos y no sólo de la oncocercosis. El hecho de que la enfermedad tenga manifestaciones más alarmantes como son la ceguera y el mal morado que impresionan a quien los ve, conduce a pensar qué este es el problema más grande de la región, pero en realidad sólo es uno de los innumerables enemigos que hostilizan a uno de los incontables grupos mexicanos que viven ignorados por su propia patria, víctimas de la explotación, de la miseria, de la ignorancia e insalubridad... los indígenas, el sector más desamparado y más débil, cultural y económicamente, de los mexicanos.
> (Montemayor 1954:96)

La denuncia airada de Montemayor hace eco a los múltiples testimonios de los habitantes de la Sierra sobre los estragos que "el mal morado" hizo entre ellos. Durante varios años el bajar a la finca representaba el riesgo de perder la vista y enfermar gravemente. Don Gregorio, un anciano de setenta años que perdió la vista a consecuencia del "mal morado", recuerda:

> Yo tenía como treinta años cuando me enfermé, ya 'bían nacido mis tres hijos mayores, el Gregorio, el Juan y la Francisca, yo bajaba a las fincas cada año después de Todos Santos [1 y 2 de noviembre].Un año a mi regreso empecé a ver que la cara se me hinchaba y se ponía morada, luego la piel me colgaba como viejo. Juana y yo 'tabamos muy asustados, pero luego no pasó nada y yo me sentía bien. Pasaron varios meses hasta que me sentí unas bolas en la cabeza, aquí mero, y poco después empecé a ver borroso. Ya 'bía clínica aquí adelantito en Porvenir, pero no 'bía médico, sólo el promotor, que no muy sabía, y me daba una gotas que no me ayudaban. Poco a poco, se fue yendo la luz y un día ya no pude ver ni la cara de la Juana, sólo sombras que se movían. La Juana lloró mucho, yo me aguantaba, pero sabía que ya no le iba servir ni a ella ni a los niños, ya no podía bajar a la finca, quién le iba a comprar su maíz... así empezó mi tristeza y la tristeza me fue secando poco a poco...[13]

A pesar de que en 1935 las autoridades sanitarias de Chiapas declaran como zona oncocercosa los ex-Distritos de Soconusco, Mariscal, parte de Comitán y La Libertad (Reglamento del Departamento de Salubridad Pública, art. 4to., Gobierno del Estado de Chiapas, 15 de marzo de 1935), para 1950 los indígenas de la zona alta de la Sierra seguían

sin recibir atención médica. Las únicas clínicas existentes estaban en los pueblos grandes como Motozintla, Huixtla y en la ciudad de Tapachula. Lo que era una enfermedad curable en regiones más comunicadas se convirtió en una epidemia devastadora para los campesinos de la Sierra Madre. Los tiempos del "mal morado" están presentes en casi todos los testimonios recopilados entre ancianos mames de entre sesenta y ochenta años:

> La vida en la finca siempre fue dura, mi abuelo bajó al corte del café y sufrió mucho, mi padre también bajó, pero a mí me tocaron los tiempos del mal morado, fueron los piores tiempos [sic]. Fue cuando mi cuñado, el hermano de la María, se quedó ciego. Yo también lo agarré, pero a mí sólo se me hinchó la cara como si fuera sapo. 'Tonces caso 'bía doctor como ahora. Solito uno se curaba, si era voluntad de Dios, o se moría. No 'bía paga para bajar al doctor a Motozintla y a los patrones no les importaba que nos enfermáramos, aunque sabían que era entre los cafetales que 'garrabamos el mal, no le importaba, para ellos no éramos gente.[14]

Fue el contacto con esta realidad lo que marcó muchos de los trabajos antropológicos de los años cincuenta y sesenta. No era posible limitarse a la descripción etnográfica de las "comunidades cerradas", cuando la experiencia en la finca marcaba cada uno de los espacios de la vida cotidiana. Querer entender la realidad de la Sierra, sin aproximarse a la migración temporal al Soconusco, era un absurdo y así lo reflejaron en sus trabajos tanto Ricardo Pozas como Andrés Medina.

A pesar de que parte de la formación académica de Ricardo Pozas estuvo marcada por la influencia de Sol Tax y Robert Redfield, bajo cuya dirección trabajó en la región de los Altos en 1943, sus primeros trabajos combinan el funcionalismo redfieldiano con una tradición marxista surgida de su militancia política (ver Medina 1994). Pozas tuvo una activa participación en el movimiento magisterial y fue integrante del Frente Estudiantil Revolucionario, vinculado al Partido Comunista, experiencias que marcaron su inclinación marxista, que se ve reflejada en su preocupación por las condiciones de trabajo de los campesinos mames. Refiriéndose a su formación en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde participó en un círculo de estudio con Paul Kirchhof, Pozas señalaba

> ...fue en este círculo donde aprendí que la solución a los problemas del indio sólo puede alcanzarse en el marco de la lucha de clases; porque es en las clases

> sociales donde se presentan los cambios sociales...Desde este círculo fue de donde tomé propiamente mi orientación para hacer investigaciones y práctica antropológica.
>
> (Pozas 1982:163 cit. pos. Medina 1994)

Los dos artículos que publica a partir del trabajo de campo de la brigada contra la oncocercosis, tocan muy de pasada dicho problema sanitario y se centran más bien en una descripción de la vida de los campesinos mames. Pozas nos hace una caracterización de los mames a fines de los años cuarenta como insertos en un acelerado proceso de cambio producido por la movilidad del grupo, por su relación con los mestizos en la finca cafetalera y por la influencia de instituciones gubernamentales y religiosas en la vida cultural (Pozas 1952a y 1952b). Utilizando el marco teórico funcionalista, caracteriza estos cambios culturales como el resultado de un proceso de transculturación. De acuerdo con el esquema de Robert Redfield los mames están en un extremo del continum folkurbano, junto con los chiapanecas, representando a los grupos casi incorporados a la cultura urbana; en el otro extremo están los lacandones, organizados en clanes totémicos y usando todavía el arco y la flecha. Sin embargo, Pozas va más allá de la idea de la transculturación como resultado del contacto cultural con las regiones urbanas y apunta hacia la importancia de las relaciones de poder.

Uno de sus artículos señala el impacto que tuvieron las políticas gubernamentales en la diferenciación de los mames mexicanos y los guatemaltecos. Este ensayo se refiere a la forma en que el gobierno mexicano impuso a los indios de la frontera una incorporación forzada al prohibirles el uso de los trajes tradicionales para diferenciarlos de los indios guatemaltecos. Por su parte el gobierno guatemalteco tomaba medidas que acentuaban la diferencia entre indios y no indios, al excluir a los primeros del servicio militar obligatorio. A partir del análisis de estas diferentes políticas, Pozas relativiza la importancia del traje tradicional como elemento necesario de identidad. En estos escritos se nos describe cómo los trajes tradicionales eran usados por los indígenas guatemaltecos para evitar el servicio militar y desechados temporalmente al cruzar la frontera para evadir a las autoridades migratorias mexicanas. La construcción de los diferentes estados-nación y su relación con los indígenas es señalada por Pozas como una veta de investigación a desarrollar:

> Este cambio se inició con gran rapidez, a causa de la fijación de los límites entre México y Guatemala, lo que determinó la separación de los mames en dos grupos, uno de los cuales quedó en el país vecino. Por fin, habremos de hacer hincapié en la necesidad de una investigación comparativa en ambas partes de lo que fue, hasta hace poco, un solo pueblo y una sola cultura, lo que permitiría obtener abundantes materiales para el estudio de la transculturación que se esbozó en este breve artículo.
>
> (Pozas 1952a:27)

Si comparamos estos trabajos con el tipo de análisis antropológico hegemónico en los años cuarenta y cincuenta, veremos que Pozas se adelantó mucho a su tiempo, pues va más allá de la descripción de comunidades autocontenidas y de las etnografías descriptivas que representaban a las comunidades como detenidas en el tiempo y aisladas en el espacio. Sus ensayos incluyen un contexto histórico nacional y en algunos sentidos hasta global, que nos permite ubicar a los pueblos mames dentro de dinámicas sociales más amplias. Por ejemplo señala que uno de los elementos que influyó en la migración de campesinos mames hacia territorio mexicano a principios de este siglo fue la revolución de Brasil que hizo que ese país disminuyera considerablemente la producción del café, provocando una alza en el precio internacional y una mayor demanda de mano de obra por parte de las recién establecidas fincas cafetaleras del Soconusco (Pozas 1952a).

Su crítica a la fuerza devastadora del sistema capitalista y a la extrema marginación en que se mantiene a los indígenas dentro de este sistema es desarrollada con más detalle en el artículo sobre los mames en las fincas cafetaleras (Pozas 1952b). Este artículo es una denuncia a las injustas condiciones de trabajo que todavía prevalecían en el Soconusco. En 1948 había utilizado parte de su información de campo sobre las fincas para incluirla en una novela que se ha convertido en un clásico de las letras mexicanas, *Juan Pérez Jolote* (1948). A diferencia de su trabajo literario, que se centra en la historia de vida de un indígena tzotzil, sus artículos sobre los mames no hacen referencia a individuos, ni siquiera a comunidades, los mames son un colectivo anónimo, homogéneo, sin estratificación interna y con una incipiente diferenciación religiosa entre protestantes y tradicionalistas.

Diez años más tarde Pozas elabora un documento más extenso al que denomina "Guión Museográfico" que aparentemente fue escrito a partir de la experiencia de campo de los años cuarenta, y sirvió como

material de apoyo para la sección de etnografía del Museo de Antropología. Este ensayo incluye mucha información que Pozas había dejado fuera en sus artículos anteriores y combina la información que por lo general se incluye en las etnografías tradicionales sobre ciclo de vida, economía, religión, con información sobre el contexto histórico, la lucha por la tierra y la organización política. A través de este guión nos enteramos que para 1945 el idioma mam ya casi había desaparecido de la Sierra y sólo era hablado por los ancianos. El traje tradicional consistía en

> ...una falda de corte, que es una pieza de tela que se produce en Guatemala, elaborada en telar español de pedal... dominan los colores azul, verde y rojo. El corte se sujeta con una faja ricamente tejida con estambre de diversos colores y con motivos antropomorfos, zoomorfos, así como estrellas y flores estilizada. (Pozas 1962:xx)

Este traje seguía siendo utilizado por las mujeres de mayor edad, mientras que los hombres habían abandonado por completo su indumentaria tradicional.

Si este guión se hubiera utilizado realmente como apoyo a la sala etnográfica, los museógrafos habrían tenido que buscar una forma creativa de incluir el cambio y la movilidad en sus representaciones, en vez de limitarse a exponer un maniquí vestido a la usanza tuzanteca y exponer algunos utensilios aislados, como terminaron haciendo en la sección dedicada a "Los Mayas de Chiapas". El guión de Pozas habla de la doble economía de los mames; —basada en los cultivos de autosubsistencia, papa y maíz principalmente, que cultivan en sus pequeñas parcelas— y el trabajo asalariado en las fincas cafetaleras del Soconusco. La sala del museo, por supuesto, no hace referencia a las plantaciones cafetaleras. Asimismo se refiere al derecho histórico que los indígenas tienen sobre la tierra y a su lucha por lograr los derechos agrarios, frente a las limitaciones impuestas por el Estado a partir de los certificados de inafectabilidad.

En la época en que Pozas elabora estos trabajos, la antropología mexicana se encontraba dividida entre dos líneas de pensamiento, por un lado la mesoamericanista, que combinaba la etnohistoria y la arqueología para reconstruir la historia del México antiguo y que se encontraba estrechamente vinculada al Museo de Antropología; por otro la indigenista, encabezada por Manuel Gamio, cuya preocupación era la solu-

ción de los problemas contemporáneos de los pueblos indios, vinculada al Instituto Nacional Indigenista (INI).[15] Aunque Pozas se encontraba mucho más cercano a la segunda línea, por su preocupación en desarrollar una antropología aplicada crítica, su vocación historicista estaba siempre presente en sus trabajos.[16]

A pesar de las distintas posturas críticas que se desarrollaron al interior de estas dos líneas, ambas respondían en cierta medida a las necesidades del estado mexicano; la mesoamericanista contribuyendo a la construcción de un pasado glorioso para la nación moderna y la indigenista integrando al desarrollo a los sectores indígenas y campesinos.

La tradición mesoamericanista recibió apoyo especial durante la administración de Adolfo López Mateos (1958-1964), quien en los años veinte formó parte de las juventudes vasconcelistas. Influido por el discurso nacionalista de José Vasconcelos, López Mateos concibió la idea de crear un museo en donde se expusieran las "raíces culturales del México Moderno", los componentes de la raza cósmica imaginada por Vasconcelos.[17] Esta ideología explica la aparente contradicción en el hecho de que su administración impulsara la construcción de un museo que reconoce la conformación multicultural de México, a la vez que desarrollara un indigenismo integracionista. Lo que García Canclini llama la "dramatización del patrimonio cultural" consistía en exponer y catalogar las distintas culturas indígenas (García Canclini, *op. cit*), pero no para reconocer su existencia como entidades diferenciadas, sino para representarlas como componentes de "lo mexicano", concebido aún como la fusión de todas las culturas ritualizadas en el museo. El edificio mismo del museo representa esta fusión, pasado y presente del México moderno. Teotihuacán, la cultura olmeca, el preclásico maya, los indígenas tzotziles de los Altos, los mames de la Sierra, la arquitectura moderna de Pedro Ramírez Vázquez, todo eso era parte integral de "lo mexicano". El objetivo final de este "repertorio" era, según lo especificó el mismo López Mateos, "Que al salir del museo, el mexicano se sienta orgulloso de ser mexicano" (Granillo Vázquez, cit. por García Canclini 1990:177).

Después de que el nuevo edificio se inaugurara en septiembre de 1964, se realizaron aún varios "recorridos de campo" para comprar muestras de la cultura material de los pueblos indígenas contemporáneos, con el propósito de incluirlas en la sala etnográfica. Es así que la investigación antropológica, basada sobre todo en "recorridos de cam-

po" más que en "trabajo de campo de larga duración", se vuelve una de las prioridades presupuestales de la política cultural del sexenio. Al respecto Andrés Medina, uno de los antropólogos que participaron en estos recorridos, recuerda:

> López Mateos construyó el museo con un fuerte nacionalismo, había que mostrar nuestras raíces nacionales, esos componentes de la raza cósmica. Sabemos que este concepto es anti-indigenista, pero así era el nacionalismo de ese tiempo. Se da dinero, porque la investigación requería dinero a manos llenas, mucho dinero para comprar objetos y recorrer el país.[18]

Uno de estos recorridos es el realizado por la zona mam de septiembre a diciembre de 1967 bajo la dirección del antropólogo yucateco Fernando Cámara Barbachano. En este recorrido participaron dos lingüistas Otto Schumann y Robert Bruce; cuatro etnólogos, Jesús Muñoz, Bolívar Hernández, Juan Ramos y Andrés Medina y posteriormente se les unirían los arqueólogos Carlos Navarrete y Lorenzo Ochoa. Aparte de los objetos materiales que se compraron en este recorrido, la mayoría de los cuales están almacenados desde hace tres décadas en la bodega del Museo de Antropología, se publicaron en años posteriores las notas etnográficas de Andrés Medina (1973) y el diario de campo de Carlos Navarrete (1978), ambos trabajos referentes a la población mam, así como dos artículos lingüísticos, uno sobre el tuzanteco por Otto Schumann (1969) y otro sobre el náhuatl de Huehuetán por Robert Bruce y Carlos Robles (1969).

Las investigaciones lingüísticas realizadas durante estos recorridos cumplían más bien un papel clasificatorio, con el fin de ubicar las lenguas indígenas habladas en la Costa y la Sierra. Durante este recorrido Schumann ubicó tres variantes muy cercanas del mam, una la hablada en la zona de Mariscal y parte del Soconusco, otra la que se habla en la zona de Ojo de Agua y otra más en Chicomuselo, en una aldea que se llama Monte Sinaí. Además se detectó el tuzanteco, en la zona de Tuzantán, el waliwi (variante del náhuatl) en Huehuetán, el mochó en Motozintla y el tectiteco en Mazapa de Madero y Amatenango de la Frontera (Información proporcionada por el Mtro. Otto Schumann, marzo 21, 1995). Ninguno de los escritos producidos en este recorrido explora hasta qué punto estos términos clasificatorios correspondían a términos de autoadscripción. Años más tarde, en 1978, el Centro Coordinador Indigenista, fundado en Mazapa de Madero, solamente recono-

ce la existencia de tres grupos étnicos en la región de Sierra, el mam, el mochó y el cakchiquel, esta última categorización es utilizada para referirse a los hablantes de tectiteco (o teco).[19]

Según el mismo maestro Schumann estas investigaciones lingüísticas tenían otro fin no declarado: la presentación de resultados de investigación y "proyectos ficticios" ante fundaciones norteamericanas, con el fin de conseguir fondos para el museo. La poca seriedad de estos "recorridos de campo" y la perspectiva pragmática de las autoridades del museo es reconocida por los propios participantes:

> Los del museo pensaban en la investigación lingüística como cuestión para conseguir datos para el museo y con la intención también de vender los proyectos, se daba un informe al museo y las otras copias se mandaban a Estados Unidos como para decir miren esto es lo que se trabaja acá. Ellos no pensaban en el rescate lingüístico, además qué podíamos hacer en tan poco tiempo verdad, no se puede trabajar una lengua en menos de seis meses o un año y empezar a hacer cosas buenas, francamente no. Yo los trabajos que he hecho los considero una maravilla, quién va a sacar en dos meses un trabajo de chol, verdaderamente tiene errores, pero para ser un trabajo de dos meses...
>
> (*Ibídem*)

Sin embargo, al igual que pasó con los trabajos de la brigada de la oncocercosis, los escritos finales de los participantes de este equipo se alejaron mucho de los objetivos centrales de quienes financiaron los recorridos.

Esto es especialmente cierto en el caso del etnólogo Andrés Medina, quien elaboró un ensayo intitulado *Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas* (1973), que se ha convertido en un trabajo fundamental para el estudio de la Sierra Madre de Chiapas. Al igual que Pozas, Andrés Medina se formó en dos tradiciones. Egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde participó activamente en política estudiantil, aún como estudiante de licenciatura se vinculó en 1958 al proyecto "Hombre y Naturaleza" que la Universidad de Chicago desarrollaba en los Altos de Chiapas, bajo la coordinación de Norman Mackown. Poco después realizó estudios de posgrado en la misma universidad.

Su ensayo, elaborado con la información recopilada en el recorrido de campo, apareció seis años más tarde, en 1973 y, según entrevista con el mismo autor, en ese lapso vivió una etapa de politización bajo la

influencia de la Revolución Cubana y a partir de su militancia estudiantil, que le hizo analizar sus datos con otros ojos, diferentes a aquéllos con los que enfrentó en 1967 la vida de la Sierra.

Su nueva visión crítica de la realidad indígena le permitió a Andrés Medina contextualizar la vida de los campesinos mames dentro de un proceso histórico más amplio. En su ensayo complementa la información de campo con una reseña histórica que se inicia desde la época colonial, pasando por los periodos independentista y revolucionario, hasta llegar al desarrollo capitalista de su época. Esta perspectiva historicista, que empieza a tener auge en los años setenta bajo la influencia de la "teoría de la dependencia", resulta innovadora en contraste con los trabajos de décadas anteriores, que se centraban en estudios de comunidad. Sin embargo, al priorizar el estudio de los procesos históricos, Medina deja fuera mucha información de campo sobre la vida cotidiana, que resultaría muy rica para la comprensión de la realidad de la Sierra.

Comparando la información contenida en su diario de campo —documento inédito que tuve el privilegio de consultar—, con el ensayo publicado años más tarde, vemos que en este último "los mames" dejan de ser el interés central de su trabajo, se convierten ahora en un pretexto para aproximarse a "procesos sociales" más amplios como el "proceso de marginalización acentuado por el establecimiento de la economía de plantación" (Medina 1973:161).

Del diario de campo al ensayo antropológico perdemos las experiencias de Don Guadalupe Torres, del profesor Solórzano, de Don Francisco Ramos, de Don Rutilio y Doña Elvira. En el ensayo de 1973, se nos habla de un colectivo anónimo: "los mames", que se enfrentan al desarrollo capitalista del Soconusco y a acelerados procesos de marginalización en los que "pierden" su cultura. Este sujeto social "los mames", que en el artículo publicado, pareciera estar ahí en las comunidades de la Sierra, aculturado y marginado, pero ahí, lo tuvieron que buscar los antropólogos de "casa en casa, preguntando a la gente" como me diría Otto Schumann. Esta búsqueda aparece a todo lo largo del diario de campo "Preguntando por los lugares hablantes del mame nos remitieron a un poblado pequeño llamado Chiquihuites, situado a cuatro leguas de Unión y en una parte más alta" (Diario de campo, 24 de octubre de 1967); "Para rescatar la cultura tradicional habrá que estudiar en las poblaciones aisladas y fuera de la cabecera municipal" (*Ibídem*). Poste-

riormente, en una entrevista, Medina explicaba esta experiencia de "búsqueda" de los mames:

> Los mames eran pequeños grupos que estaban en las montañas, yo recuerdo cuando fui a Siltepec, por ejemplo, me decían "sí aquí hay mames, pero están en aquel paraje, en aquella casita que ve usted allá", lejos de la población. En el caso de Siltepec esa fue la impresión que me dio a mí. Estaban en rincones, en islas dentro de este mar grande que eran los campesinos que se van cambiando.[20]

El proceso de cambio sí está presente en el artículo de los setenta, pero lo que no captamos es la textura de la descripción etnográfica de este cambio, concretamente como lo están viviendo los habitantes de la Sierra. Si se hubiera aproximado más a la cotidianeidad de este cambio, se habría dado cuenta que muchas de las nuevas generaciones estaban abandonando la Sierra y buscando nuevas perspectivas en otras regiones del estado. Para esa época la dicotomía comunidad-finca había dejado de ser el centro de la vida de los mames y la diáspora a la selva se iniciaba lentamente.

La definición de "identidad indígena" que guía la expedición, y que también está presente en el ensayo de los años setenta, se refiere a la suma de determinados rasgos culturales, como son el idioma, el traje tradicional, el ritual religioso, una determinada organización política de origen colonial, cuya presencia determina la existencia o no de dicha identidad. En este sentido no es posible escuchar las voces de actores sociales, la manera en que ellos se imaginaban como parte de una colectividad. Lo que se buscaba eran "objetos materiales", "rasgos culturales", "idiomas indígenas". Se trataba de rescatar para el museo una cultura en extinción:

> La cosa era recuperar algo que estaba desapareciendo. Entonces la consigna era que lo indígena estaba desapareciendo y en mi artículo mantengo ese elemento... lo indígena estaba desapareciendo y había que rescatar algo de eso para tener en el museo... la idea era rescatar la cultura indígena, entonces había que tomar fotografías, había que entrevistar a la gente, había que comprar objetos, era una especie de búsqueda de elementos accesibles disponibles para que pudieran registrar.[21]

Esta afanosa búsqueda no les permitía a los integrantes del equipo de investigación ver o escuchar otras cosas. En el diario de campo nos encontramos con estas voces silenciadas:

> Don Francisco Ramos lleva un paliacate atado a la cabeza, su voz y sus movimientos eran de extrema calma. No recuerdo de qué hablamos (subrayado mío), sólo tomé algunas fotos de él y su esposa, quien vestía enredo de tela industrial de un color rojo que la hacía parecer de lejos uno de los cortes usados actualmente en Guatemala.
>
> (diciembre 4, 1967)

Esto "indígena" que le interesaba al museo resultó más difícil de encontrar que lo que pensaban, con frustración registra en el diario de campo:

> Visitamos el pueblo de Chahuité, primero en el lado guatemalteco, con la intención de comprar cortes usados por los indígenas, pero sólo encontramos a un comerciante que vendía radios y cortes para trajes urbanos

y posteriormente refiriéndose a la visita a Siltepec:

> En el mero pueblo no vi nada indígena, el sábado que salí había una plaza en el centro del pueblito, frente al edificio del cabildo, pero fue insignificante...
>
> (*Ibídem*)

Aunque la investigación no resultó muy fructífera, para los objetivos del museo, para Medina resultó especialmente sugerente en lo que respecta a lo que él llama "procesos de marginalización". En el diario de campo está permanentemente presente la tensión entre los objetivos institucionales del recorrido y los intereses del autor. Después de una de las reuniones organizativas en donde Cámara Barbachano les proporcionó "cédulas de cambio social", Medina señalaba un poco desencantado

> Las cédulas de cambio social y cultural del proyecto de rescate[...] son muy generales y exhaustivas, dan una idea muy general de la situación de un poblado, pero en ellas no se obtiene la información necesaria que revele algo de la estructura social, o cualquier otro aspecto sistemático de la vida de las poblaciones.
>
> (septiembre 26, 1967)

Años más tarde Medina describiría así las diferencias entre los intereses de Cámara Barbachano y los suyos:

> A Cámara le interesaba que compráramos cosas tradicionales, que recolectáramos lo indígena. Lo que compré yo fueron enredos, fajas, ollas, copal del que venden en Motozintla, montura, comparando los tipos de copal, los precios, detallitos de ese tipo. Esa información era útil para la colección del museo; pero claro ese era el interés de él, el mío empezó a ser el tener una idea de cuál era la cultura de las región, cómo entender lo que pasaba en las distintas regiones, por qué sucedía. Claro mi interés era preguntarle a los indígenas sobre la cultura regional y para mí fue un descubrimiento de una zona muy compleja, muy rica, por ejemplo la migración china, el control de comercio era de los chinos. Cuando yo estuve en La Grandeza me hospedé en la casa de una maestra que era de una de las familias chinas, y se reunían a jugar canasta como una forma de mantener los vínculos entre los chinos de la región. Inclusive en Tuzantán la tienda más grande era de un chino que tenía hijos con varias mujeres de Tuzantán. Entonces para mí todos estos detalles fueron novedosos e importantes.[22]

El 4 de diciembre de 1967, después de varios días de infértil búsqueda de muestras de "la cultura tradicional", Medina reflexionaba:

> En el aspecto museográfico, los resultados han sido pobres, en cambio en el aspecto social y del proceso de cambio cultural, se pueden reconocer varios problemas muy interesantes y que sugieren la realización de una investigación más larga y detallada, con finalidades teóricas más definidas.
>
> (Diario de Campo, diciembre 1967).

La superficialidad y desorganización del proyecto, que tanto parece frustrar al etnólogo, le permitirían, sin embargo, seguir sus propias inquietudes teóricas:

> La característica principal de este viaje colectivo ha sido la mayor ausencia de un plan fijo, pues Cámara parecía cambiar de idea todos los días, haciendo un plan a la vez, cambiándolo al día siguiente sin recordar lo dicho, por lo que cada uno ha hecho lo que le ha venido en gana...
>
> (diciembre 4, 1967)

Guiado por sus propias inquietudes, el autor se aproxima a las relaciones interétnicas y de clase en la región, registrando la manera en que los distintos grupos étnicos que habitan la zona ocupan diferentes estratos sociales y espacios geográficos. Los indígenas, ubicados en las

tierras altas, en las pendientes y en los angostos valles de la parte más alta, son los peones agrícolas; los mestizos pobres, ubicados casi siempre en las cabeceras municipales o en centros de población mayores en las tierras bajas y templadas, son por lo general comerciantes intermedios y ocupantes de puestos políticos de importancia menor; los migrantes chinos y libaneses también se ubican en los poblados mayores y controlan gran parte del comercio regional; los ladinos (mexicanos de ascendencia española), se ubican en las fincas de la Costa y en las tierras bajas y junto con los migrantes alemanes controlan la producción y exportación de café; finalmente están los políticos y capitalistas del centro de México, que ocupan los cargos administrativos de mayor importancia y controlan la actividad comercial a nivel nacional y estatal. Esta información tan rica sobre la estratificación social ya no es retomada en el artículo publicado años más tarde, quizá por la misma politización del autor; su interés era subrayar la contradicción jornalero/finquero y las consecuencias del desarrollo capitalista para el sector más marginado: los indios. Mestizos, chinos, libaneses, alemanes, ladinos, desaparecen de la descripción de los setenta para ser sustituidos por "los mames jornaleros", que se enfrentan a partir de las relaciones de trabajo a "los finqueros".

Los apuntes del diario de campo de Carlos Navarrete (1978), aunque se centran en la localización de sitios arqueológicos, son una fuente importante de información sobre la dinámica social de la región. Durante el recorrido arqueológico, que se inicia en Tuzantán y termina en Bejucal de Ocampo, el autor nos describe el paisaje, los acelerados procesos de cambio que vivía la zona y las dinámicas propias de la región fronteriza, como era el continuo paso de trabajadores guatemaltecos ilegales que entraban al país para trabajar en la fincas.[23] Llegando a Motozintla, Navarrete visita la oficina del Departamento de Asuntos Indígenas en esa localidad, en donde le reportan la inexistencia de idiomas indígenas en la región (Navarrete, *Op. cit*: 16). Esta información oficial coincide con los registros de la época que declaraban los municipios de la Sierra como zonas mestizas. Sin embargo, a lo largo de su recorrido, los integrantes del equipo de investigación se fueron encontrando con hablantes de por lo menos cuatro diferentes lenguas mayenses, algunas de ellas con distintas variantes. Navarrete reconoce que "Una gran parte de la población es indígena en proceso de cambio hacia la mestización o ladinización, hablándose un español bastante rudimen-

tario" (*Ibídem* :35). El arqueólogo también vincula este proceso de aculturación con las campañas de 1934, pero apunta hacia la importancia del español dentro de la jerarquía social de la región. El abandonar el idioma indígena ubicaba a los campesinos en un status más alto al interior de la jerarquía local, motivo por el cual muchos de los indígenas de los pueblos grandes deseaban diferenciarse de los "naturales de la colonia". Retomando a Medina, Navarrete finaliza también haciendo una llamada de atención sobre el proceso de marginalización social que viven los campesinos de la Sierra, víctimas del desarrollo capitalista (*Ibídem* 1969:69).

Después de cuatro meses de recorrido por la Costa y la Sierra de Chiapas, el equipo de "rescate etnográfico" regresó a la ciudad de México con algunas piezas arqueológicas, una tipología lingüística, algunos cortes, huipiles, ollas de barro, petates y otros pequeños utensilios de cocina artesanales, "suficientemente indígenas". Después de consultar las fichas de inventario del Museo de Antropología, encontré que la mayor parte del material recopilado en la región fue a dar a la bodega, por ser poco "representativo de la cultura indígena".

Se exhiben actualmente en la Sala Etnográfica, tres piezas adquiridas en ese recorrido: Un enredo de algodón y artisela color amarillo con rayas rojas, (número de inventario 71081 (64) 1.36E3-42) producido en San Pedro Sacatepequés, San Marcos, Guatemala y adquirido por Andrés Medina; una blusa de algodón color lila, adquirida en Tuzantán, Chiapas, por Otto Schumann (número de inventario 71231 (69)1.36E3-49) y una pequeña faja de algodón negra estampada en colores brillantes, producida en Guatemala y comprada en Cacahoatán por Otto Schumann.

En una de las salas del museo intitulada "Los Mayas-Chiapas", se exhiben en una misma plataforma circular trece maniquíes con los trajes "tradicionales" de tzeltales, tzotziles y tojolabales de distintas regiones. Uno sólo en todo el conjunto no tiene letrero de identificación, es una mujer con una larga trenza negra, hincada sobre sus rodillas, con un corte amarillo con líneas rojas y una blusa color lila. Pregunté a los encargados de la sala, nadie sabía muy bien de dónde se suponía que era esa mujer. Yo identificaba el corte como similar a los usados por las ancianas en Tuzantán, la blusa nunca la había visto en la región. Me pidieron regresar al día siguiente. Regresé, la antropóloga encargada se disculpó por la falta del letrero, nadie sabía cuándo o por qué lo ha-

bían quitado, pero lo repondrían lo antes posible, ya había ubicado las fichas de inventario: era una mujer mam. Con un corte traído de Guatemala, una blusa comprada en Tuzantán y una faja adquirida en Cacahotán, los museógrafos habían reconstruido a su gusto la "tradición mam". En su diario de campo Andrés Medina describía el vestuario usado por las campesinas de la Sierra durante el recorrido:

> Están de moda los zapatos de polietileno, que son muy incómodos por no permitir la respiración del pie, pero que convencen por su bajo precio y su durabilidad, y posiblemente también por su colorido. La gente campesina de esta región es amante de los colores vivos y brillantes, azul turquesa o amarillo canario, abundan. Los adornos son escasos, sólo los colores y la gracia de sus movimientos los adornan. Las telas de mayor consumo son las de procedencia urbana...
>
> (diciembre 4, 1967)

La historicidad de las representaciones de la sala etnográfica del museo es descrita por García Canclini, quien señala:

> Describe a los indios sin los objetos de producción industrial y consumo masivo que con frecuencia vemos hoy en sus pueblos. No podemos conocer, por tanto, las formas híbridas que asume lo étnico tradicional al mezclarse con el desarrollo socioeconómico y cultural capitalista.
>
> (García Canclini, *op. cit.*:174)

El guión museográfico elaborado por Pozas, donde describe el cambio cultural en la región, al igual que los objetos traídos de la Sierra, se empolva guardado en algún archivo del museo.

Paradójicamente, cuando el estado reconoce oficialmente la existencia de los mames de Chiapas, el letrero de identificación se pierde. Un maniquí sin nombre es lo único que queda de ese recorrido de los años sesenta. Después de explicarle a la antropóloga encargada la razón de mi interés por esa pieza, amablemente me permitió revisar las fichas de inventario museográfico. Al despedirme, me preguntó dudosa ¿Oiga y esas gentes sí existen?, sin poder resistir esbozar una sonrisa, le contesté: No estoy muy segura.

Desde diferentes perspectivas, la preocupación tanto de los funcionarios del museo, como de los antropólogos que participaron en el recorrido reseñado, era la nación. Para los primeros, los indígenas mames eran parte del patrimonio nacional que se deseaba exhibir; para

los segundos un reflejo, para analizar la construcción de la nación de la que ellos eran parte.

Al pedirle a Andrés Medina una reflexión sobre la manera en que él valoraba su experiencia en la región mam y cuál fue la impresión que este encuentro produjo en él, el etnólogo me señalaba:

> Yo lo que percibo es la pobreza de la región y sobre todo la transformación de la zona, yo había estado en los Altos y conocía perfectamente todos los Altos... sin embargo el Soconusco, la Sierra Madre eran otra cosa muy diferente. Tenían una gran efervescencia social, el protestantismo, yo recuerdo que me impresionó el protestantismo en esta parte... los pueblos tradicionales estaban desapareciendo, estaban ya como abandonados o cambiando. Evidentemente entonces yo lo que sentía era que estaban desapareciendo los pueblos indígenas y que lo que hacíamos era importante, recuperaba esa parte. Pero por otra parte eso constituía una expresión de procesos más amplios que era lo que a mí me interesaba, ¿qué me dice esto de lo que es México? ¿sobre la composición de la nación? que eran las preguntas con las que yo saldría de la Escuela Nacional de Antropología, ¿qué es la nación? ¿quién soy yo en este marco, en este contexto?[24]

El nacionalismo mexicano como ideología hegemónica del estado posrevolucionario, ha permeado el pensamiento político de los sectores más críticos de la sociedad.[25] Se han cuestionado la manera en que los indígenas han sido integrados a la nación, pero la nación misma no está en tela de juicio. La reflexión que guía mucha de la producción antropológica crítica de los setenta y ochenta (y aún en la actualidad), es como construir un proyecto nacional más justo y equitativo para indígenas y mestizos, pero no se cuestiona la necesidad de construir "un" México.

Al historizar la manera en que el estado-nación ha excluido, desdibujado y apropiado distintas culturas locales, surge la interrogante de si es posible imaginar un "nacionalismo no excluyente". Una nación que pueda fundamentarse en la unión de la pluralidad, no sólo a nivel discursivo, sino en la práctica concreta, a partir de la creación de espacios participativos y de una distribución más equitativa del poder. La historia que se escribe actualmente en Chiapas y México enfrenta el reto de construir "un mundo en el que quepan muchos mundos".

## Notas

[1] Mis profundos agradecimientos al Mtro. Andrés Medina por su generosidad al permitirme consultar su diario de campo y compartir conmigo sus recuerdos sobre la Sierra Madre. Al Mtro. Otto Schumann mil gracias por la interesante entrevista que me otorgó. Sin el apoyo de ambos maestros y amigos no hubiera sido posible escribir este artículo.

[2] En el estado de Chiapas el Censo General de Población y Vivienda de 1990 reporta la existencia de 8,725 personas que se autoidentifican como mames. Consideramos que dentro de esta población se incluye a los refugiados asentados en los municipios de Frontera Comalapa (629), La Trinitaria (132), Las Margaritas (1068), Ocosingo (117) y Venustiano Carranza (108). Tomando en cuenta que la población mam refugiada se ubica fuera de mi zona de estudio este artículo no da cuenta de su experiencia. Para un análisis sobre la situación de los refugiados mames ver Escalona Victoria, Flores Arenales, Hernández Castillo y Nava Zamora 1994.

[3] La experiencia de los mames colonizadores de la selva se puede encontrar en Hernández Castillo 1994.

[4] En este apartado presentaré un resumen del impacto de las políticas indigenistas durante los años treinta y cuarenta, sólo como antecedente a las décadas de los cincuenta y sesenta, en las que se centrara la mayor parte de este ensayo. Para una exposición más amplia al respecto, ver Hernández Castillo 1994, 1995.

[5] Un desarrollo más amplio de la discusión teórica en torno al papel de los antropólogos en la construcción discursiva de culturas "tradicionales" se puede encontrar en Clifford y Marcus 1986, Clifford 1988 y Geertz 1989.

[6] Testimonio de L.V., municipio de El Porvenir, Chiapas, septiembre 1994.

[7] Testimonio de F.S. ejido Las Tablas, municipio de Bejucal de Ocampo, enero 1990

[8] Testimonio de E.R.P., municipio El Porvenir, agosto 20, 1994.

[9] La oncocercosis no ha sido totalmente erradicada de Chiapas, aunque el número de casos se ha reducido considerablemente.

[10] Así surgió en 1921 el Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena, dirigido por José Vasconcelos; en 1926 las Casas del Estudiante Indígena, dirigidas por Moisés Sáenz; en 1936 el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas y en 1947 la Dirección General de Asuntos Indígenas.

[11] Para una revisión de los trabajos de geográfos y viajeros de la Sierra, ver Fernández Galán 1995.

[12] El antropólogo Manuel Gamio estuvo al frente de dicha investigación y en la parte etnográfica participaron Anne Chapman, haciendo un diagnóstico económico; Arturo Monzón, analizando las condiciones de trabajo en las fincas cafetaleras; Isa-

bel Horcasitas y Ricardo Pozas, estudiando los aspectos de la vida cultural de los pueblos indígenas de la región afectada (Pozas 1952).

[13] Testimonio de G.H., ejido Malé, municipio de El Porvenir, diciembre 4, 1994. Considerando que es un hombre de setenta años, nos está hablando precisamente de su experiencia en las fincas en los años cincuenta.

[14] Testimonio de A.S. Barrio Banderas, municipio de La Grandeza, febrero 7, 1995.

[15] Información obtenida de una entrevista con el Mtro. Andrés Medina, 16 de marzo de 1995.

[16] Su preocupación por contribuir en algo al mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos indígenas llevó a Ricardo Pozas a ocupar la dirección del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-tzotzil en 1953; sin embargo, su posición crítica lo llevó a un rompimiento con el indigenismo oficial, posición que mantuvo hasta su muerte en 1993.

[17] Entrevista con el Mtro. Andrés Medina, 16 de marzo de 1995.

[18] *Ibídem.*

[19] Según el maestro Otto Schuman el tectiteco no tiene ninguna relación con el cackchiquel hablado por un amplio porcentaje de indígenas guatemaltecos y fue utilizado por error por los funcionarios indigenistas (comunicación personal).

[20] Entrevista con el Mtro. Andrés Medina, 16 de marzo de 1985

[21] *Ibídem.*

[22] Entrevista con Andrés Medina, marzo 16, 1995.

[23] El recorrido incluyó las visitas a los poblados de Tuzantán, Motozintla, Mazapa de Madero, Tierra Blanca, Valle Obregón, Amatenango de la Frontera, Chimalapa, Malé, Nueva Independencia, Revolución, El Porvenir y Bejucal de Ocampo.

[24] Entrevista con Andrés Medina, 16 de marzo de 1995.

[25] Un ejemplo de ésto es la utilización de los símbolos patrios que hace el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

## Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo
1967 *Regiones de Refugio*. México: Ed. Instituto Indigenista Interamericano.

BENJAMIN, Thomas
1995 *Chiapas, Tierra Rica, Pueblo Pobre.* Traducido por Ramón Vera Herrera. México D.F.: Ed. Grijalbo.

BRUCE, Robert and Carlos Robles
1969 "La lengua de Huehuetán (Waliwi en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, No.49, vol. I: 115-122.

CLIFFORD, James
1988 *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art.* Cambridge: Harvard University Press.

CLIFFORD, James y George Marcus, eds.
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.

CLINE, Howard F.
1962 *Mexico: Revolution to Evolution (1940-1960).* Londres: Oxford University Press.

DE LA FUENTE, José Manuel
1952 "La oncocercosis en Chiapas" en *Ateneo* No.3 enero-febrero-marzo:49-70. Tuxtla Gutiérrez: ICHC.

FERNÁNDEZ GALÁN, María Elena
1995 "Viajeros de la Sierra Madre de Chiapas" en *ANUARIO* Instituto de Estudios Indígenas Tuxtla Gutiérrez: IEI-UNACH.

GARCÍA CANCLINI, Néstor
1990 *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* México: CONACULTA/Ed. Grijalbo.

GEERTZ, Clifford
1989 *El antropólogo como autor*, Barcelona: Ed. Paidós.

GRAJALES, Victórico
1933 "Informe que el C. Gobernador Victórico Grajales rinde a la XXXIV Legislatura en el 1er. año de su ejercicio". Tuxtla Gutiérrez: Talleres Tipográficos del Gobierno del Estado.

———— 1934 "Informe que el C. Gobernador Victórico Grajales rinde a la XXXV Legislatura en el 2do. año de su ejercicio" Tuxtla Gutiérrez: Talleres Tipográficos del Gobierno del Estado.

GUTELMAN, Michel
1980 *Capitalismo y Reforma Agraria en México*. México D.F.: Ed. ERA.

GUTIÉRREZ, Efraín
1937 "Informe que el C. Gobernador Ing. Efraín Gutiérrez rinde a la XXXVII Legislatura en el 1er. año de su ejercicio". Tuxtla Gutiérrez: Talleres Tipográficos del Gobierno del Estado.

———— 1938 "Informe que el C. Gobernador Ing. Efraín Gutiérrez rinde a la XXXVII Legislatura en el 2do. año de su ejercicio". Tuxtla Gutiérrez: Talleres Tipográficos del Gobierno del Estado.

———— 1941 "Informe que el C. Gobernador Ing. Efraín Gutiérrez rinde a la XXXVII Legislatura en el 4to. año de su ejercicio" Tuxtla Gutiérrez: Talleres Tipográficos del Gobierno del Estado.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída.
1996 *Histories and Stories from the "Other Border": Identity, Power and Religion among the Mam Peasants from Chiapas, México (1933-1994)*. Tesis para obtener el título de Doctora en Filosofía (PhD) con especialidad en Antropología. Universidad de Stanford.

———— 1995 "Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población mam con el indigenismo mexicano" en *América Indígena* vol. LV, números 1-2 enero-junio:129-149.

———— 1994 "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: cambio religioso entre los mames de Chiapas" en *Nueva Antropología*, vol. XIII No.45, abril:83-105.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, Nava Zamora Norma, Escalona Victoria, José Luis y Flores Arenales Carlos
1992 *La experiencia de refugio: nuevas relaciones en la frontera sur*. México: Ed. SEP CIESAS/UNRISD/AMDH.INI.

INI
1978 *INI 30 Años Después: Revisión Crítica*. México D.F.: México Indígena INI.

MEDINA, Andrés
1967 *Diario de Campo, Rescate Etnográfico de la Región Mame de Chiapas para el Museo Nacional de Antropología*. Sierra Madre: ms.

———— 1973 "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas" en *Anales de Antropología*, No. 10 México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

———— 1994 "Ricardo Pozas en la trama de la antropología mexicana" México D.F. ms.

MONTEMAYOR, Felipe
1954 *Los efectos de la oncocercosis en la población de Acacoyagua, Chiapas*. Tesis de Licenciatura en Antropología Física, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, D.F.

NAVARRETE, Carlos
1978 *Un Reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas. Apuntes de un Diario de Campo*. México D.F.: Ed. UNAM.

PEDRERO, Gloria
1984 "El Proceso de Acumulación Originaria en el Agro Chiapaneco, Siglo XIX" en: *Investigaciones Recientes del Área Maya*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: XVII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología.

PELLICER DE BRODY, Olga and Reyna, José Luis
1978 *Historia de la Revolución Mexicana: El Afianzamiento de la Estabilidad Política (1952-1960)*. México D.F.: El Colegio de México.

PELLICER DE BRODY and Mancilla, Esteban
1978 *Historia de la Revolución Mexicana: El Entendimiento con los Estados Unidos y la Gestación del Desarrollo Estabilizador (1952-1960)*. México D.F.: El Colegio de México.

POZAS, Ricardo
1948 *Juan Pérez Jolote: Biografía de un Tzotzil*. México D.F.: Ed. FCE.

———
1952a "Los mames de la región oncocercosa del estado de Chiapas" en *Anales del Instituto de Antropología e Historia*, vol. 32:252-261. México D.F.

———
1952b "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Sociedad Mexicana de Antropología, tomo XIII, No.1:31-48. México D.F.

———
1962 *Los Mames. Guión Museográfico*,México: INAH/SEP

———
1976 *Antropología y Burocracia Indigenista*. México D.F.: Cuadernos para Trabajadores No.1., Ed. Tlacuilo.

RENARD, Cristina
1993 *El Soconusco: una Economía Cafetalera*. México City: Universidad Autónoma de Chapingo.

REYES OSORIO, *et. al.*
1974 *Estructura agraria y desarrollo agrícola en México.* México: Fondo de Cultura Económica.

RUS, Jan
1994 The Comunidad Revolucionaria Institucional The Subversion of Native Governement in Highland, Chiapas 1936-1968 en *Every Day Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* Scott, James C, Gilbert M, Joseph and Daniel Nugent eds. Durham and London: Duke University.

SCHUMANN, Otto
1969 "El tuzanteco y su posición dentro de la familia mayanse" en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia,* No.49 Tomo I:139-148.

SULLIVAN, Paul
1991 [1989] *Conversaciones Inconclusas: Mayas y Extranjeros entre dos Guerras.* Traducido por Carlos Gardini. Barcelona: Ed. Gedisa.

WAIBEL, Leo
1946 *La Sierra Madre de Chiapas* México D.F: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

WASSESTROM, Robert
1989 *Clase y Sociedad en el Centro de Chiapas.* México, D.F.: Ed. FCE.

# *NUTZ LOK'EL LI KAXLANE*, UNA VERSIÓN INDÍGENA DE LA EXPULSIÓN DE LOS LADINOS DE SAN ANDRÉS LARRÁINZAR[1]

NORBERT ROSS*

En la primavera de 1974 se juntaron la mayoría de los andreseros[2] en la cabecera de su municipio San Andrés Larráinzar, en los Altos de Chiapas. Marchando por el *Jteklum* —el centro ceremonial de su comunidad, que era entonces habitado en su mayoría por ladinos— gritaron amenazas en contra de los ladinos y destruyeron los cercos de los hogares. Por la noche se quedaron en diferentes colinas alrededor del pueblo, espantando a los ladinos con tiros de sus escopetas, gritos, y ruido de cualquier tipo.

Asustados de esta manera, muchos ladinos salieron esa misma noche del pueblo, temiendo que indígenas de pueblos vecinos llegaran a ayudar a sus compañeros. Con camión y camionetas huyeron rumbo a San Cristóbal de Las Casas, o a diferentes pueblos como Chenalhó, sobre todo por donde tenían sus parientes. En todo este incidente no hubo ni un enfrentamiento.

* Universidad de Freiburg, Alemania.

Unas semanas después marcharon unos andreseros a las haciendas en "la tierra caliente" de San Andrés y sus cercanías. Llegando a estas fincas, por supuesto los dueños eran todos ladinos, les quitaron sus armas y su dinero y les explicaron que tenían que salir de sus propiedades, por ser robadas en tiempos atrás. En los archivos y las entrevistas parece que la mayoría de los ladinos no se opusieron a los indígenas, y que por eso no ocurrieron actos violentos.[3] Lamentablemente no fue así en todos los casos. Uno de los finqueros[4] junto con su hijo, se opuso, y después de un intercambio de insultos, los dos grupos empezaron a tirar con sus armas.[5] El dueño de la finca, su hijo, y de acuerdo a lo que dicen los periódicos, también un andresero, perdieron su vida en este suceso; siete andreseros resultaron heridos.

Después de este incidente la mayoría de los ladinos restantes también salieron de su pueblo. Se quedaron unos pocos, los cuales no tenían parientes en otros lugares, ni suficientes recursos para empezar una vida de nuevo. Estas familias vendieron poco a poco las pertenencias de sus compañeros. Un incidente más que no aparece ni en los periódicos ni en la mayoría de los cuentos de los andreseros o los ladinos parece que ocurrió un año después, cuando los andreseros espantaron a los ladinos de nuevo. Esto, junto con la prohibición de la venta de alcohol, finalmente causó el éxodo de los ladinos de San Andrés. De 608 ladinos del año 1960 (Holland 1963:28), se quedaron alrededor de 30 en la comunidad, viviendo del pequeño comercio.

Las causas de este suceso son múltiples, y los diferentes actores tienen diversas explicaciones, las cuales dependen de las diferentes situaciones que vivían y viven las personas involucradas.[6] Sobre todo se nota el maltrato de parte de los ladinos, engaño de formas múltiples, amenazas y hostigamiento en contra de las mujeres indígenas;[7] las vacas y los caballos entraron en las milpas de los indígenas sin que los ladinos pagaran una indemnización. Casi toda la cabecera estaba habitada por ladinos (Holland 1963:28; Ochiai 1985:21), y las autoridades indígenas,que tenían que vivir en la cabecera por un año,[8] estaban continuamente amenazadas por ellos.

El hecho de que ya en el decenio de 1960 se percibió una escasez de tierra (Holland 1963:32) seguramente también jugó un papel importante para la expulsión o el éxodo de los ladinos.[9] Además de todo esto los ladinos manejaron toda la mercancía de y para afuera, con lo que controlaron los negocios en la comunidad, junto con la venta de alcohol.

Ocurieron así muchos engaños, los cuales —con precios exagerados— endeudaban a los andreseros y los obligaban al trabajo forzado. Todo eso se presentó todavía más grave para los indígenas, por el hecho de que los ladinos apenas vivieron por dos generaciones en San Andrés. Así los indígenas conocieron todavía muchos cuentos del tiempo pasado, antes de la llegada de los ladinos.

> Before us are two events - the event that is narrated in the work and the event of the narration itself (we ourselves participate in the latter, as listeners or readers); these events take place in different times (which are marked by different durations as well) and in different places, but at the same time these two events are indissolubly united in a single but complex event that we might call the work in the totality of all its events, including the external material giveness of the work, and its text, and the world represented in the text, and the author-creator and the listener or reader; thus we perceive the fullness of the work in all its wholeness and indivisibility, but at the same time we understand the diversity of the elements that constitute it.
>
> (Bakhtin 1981:255)

Cada uno de aquéllos con quienes hablé, me contó su historia, su versión de este suceso. Unos estaban presentes, otros no; pero de una manera u otra todos participaron o al menos tenían algo que ver con este incidente. Por supuesto, me contaron estas historias casi 30 años después, en un contexto histórico muy diferente, que también influye la percepción individual de lo que pasó. Las narraciones de este suceso todavía no están estandarizadas, como es el caso de otros cuentos de los andreseros, y no existe un nombre para ellas. A partir de muchos estudios de análisis de discurso, ya sabemos[10] que aun cuando un cuento tiene un nombre, esta estandarización es más o menos relativa e imaginada.[11] Finalmente, los cuentos no son "hechos para siempre" sino más bien eventos de un momento. Viéndolo de esta manera, tenemos que analizar el arte verbal como una manera de hablar, como un tipo de comunicación (R.Baumann 1992:2) y viceversa. Pensándolo así, es obvio que no se debe olvidar el contexto en el cual se dan estos eventos, llamados cuentos.[12] Este contexto no es solamente una suma de los diferentes factores alrededor del evento hablado ("speech event"), sino que la percepción de los participantes en él es de suma importancia; "qué está pasando" es una de las preguntas que uno tiene que plantearse si participa en un evento hablado (R. Baumann 1992:105). Por

supuesto, debo mencionar que los cuentos se recolectaron entre 1990 y 1995, cuando los neo-zapatistas ya estaban en marcha, o al menos preparándose. En este contexto muchos problemas del decenio de 1960 todavía jugaron y juegan un papel importante para la percepción de la situación.[13]

En este trabajo quiero analizar la producción de una narración indígena sobre estos sucesos, con un enfoque que vea a las narraciones como una acción social (R. Bauman 1992:3) o más bien como interacción social. La narración presentada es un "producto emergente" ("emergent product", Hymes del 1975), un "evento creado" ("performed event", Tedlock 1983). En esto cada "producto" tiene un aspecto individual, que depende del contexto en el cual fue creado. Lo que resulta como narración[14] depende del conjunto de diferentes factores. Entre estos los siguientes juegan un papel predominante:

> a. los recursos comunicativos, que incluyen entre otros el idioma, la visión del mundo etc.;
> b. la competencia individual de comunicación;
> c. las metas que persiguen los diferentes actores, dentro de un contexto particular.
>
> (R.Baumann 1984:38)

Por supuesto el contenido, el hecho tratado, influye también a la narración. Así, cuentos completamente nuevos, como repeticiones idénticas, seguramente son la excepción.[15]

Viendo estos factores, parece que la estabilidad es sobre todo un resultado del contenido y de los recursos comunicativos. Aquí se encuentran, especialmente para los tzotziles, diferentes formas de estilo que prevalecen en sus cuentos y rezos. Entre ellos sobresalen el paralelismo y conexiones dobles o triples ("couplets" y "triplets").[16] Un recurso comunicativo más, aparte de metáforas y las formas de estilo, es, como ya he mencionado, la visión del mundo. Un ejemplo de esto se ve en la historia siguiente. En la visión del autor un hecho de tanta importacia no se puede llevar a cabo, sin el presidente como iniciador y líder de todo. En el cuento el presidente es el actor más importante, aunque en la realidad no fue él, sino el representante de los comunitarios, quien inició la mayoría de los actos.

Finalmente, si tomamos todo esto en serio, se ven implicaciones más amplias. Historia —escrita o narrada— ya no es un hecho determi-

nado, sino que se debe analizar desde los diferentes puntos de vista, tomando en cuenta el juego de poder que da voz a unos y trata de hacer olvidar a otros.[17] Para el estudio de la cultura se llega aquí al fin de la metáfora de C. Geertz, quien la trata como un texto.[18] La crítica de Roseberry parece más que necesaria, pues el problema de esta metáfora de cultura como un texto, es que un texto es algo ya escrito. Este no se debe confundir con el acto de escribir (1989:24).[19] Finalmente, cultura emerge de las acciones y interacciones de los seres humanos, y no podemos hablar de ella sin tomar en consideración exactamente esto.

## Nutz lok'el li kaxlane —La creación de una narración

El autor de la narración es un hombre que tiene aproximadamente 45 años y que vive en la cabecera. Cuando me contó la historia estaba enfermo, y por ello le gustaron mis visitas como un cambio de su rutina diaria. Antes de contar la historia me aseguró varias veces que él no estaba presente durante el suceso, y así su cuento tiene la perspectiva "yo escuché lo que los demás me contaron". Él no sabía antes que justo este día le iba a preguntar sobre estas acciones, y por tanto no tuvo tiempo a prepararse. La construcción de la historia se dio al mismo tiempo con la narración, lo cual nos permite ver un poco más claro el acto de la creación de una historia.

Aunque el cuento no es un diálogo, de todas formas su creación es un producto de una interacción, aunque sea solamente por el hecho de que nada más por mi pregunta el autor empezó a contar. Al mismo tiempo el autor cambia de vez en cuando del pasado de su narración al presente, para dirigirme una pregunta o para asegurarse de mi atención. Igual se ve que el autor está narrando este cuento para una persona que no es parte de la comunidad, dándole información y haciéndole preguntas que serían muy raras frente a un andresero. Todo esto nos muestra que el mismo cuento, contado en otra ocasión frente a otras personas, probablemente resultaría muy diferente.[20]

## Resumen de la historia

El autor empieza a contar cómo era la vida en San Andrés antes de la expulsión de los ladinos. Los ladinos eran muy déspotas, golpeaban a los indígenas; sus animales muchas veces echaron a perder los cultivos de los indígenas. Esto pasó hasta que un día el presidente —junto con sus compañeros— decidió correr a los ladinos de la comunidad. Sin atacarlos, espantaron a los ladinos, y muchos de ellos salieron así del pueblo. Dos veces los espantaron de esta forma. Luego un grupo se fue a correr a los ladinos de las fincas, y ahí hubo un enfrentamiento, en el cual murieron dos ladinos. La noticia de la muerte de dos de sus compañeros, espantó a los demás ladinos, quienes en seguida salieron de San Andrés.

## Transcripción y traducción de la historia

Con la presentación de cualquier narración uno tiene que enfrentarse a diferentes problemas.[21] En la presentación que sigue, entran nada más los diversos factores que se están finalmente analizando en este trabajo.

Subrayada = vocal larga; en alto = tono elevado; 3 espacios = pausa corta;

línea nueva con tab. = pausa corta entre dos líneas; nueva línea con línea vacía = pausa larga. Estas definiciones hacen muy claro que la transcripción es una representación muy reducida de un evento narrativo mucho más complejo.

### Nutz Lok'el Li Kaxlane[22]

ti vo'$^{ne}$ puro puro kaxl$^{an}$ li' oy li'$^{i}$ pero ti kaxlan$^{e}$
este toj oy toj simar$^{on}$

tax'elk'$^{aj}$ taxmajv$^{an}$

Oy ska'$^{ik}$ oy sva... oy este chit$^{om}$

oy vurr$^{o}$ skot$^{ol}$ tax'och ta jchom'tik noxt$^{ok}$

taslajes ix$^{im}$

pero mi yan este yajval este yu'un ta

mo xak' xlaj ti xchom' ya'el ta ta chitom o ta vurro k'us$^{i}$

tax'ilin nox$t^{ok}$

tax'ilin noxtok, $^{jm}$

mo sk'an $st^{oj}$

jm mo sk'an $alb^{el}$

ja' $t^{o}$ li' oy jun presidente jun jital jun presidente june

ji lasnop este

como ja' wan p'ij $n^{an}$.

lasn$^{u}$tz lok'el $skot^{ol}$ lastzom' skotol li jtekl$um^{e}$

lasn$^{u}$tzik lok'el $j^{un}$

pero mok' xlok' ta $an^{il}$

ma'uk

ba'yi este lass$^{i}$m'tes$^{ik}$

lassa'ik este skorneta$^{ik}$ o k'usi tassa'vanik ta skotol ta sjunul, junul $l^{um}$

Antes había sólo ladinos, sólo ladinos, y los ladinos eran muy cimarrón

robaron, pelearon

tenían caballos, tenían vac... tenían puercos

tenían burros, todo, y éstos entraron en nuestras milpas

comieron el maíz

ahora, si un otro era el dueño

si no quería dar su maíz así no más a los puercos, a los burros

se enojaron (los ladinos)

se enojaron, así era

no lo querían pagar

no lo quería admitir

Por eso había un presidente entró un presidente en su oficio

y él pensó

cómo lo podía hacer inteligente

él corrió a todos él juntó a todo el pueblo

corrieron los ladinos

por supuesto, esto no se dió rápido

por supuesto que no.

Primero les espantaron

buscaron sus cornetas o lo que tenían. Todos buscaron, todo el pueblo.

ali kaxlane, xi' j$^{un}$ xi' j$^{un}$

entonse ti xi' jun$^{e}$

ta tz'akal toe tasbutik ti osil ti batik xtoke lasyak'beik
macheta skotol toj lask'oik skotol li m$^{ok}$ xkaltike

„xana' li mok?" lasm$^{a}$j lasbojik skotol noxt$^{ok}$

(NR:ali mok?) ja'

te x$^{i'}$ naka li kaxlane x$^{i'}$ ja'

bat este b$^{a}$ yan velta ja' no las-t$^{a}$ssim'tesik yan velta xt$^{ok}$

k'unk'un xi' j$^{un}$ xi' june laschon komel skotol snaik e'uk
xchon komel skotol snaik jilok' batel skotolik

bveno bveno mo to xlok' tojtoj ta $^{o}$ra

este oy puro pinkatik te ta olon toj li' ta ti ta
Pamalv$^{i}$tz o San Karel$^{a}$ndio li' ta olon$^{e}$ Kalv$^{a}$rio, jech

jibat to ta ba snutzik skotol nojtok li yajval yajval rancho ja' ti noxtoke li jo'one mo'k bu xiay pero li yane ti ay ja' pero lasn$^{u}$tzik skot$^{ol}$ mo sk'an xlok'e ta majel jilok' yu'unik xt$^{ok}$

ta majel jil$^{ok'}$ y lajyak' tajmek oy k'usitik yu'unik
oy stuk'ik oy rifle oy k'usi van pistola m$^{o\,jna'}$ lasy$^{e}$lk'anik skotol laspojbeik skot$^{ol}$

bat majel lajyak'be li' no'ox ta nopol li'i lasmajik kom$^{e}$l lasnutzik batel

ja' to ta Pamalvitz jik'otik ta slajem xa jun$^{e}$

este bveno muk' bu te niayele ja' no ti ka'ioj yale

este ti k'ote jun$^{e}$ ti yajval osile mo sk'an xl$^{ok'}$ mo sk'an xlok' komo oy lek sbala oy srifle oy lek spistola skotol$^{ik}$

bveno mi mo jna' mi melelel la lajyak' bala j$^{un}$ xi

yak'be b$^{a}$la ti jente yal komo epal j$^{e}$nte

oy la komo m$^{il}$ o mas k'ux$^{i}$ ja' pero jiy$^{a}$k'be jiyak' bala june te jiyak'beik bala komo oy yam'tejebik june komo ep xa laspojik li tuk'e ep xa spojik li rifle ya xkaltike
jiy$^{a}$k'be bala jun te lasmil$^{i}$k o jun

los ladinos tenían miedo, se espantaron

pues, tenían miedo

luego, fueron a los parcelas (los indígenas) y le dieron machete; tumbaron todos los cercos

conoces el "mok"? todo lo tumbaron

(NR: El "Mok"?) sí.

ahora los ladinos se espantaron realmente, ahora sí, les entró el miedo

después les espantaron una vez más.

Poco a poco les entró el miedo, teniendo miedo todos vendieron sus casas, las vendieron, dejándolos todos salieron del pueblo

por supuesto no salieron de una vez.

Bueno, allá abajo nada más había fincas en Pamalvitz o San Caralandio, alla abajo también en Calvario sí,

también allá fueron para correr a los dueños, para correr los dueños de los ranchos sí, también éstos, yo no estuve allá pero los demás estu-

vieron, sí, los corrieron a todos; quien no quería ir, pegado se fue también

pegados salieron y les dieron en verdad, los indígenas tenían mucho, tenían rifles, también escopetas y pistolas les robaron antes les quitaron

los golpearon aquí cerca. Los golpearon y los corrieron

cuando llegaron a Pamalvitz casi todo ya pasó

pues, yo no estuve es lo que yo escuché

cuando llegaron allá no quería salir el dueño, no se fue, porque tenía buenas balas tenía un rifle una buena pistola, todo

pues, no sé si es cierto él tiró dicen

él tiró a los personas había mucha gente allá

tal vez había mil o más el tiró a ellos les dió balas ellos respondieron con balas como también tenían armas ya les habían quitado unos rifles como los llamamos lo tiraron y lo mataron
(NR: Lasmilik?)

te lasmilik ch$^{im'}$ chim' laj un laj li jun mol$^{e}$ laj jun snich'$^{on}$
te laj povre jun jech jil$^{aj}$

entonce li kaxlan li' jun k'u yepal nakal li' jicham xa yu'un chim'
te ta olone x$^{i'}$ skotol yu'un li'i lok'oj ba skotolj$^{un}$

jech jil$^{ok'}$

jech jilok' bat$^{el}$
(NR: ¿Lo mataron?)

mataron a dos allá dos perdieron sus vidas murió el viejo y uno de sus hijos murió el pobre murió

pues, los ladinos que todavía estaban aquí se espantaron, cuando murieron dos de sus compañeros allá abajo, tenían miedo y todos salieron del pueblo

Así salieron todos.

De este manera todos salieron.

## Estructura de la narración

### *Pausas y estructura de pausas*

La importancia de las pausas se muestra ya bien en el hecho de que, de los 2,7344 min. que dura el cuento, 1,0534 min. son de silencio. La relación entre narración y silencio es más o menos 1,6:1,0, lo cual quiere decir que más de una tercera parte de la narración está compuesta de silencios. Aunque ya tenemos la exactitud de la computadora,[23] todavía existen problemas significativos para la representación de la estructura de pausas de una historia. Las pausas medidas con la computadora duran entre 0,07 y 1,61 seg. Ahora cabe preguntar ¿cómo agrupar estas pausas? ¿las duraciones medidas con la computadora son relevantes para la interpretación de las pausas mismas? La manera como trabaja Burns (1992:392) con pausas y duraciones de las mismas, seguramente no es adecuada. En su representación de una narración, Burns usa un punto para pausas que duran más de un segundo, y dos para las que duran más de dos segundos, etc. Obviamente, no se pregunta por qué "un segundo y más" y "dos segundos y más", y no, por ejemplo 0,6 seg., etc. Sin embargo, la decisión de cuántas y cuales categorías usar es de suma importancia para la estructura de pausas de un cuento. Si empleamos una categorización artificial de pausas, por supuesto siempre llegamos a una estructura artificial igual. Lo que vemos entonces ya no es la estructura de pausas de una narración, sino la estructura artificial creada por unas pocas pausas, ignorando el número indefinido de diferentes duraciones de las interrupciones. Así, no solamente perdemos la multitud de diferentes duraciones de pausas, sino también la multitud de diferentes tipos de pausas (véase también Serzisko 1992:34).

Aparte de esto, parece muy improbable que nosotros usemos y percibamos pausas en el contexto de una narración entera, cosa que requiere una representación al estilo de Burns. Es más probable que esto suceda en entidades más pequeñas, por ejemplo una "stanza" como lo usa Hymes (1981), o una frase.[24] Yo uso el término "frase" para una emisión entre dos pausas largas. Por supuesto, queda el problema de lo que es una pausa larga y, respectivamente, una corta. Esta pregunta está relacionada con otra: ¿se pueden analizar pausas sin tomar en cuenta los tipos de pausa, la entonación, el ritmo, el pitch y la velocidad de la narración? Tratándose de la percepción de este fenómeno, seguramente lo que espera el auditorio es muy importante. Cabe distinguir el narrador y el auditorio —de la persona que percibe—. Para el narrador lo importante es más bien la duración física actual, aunque esto se debe analizar igual en su contexto particular. Este contexto incluye los alrededores inmediatos de la pausa, *i. e.* otras pausas, la velocidad de la narración, el pitch y el ritmo, etc. También el tipo de pausa, y la percepción del narrador mismo influyen en "cómo las pone".[25] Para el auditorio es sólo la percepción de una pausa de relevancia, percepción influida por los factores mencionados.

A continuación uso mi percepción para un primer acercamiento al análisis de las pausas.[26]

En mi propia percepción distingo dos diferentes duraciones: pausas largas, que interrumpen claramente la corriente de la narración, y pausas cortas, colocadas entre dos largas.[27] Aquí entramos otra vez al problema de si la transcripción se hace desde el punto de vista del narrador o del auditorio. Tomando en cuenta que la versión del narrador también depende mucho de sus percepciones, hay que medir las pausas y tratar de explicar las diferencias entre percepción y duración física. Hecho esto, es necesario distinguir entre modelos del punto de vista del narrador y del auditorio.

Comparando la percepción con la duración física, se nota que la duración física de las "pausas largas" —percibidas— varía entre 0,27 seg. (TP2 línea 3) y 1,61 seg. (TP2 línea 2).[28] Ahora bien, ¿cómo se pueden explicar estas diferencias?

Como ya lo he mencionado, parece improbable que se usen, o perciban las pausas en el contexto de una historia entera; ello ocurre más bien en un contexto mucho más pequeño e inmediato. Así, por ejem-

plo, termina (TP1 línea 3) con una pausa, que dura 0,76 seg. En el contexto de la narración entera esta pausa se debería clasificar como "pausa corta". Pero en el contexto inmediato se percibe como larga porque sigue a otra de nada más 0,21 seg. de duración. Otro ejemplo es la pausa en la línea 9, que dura sólo 0,4 seg., pero está ampliada por la partícula jm, la cual nada más sirve para confirmar lo que ya había sido dicho. Esta partícula marca claramente el fin de una oración y crea de esta manera en el auditorio la expectativa de una interrupción. De parte del narrador se puede hablar de una "pausa estructural", indicando el fin de una entidad. El mismo caso es el de la pausa en (TP1 línea 18), que sigue a la palabra *ma'uk*, la cual se traduce en este contexto como "por supuesto que no", confirmando lo anteriormente dicho.

*Otros ejemplos de pausas son:*

(TP 2 línea 3) El ritmo de la frase es muy rápido y además sin interrupciones; así la pausa al fin de la frase aparece relativamente larga.

(TP 2 línea 4) Esta pausa está interrumpida por una pregunta.

Estos ejemplos deben ser suficientes para mostrar que no se puede clasificar pausas solamente basándose en su duración física. La percepción de la duración de una pausa parece ser más bien relativa y dependiente del contexto inmediato. El contenido también forma parte de este contexto, porque crea expectativas sobre las pausas y sus duraciones. Más adelante se va a mostrar que las pausas no pueden ser analizadas como entidades independientes, sino que forman parte de una estructura más amplia. En todos los casos son medios y herramientas para la construcción de eventos narrativos, como cuentos y leyendas.

Algunas pausas parecen tener su base en la necesidad del autor de pensar sobre "cómo seguir"con la historia. Aquí las llamo "pausas de indecisión"[29] y tienen sus equivalentes verbales en las "palabras de indecisión",[30] (como por ejemplo, repeticiones de palabras cortas como "entonse" y "este"). Estas "muletillas" permiten al autor pensar sobre la historia, sin interrumpir su flujo. El siguiente ejemplo muestra los tres posibles medios del autor para crearse un espacio para pensar: a. repeticiones, b. pausas de indecisión y c. palabras de indecisión (entre paréntesis se encuentra la duración de las pausas).

ali kaxlane xi' jun xi' jun
entonse ti xi' june
ta ts'akal toe...

Los ladinos se espantaron (0,56) se espantaron
(0,82) entonces (0,83) se espantaron (1,61)
luego ...

Aquí el autor (1) repite la frase *xi' jun*, (2) pone la palabra "entonse" y (3) una pausa relativamente amplia —en comparación con las demás pausas— al fin de la segunda línea.

En el contexto de las "palabras de indecisión" y las repeticiones, estas pausas no aparecen como "errores", sino más bien como una parte importante del proceso de construcción de una historia. Igual que los demás medios ya mencionados, le sirven al autor como "tiempo para pensar" (Serzisko 1992:34). No se usan conscientemente para estructurar una historia, pero al fin logran exactamente eso, aunque sin la intención del autor. Uno se debe preguntar, si se usan los diferentes estilos intencionalmente o no.

Existen otras pausas que se explican por factores externos como el ruido, pero no son tema de este trabajo.

Retomando la distinción entre pausas largas y cortas, se encuentra una estructura general de la historia, la cual parte el cuento en al menos dos secciones:

(a) línea 1 hasta línea 18 (ma'uk)
(b) línea 19 hasta el fin

Las frases entre dos pausas largas en la parte (a) son mucho más cortas que en la parte (b).

Hablando del contenido, el autor presenta en la parte (a) una versión corta de la historia, mientras la parte (b) presenta una elaboración más detallada de los eventos. Así, la parte (a) sirve como un resumen de lo que después aparece más elaborado. Parece que el autor pone para sí mismo en la parte (a) el marco para su cuento. Aquí hay que recordar, que el autor era confrontado con el problema de inventar la historia en ese momento. Los procesos de acordarse, formar la historia, y contarla

están sucediendo todos al mismo tiempo.[31] Así se puede explicar también la estructura de las pausas: después de haber creado la historia en forma breve, el autor está mucho más seguro en su narración, con frases [en la parte (b)] más amplias. El autor empieza la historia poco a poco, con muchas pausas [parte (a)], para seguir luego con más confianza y menos pausas.

Estas observaciones están de acuerdo con experimentos alrededor de "pausas de indecisión", los cuales muestran que el número de pausas aumenta con la complejidad de una tarea puesta a un individuo (Butterworth/Goldmann-Eiser 1979, cit. en Serzisko 1992:34). En nuestro caso el autor se encuentra al principio confrontado con una complejidad enorme, como ya he mencionado. Ahora, después de la parte (a) su tarea se facilita mucho por el hecho de tener el marco, la base de su historia, y de estar acostumbrado a esta situación nueva.[32] Este cambio está claramente marcado en la estructura de las pausas.

## Entonación y vocales

Hasta un cierto punto la entonación tiene mucho que ver con las pausas. Casi cada pausa está precedida por un levantamiento del tono. O, para formularlo de otra manera, cada frase termina con un levantamiento de la voz.[33]

También hay excepciones, como al principio de la historia, donde termina una frase con una vocal larga:

ti vo'$^{ne}$ puro puro kaxl$^{an}$ li' oy li'$^{i}$ pero ti kaxlan$^{e}$
este toj oy toj simar$^{on}$

Antes sólo sólo ladinos había aquí pero los ladinos
este, muy eran muy cimarrón[34]

El autor empieza la historia mencionando que "antes sólo había ladinos" en el pueblo, para seguir con la palabra "pero" y una pausa, la cual parece ser necesaria para pensar más en la continuación del relato. La pausa está ampliada por la palabra "pero". Al entrar en materia, el emisor repite otra vez la palabra "ladino", con el objeto de hacer otra pausa, esta vez ampliada por la palabra "este". De esta manera el autor se está

creando un espacio de 4,12 seg. para formar su historia. Frases similares aparecen 3 veces más en toda la historia, pero solamente en la parte (a) del cuento. Parece ser una confirmación más de lo que vimos ya en el análisis de las pausas: la historia empieza despacio, con pausas, con un autor buscando palabras, y realmente recordando los sucesos y creando la historia.

Existen otros ejemplos donde el cambio de la voz no coincide con las pausas. Expresiones como por ejemplo "les corrieron", *lasn$^{a}$tz lok'el*, "les espantaron" *las-t$^{a}$ssim'tesik*,[35] "les pegaron", *lasm$^{a}$j*, aparecen así un poco aparte, con un estatus mayor que el de las demás palabras. Analizándolas, lo que uno ve es el marco de acción de toda la historia:

les pegaron; les espantaron; tumbaron los cercos; ellos tenían miedo; les espantaron otra vez; los ladinos vendieron sus casas y salieron.

También se encuentran así los lugares más importantes del cuento:

Pamalvitz; San Carelandio; Calvario; todas fincas de propiedad ladina. Una vez más el autor subraya la importancia de las acciones con su entonación, dando un énfasis especial a:

les corrieron, les quitaron los rifles, les pegaron, el tiró, mil indígenas, tiraron, mataron, dos, el viejo, su hijo, tenían miedo (los demás).

Un caso muy interesante pasa en TP2 línea 8, en donde el autor enfatiza especialmente lo siguiente:

"lo vendieron dejando", *laschon komel*,[36] "vendieron dejando", *xchon komel* y "salieron afuera", *jilok' batel*.[37] Al dar un refuerzo especial a esta frase, con su entonación, igualmente subraya el hecho de que los ladinos vendieron sus casas y recibieron dinero. La implicación es muy obvia: los indígenas (y así el autor mismo) son ahora los dueños legales de las casas que habitan.

La entonación de esta frase está creando al mismo tiempo un paralelismo, lo cual subraya lo dicho y lo hace parecer más compacto. Este es reforzado con el contenido de la misma frase:

**poco a poco** les dió miedo, les dió miedo **y** vendieron **todos sus casas,** vendieron **todos sus casas y salieron todos.**

Las palabras negritas de la traducción muestran que cada parte empieza repitiendo el verbo precedente, agregando un verbo más. Este hecho tiene dos efectos: a) la frase parece muy compacta y b) la veloci-

dad de la acción baja. La repetición junto con la *slow motion* da aún más énfasis al contenido. Pues en realidad una parte clave en el cuento y en la historia de San Andrés: es la compra legal de las pertenencias de los ladinos[38] por los indígenas y por supuesto por el autor. Con esto el autor asegura que los indígenas no aparezcan como ladrones que robaron las casas y terrenos de los ladinos.[39] Otro efecto es que el autor también gana más tiempo para planear lo que sigue del cuento.

Existen más casos en los cuales se usan diferentes formas de estilo, como repeticiones o paralelismos, para subrayar diferentes partes de la historia. Estas no se pueden entender sin tomar en cuenta las demás, como pausas y entonación, como ya he mencionado.

## Paralelismos, conexiones simples y dobles

Rasgos importantes del cuento se manifiestan en la interacción de la forma y el contenido. Las formas de estilo más significativas aquí son: a) el paralelismo, una repetición con o sin variación (Sammons 1992:371; R. Baumann 1992:96) y b) el uso de conexiones simples o dobles ("couplets"y "triplets"), los cuales por supuesto no se pueden diferenciar de los paralelismos.

Es interesante notar que más de la mitad de la primera parte del cuento (véase la partición de cuento por las pausas) aparece en forma de paralelismo:

En cada uno de los ejemplos (TP1, líneas 2-5; líneas 8-11; líneas 15-16), el autor subraya partes importante de la historia. En la línea 3 corrige su misma versión. Empezando la frase con "ellos tenían vac...",[40] *oy sva...*, para seguir luego con "tenían puercos", *oy este chitom*. La estructura general es un paralelismo:

robaron
pegaron
tenían caballos
tenían vac..., había puercos
había burros, todo
así nomás, entraron en nuestras milpas
comieron el maíz

Este paralelismo sigue inmediatamente a la frase inicial, en la cual el autor manifiesta que antes nada más había ladinos en San Andrés. Así, desde el principio el autor pinta una imagen de los ladinos que realmente justifica su expulsión —antes de hablar de ésta—. Los ladinos eran rudos y torpes. Tenían animales, los cuales: a) presentan a los ladinos como ricos y b) siempre eran la causa de problemas.[41]

El segundo ejemplo pone atención a la reacción de los ladinos cuando los indígenas se quejaron:

ellos regañaron
se enojaron
no querían pagar
no querían admitirlo

Porque los ladinos —en el cuento— no hicieron caso a los indígenas, éstos se juntaron para correrlos. Este hecho está representado en el cuento por una conexión doble al final de la parte (a):

el (presidente) les corrió
el juntó todo el pueblo
les corrieron

Realmente se puede decir que en estas tres secuencias el autor da un resumen de toda la historia, con atención especial por el paralelismo. Después de este inicio, ya no cabe duda que la expulsión de los ladinos era una cosa justa y necesaria.

Aparte de los ejemplos mencionados de la parte (a), hay también unos paralelismos en la parte (b):

(TP 2 líneas 12;13 y 15)

Comparando los diferentes paralelismos de la parte (a) con los de la parte (b), se nota una diferencia muy importante:

Todos los paralelismos de la parte (a) están interrumpidos por una pausa; no así los ejemplos de la parte (b). Además, la elección de las palabras en los fragmentos de la parte (b) es mucho más elaborada que en la parte (a). No hay repetición de palabras y en algunos casos el paralelismo está sugerido nada más por el sonido y el ritmo, como en la línea 15:

**este bveno muk' bu niayele**
**ja' no ti ka'ioj yale**

"Bueno, yo no estuve allá, es nada más, lo que escuché".

Estos ejemplos también indican que el autor se siente más tranquilo en el transcurso de la historia, y que la historia misma no es una construcción entera, hecha y planeada desde el principio hasta el fin. Al contrario, se ve claramente la génesis del relato y cómo el autor lo desarrolla al tiempo de contarlo. Así, parece obvio que la segunda parte de la historia es mucho más elaborada que la primera.

## El contenido de la historia

Escudriñando el contenido de la narración, se pueden ver aquellas dos partes analizadas en la estructura de las pausas. En la primera, (TP1 línea 1-18) el autor da un resumen de los sucesos, junto con sus causas.

La segunda parte contiene tres diferentes temas:

a. (TP 1 línea 19 - TP 2 línea 9), en donde el autor elabora los incidentes que sucedieron en la cabecera.
b. (TP 2 línea 10 - TP 3 línea 2), aquí el autor presenta el clímax de la historia, los sucesos en las diferentes fincas ladinas.
c. (TP 3 línea 3 hasta el fin), aquí termina el cuento con la salida de los ladinos de San Andrés.

Como ya lo he mencionado, se presenta la historia en dos grandes partes, de las cuales la primera es un resumen de los sucesos, que funciona como marco de referencia para el auditorio y —sobre todo— para el autor mismo. Esto le sirve al autor como medio de construcción, tomando en cuenta que su tarea consiste en recordar los sucesos, formar la historia y contarla, todo al mismo tiempo.

Cabe señalar que el autor asocia en (a) de la segunda parte, dos incidentes similares (a1; a2) —cómo los indígenas espantaron a los ladinos—, aunque en realidad los dos incidentes estuvieron separados en tiempo y por los sucesos contados en la parte (b). Primero los indíge-

nas espantaron a los ladinos (a1), luego fueron a las fincas (b) para - después de un plazo de tiempo —espantar a los ladinos de la cabecera— (otra vez (a2)).

Así el orden de la historia es:

a1 -> a2 -> b -> c,

en vez de

a1 -> b -> a2 -> c

el orden de los sucesos.

Una razón del cambio de orden parece ser el hecho de que los sucesos contados en la parte (b) representan un cierto clímax de la violencia. Otro suceso después de estos acontecimientos haría perder su posición predominante a este evento. El cambio del orden pone a estos sucesos —en los cuales murieron tres personas— un poco aparte de los acontecimientos en la cabecera, situación que finalmente beneficia el autor. De esta manera, los sucesos en "tierra caliente" parecen ser casi una historia diferente, lo que es subrayado todavía más por el hecho de que finalmente los indígenas —y el autor— compraron las casas de la cabecera. El mensaje aparece: "mientras había violencia allá abajo, aquí en la cabecera todo estaba tranquilo".

Asimismo, se puede encontrar una partición un poco diferente de la historia:

En tres posiciones del cuento el autor menciona que los ladinos salieron del pueblo: (TP 1, línea 15) "los corrieron"; (TP 2 línea 8/9) "ellos vendieron sus casas y salieron" y al final de la historia "ellos salieron del pueblo, todos salieron, así todos salieron". Sin exagerar, se puede decir que el autor está contando tres historias, cada una terminando con la salida de los ladinos. Dos de las tres veces se corrige, diciendo que "por supuesto, todo esto no salió rápido" y "por supuesto no salieron los ladinos de una vez". Es hasta el final, que los ladinos salen realmente de San Andrés. El autor repite varias veces este hecho, lo que contribuye a mostrar al auditorio que los sucesos no eran nada fáciles para los andreseros, y que estaban llenos de peligros.

Esta manera de contar la historia parece que ayuda también al autor: así no tiene que concentrarse en una historia larga, sino en tres diferentes historias cortas. Sobre todo, el hecho de que el autor termina las tres historias, muestra que dividió su atención en entidades más pequeñas.

## Conclusión 1

Comparando la estructura de las pausas con la del contenido, se notan las coincidencias. La primera parte, en donde el autor hace un resumen de la historia, se manifiesta en el sistema de pausas por el uso de frases mucho más cortas.[42]

La explicación más probable es que el autor enmarca aquí su historia. Si lo hace conscientemente o no, es una cuestión que queda fuera de este análisis. Cabe señalar que el autor desarrolla más y más seguridad en el transcurso de su cuento, con frases más amplias y más elaboradas rumbo al fin de la historia. Lo mismo se observa con respecto a la entonación. Casi cada frase termina con un levantamiento de voz, confirmando así la estructura analizada de las pausas. Aparte de esto, el autor da énfasis a las palabras más importantes, enmarcando la historia entera.

Analizando las diferentes formas de estilo, cabe señalar que la parte (b) del cuento es mucho más elaborada que la parte (a), lo cual confirma los resultados del análisis de la estructura de las pausas: después de la primera parte el autor ya tiene marcado el cuadro para contar su historia con mucho más autoconfianza. La complejidad de su tarea disminuye (Serzisko 1992:34), por lo que puede fijar su atención en otros detalles. El análisis del contenido muestra la misma construcción. La partición de la historia en tres partes parece haberse dado inconscientemente. El autor probablemente no tenía la historia entera en su mente, lo cual se puede verificar tomando en cuenta la situación especial en la cual contó la historia.

Así pues, parece que la estructura del cuento depende más de la construcción de la historia misma que de los sucesos de cuales trata la historia. Esto se ve claramente en el cambio de orden temporal, como he analizado. La estructura de la historia tiene mucho que ver con el evento narrado, en el cual la historia se está creando. Muchas de las formas de estilo están usadas al mismo tiempo como formas de construcción, sobre todo para crearse un espacio para pensar. Así, es importante ver que estas formas no son solamente formas de estilo, sino también de construcción. Ahora, si pensamos en una historia como una "creación emergente" —enfoque de este trabajo— se nota muy claramente que ya no podemos ver estos cuentos como "textos", sino más bien como "eventos hablados" (R. Baumann 1977), los cuales varían de

situación a situación. Aunque no todos los participantes en estos eventos tienen el mismo papel, todos tienen la misma importancia. Una distinción entre auditorio y autor parece demasiado simple.[43] Así, las diferentes versiones de una y la misma historia no dependen solamente del autor, sino también de su auditorio. Analizar esto un poco más al detalle es la meta de los siguientes parrafos.

### *Marco de referencia, posicionalización*[44] *y "collusion"*[45]

Desde el principio, el marco de referencia de este evento era muy especial. Se preguntó al autor explícitamente por este cuento, y él lo contó. Había un "acuerdo" inicial acerca de lo que estaba pasando. Las expectativas estaban bien repartidas, cada quien sabía su papel. Del autor se esperaba que hablara, y del auditorio que escuchara. Esta definición de los diferentes papeles —por supuesto— no es algo definitivo. Así, el autor sale varias veces de este marco, dirigiéndose directamente a su auditorio,[46] como por ejemplo en (TP2 línea 4):

*Xana' li mok?*, "Conoces el *mok*?".[47] La intención de esta pregunta parece más bien la de asegurar la atención del auditorio. No hay una razón obvia de por qué el autor pregunta por esta palabra en particular. Aquí el autor no solamente transforma el marco de referencia, cambiando al presente del evento de la oración misma, sino que altera al mismo tiempo su posición con respecto a lo que dice, lo que se manifiesta en el uso de la oración directa.[48] En el mismo sentido, el auditorio (en este caso yo) cambia varias veces el marco, haciendo unas preguntas, unos comentarios, para hacer exactamente lo contrario, demostrar la atención. Generalmente es muy claro que es el autor el que domina el evento, con derecho casi exclusivo de hablar, con la mayor atención a sus palabras, finalmente subrayado por la presencia de una grabadora.

Aparte de estas "salidas" de la historia, existen también cambios del marco de referencia en el cuento mismo, cuando el autor cambia el tiempo y el lugar de las acciones en el segundo.

La narración empieza con *ti vo'ne* y el autor presenta una descripción de los ladinos antes de su expulsión. *Ti vo'ne* indica que los sucesos descritos en el cuento sucedieron antes del cuento mismo. El punto de tiempo no está indicado, pero los acontecimientos ya terminaron, y realmente pasó mucho tiempo. Así la diferencia de tiempo no es absoluta,

sino más bien relativa (Hanks 1990:396). El amplio marco en el cual se lleva a cabo esta narración, es el evento. Estableciendo la diferencia entre este evento y los sucesos descritos durante este mismo —una historia bien terminada— el autor también pone límites precisos. Su marco es muy claro: "lo que pasó, pasó y no tiene nada que ver con el presente".

El principio de la historia es un pasado remoto no muy bien identificado, el lugar de la acción es todo el municipio de San Andrés Larráinzar y la acción es la descripción del comportamiento de los ladinos. Después se identifican un poco más claramente el lugar y la acción (TP1 línea 15) *lastsom' skotol li jteklume* "se juntó todo el pueblo", implicando una reunión de los andreseros. El tiempo no está bien marcado. Luego, cambian el tiempo —unos días/semanas después— y el lugar, a tierra caliente, *li' ta olone*, "allá abajo". Especificando más todavía el lugar, el autor menciona los sucesos en la finca Pamalvits, donde ocurrió el único enfrentamiento. Al final, la narración regresa a la cabecera, y así la estructura del cuento coincide más o menos con la estructura de los sucesos reales. Es interesante notar que el autor nunca trata de localizar estos hechos en el tiempo.

En unas cuantas situaciones el autor sale de la historia al presente, dirigiéndose al auditorio como una persona que a lo mejor no está perfectamente relacionada con el idioma y la geografía del pueblo.

1. TP 2 línea 3,4; *mok* lo llamamos, conoces el *mok?* Esta pregunta no se haría a una persona de lengua materna tzotzil. No queda claro por qué el autor pregunta exactamente por esta palabra y así parece más bien que la interrogación se dirige al entendimiento y a la atención general.
2. TP2 línea 10; "allá abajo", *te ta olon*, "aquí abajo" *li' ta olon*, "allá abajo" nada más tiene sentido si uno sabe que la historia se está contando en la cabecera.
3. TP2 línea 13; "aquí muy cerca", *li' no'ox ta nopol li'i*. Como en el ejemplo (2), esta indicación de dirección, sólo tiene sentido viendo desde la cabecera.
4. TP2 línea 19; "lo llamamos rifle", *rifle ya xkaltike*. Véase ejemplo (1).

Otros ejemplos, en los cuales el autor sale de su misma historia al presente, son muy interesantes, debido a sus posiciones en el relato y a su interpretación:

5. TP2 línea 11; "yo no estuve allá, pero los demás 'ellos estuvieron allá'", *li jo'one mo'k bu xi'ay pero li yane ti ay ja'*.
6. TP2 línea 15; "Pues, yo no estuve allá, es solamente lo que escuché", *este bveno muk' bu te ni'ayele ja' no ti ka'ioj*.
7. TP2 línea 17; "yo no sé si es verdad, dicen que él tiró", *mo jna' mi melelel la lajyak' bala jun xi*[49].

En solamente 12 líneas el autor se localiza a sí mismo tres veces, separándose de los sucesos.

Antes de empezar con la historia propia, el autor me indicó que él no estuvo en San Andrés durante estos sucesos. Después ya no hace mención de este hecho, hasta que empieza a relatar los actos violentos en la finca Pamalvits, y entonces los repite tres veces.

Parece que es solamente aquí que considera necesario marcar una distancia. Una distancia a la que no acudió cuando se trataba solamente de espantar a los ladinos o quitar sus cercos. Esto es entendible si vemos a los ladinos como ladrones, imagen que el autor maneja desde el principio.

Aparte de esto, el narrador no usa la oración directa en la historia —ni siquiera desde la perspectiva "yo escuché" etc.— y siempre habla de "los andreseros, o los indígenas", excluyendo siempre su persona de los sucesos y manteniendo la distancia respecto de los personajes.[50] En todos los casos en que el autor habla en la primera persona, lo hace para salir de la historia y para distanciarse de los sucesos, subrayando que nada más narra lo que escuchó. Este hecho se manifiesta también gramaticalmente, en el uso de la partícula "la":

**mo jna' mi melelel** la **lajyak' bala jun xi,**
"no sé, sí es verdad, dicen que él tiró una bala".

Esta partícula se usa en el tzotzil para indicar que el emisor de una frase habla "de oídas" (Haviland 1977:41; 1981:250). De esta manera casi logra contar su historia desde un punto de vista neutro, observador. Por supuesto, en esto no hay lugar para sus relaciones con la gente

que llevó a cabo estas acciones y menos todavía para mencionar las ventajas que ganó de estos sucesos.

Esta distancia se logra también por la ubicación de estos eventos en un pasado muy remoto, cuando el autor empieza la historia con *ti vo'ne.*

## Inferencia conversacional y creación de un mundo social

Los ejemplos ya mencionados nos indican que no podemos siempre confiar en "lo dicho" para interpretar una historia. Al contrario, para entender "de qué uno habla", es muy importante entender "por qué la persona dice una cosa exactamente en la manera específica" (Wardhaugh 1993:291; Linke *et al.* 1991:196 sig.) y qué es lo que se implica y presupone al hablar de esta manera.

Las teorías de inferencia conversacional y sobre todo los fenómenos de la implicación y la presuposición conversacional tratan exactamente de entender la conexión de "lo que uno dice explícitamente", la significación semántica, con lo que no es explícito, pero dado a entender de una manera u otra (Hanks 1990:11). Esta información transmitida por implicaciones y presuposiciones depende, por supuesto, en gran medida, de la situación y del contexto.

Finalmente, la meta es explicar por qué una persona dice ciertas cosas tal forma y cómo se entienden e interpretan éstas. El autor de una frase y su auditorio (aunque sea una persona nada más) transmiten y perciben, mediante la implicación, mucha información que nunca se menciona en el transcurso de una conversación.

¿Por qué se da una cierta cantidad de información?, ¿en dónde se manifesta un conteninido no literal?[51]

El auditorio trata de situar una manifestación en el marco de una conversación o de un evento y usa al mismo tiempo este marco de referencia para interpretarla (Wardhaugh 1993: 2911/2). Idealmente se pueden aplicar "las máximas de conversación", como las ha desarollado el filósofo Grice (1975), a partir de su "principio de cooperación". Para Grice este "principio de cooperación" es el principio más importante de una conversación y consiste en:

(1) Cantidad - *una información no debe ser más larga o más corta de lo necesario;* (2) Calidad - *la información no debe incluir errores o especulaciones;* (3) Rela-

> ción - *la información debe ser relevante;* (4) Modalidad - *la información debe ser corta, clara y sin ambigüedad.*
>
> (Grice 1975:309)

Raras veces se siguen estas máximas en una conversación, con el efecto que autor y auditorio transmiten y perciben mediante la implicación, muchas veces, cosas diferentes de las que se intentó comunicar (Wardhaugh 1993:291). En estos casos se trata no solamente de accidentes, sino también de procesos conscientes —como es el caso de las mentiras—.

De acuerdo con Deborah Schiffrin, una definición corta de "implicature" es:

> an inference about speaker intention that arises from the recipient's use of both semantic (*i.e.* logical) meanings and conversational principles.
>
> (1994:193)

Sin embargo, falta añadir el papel del autor, el cual puede, conscientemente o no, cambiar o añadir significados a lo que dice.

Así, la teoría ayuda a explicar el hecho de que una manifestación pueda transmitir más información o a veces hasta tener una significación diferente de la que fue transmitida verbalmente (Levinson 1992:97).

Las máximas formuladas por Grice indican elementos importantes de nuestra competencia pragmática, que usamos intuitivamente para procesar la información que recibimos (Linke *et al.*, 1991:201).

La base para la interpretación del auditorio son el principio cooperativo y las máximas derivadas de él.[52]

La diferencia entre las dos formas de inferencia conversacional: implicación y presuposición, es que la primera no depende de su forma linguística, sino solamente de su contenido semántico. Eso quiere decir que si uno transmite el mismo contenido en una forma diferente, la implicación no se pierde. Este no es el caso para las presuposiciones, las cuales dependen de la forma lingüística (Levinson 1992:116).

> "Pablo no logró llegar al pico del cerro " implica que Pablo realmente trató de llegar al pico. Cambiando la forma, se puede decir que "Pablo no llegó al pico del cerro" —el contenido, que Pablo no estaba presente en el pico del cerro, es el mismo, pero se pierde la implicación—. Aquí se trata de una presuposición, la cual depende de la forma lingüística.
>
> (Levinson 1992:232/3)

Con este ejemplo se nota la facilidad para construir de esta manera imágenes sociales del mundo. El camino de "Pablo, quien no logró llegar al pico", hasta "Pablo, que no aguanta" no es muy lejano. En el marco de una historia o una conversación aparecen estas imágenes muchas veces, sin haber sido expresadas explícitamente. [53]

En este sentido, estas inferencias sirven, por supuesto, como medios para crear historias, y tanto indígenas como ladinos las aplicaron en sus versiones de los sucesos que relataron.[54] Subrayando u omitiendo partes no sólo se cambia un poco el sentido, sino que se está creando un mundo social, de acuerdo con la perspectiva e intención respectivas.

En el cuento el autor usa diferentes inferencias; algunas ya han sido mencionadas. Muy interesante, por ejemplo, es la manera de distanciarse de los sucesos que se analizó anteriormente. Otro ejemplo es la información que el autor da para que un extranjero entienda su historia.

Aquí quiero analizar dos ejemplos que me parecen importantes para la construcción de un mundo social:

Al principio del relato, el narrador presenta una descripción de los ladinos:

Antes vivían solamente ladinos aquí, y ellos eran realmente cimarrones y salvajes. Robaron, pegaron ...

Así el autor está creando la imagen de todos los ladinos como ladrones, violentos —y a lo mejor así se presentó la situación para él—. Al igual que los demás indígenas, no menciona el hecho de que los andreseros no corrieron a todos los ladinos.

Esto no me lo dijeron hasta que les pregunté explícitamente, lo cual no quiere decir que la omisión haya sido consciente e intencional; sea como sea, de esta manera una parte de los actores ya está definida desde el principio. Esta imagen se elabora más al compararse con la de los indígenas comprando los terrenos y las casas a los ladinos. Queda muy claro quiénes son los "buenos" y quiénes son los "malos".

El segundo ejemplo está en (TP1, línea 12):

Por eso vino un presidente, entró un presidente y pensó cómo lo podía terminar inteligentemente. El corrió a todos, él juntó todo el pueblo y (los andreseros) corrieron a todos.

En el cuento es muy claro que la persona que organizó todo era un presidente del pueblo. Pero la persona en la cual piensa el autor y que participó activamente en todos estos sucesos no es el presidente de entonces, sino el que entró años después a este cargo. Parece que actuó como presidente y estaba a la cabeza de muchas acciones, lo cual también se menciona en las otras narraciones sobre este suceso. En este ejemplo es muy obvio que el autor no se puede imaginar un acontecimiento con tanta importancia, que no sea organizado por un presidente. Este parece ser un ejemplo contrario a lo que encontró Hanks (1990:392) como "Metonymie" entre los mayas de Yucatán. Allá, como entre los tzotziles, "Metonymie" es dirigido por la jerarquía de importancia, en una manera de *pars pro toto*. El rango más alto sustituye la entidad total, así por ejemplo, el padre sirve como símbolo del hogar entero. Este es el caso en el ejemplo mencionado, con el presidente, aunque no era la realidad en aquel suceso, sino más bien la imagen del autor de la historia. El narrador no puede imaginarse este suceso de manera diferente. Esto es todavía más interesante si se toma en cuenta que los presidentes de San Andrés en aquel tiempo no tenían mucho poder. Parece que la política del pueblo era más bien manejada por los mestizos.[55]

Así, en la historia entran también percepciones recientes sobre el cargo y desempeño del presidente en el pasado. El autor añade también sus conocimientos culturales, de su mundo social, sobre la manera como acontece un suceso de este tipo.[56]

Otra observación pertinente en torno a este ejemplo este ejemplo: Parece que los andreseros, durante todos estos sucesos, nunca trataron de reorganizar el sistema político o su relación con el gobierno. Nunca trataron de cambiar la estructura más grande. El suceso sólo tuvo alcance local, con el fin de librarse de los ladinos y de recuperar sus terrenos y su pueblo.

## Conclusión

Este artículo trata de explorar la construcción de una historia, analizando diferentes "medios de estilo" como pausas, paralelismos y entonación. Cabe notar que estos medios son al mismo tiempo "medios de construcción" para la creación de una historia en un contexto específi-

co. Queda claro que tenemos que ver a las narraciones como "speech events", creados en una situación específica, en un contexto particular y concreto. Estos eventos no provienen de un lugar neutro, sino de una "collusion" entre autor y auditorio, y difieren de un contexto a otro.

El contexto es fundamental para entender una historia y para detectar al menos algunas de las implicaciones sugeridas por el autor, las cuales no se pueden entender sin el análisis de la estructura de la historia y de la "collusion" entre el autor y su auditorio.

El andresero que me contó esta historia es una persona muy tranquila y nunca ha tenido un cargo importante en el pueblo. No quiere meterse en la política del lugar y estaba muy preocupado de que alguien pudiera escuchar nuestra conversación sobre lo que sucedió hace 18 años. Viéndolo desde esta perspectiva, el autor tiene dos metas en su narración:

(a) contarme la historia, y
(b) distanciarse de los sucesos de la historia.

De esta forma, el evento de la narración contiene al menos dos historias: la historia narrada de los sucesos de 1974 en San Andrés y la historia desarrollada entre el autor y su auditorio (el antropólogo con su grabadora). Para entenderlas es necesario tratarlas como un evento emergente (*emergent product*), como lo hice al principio de este trabajo. Por supuesto, no se pueden separar la una de la otra: se tienen que analizar las dos en conjunto, como un solo producto, creado en un contexto particular.

## Notas

[1] Quiero agradecer al Profr. B. Mannheim (Universidad de Michigan), Profr. U. Köhler y al Dr. Habil. B. Illius (Universidad de Freiburg) por sus comentarios, que me hicieron pensar y desarrollar este artículo.

[2] Con "andreseros" me refiero, en este trabajo, solamente a los indígenas de dicha comunidad.

[3] Por supuesto, esto depende mucho de la definición de lo que es un acto violento, y del punto de vista del autor. Aquí nada más me refiero al hecho de que no se pelearon y menos tiraron con rifles, según parece.

[4] El nombre de este finquero es conocido, pero no contribuye en nada a este trabajo.

[5] Ya no se sabe con seguridad cuál de los dos grupos empezó a tirar.

[6] Véase Ross 1997, para un análisis más amplio. Aunque se manifiestan diferencias entre todas las personas, en general, se encuentran dos "historias más grandes", o puntos de vistas diferentes: la de los indígenas y la de los ladinos.

[7] No se considera necesario describir estas causas más en detallle, porque ya han sido descritas muchas veces por los investigadores de los Altos de Chiapas. Véase por ejemplo Colby & Van Berghe (1961) y Köhler (1980).

[8] Véase Holland 1963, Ochiai 1985, Ross 1995, sobre el sistema de cargos de San Andrés.

[9] Los indígenas dicen que corrieron a los ladinos ***nutz lok'el***, mientras los ladinos lo llaman "su éxodo". Para algunos, seguramente San Andrés no ofreció las posibilidades que brindaba San Cristóbal de Las Casas (escuelas, trabajo etc.).

[10] Véase Urban (1991:2).

[11] No hay que olvidar que el hecho de poner un nombre a un cuento también es una práctica discursiva ("discourse practice"). Esto en un doble sentido, como "metadiscoursive practice" (Urban 1991:2) por la historia en general, igual como "discoursive practice" dentro de la historia misma, con respecto a otras personas.

[12] Hablando en las palabras de Malinowski "text of course is extremely important, but without the context it remains lifeless" (Murphy 1978:124).

[13] No es posible determinar hasta qué punto estos movimientos del presente jugaron un papel en los cuentos individuales. Para un análisis de los sucesos de San Andrés como precursor del neo-zapatismo, véase Ross, en prensa.

[14] Robert Bauman habla de "emergent quality" (1992).

[15] Tratándose del mismo autor y del mismo tema, por supuesto.

[16] Véase Bricker (1974:369) para Zinacantán, y Gossen (1977:93) para Chamula.

[17] Véase por ejemplo el trabajo de la ***subaltern study group*** de la India, Said 1988.

[18] Véase también Keesing (1987), para una crítica de Geertz y del simbolismo.

[19] Original: "To see culture as an ensemble of texts or an art form is to remove culture from the process of its creation."

[20] Por supuesto, nada más el hecho de que uno tiene a veces más ganas de narrar que en otras ocasiones, hace una gran diferencia. Véase J. Haviland para el papel del auditorio (1977:48-51).

[21] Véase Baumann 1992; Hymes 1981; Ochs 1979; Sherzer 1982 y Tedlock 1983.

[22] El nombre de la historia es una invención mía.

[23] Quiero agradecer a M. Blommer, del Electrical Engineering Department de la Universidad de Michigan, Ann Arbor, por su ayuda en analizar estos datos en la computadora.

[24] "Usar" en este contexto no quiere decir "usar conscientemente".

[25] Una pausa, por ejemplo, en la cual el narrador busca palabras, no debe pasarse de un cierto tiempo, para que no se interrumpa la narración o el diálogo. Si pasó este tiempo en la percepción del narrador, es muy probable que él mismo llene el vacío generado por esta "pausa de indecisión", con "palabras de indecisión", para que a) no se rompa la continuidad del relato, y b) se dé un tiempo para pensar.

[26] Por supuesto, el tzotzil no es mi lengua materna, pero hacer lo mismo con un andresero presentaría otros problemas metodológicos.

[27] Medí las pausas en diferentes días, antes de medirlas finalmente —para la comparación— en la computadora.

[28] Las citas de la transcripción se anotan con página y línea.

[29] Zauder-; Formulierungspausen (Serzisko 1992:34).

[30] "Gefüllte Pausen"; "non-silent pauses".

[31] Viéndolo de esta manera, uno se da cuenta del inmenso trabajo que se exige, en este momento de un autor.

[32] El autor jamás ha sido entrevistado, y menos con una grabadora.

[33] Este hecho confirma también la estructura de las pausas, analizada anteriormente.

[34] Para no perder la estructura del tzotzil, se hizo la traducción de esta forma.

[35] Aquí el autor empezó con *las*, un prefijo que indica una acción terminada (tiempo pasado), para luego seguir con *tas*, un prefijo que indica más o menos un tiempo presente.

[36] *Komel* indica que una cosa se queda en su lugar. Los ladinos vendieron sus casas, y las dejaron (Laughlin 1975:177).

[37] *Batel* indica un movimiento, de un lugar para afuera. Los ladinos salen en esta parte del pueblo. *Batel* viene de la palabra *bat*, "ir" (Laughlin 1975:81).

[38] Los ladinos no recibieron dinero por todo el terreno que tenían antes, sino sólo por los terrenos no declarados comunales.

[39] El hecho de que el autor nunca hablara de la repartición de los terrenos, hace todavía más importante subrayar esta parte de la historia.

[40] El autor quería decir que los ladinos tenían vacas. No veo la razón por la cual se corrige en esta cita.

[41] Hasta hoy los animales son indicativos de la economía en las familias de San Andrés.

[42] Si se parte el contenido en tres partes, las dos primeras coinciden.

[43] Uso en esta obra los mismos conceptos por falta de otras palabras. Pero lo creo suficientemente claro, que esta distinción indica solamente unos aspectos.

[44] En la literatura en inglés se usan los terminos *frame* y *footing*. Mientras que el primero entró en la literatura lingüística internacional (véase Linke *et al.*, 1991), el segundo no es muy conocido. *Frame* se refiere al marco de referencia, el cuadro en el cual se interpreta "lo que está pasando en el evento hablado". El término *footing* se traduce mejor como "posicionalización", porque muestra la posición que tiene el autor respecto a lo que dice. Se manifiesta por ejemplo, en el uso de oración personal o impersonal (Hanks 1990:141/2). Otro ejemplo se ve en el cuento con el uso de la partícula "la". La cual indica que lo dicho es algo que el autor mismo no ha visto personalmente, sino que ha escuchado nada más. Usando esta partícula, el autor marca al mismo tiempo una distancia con los sucesos narrados.

[45] El término en inglés es *collusion*. En su definición yo sigo la versión más amplia de McDermott & Tylbor (en prensa). Para ellos el término *collusion*, del latín *col-ludere*, "jugar en conjunto", indica la creación en conjunto de un marco de referencia, lo cual permite a los participantes interpretar lo que está dicho. Véase también Erickson 1980, quien muestra que esta creación no es necesariamente consciente y que también existen casos en los cuales la construcción de este marco no funciona y los participantes tienen diferentes ideas de lo que está pasando. Goffman (1981:134) tiene una definición de *collusion* como un "acuerdo secreto" (del latín *collusio* = "acuerdo secreto"). Para él un marco de referencia siempre está escondiendo algo, siempre hay alguien, que es "excolluded".

[46] Estas salidas del marco de un cuento al presente del evento en el cual se cuenta la historia, se llaman "metanarración" (Véase R. Baumann 1992:99). "... they (overtly metanarrational statements) are overtly and explicitly social interactional elements of his (the narrator) discourse".

[47] *Mok* = cerco.

[48] Véase Goffman (1981:128): "A change in footing implies a change in the alignment we take up to ourselves and the others present as expressed in the way we manage the production or reception of an utterance. A change in our footing is another way of talking about a change in our frame for events".

[49] La forma correcta de *melelel* es *melel*.

[50] Otras personas con quienes hablé se incluyeron a sí mismas fácilmente, aunque a veces tampoco estuvieron presentes durante los sucesos; aquí, se requiere una explicación un poco más amplia que la que se refiere a la ausencia del autor.

[51] Véase el ejemplo mencionado, en donde se trata del uso de la primera persona gramatical en la historia, y lo que implican las posiciones en donde el autor la sitúa.

[52] Muchas manifestaciones parecen tan incoherentes e increíbles, que entenderlas en base a sus significaciones convencionales es imposible. "Tira la tele a la basura" por ejemplo es una emisión que se puede entender muy bien semánticamente. Sabemos que es una petición, pero al mismo tiempo sabemos (en la mayoría de los casos) que la significación semántica no es la entendida.

[53] Véase Levinson 1992; Hanks 1990 y Linke *et al.*, 1991, para una descripción más detallada de las "inferencias conversacionales".

[54] Véase Ross, 1997, sobre la creación de las historias de los ladinos e indígenas alrededor de estos sucesos.

[55] Véase Holland (1963:61/63).

[56] Véase también R. Baumann (1992:6). Este es un ejemplo de los "recursos comunicativos", como ya lo he mencionado.

## Bibliografía

BAKHTIN, Mikhail
1981 *The Dialogic Imagination*. Austin.

BASSO, Ellen
1992 "Contextualization in Kalapalo Narratives". En: Duranti & Goodwin (Ed.), *Rethinking Context*. Cambridge, pp. 253-269.

BATESON, Gregory
1979 *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Glasgow.

———
1990 *Steps to an Ecology of Mind*, 1970. New York.

BAUMANN, Richard
1977 "Verbal Art as Performance". En: R. Baumann, *Verbal Art as Performance. Prospect Heights*.

———
1992 "Story, Performance, and Event". *Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge, Mass.

BOURDIEU, Pierre
1991 *Language and Symbolic Power*. Cambridge.

BRICKER, Victoria R.
1973 "Three Genres of Tzotzil Insult". En: M.S. Edmonson (Ed.), *Meaning in Mayan*

LANGUAGES. The Hague.
1991 "The Ethnographic Context of Some Traditional Mayan Speech Genres". En: Baumann & Sherzer (Ed.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge.

BROWN, Penelope & Levinson, Stephen C.
1992 *Politeness; Some Universals in Language Usage*. Cambridge.

BROWN Roger & Gillman, Albert
1960 "The Pronouns of Power and Solidarity". En: T. Sebeok (Ed.), *Style in Language*. Cambridge.

BURNS, Allan
1983 *An Epoch of Miracles: Oral Literature of the Yucatec Maya*. Austin.

———
1992 "Modern Yucatec Maya Oral Literature". En: B. Swann (Ed.), *On the Translation of Native American Literatures*. Washington D.C.

COLBY, Benjamin & Van Den Berghe, Pierre
1961a "Ladino-Indian Relations in the Highlands of Chiapas, Mexico". En: *Social Forces* No.40, pp. 63-71.

———
1961b "Ethnic Relations in Southeastern Mexico". En: *American Anthropologist* Vol. 63, pp. 772-792.

CÓRDOBA, Francisco O.; Demetrio, Gabriel G. & Salas, Gilberth A.
1965 "Informe de la Investigación de Campo Realizada en el Municipio de Larráinzar, Estado de Chiapas, México". En: *Anuario Indigenista*, Vol. XXV. pp. 7-72.

DERRIDA, Jacques
1988 *Limited Inc.* Evanston.

ERICKSON, Frederick
1980 "Timing and Context in Everyday Discourse: Implications for the Study of Referential and Social Meaning" Sociolinguistic Working Paper. En: Baumann & Sherzer (Ed.), *Language and Speech in American Society.* Austin.

FRIEDRICH, Paul
1966 "Structural Implications of Russian Pronominal Usage". En: *Language, Context and the Imagination.* Stanford, pp. 63-125.

———
1989 "Language, Ideology, and Political Economy". En: *American Anthropologist* Vol. 91, pp. 295-312.

GEERTZ, Clifford
1973a *The Interpretations of Cultures.* New York.

———
1973b "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture". En: *The Interpretation of Culture*, pp. 3-30.

———
1973c "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight". En: *Interpretations of Culture*, pp. 412-453.

———
1979 "Religion as a Cultural System". En: Lessa & Vogt (Ed.), *Reader in Comparative Religion.* New York, pp. 78-89.

GOFFMAN, Erving
1981 *Forms of Talk.* Philadelphia.

GOODWIN, Charles & Goodwin Marjorie, H.
1992 "Assessments and the Construction of Context". En: Duranti & Goodwin (Ed.),*Rethinking Context.* Cambridge, pp. 147-190.

GOSSEN, Gary
1972 "Temporal and Spatial Equivalents in Chamula Ritual Symbolism". En: Lessa & Vogt (Ed.), *Reader in comparative religion*. New York.

_____
1973 "Chamula (Tzotzil) Proverbs: Neither Fish nor Fowl". En: M.S. Edmonson (Ed.), *Meaning in Mayan Languages*. The Hague.

_____
1977 "Chamula Genres of Verbal Behavior". En: R. Baumann (Ed.), *Verbal Art as Performance. Prospect Heights.*

_____
1977b "Translating Cuzcat's War: Understanding Maya Oral Tradition". En: *Journal of Latin American Lore* 3:249-278.

_____
1991 "To Speak with a Heated Heart: Chamula Canons of Style and Good Performance". En: Baumann & Sherzer (Ed.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge.

GRAMSCI, Antonio
1992 *Selections from the Prison Notebooks*. New York.

GRICE, Paul
1975 "Logic and Conversation". En: Cole and Morgan (Ed.), *Speech acts*. New York.

GUHA, Ranajit
1988 "On some Aspects of the Historiography of Colonial India". En: Guha, R. & Spivak, G.C. (Ed.), *Selected Subaltern Studies*. Oxford. pp. 37-43.

GUMPERZ, John
1992 "Contextualization and Understanding". En: Duranti & Goodwin (Ed.), *Rethinking Context*. Cambridge. pp. 229-252.

HANKS, William F.
1990 *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*. Chicago.

———
1993 "The Indexical Ground of Deictic Reference". En: Duranti & Goodwin (Ed.), *Rethinking Context*. Cambridge.

HARDING, Susan F.
1987 "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion". En: *American Ethnologist* 14:167-185.

HAVILAND, John B.
1977 *Gossip, Reputation, and Knowledge in Zinacantán*. Chicago.

1981 *Sk'op Sotz'leb: El Tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*. México.

HOLLAND, William
1963 *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*. México.

HORNBERGER, Nancy H.
1992 "Verse Analysis of 'The Condor and the Shepherdess'". En: B. Swann (Ed.), *On the Translation of Native American Literatures*. Washington, D.C.

HYMES, Dell
1966 "Two Types of Linguistic Relativity". En: Bright (Ed.), *Sociolinguistics*. The Hague. pp. 114-167.

———
1975 "Breakthrough into Performance". En: Ben-Amos, D. & Goldstein, K. (Ed.), *Folklore: Communication and Performance*. The Hague.

———
1981 *In Vain I Tried to Tell You: Essays in Native American Ethnopoetics*. Philadelphia.

KEESING, Roger
1987 "Anthropology as Interpretative Quest". En: *Current Anthropology*, Vol. 28(2), pp. 161-176.

KÖHLER, Ulrich
1980 "Patterns of Interethnic Exchange in Southeastern Mexico". En: *Journal of Anthropological Research*, Vol. 36(3), Albuquerque, pp. 316-337.

LABOV, William
1966 "Hypercorrection by the Lower Middle Class as a Factor of Linguistic Change". En: Bright, W. (Ed.), *Sociolinguistics*. The Hague. pp. 84-113.

LAUGHLIN, Robert M.
1975 *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantán*. Washington D.C.

LAUGHLIN, Robert M. & JOHN B. Haviland
1988 *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán*. Washington D.C.

LEVINSON, Stephen C.
1992 *Pragmatics*. Cambridge.

LINKE, Angelika; Nussbaumer, Markus & Portmann, Paul
1991 *Studienbuch Linguistik*. Tübingen.

LUONG, Hỹ Van
1988 "Discursive Practices and Power Structure: Person-Referring Forms and Sociopolitical Struggles in Colonial Vietnam". En: *American Ethnologist* 15:239-253.

MANNHEIM, Bruce & Tedlock, Denis
(en prensa) "Introduction". En: Mannheim, B. & Tedlock, D. (Hg.), *The Dialogic Emergence of Culture*.

MCDERMOTT, Ray & Tylbor, Henry
(en prensa) "On the Necessity of Collusion in Conversation". En: Mannheim & Tedlock (Ed.), *The Dialogic Emergence of Culture.*

MURPHY, William
1978 "Oral Literature". En: *Annual Review of Anthropology*, No. 7, pp.113-136.

OCHIAI, Kazuyasu
1985 *Cuando los Santos Vienen Marchando.* San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

OCHS, Eleanor
1979 "Transcription as Theory". En: Ochs, E. & Schieffelin, B.(Ed.), *Developmental Pragmatics.*

ROSEBERRY, Williams
1989 *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy.* New Brunswick.

ROSS, Norbert
1995 "San Andrés Larráinzar". En: *Encyclopedia of World Cultures* J. Dow (Ed. Vol. Mesoamerica), D. Levine (Edit. general).

———
1997 *Nutz Lok'el li Kaxlane - Die Vertreibung der Ladinos aus San Andrés; Von Geschichten und Geschichte.* Münster.

———
en prensa "La Expulsión de los ladinos de San Andrés Larráinzar (1974) como Antecedente del Movimiento (Neo-) Zapatizta". *Annales del Tercer Congreso Internacional de Mayistas*, 9-15 de julio 1995, Chetumal (México).

SAID, Edward
1988 "Foreword" En: Guha, R. & Spivak, G.C. (Ed.), *Selected Subaltern Studies.* Oxford.

SAMMONS, Kay
1992 "Translating Poetic Features in the Sierra Popoluca Story of Homshuk". En: B. Swann (Ed.), *On the Translation of Native American Literatures*. Washington D.C.

SCHIFFRIN, Deborah
1994 *Approaches to Discourse*. Cambridge.

SERZISKO, Fritz
1992 *Sprechhandlungen und Pausen; Diskursorientierte Sprachbeschreibung am Beispiel des Ik*. Tübingen.

SHERZER, Joel
1977 "Cuna Ikala: Literature in San Blas". En: R. Baumann (Ed.), *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights. pp. 133-150.

———
1982 "Poetic Structuring of Kuna Discourse: The Line". En: *Language in Society*, 11:371-390.

———
1992 "Modes of Representation and Translation of Native American Discourse: Examples from the San Blas Kuna". En: B. Swann (Ed.), *On the Translation of Native American Literatures*. Washington D.C.

SHERZER, Joel & WOODBURY, Antony (Ed.)
1987 *Native American Discourse*. Cambridge.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty
1988 "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". En: Guha, R. & Spivak, G.C. (Ed.), *Selected Subaltern Studies*. Oxford. pp. 3-32.

———
1988 "Can the Subaltern Speak?" En: Enlson, C. & Grossberg, L. (Ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Illinois. pp. 271-313.

STEWART, Susan
1983 "Shouts on the Street: Bakhtin's Anti-Linguistics". En: *Critical Inquiry*, Vol. 10, pp. 265-82.

STROSS, Brian
1991 "Speaking of Speaking: Tenejapa Tzeltal Metalinguistics". En: Baumann & Sherzer (Ed.), *Explorations in the ethnography of Speaking*. Cambridge.

TANNEN, Deborah
1984 *Conversational Style*. Norwood.

TEDLOCK, Denis
1977 "Toward an Oral Poetics". En: *New Literary History 8*.

———
1983 *The Spoken Word and the Word of Interpretation*. Philadelphia.

———
1992 "The Story of Evenadam". En: B. Swann (Ed.), *On the Translation of Native American Literatures*. Washingtong. D.C.

URBAN, Greg
1991 *A Discourse Centered Approach to Culture*. Austin.

WARDHAUGH, Ronald
1993 *An Introduction to Sociolinguistics*. Cambridge.

# ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE CULTURA, ECONOMÍA Y MIGRACIÓN EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

JORGE IGNACIO ANGULO BARREDO*

## Introducción

Los movimientos migratorios y de población continúan siendo un foco de atención en los estudios sociales, en particular en el estado de Chiapas. Casi ininterrumpidamente, desde la década de los setenta, investigadores de instituciones locales y foráneas han abordado, desde distintos enfoques y líneas de interés, temas sobre la dinámica de la población, sobrepoblación, reacomodos, fuerza de trabajo, y sobre los movimientos migratorios recientes, colonización en la Selva Lacandona, flujos de expulsados por conflictos religiosos, y migraciones fronterizas, entre los más socorridos; los más de ellos, quizá, motivados por problemáticas emergentes, algunos orientados hacia fenómenos específicos enmarcados dentro de procesos migratorios. Veinticinco o treinta años después, algunos procesos se han transformado, y complicado,

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH

quizá como los de expulsión, los procesos migratorios muestran un renovado dinamismo y fenómenos derivados (y ligados también a los procesos sociopolíticos surgidos desde 1994) que se expresan en la estructura socioeconómica estatal y regional.

El trabajo que a continuación se expone contiene reflexiones y resultados parciales, entre otros, de un proceso de investigación iniciado desde hace unos seis años (recogiendo también inquietudes y experiencias iniciadas anteriormente por otros investigadores de la institución) en el Instituto de Estudios Indígenas, formado con la intención de crear un programa de investigación con la capacidad de captar y abordar los múltiples temas y problemas surgidos de la dinámica poblacional, en un contexto de economía rural y de sociedades indígenas.

## Algunos rasgos en la geografía de las migraciones en los Altos

Tradicionalmente se ha denominado y demarcado a los Altos de Chiapas como la zona central montañosa ocupada de modo predominante por población indígena tzotzil y tzeltal, enmarcando un centro urbano de población mestiza o castiza que es la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Según el tipo de objetivo, se conceptualiza a la región agregando o desagregando parte de las principales características socioeconómicas, geográficas y de población, agregando así más municipios y territorio o disminuyéndolo, en su caso.

Sin embargo existe un común denominador que se observa constante en las diversas y diferentes conceptualizaciones y definiciones de esta región, que es la característica étnica-cultural.

El fenómeno de movimiento de población por desplazamiento territorial, las migraciones en su sentido más general, se ha convertido en una característica especial dentro de la estructura social y económica de esta región. Esta característica, junto con los procesos que acompañan la condición de población indígena predominante, conforman el núcleo para la definición, efectos y propósitos de este trabajo, de los Altos como Región.

A diferencia de la demarcación oficial, establecida por el gobierno del estado[1], nosotros consideramos como parte de esta región al municipio de San Juan Cancuc y excluimos los municipios de Villa de las

Rosas y Altamirano.[2] Y es que, más allá de la relativa arbitrariedad en la determinación de una región, de acuerdo al tema de estudio, se identifican las comunidades o municipios[3] de esta zona con un proceso histórico compartido, a través de su relación con la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, su situación y papel con respecto a la economía del estado de Chiapas y en particular, la generada a través de la ciudad de San Cristóbal.

En cada uno de los municipios indígenas que componen la región, el movimiento migratorio es significativo, tanto en cuanto dinámica poblacional como en sus reflejos y efectos sobre la organización social comunitaria y sobre la unidad familiar. Entre las causas principales en los movimientos migratorios actuales continúa el problema de expulsiones por conflictos político-religiosos, por conflictos de orden preferentemente político, por invasión de tierras (urbanas y rurales),[4] y por factores diversos en la estrategia de la unidad familiar, como el acceso a la educación, y la condición considerada como fundamental, que es la migración como recurso en la estrategia económica de sobrevivencia (a través de varias modalidades principales, como veremos más adelante).

A través de diversas fuentes y aplicación de distintos instrumentos de campo[5] hemos podido observar diferenciaciones entre los municipios, de acuerdo a la causa o causas de migración. En cuanto expulsiones producto de conflictos de tipo religioso-político, el municipio de Chamula continúa con importantes flujos, ya sean masivos o por salidas constantes de individuos o el grupo familiar; en algunas comunidades del municipio de Huixtán se han presentado en los últimos dos años alrededor de cinco casos de expulsiones masivas, principalmente en las comunidades de López Mateos y San Pedro Pedernal, contabilizándose casos de hasta cincuenta familias expulsadas; también se han presentado casos en los municipios de Chanal, Oxchuc, San Andrés Larráinzar (Tsaskàmchen) y Chenalhó, aunque en un menor número en los años más recientes.

Los expulsados de Chamula preferentemente emigran y se asientan en la ciudad de San Cristóbal, en los barrios periféricos, fundados por expulsados anteriores.[6]

En los casos detectados en los otros municipios señalados se observa que es menor la tendencia a emigrar a San Cristóbal, u otros centros urbanos, y se prefiere la orientación hacia zonas igualmente rurales

donde pudieran tener acceso a tierra, sea por vía de compra, con medios y negociaciones con el gobierno, o por invasión y solicitud de compra. En el caso de las expulsiones de Huixtán (San Pedro Pedernal y López Mateos) un ochenta por ciento de los migrantes, aproximadamente, se orientaron hacia el municipio de Ocosingo, solicitando tierras; un monto menor se quedó en terrenos de Oxchuc, muy cerca de Huixtán y sus comunidades de expulsión, como solicitantes también; y sólo unas seis familias se avecindaron en San Cristóbal, en su zona periférica.

En cuanto a las migraciones por causa de naturaleza económica, éstas presentan un cuadro diferenciado en la geografía regional, ya sea por los volúmenes de flujos, por las direcciones y modalidades adoptadas y, más significativamente tal vez, por los cambios socioeconómicos habidos en algún municipio o grupo de municipios o subregión.

En trabajos anteriores hemos señalado como determinantes en la economía regional y específicamente para la fuerza de trabajo campesino-indígena de las comunidades de los Altos, las migraciones de estos trabajadores hacia las fincas cafetaleras del Soconusco, especialmente desde principios de siglo y hasta fines de los setenta, al menos en cuanto importancia en volumen. Municipios como Chenalhó, Chamula, Zinacantán, Mitontic, San Andrés, Pantelhó, San Juan Cancuc[7] Oxchuc y Tenejapa destacan como de los principales aportadores de mano de obra. Los campesinos de algunos de estos municipios aprovecharon la experiencia y comenzaron a desarrollar el cultivo del café en sus regiones de origen. No sin antes superar los controles de finqueros y autoridades para evitar precisamente el tránsito de semillas y experimentaciones para las zonas de origen de los trabajadores y así implantar el cultivo del café.

Así se desarrolló un proceso de implantación del cultivo de café en la economía campesina indígena de los municipios antes mencionados (y de manera similar en municipios de la región norte del estado). En este proceso contribuyeron algunas instituciones oficiales como el Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) y el Instituto Nacional Indigenista (INI), con políticas y programas de apoyo al cultivo del grano en la economía campesina de la región. Esto en un contexto en el que la mano de obra guatemalteca, oferente en la frontera, ya representaba una opción para los finqueros mexicanos, y el café, a su vez alcanzaba un atractivo precio en los mercados internacionales y representaba una buena posibilidad, tanto para las políticas productivas y de divisas del país, como para sus políticas respecto a la población campesina.

En estas condiciones, en municipios como Chenalhó, Pantelhó, San Juan Cancuc, Oxchuc y Tenejapa la población se arraigó, no sin estar sujeta a los vaivenes de la nueva economía, los reflujos del mercado (particularmente la crisis de fines de los ochenta y principios de esta década), el retiro de las instituciones del Estado, entre otros factores.

El recurso de la migración, más patente con la crisis, no se ausenta de las prácticas y organización de estas poblaciones. Normalmente se migra en busca de trabajo en los alrededores, en unidades campesinas prósperas o en fincas del norte del estado, hacia la ciudad de San Cristóbal, y en ocasiones hasta la ciudad de México y las zonas agrícolas del noroeste del país.

En Zinacantán, entre otros factores, la construcción de la carretera internacional (que atraviesa gran parte del municipio) contribuyó a cambios que fueron matizándose entre los setenta y ochenta, desarrollando una economía campesina apoyada en el cultivo de la flor para ornato y ceremoniales, actividades en el transporte público y desarrollo de la producción y comercio de artesanías. Las prácticas migratorias se realizan, entonces, ligadas a intensos procesos en la actividad mercantil regional, dándose flujos hacia el noroeste del país, los Estados Unidos, inclusive, con carácter temporal y buscando capitalizar las nuevas actividades agrícolas y de servicios.[8]

La población chamula, junto con la fuerte cantidad que representan los expulsados, mantiene una importante población flotante en la ciudad de San Cristóbal, a través de las actividades del comercio ambulante, artesanías y golosinas principalmente, incluyendo cierto comercio semiestablecido en el tianguis de Santo Domingo y algunas organizaciones de producción y promoción de la actividad artesanal, actividades de servicio doméstico y de construcción. Junto a ello se ha observado un creciente número de avecindados chamulas en la ciudad, que no son precisamente expulsados, y que arriendan o prestan tierras, combinando con frecuencia sus actividades típicas urbanas con la cría de borregos (actividad original en su entorno comunitario); estos avecindados mantienen normalmente lazos constantes con sus comunidades de origen.

Es a partir de la misma ciudad de San Cristóbal, o de la cabecera municipal San Juan Chamula, como esta población se organiza para migrar, por efectos de actividad comercial o de prestación de fuerza de trabajo a lugares como la ciudad de México, el circuito de ciudades

medias del sureste y Golfo (Villahermosa, Mérida, Cancún, entre otras), el noroeste y hasta Estados Unidos.[9]

La población de Chamula, además, se caracteriza por fundar asentamientos de población entera chamula, o mayoritariamente chamula en otros territorios. Además de los casos citados por Gossen,[10] en un sugerente planteamiento, y de los casos de colonización en la selva, los chamulas han fundado algunas colonias y ejidos en la región de la Frailesca, localidades cercanas a algunos sitios donde antiguamente llegaban a trabajar y, aproximadamente, en el mismo camino que recorrían cuando migraban en cordadas hacia las fincas de Jaltenango (hoy Ángel Albino Corzo) y el Soconusco.

Junto a Chanal, de semejantes condiciones, el municipio de Huixtán es uno de los más pobres de la región, compartiendo, de igual manera, características con algunas comunidades de su otro vecino, Oxchuc. Prevalece en esta población una precaria economía de subsistencia en la cual el papel de las migraciones laborales es fundamental. Más aún, junto a ello, como ya apuntábamos, recientemente se han incrementado (en Huixtán) las expulsiones por motivos político-religiosos, cuando en las comunidades donde se han dado estos casos habían coexistido desde muchos años atrás la religión católica y otras denominaciones religiosas.

La población de estos municipios continúa, entre sus prácticas migratorias laborales, en parte de las antiguas rutas a fincas del Soconusco y Jaltenango, ranchos y fincas de la región Frailesca y al ingenio de Pujiltic, agregando a ello una cada vez mayor asiduidad a centros urbanos como San Cristóbal y Tuxtla Gutiérrez y las ciudades del circuito del sureste, Golfo y el Caribe Mexicano, sobre todo Cancún.

A diferencia de otras regiones campesinas del país, la población campesino-indígena de Chiapas, al menos la de la región de los Altos, no participó en las oleadas migratorias que contribuyeron al crecimiento de las ciudades durante la etapa de industrialización del país, bajo la política de sustitución de importaciones, y desahogo de las regiones agrícolas con mayor presión por tierras. Huelga añadir, para despejar sin embargo alguna duda, que el hecho de la no participación en esa dinámica no fue por falta de excedentes de población, o por contar esta misma población con buenas condiciones para su reproducción socioeconómica. Asimismo el factor geográfico, en cuanto lejanía de dichos centros, tampoco parecería ser determinante, sobre todo si tomamos y

comparamos con el caso de la población de comunidades de diversas etnias del estado de Oaxaca (que después de haberse repartido por todo el territorio nacional, urbano y contextos rurales empresariales, incluso han llegado, y en forma de residencia definitiva por lo general, hasta los Estados Unidos y Canadá).

Entre otros factores, tal comportamiento pudo haberse debido a que a mediados de este siglo, la demanda de trabajadores alteños en las fincas cafetaleras era aún bastante fuerte y al hecho de la existencia en el estado de un territorio que se consideraba como de reserva para el crecimiento de la frontera agrícola, que es la Selva Lacandona. De hecho, la política agraria y agrícola en el estado se enfocó a desactivar la presión sobre la tierra, en lugar de afectar los latifundios existentes en diversas regiones, aún en las superpresionadas tierras de los Altos, promoviendo, directa e indirectamente, la migración por colonización a la selva.[11]

Sin embargo, de acuerdo a los datos e interpretaciones más recientes, de todo el mosaico étnico y nacional que constituye la población de la selva, un porcentaje menor es de localidades y población migrante de los Altos. De acuerdo a esto, la población de la selva (la subregión Cañadas, sobre todo) está constituida, por una mayoría tzeltal, proveniente de la región norte (y parte de los Altos), chol, proveniente de la misma región, y tojolabal, proveniente de la región fronteriza (Margaritas-Comitán). De acuerdo a trabajos de otros investigadores,[12] la población de los Altos sufrió un difícil proceso de traslado, de condiciones para la obtención de tierras, y de adaptación climática, humana y de cultura productiva, provocando el retorno de muchos pioneros e inhibiendo el intento de otros coterráneos.

## Consideraciones sobre lo económico y lo cultural en el fenómeno migratorio

Las migraciones como tema de estudio han originado gran cantidad de investigaciones e interpretaciones, al menos en los últimos treinta años. El tema ha exigido explorar y conocer múltiples ramificaciones y variaciones; ha exigido esfuerzos, voluntarios e involuntarios, inter y multidisciplinarios. No nos vamos a ocupar aquí precisamente de un recuento y revisión de cómo el tema migratorio ha evolucionado como

objeto de estudio, cómo se ha enriquecido y contribuido a enriquecer perspectivas de las ciencias sociales en estos treinta años; esto se encuentra en las introducciones y revisiones teóricas de casi todos los trabajos respecto al tema.[13] Por lo pronto interesa más ejercitar la reflexión sobre las exigencias que plantea el problema migratorio en su estudio como fenómeno en sociedades campesino-indígenas y en condiciones de relaciones regionales bastante delineadas, como es el caso de los Altos de Chiapas.

Consideramos, como otros autores, que los movimientos migratorios son producto, en general, de la dinámica del capital (a través de sus diferentes formas y mecanismos, según su desarrollo); de la necesidad que marca el capital de la disposición, en forma y en cantidad, de la fuerza de trabajo, y, a la vez, de la necesidad de parte de la población de buscar las fuentes de ingreso aún más allá de su territorio de origen. Sin embargo, creemos, a la vez, que los procesos migratorios conllevan especificidades que tienen mucho que ver con la trayectoria y conformación históricas de los contextos regionales; en su caso, de las comunidades o localidades donde se originan los flujos.[14]

En muchos casos, las tendencias donde prevalece lo económico como el factor principal, acaban haciendo tabla rasa con respecto a cualquier otro factor interviniente, de modo indiscriminado y totalmente excluyente, convirtiéndose así en un enfoque determinista, unilateral y mecanicista, no importando, en esta orientación, las particularidades y especificidades que pudiera contener una realidad determinada. Lo mismo puede ocurrir y resultar, aunque con fórmula a la inversa, con las tendencias que toman como base unidades y alcances micro, o en sí, y buscan exprofeso encontrar otros factores explicativos sin incluir el económico.

No obstante, aunque aún impera en buena medida, explícita o encubiertamente, la utilización de tales maneras y enfoques, el panorama y los recursos teórico-metodológicos para el estudio del fenómeno migratorio encontraron a partir de estudios como los de Lourdes Arizpe (como pionera) y de J. Durand y Douglas Massey, entre otros[15], un parteaguas y la posibilidad de un conocimiento, más complejo por su propia naturaleza y más preciso, sobre las manifestaciones del fenómeno migratorio.

Así, al plantear estudios como el que ahora nos ocupa, podemos permitirnos preguntar más allá de cuál es el factor determinante (o, más

bien, además de), cuáles son las características que se distinguen en la manifestación del problema, cómo se expresan y cómo se desenvuelven.

De este modo, para el presente caso, encontramos en el entramado de las prácticas culturales factores y formas que intervienen de manera importante en la manifestación, definición y desarrollo del problema.

En las prácticas migratorias de los Altos prevalece, domina, en buena medida, la modalidad temporal, o estacional. No podemos saber o pronosticar, al menos con los datos y perspectivas actuales, si esta modalidad va a prevalecer como dominante. Pero observamos e identificamos en el manejo de los procesos migratorios, por parte de la población campesina regional, la recurrencia a la modalidad temporal como parte fundamental en sus estrategias económicas de supervivencia y de reproducción social; práctica, además, extendida aún en las diferentes condiciones que se presentan según las especificidades socioeconómicas de cada municipio. Entendiendo aquí tal modalidad como el proceso de emigración (al destino) y retorno al lugar y unidad de origen como una práctica sistemática, funcional de la población campesina-indígena, para su economía y organización social, y, en buena medida también, para la dinámica de la estructura socioeconómica regional.

Es pertinente señalar, sin embargo, de acuerdo a los propósitos y reflexiones de nuestro trabajo, que consideramos en este proceso la actuación de lo cultural, y sus manifestaciones en las estrategias económicas y viceversa, no como simple fenómeno que se expresa en formas de persistencia, cambio y abandono de rasgos culturales; que en una lectura lineal se interpretaría automáticamente como resistencia étnica-cultural al cambio, o de muestra de ineficacia económica y dificultades socioculturales de adaptación. Al menos creemos que estos procesos no pueden abordarse e interpretarse como formas mecánicas y de simple reacción.

En este sentido, la modalidad temporal, o estacional, debemos entenderla no solamente como manejo lineal de tiempos y alternancia de espacios. En el caso de la comunidad chamula (y en algunos otros casos, aunque en menor magnitud), a pesar de la residencia permanente, por años ya, en suelo urbano y en condiciones de instalaciones físicas y situación socioeconómica comparativamente mejores a las de su medio original, continúan, tanto en sus expresiones y demandas en su lu-

cha política como en sus prácticas locales, manteniendo no sólo rasgos culturales de origen sino relaciones, de algún modo, con sus comunidades originales; y es que muy probablemente, si se diera el hipotético (e ilusorio caso, dirían algunos) de arreglo del conflicto y así se dieran las condiciones para el retorno, muy probablemente no regresaría la mayoría de la población; lo que, a nuestro entender, no señalaría precisamente una ruptura total cultural y comunitaria, sobre todo si culturalmente entendemos lo comunitario como un espacio más allá del simple espacio físico. Ya Gary Gossen[16] ha señalado algo similar a lo antes expuesto, en relación a anteriores éxodos chamulas (durante el siglo pasado y principios del presente), donde fundaron pueblos completos (y hasta municipios, como el caso de El Bosque) y, en general mantienen relaciones con el municipio y parajes de origen y prácticas similares.

Es decir, aún en modalidades de emigración definitiva y de residencia, hay conexiones comunitarias; más allá de las aportaciones económicas o de las comunicaciones de noticias cotidianas, como extensión o compartimiento de identidades. Creemos, entonces, que ocurre más aún en los casos de las prácticas migratorias temporales, ligadas normalmente a la organización socioeconómica del grupo familiar y a las prácticas comunitarias. De cualquier modo, dada la diferencia de condiciones socioeconómicas según especificidades productivas, del medio fisiográfico, entre otras, tampoco puede esperarse un comportamiento homogéneo y unilineal entre las distintas comunidades (municipales) de la región Altos, sobre todo en los casos de las estrategias socioeconómicas.

Es justo por ello, aún con la complejidad y dificultad que técnica y metodológicamente representa, puntualizar sobre la necesidad, al menos para lo planteado en este estudio, de establecer puntos de referencias en el entramado regional, que permitieran, además de comparar e identificar las diversas modalidades y organización de las prácticas migratorias, configurar el papel de las prácticas y procesos culturales del caso en estudio, y su relación con los procesos migratorios.

## Notas

[1] El gobierno del estado, en su regionalización oficial, considera los siguientes municipios para los Altos: Altamirano; Amatenango del Valle; Chalchihuitán; Chamula; Chanal; Huixtán; Mitontic; Oxchuc; Pantelhó; San Andrés Larráinzar; San Cristóbal de Las Casas; Tenejapa; Teopisca; Villa de las Rosas; y Zinacantán (16 en total).

[2] En base a los criterios de concurrencia a San Cristóbal, como centro urbano rector y articulador de relaciones, consideramos excluir a Altamirano, municipio que guarda más relaciones con otros de la región Selva que con el resto de la región Altos, entre otros factores como medio fisiográfico, tipo de producción, régimen de tenencia y organización comunitaria y de la producción. Excluimos, también, al municipio de Villa de las Rosas, que no tiene población de mayoría indígena, manteniendo características de dominio mestizo, sin mantener, igual, especial relación con el resto de los municipios indígenas de los Altos, articulándose más bien con municipios de la Depresión Central y de la región Fronteriza (la ciudad de Comitán como el centro de atracción). En cambio sí incluimos a San Juan Cancuc (el gobierno lo ubica en la región de la Selva), que mantiene características muy similares, en su composición y articulación, al resto de los municipios indígenas de la región de los Altos.

[3] Como sabemos, en la estructura regional de los Altos, coinciden las demarcaciones municipales con las demarcaciones de las comunidades indígenas.

[4] Cfr.: entre otros,: Morquecho Escamilla, Gaspar (1992); López Meza, Antonio 1993; Pérez-Enríquez, Ma. Isabel (1994).

[5] Se conformó una de datos de población y economía regional, partiendo de la base de fuentes censales, estadísticas diversas (oficiales, de diversas dependencias, y creadas por otros autores), fuentes bibliográficas, recorridos exploratorios por los municipios, observación visual y entrevistas informales; posteriormente se diferenció la región, se aplicaron instrumentos según el caso de cada municipio, y se seleccionaron comunidades de tres municipios para estudio de caso con instrumentos de obtención de datos a fondo.

[6] Cfr. Betancourt Aduén, Darío (1988) y Ma. Isabel Pérez Enríquez, *op. cit.*

[7] San Juan Cancuc durante mucho tiempo estuvo integrado al municipio de Ocosingo; en 1990 el Congreso del Estado le otorgó la categoría de municipio libre.

[8] Cfr.: Rus, Jan (1995); y Barrera, Oscar (1995).

[9] Cfr.: Angulo Barredo, Jorge (1994)

[10] Cfr.· Gossen, Gary (1983)

[11] Cfr.: Lobato, Rodolfo (1979)

[12] Cfr.: Calvo Sánchez, Angelino, Anna María Garza, *et. al.* (1989); y Garza, Anna María (1986).

[13] Ver, por ejemplo: Martínez Velasco, Germán (1994); Mosquear Aguilar, Antonio (1991); Coello, Manuel (1983); y Pérez-Enríquez, *op. cit.*, entre otros.

[14] Cfr.: Durand, Jorge (1994:45).

[15] Cfr.: Massey, Alarcón, Durand y González (1987); Massey, Durand y otros (1990), Nolasco, Margarita (1982), Arizpe, Lourdes (1972; 1975; 1980; y 1985). Hay que destacar, sin embargo, los trabajos precursores de antropólogos como Manuel Gamio (1930;1969); Cámara, Fernando y Robert Van Kemper (1979), entre otros.

[16] Gossen, Gary, *op. cit.*

## Bibliografía

ANGULO BARREDO, Jorge

1994 "Población y migraciones campesino indígenas de Los Altos de Chiapas", *Anuario* CEU IV, UNACH, San Cristóbal de las Casas, pp.43-55.

ARIZPE, Lourdes

1972 *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, INI-CNCA, México.

———

1975 *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las "Marías"*, Sep-Setentas, México.

———

1980 Migración por relevos y la reproducción social del campesinado, *Cuadernos del CES 28*, El Colegio de México, México.

———

*Campesinado y migración*, SEP-Foro 2000, México

ASCENCIO FRANCO, Gabriel y Xóchitl Leyva Solano

1992 Los municipios de la Selva Chiapaneca. Colonización y dinámica agropecuaria, *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*, Tuxtla Gutiérrez, pp. 176-242

1994 Los tzeltales de las Cañadas: notas etnográficas, *Anuario del CESMC-UNICACH*, Tuxtla Gutiérrez, pp. 59-106.

BUENO, Carmen
1994 "Migración indígena a la construcción en la ciudad de México", *Nueva Antropología 46*, septiembre, México, pp. 7-25

CALVO SÁNCHEZ, Angelino y otros
1989 Voces de la historia. Nuevo San Juan Chamula, Nuevo Huixtán, Nuevo Matzam, DESMI, A.C.-CEI-UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

CÁMARA, Fernando, y Robert Van Kemper (eds.)
1979 Migration across frontiers: México and the United States. *Contribution of the Latin American Anthropology Group*, vol. 3, Institute of Mesoamerican Studies, N.Y. University, Nueva York.

CASILLAS, Rodolfo y otros
1988 "Críticas a los mitos acerca de las migraciones centroamericanas a la frontera sur de México", en: *Estudios Fronterizos*, IIS-UABC, Mexicali

CASTILLO, Manuel Ángel y R. Tuirán
1985 "Demografía y movimientos de población en la frontera sur de México", ponencia a la 1a. Reunión de Análisis Chiapas: la Frontera Sur con Centroamérica, Tapachula, Chiapas, México.

COELLO, Manuel
1986 "Migración, diferenciación y reproducción campesina", *Asalariados agrícolas en el campo mexicano*, Juan Pablo, IIS-UNAM, México, pp. 37-63.

COLLIER, George A.
1988 Adaptándose a la crisis de los ochenta, cambios económicos en Apaz, Zinacantán, Chiapas, *Documentos de Trabajo*, INAREMAC, S.C.L.C.

———
1992 Los zinacantecos en su mundo contemporáneo, *Antropología mesoamericana*. Homenaje a Alfonso Villa Rojas, I.CH.C., Tuxtla Gutiérrez, pp.189-217.

CORONA VÁZQUEZ, Rodolfo y C. Chiapetto
1980 "Notas sobre las rutas de migración interna en México", *Investigación demográfica en México*, México.

DURAND, Jorge
1994 *Más allá de la línea. Patrones migratorios entre México y Estados Unidos*, CNCA, México.

FERNÁNDEZ LIRA, Carlos
1994 "Identidad y razón en Chiapas. Algunas reflexiones sobre la cuestión de los derechos humanos", *Anuario V* del IEI-UNACH, San Cristóbal de Las Casas, pp. 91-111.

GARZA CALIGARIS, Anna María y M.F. Paz Salinas
1986 "Las migraciones: testimonios de una historia viva", *Anuario I*, CEI-UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. pp. 89-104.

GOSSEN, Gary
1983 "Una diáspora moderna, desplazamiento y persistencia cultural de San Juan Chamula, Chiapas", Proyecto de Investigación, *Mesoamérica 5*, Antigua Guatemala-Vermont, pp. 253-276.

INAREMAC
1982 *Indígenas urbanos: el nuevo cinturón de miseria en San Cristóbal de Las Casas,* mimeo, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

KEMPER, Robert V.
1970 "El estudio antropológico de la migración a las ciudades en América Latina", *América Indígena,* vol. XXX, Nº.3, pp. 609-633.

———
1973 "Factores sociales en la migración: el caso de los tzintzuntzeños", en: *América Indígena* vol. XXXIII, Nº. 4, pp.1095-1118.

MASSEY, Douglas y otros
1987 *Return to Aztlán. The social process of international migration from western México,* University of California Press.

———
1991 *Los Ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México,* Alianza Editorial-CNCA, México.

MARTÍNEZ VELAZCO, Germán
1994 *Plantaciones, trabajo guatemalteco y política migratoria en la frontera sur de México,* I.CH.C., Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

OLIVEIRA, Orlandina de
1989 "Introducción: acerca del estudio de los grupos domésticos: un enfoque sociodemográfico", Orlandina de Oliveira, M. Pepín-Lehalleur y V. Salles (comps.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana,* El Colegio de México, M.A. Porrúa, México, pp. 11-37.

ORDÓÑEZ MORALES, César Eduardo
1993 *Eslabones de frontera. Un análisis sobre aspectos del desarrollo agrícola y migración de la fuerza de trabajo en regiones fronterizas de Chiapas y Guatemala,* UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

PEPIN LEHALLEUR, Marielle y Teresa Rendón
1989 "Reflexiones a partir de una investigación sobre grupos domésticos campesinos ysus patrones de reproducción", Orlandina de Oliveira, M. Pepín Lehalleur y V. Salles (comps.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*, El Colegio de México, M.A. Porrúa, México, pp. 107-127.

PÉREZ ENRÍQUEZ, Ma. Isabel
1994, *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larráinzar y Chamula,* Ed. Claves Latinoamericanas, México.

RE CRUZ, Alicia
1994 Lo sagrado y lo profano de la identidad maya de los migrantes de Yucatán, en *Nueva Antropología* 46, septiembre, México, pp. 39-49.

TERESA de, Ana Paula
1991 "La encuesta genealógica para el análisis de la reproducción de la economía campesina", en: *Nueva Antropología* 39, junio, México, pp. 169-189.

VÁZQUEZ LEÓN, Luís
1992 *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos,* CNCA, México.

# MUJERES INDÍGENAS Y DERECHOS REPRODUCTIVOS, EL CASO DE LAS MUJERES DE SAN JUAN CHAMULA*

MARIANA FERNÁNDEZ GUERRERO**
GRACIELA FREYERMUTH ENCISO***

Con este trabajo queremos compartir una serie de reflexiones en torno a las mujeres indígenas y los derechos reproductivos, surgidas de nuestra experiencia de investigación participativa con mujeres tzotziles de la región Altos de Chiapas.[1]

Partimos de que el concepto y las discusiones respecto a los derechos reproductivos surgen en una sociedad medicalizada y como respuesta a la peculiar forma en que se ejerce la práctica médica alópata. Nos interesaba identificar la vigencia o no de esta discusión al interior

* La experiencia con mujeres chamulas en el área de la salud reproductiva data de 1994 a través de talleres con parteras y mujeres de distintas comunidades. En estos se reflexiona sobre problemas de salud, sexualidad y de las diferentes opciones de atención a la salud. Durante el año de 1995 se trabajó también en talleres con *iloles* en la problemática de salud reproductiva. En estos talleres y en la traducción de materiales recopilados se contó con la colaboración de Sebastiana Vázquez Gómez.

** Grupo de Mujeres de San Cristóbal Las Casas, A.C.
*** Investigadora Titular del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores del Sureste. CIESAS-Sureste.

de un contexto sociocultural donde la práctica médica tradicional juega un papel preponderante, y donde no se reconoce, a cabalidad, la importancia de la salud-enfermedad de las mujeres por las propias mujeres, la familia y la comunidad.

¿Hasta qué punto es factible para las mujeres indígenas incorporar, como parte de sus relaciones sociales, el ejercicio de los derechos reproductivos desde el enfoque nacional de las garantías individuales y sociales del Derecho Mexicano, concebido desde una visión homogénea que no considera la plurietnicidad ni la particularidad de las distintas dinámicas socioculturales, en donde imágenes, características y conductas asociadas con la mujer y el hombre responden a especificidades que se explican histórica y culturalmente?

Para responder a algunas de las interrogantes que la misma pregunta encierra, creímos necesario identificar, en un contexto específico, cómo se concibe el bienestar colectivo y el individual, así como cuáles son y cómo se manifiestan las contradicciones de esa concepción en las relaciones hombre-mujer, a partir del papel que las propias mujeres desempeñan en los espacios familiar y comunitario.

Sin que esto sea expreso, podemos decir que los derechos reproductivos se encuentran enmarcados en el artículo cuarto de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; ahí se señala que toda persona tiene el derecho a decidir libre, responsable e informadamente sobre el número y espaciamiento de sus hijos, también se señala la igualdad del varón y la mujer ante la Ley, y el derecho a la protección de la salud.

Concebidos así, los derechos reproductivos suponen que todos y cada uno de los y las mexicanas tenemos cubiertas las necesidades sociales básicas (alimentación, vivienda, salud, educación y empleo), que nos pueden permitir tomar decisiones reproductivas de manera libre y responsable.

Dadas las características de depresión económica y fuerte marginación social que privan en nuestro país[2] y particularmente en la región Altos (INI; 1991) y sin considerar que en la práctica social, la reproducción es punto de partida de las desigualdades de género,[3] resulta difícil que la población en general, y particularmente la de las comunidades pobres y alejadas puedan ejercer dichos derechos reproductivos.

En la región de los Altos de Chiapas, además de la extrema pobreza, las altas tasas de analfabetismo, la elevada mortalidad infantil, la desnu-

trición y la morbilidad asociada (SSA, 1995), prevalecen también relaciones de subordinación extrema frente al mundo mestizo y una larga historia de marginación frente a los derechos reconocidos por el Sistema Jurídico Nacional (Palencia; 1994).

Por otro lado, la población de esta región, al igual que otros grupos étnicos no hegemónicos, "reproduce" en su interior formas de control y opresión forjadas dentro de nuestro sistema sociopolítico general (Garza; 1990), que asume ciertas características de acuerdo al contexto particular que se trate.

En las comunidades indígenas —y específicamente para las mujeres— gran parte de lo que ocurre a sus habitantes se explica a partir de la voluntad de fuerzas sobrenaturales, situación que otorga una dimensión muy particular al concepto de derecho (especialmente cuando se trata de los derechos individuales), así como a la adecuación de sus normas y costumbres de control social con el sistema jurídico nacional. Sin embargo, dos valores aparecen constantes y pueden ser considerados fundamentales en sus normas de conducta social: la convivencia y la organización en el ámbito de su defensa contra la cultura "nacional".

En el caso particular del municipio de San Juan Chamula, existen una serie de factores culturales fuertemente marcados por la intolerancia[4], en donde los individuos no pueden ejercer sus derechos de libertad e igualdad, y en donde hemos observado que las mujeres especialmente, además de ser violentadas cotidianamente, carecen como individuos de la fuerza, autoridad y legitimidad que les permita la toma de decisiones con respecto a ellas y a sus familias, aspectos necesarios para el cumplimiento de los derechos reproductivos.

> Hasta ahora la autoridad no ha cumplido con cuidar la costumbre. No sabemos leer y nos tienen abandonados, de nosotros nadie conoce la Ley ni sabemos qué es.
>
> (Cárdenas, Bonilla; 1994)

La carencia de garantías que hagan efectiva la administración y la ejecución de las leyes, así como la ignorancia de las mujeres respecto a las formas jurídicas que preservan o afectan sus derechos, ocasiona que éstas vivan bajo el dominio de sus maridos y familias. Al interior de la cultura chamula, no existen procedimientos especiales que permitan a las mujeres protestar contra la violación de sus derechos y cuando

éstas emprenden acciones por cuenta propia, invariablemente son sancionadas por la comunidad a través de los parientes masculinos, por las autoridades civiles, religiosas y por las mismas mujeres.

El ejemplo más significativo de la intolerancia a la cual nos referimos, lo constituyen las expulsiones por "motivos religiosos", las cuales se han convertido en un instrumento de control que previene cualquier tipo de "desviación" social.

Tan es así, que desde la década de los ochenta, alrededor de 10,000 indígenas han sido expulsados de sus lugares de origen por una supuesta conversión a otra religión distinta de la tradicional, lo que significa que la libertad de culto no es un derecho de todos los mexicanos y que algunos de ellos son expulsados, torturados o masacrados por pretender ejercerlo (*Ibídem*). Esto pone en tela de juicio el ideario político constitucional que encierran los conceptos ciudadanía y garantías individuales y por ende el reconocimiento de un marco jurídico que concede a los ciudadanos derechos dignos de respeto.

Cualquier desviación a las reglas establecidas puede convertir a un sujeto, ya sea hombre o mujer, en reo de conversión religiosa, aunque esto sea sólo un pretexto para la expulsión.

De esta manera Chamula es un municipio con una autonomía *sui géneris*: visto superficialmente, su relación con el Estado podría hacerlo aparecer como el municipio indígena más vinculado a este,[5] pero si analizamos algunos datos censales y de fuentes oficiales podemos acercarnos más fielmente al tipo de negociación que ha establecido con el Estado.

En el ámbito de la salud, mencionaremos algunos elementos que evidencian la distancia que guardan las instituciones estatales con este municipio: en Chamula existe la misma mortalidad en mujeres y hombres en edad reproductiva; relación que difiere de la nacional y estatal y es similar a la que se da en los países africanos. (Freyermuth y Fernández; 1994).

La certificación está ausente en el 89% de las defunciones, lo que significa que no hubo un médico o no fue solicitado para cumplir el requisito de la certificación en casos de muerte (*Ibídem*); esto es particularmente importante si tomamos en cuenta que desde 1992 se realizó una campaña intensiva, para que todas las oficialías de la región de los Altos expidieran actas de defunción únicamente ante la presencia del certificado de la muerte, todas las oficialías de la región han acatado la orden, excepto Chamula.

Las cinco principales causas de muerte son, en orden de importancia: "calentura", "hinchazón", "diarrea y vómito", "vejez", muerte violenta o accidental, intoxicación alcohólica y tuberculosis; esto refleja una dramática carencia de atención médica y de mínimas condiciones favorables para la vida.

Menos del 10% de los habitantes mayores de 15 años cuentan con primaria completa o instrucción posprimaria, y de la población económicamente activa el 38% no recibe ningún ingreso, el 36% gana menos del 50% del salario mínimo y el 23% gana más del 50% del salario mínimo, siendo por añadidura uno de los municipios más densamente poblados, con 132 habitantes por $Km^2$ (INEGI; 1990).

En este contexto económico y social, el 22 y 23 de abril de 1992 se dio una audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a la cultura, costumbres y tradiciones. La propuesta del diputado de San Juan Chamula (Mariano Gómez López )[6] refleja la intolerancia que priva en este municipio.

> Cuando algún o alguno de los integrantes de la comunidad se resista al acatamiento de lo dispuesto en la Ley y sistemáticamente o de manera evidente decidan no respetar las lenguas, dialectos o culturas en sus expresiones de costumbres y tradiciones, se entenderá como su disposición a no pertenecer a la comunidad. La actitud anterior, que atenta contra los valores culturales de los pueblos originales, que les resta fuerza y vigor como sociedades viables y que constituye un atentado a su identidad como pueblos, se sancionará con la pérdida de calidad de miembros de la comunidad y la consecuente obligación para los infractores de dejar de pertenecer a ella y trasladar fuera de esa jurisdicción su domicilio y actividades laborales; la determinación anterior sólo podrá ser adoptada en asamblea comunitaria y por consenso abrumadoramente mayoritario de sus miembros.[7]

Este proyecto de autonomía no favorece la libertad de los ciudadanos ni las garantías individuales, y pone en estado de indefensión a cualquier sujeto que se oponga a los grupos de poder. En el caso particular de las mujeres conlleva serias repercusiones, ya que las formas de relación que se establecen con ellas son utilizadas para denotar el respeto a la costumbre.

> Es mejor que haya papeles donde digamos las mujeres que las costumbres que hay no nos respetan y queremos que cambien.

> No está bien la violencia (golpes y violación). No es justo que nos vendan por dinero. Tampoco es justo cuando por costumbre no nos dejan ser representantes ni tener derecho a la tierra. No queremos las malas costumbres.
> (Cárdenas, Bonilla; 1994)

Nos gustaría profundizar en qué significan en San Juan Chamula estas expresiones de cultura, costumbre y tradición para el caso de las mujeres.

La población de Chamula es uno de los grupos indígenas que más resistencia han ofrecido a la penetración de la cultura nacional y que establecen con mayor dinamismo sus diferencias con ésta. Aunque en cada comunidad de esta zona podemos encontrar una estructura social diferenciada en sus formas de sujeción y mantenimiento del orden social, en todas predominan constantes ideológicas en la manera de ver el mundo, que legitiman lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto del comportamiento social, a través de un sincretismo cívico-religioso basado en gran medida en el temor a lo sobrenatural (Holland; 1990). En el pensamiento chamula los hombres y las mujeres son iguales ante Dios, pero su capacidad emocional, mental y física son distintas, por consiguiente tienen un lugar diferenciado ante la familia y la comunidad.

En contrapartida a lo complejo de la cosmovisión indígena, el carácter selectivamente cerrado de sus sociedades nos ha permitido observar algunas constantes en el ejercicio del poder entre los géneros, las cuales nos llevan a identificarlo como jerárquico, y fundamentalmente masculino, desempeñando un papel esencial en la socialización y la construcción de la identidad individual:

> ...las mujeres no sabemos pensar para resolver problemas... pues así nos hizo Dios... y así es la costumbre en la comunidad ...[8]
> (Talleres; 1995)

Otro sustrato ideológico común en esta población, y que podemos reconocer en sus costumbres y prácticas, es el referido a la forma en que se establecen las relaciones entre hombre y mujer. Las mujeres son invariable y sucesivamente propiedad del padre, propiedad de los hermanos varones y propiedad del marido, lo cual no es otra cosa que la expresión de una concepción del ser mujer.

Son las propias mujeres quienes manifiestan nacer con el espíritu en el suelo: en consecuencia, el poder que se ejerce sobre ellas es ilimitado e infinito, sobre todo si atendemos a que desde el punto de vista tzotzil "..el espíritu es el medio innato por el que se expresa la naturaleza esencial del ser humano.." (Holland; *op. cit.*)

La mujer chamula manifiesta que nace y vive sin posibilidades de expresar deseos o necesidades propias; cuando lo hace, su palabra no tiene valor o es severamente condenada, como lo demuestra por ejemplo, la figura de la concertación del matrimonio. Este acto tradicional es asumido por las mujeres como una operación de compra-venta; transacción que se concerta generalmente entre los hombres y al margen de cualquier opinión o preferencia por parte de la involucrada. Aunque algunas mujeres manifiestan que sí se les pide su opinión, este hecho puede ser considerado más como parte del protocolo de petición, pues se realiza cuando los hombres de la casa aceptaron ya el trago y el refresco.

Otro ejemplo, es la actitud de indiferencia y rechazo que asume la familia ante situaciones de violencia doméstica o enfermedad realmente alarmantes, cuando la mujer aceptó marido sin haber mediado la "petición formal" la regla es la condena. Si bien, el Estado otorga cierta protección a la mujer frente al marido o la familia, esta protección se ve fuertemente condicionada por estos aspectos culturales. Son las autoridades de la localidad, cuando en estos casos las mujeres acuden a solicitar su intervención, quienes manifiestan: *«tú decidiste sola ¿no?, ¿o qué? ¿acaso aquí tomamos el trago cuando te hablaste en el camino?"* (Talleres; 1995) de tal forma "el costumbre" se impone y las mujeres quedan sin posibilidades de acceder a las leyes aunque éstas existan.

Situaciones como ésta última, nos muestra una de las tantas facetas de la relación desigual que establece el Estado con los ciudadanos, dependiendo de su clase social, situación económica u origen étnico, y particularmente, de su condición de hombre o mujer. Aunque algunas mujeres sí puedan ejercer sus derechos ciudadanos, no se modifica la desigualdad relativa entre los géneros.

La forma en que se acuerda el matrimonio, a partir de regalos, podría hacer pensar que las mujeres son apreciadas en la comunidad, pues el hombre debe retribuir en algo el favor de la familia al concertar en matrimonio. Sin embargo, para las mujeres esto tiene más una connotación de venta, y tales obsequios, que pueden ser refrescos, aguardiente y comida, son concebidos como una paga.

Así, la mujer "pertenece" al esposo, pues al padre se le han retribuido los gastos que efectuó en su manutención. Aunque es cierto que en casi todas las concertaciones matrimoniales ambas familias aluden a ciertas inconformidades en la transacción. La familia del novio siempre hablará del alto precio que pagó por la novia y la familia de ésta aludirá a que no se dio la retribución justa. Estas situaciones establecen derechos diferenciales sobre la mujer y a partir de esto se justifica el regreso de la novia cuando existe violencia doméstica.

La situación de las mujeres dadas en matrimonio conforme a la norma social puede no ser muy diferente a la de quienes deciden por su cuenta el matrimonio, ya que cualquier característica que tienda a disminuir o reduzca su capacidad de trabajo, procreación y/o disposición para la satisfacción sexual del hombre es motivo suficiente para el ejercicio violento del poder masculino, reforzando su estado de marginación y sobreexplotación.

> ...Nosotras trabajamos mucho, no podemos descansar porque el hombre pega, eso nos hace pensar mucho en nuestra tristeza y si el hombre es malo y toma trago es peor, entonces no te da ni para jabón, te patea, te tira al suelo y a veces quiebra hueso. Nosotras tenemos que prender vela y rezar mucho para que la tristeza nos deje trabajar; para que la tristeza no crezca y nos enferme, porque si no trabajamos el marido pega o nos deja...
>
> (Talleres; 1995)

El autoritarismo, los insultos, los golpes, las humillaciones, el abuso y el abandono son la expresión del valor que la comunidad otorga a las mujeres, lo cual es aceptado por ellas en medio de contradicciones interiores que son minimizadas por "el costumbre"

> ...el hombre no respeta, sólo quiere abrazar mujer, hay veces te dice, estás apestosa, pero no le importa y quiere abrazar, y eso da pena porque estás pegajosa, porque manchas tu nagua, pero ¿qué podemos hacer?, si cuando te venden tu papá dice, ya tomamos el trago, ahora acuéstense...
>
> (Talleres; 1995)

Esto implica que su cuerpo y sus actos pertenecen a otro, lo que hace muy difícil el ejercicio de una sexualidad plena y satisfactoria, y de una decisión libre e informada sobre el espaciamiento y el número de hijos.

Las más de las veces, las mujeres chamulas son monolingües o iletradas y no tienen conocimientos sobre sus procesos biológicos básicos (menstruación, embarazo, parto, puerperio, menopausia)

> ...nosotras no sabemos de qué nos enfermamos, nosotras no vemos médico porque siempre quiere verte la *mis*;[9] hay veces cuando nos echan enfermedad y estamos muy mal, vemos al *Ilol*, él te pulsa la sangre para saber qué tienes, nunca te dice, pero él sabe cómo cuidarnos...
>
> (Talleres; 1995)

Todo esto las coloca en una posición vulnerable que se refleja en las altas tasas de mortalidad femenina y en el hecho de que entre las primeras diez causas de muerte de mujeres en edad reproductiva en Chamula se encuentren la muerte violenta, la intoxicación alcohólica y el sarampión, perfil patológico diferente al que presentan otras comunidades indígenas de la región (Freyermuth y Fernández; 1994) y que revelan sus condiciones de grave marginación.

El apoyo familiar, y sobre todo la relación que el padre guarde con la hija, son fundamentales en las negociaciones familiares y en el futuro de la nueva desposada. El padre será el que vigile el buen comportamiento del yerno y quien pueda, en determinado momento, poner fin a una unión desventajosa para la mujer. Pero si el padre o los hermanos no muestran ningún interés en la mujer, y ésta no ha podido negociar con su familia política una posición favorable, puede perder hasta la vida si su convivencia diaria deriva en una relación violenta.

La mujer chamula, además del cuidado de la casa y de los hijos, ha sido la encargada de la crianza de borregos, cardado de lana, confección del vestido, acarreo de agua y leña, y recientemente ha incursionado en la agricultura. Sin embargo, a su trabajo no se le reconoce el verdadero valor, y esto se refleja en su capacidad de decisión en cuestiones relacionadas con la dinámica familiar y comunitaria.

Otros aspectos que revelan la posición de las mujeres en las relaciones sociales son su limitada participación en las actividades religiosas de la comunidad, considerando que amarrar flores, prender vela y rezar, son actos que la mujer realiza cotidianamente, así como un menor reconocimiento a la curación de enfermos cuando es efectuada por mujeres, particularmente el trabajo de las parteras, a quienes recurre el hombre porque

"... *no quiere que su hijo caiga en el suelo..*" (Partera; 60 años)

Los elementos mágico-religiosos que constituyen la identidad indígena —y de manera particular la de las mujeres chamulas—, determina que no puedan concebirse como sujetos capaces de acceder a la construcción de un proyecto de vida individual, porque su vida no les pertenece. Dios da y quita la vida después de una existencia que transcurre en una lucha constante entre las fuerzas del bien y del mal (Dios y los demonios), lucha que es mejor librada por aquellos de espíritu fuerte, es decir: los hombres.

Es así que, cuando se aborda el tema de los derechos humanos con las mujeres chamulas, a través de sus testimonios manifiestan que hombres y mujeres *"son parejos"* porque Dios los hizo iguales, pero paradójicamente

> ...nosotras somos débiles y es más fácil que nos echen brujería para que el hombre no te dé para comer, te pegue o te patee...por eso tenemos que rezar mucho, pero somos iguales, es parejo...
>
> (Talleres; 1995)

Esta deficiencia espiritual atribuida al ser mujer se traduce y reproduce mujeres vulnerables socialmente mediante su renuncia de *facto* al derecho que reconocen tener de *ser parejo* y posibilitando con ello todas las formas de violación a sus derechos, ya sean comunitarios o sociales.[10]

Entre los derechos comunitarios que las mujeres identifican tener se encuentran: el derecho de queja ante las autoridades de la comunidad, siempre y cuando ellas no hayan transgredido sus obligaciones. También reconocen, como se señaló anteriormente, tener derecho a recurrir a su familia en busca de apoyo en casos de violencia doméstica, desde luego siempre y cuando la relación marital haya sido acordada por los hombres de su casa.

En este contexto de autoritarismo social y de desigualdad entre los géneros, existe otro factor que obstaculiza el cumplimiento de los derechos reproductivos, y que es la relación que se establece entre indios y ladinos a través de las instituciones encargadas de dar cumplimiento a estos derechos: las instituciones de salud.

Los grupos de mujeres han manifestado en diferentes foros las deficiencias en la práctica de algunos prestadores de servicios.[11] No nos sorprende que en una institución tan jerárquica y autoritaria como es la

médica se den relaciones asimétricas entre médico y paciente; para la mayoría de los pacientes este tipo de relación es perfectamente comprensible, pues el médico sabe y el paciente desconoce. No existe un caso tan evidente en donde el saber se traduzca en poder; la relación médico-paciente es "naturalmente" asimétrica aún cuando se dé entre pares, es decir pacientes de clase media y profesionistas.

Cuando dicha relación se establece entre una mujer indígena monolingüe del área rural y un médico ignorante y desinteresado en las costumbres locales, ésta deriva en prácticas incomprensibles para las mujeres.[12] No solamente es difícil la comunicación entre dos personas que no manejan el mismo idioma, sino además la relación se ve mediada por prácticas que son consideradas poco respetuosas por parte de las pacientes. La dificultad del médico para hacerse entender por las mujeres indígenas, y el abuso que en algunas ocasiones se ha ejercido (entre las prácticas abusivas se encuentra la esterilización sin la autorización informada por parte de las pacientes), ha determinado que muchas de ellas eviten todo contacto con las instituciones de salud. Las parteras chamulas que se han integrado a los programas del Sector Salud por regla no acuden a estas instituciones para resolver sus padecimientos o para canalizar a sus pacientes (Talleres; 1995)

San Juan Chamula "resuelve" la mayor parte de sus problemas de salud a través de la medicina tradicional, lo que obviamente se refleja en las tasas y en el perfil de mortalidad; las políticas oficiales de salud, que han privilegiado las acciones de control natal, han generado la creencia, cada vez más difundida, de que las mujeres indígenas cada vez que llegan a las instituciones de salud son esterilizadas, este hecho, cierto o no, influye para que las mujeres no acudan a las clínicas u hospitales, incluso en casos de extrema gravedad. Mujeres que han tenido contactos previos con instituciones de salud, a los que han calificado como sumamente traumáticos, se negaron a recurrir a esta opción, a pesar de que su estado fue tan grave que les provocó la muerte (Freyermuth y Garza; 1996).

Estos hechos nos llevan a reconocer la necesidad de identificar, en la práctica médica tradicional, cuáles pueden ser los elementos que permitan iniciar, al interior de las comunidades, la discusión sobre derechos reproductivos.

La vinculación de las mujeres indígenas a nuevas formas de organización a través de asociaciones de artesanas, de promotoras o de la

simple salida a otros lugares para la venta de sus productos, han ido abriendo espacios de reflexión en torno a su problemática y han iniciado una serie de demandas particulares en torno a su salud y sus derechos (Cárdenas y Bonilla; 1996).

Aunque para otras los cambios son impensables, pues la desigualdad de género forma parte de un orden establecido. Es posible que los últimos acontecimientos en Chiapas y los nuevos discursos generados en relación con las mujeres a partir de la ley revolucionaria de las mujeres zapatistas (1994), permitan fracturas para que se planteen los cambios en el terreno de las ideas, de suerte que puedan tomar aquellas decisiones que les posibiliten un mayor control de su cuerpo y un mejor cuidado de su salud.

## Notas

[1] Mediante un convenio, el CIESAS-Sureste y el Grupo de Mujeres de San Cristóbal Las Casas A.C. realizan un proyecto sobre prácticas en salud reproductiva en mujeres indígenas. Este proyecto de investigación acción, está financiado por las Fundaciones McArthur y Ford.

[2] Múltiples artículos se han escrito al respecto desde 1994 Cfr. *La Jornada*, particularmente Calderon Alzati (14/I/95), Boltvinik, Julio (08/03/96), Benítez Fernando (12/01/95), Barta Armando y otros(17/01/95) y José Blanco (10/01/95).

[3] Al respecto se puede consultar el ensayo de Salvatore Cucchiari.

[4] La noción "tolerancia" está utilizada en las dos acepciones que señala Alejandro Cervantes (1995): en su origen de aplicación en el contexto de las creencias religiosas y su traducción a otras esferas de la relación social entre sujetos con distintas posiciones.

[5] En Chamula existe un solo partido: el PRI es "la tradición". Cfr. Zúñiga Rosa Elva, Chiapas (Chamulas), *Excélsior*. Moguel Reyna y Manuel Parra, Autonomía desde dónde y para quién. *La Jornada del campo* número 25, abril 1994.

[6] Los defensores del tradicionalismo recientemente golpearon brutalmente a este exdiputado y al presidente municipal de Chamula por considerarlos "blanditos" en relación a la defensa de las tradiciones.

[7] Citado en Moguel y Parra, *op. cit.*

[8] Resultado de los talleres nuestra salud nuestros derechos reproductivos, Grupo de Mujeres de San Cristóbal, A.C, marzo-octubre 1995.

[9] Vocablo tzotzil que hace referencia a la vulva.

[10] Por derechos comunitarios entendemos las normas que rigen el comportamiento y las relaciones sociales al interior de las comunidades indígenas y por derechos sociales, los que señala el Sistema Jurídico Nacional.

[11] Cfr. Cárdenas y Bonilla (1994). La inconformidad sobre los servicios de salud dirigidos a las mujeres al parecer es un aspecto muy generalizado, como se evidenció durante la IV Conferencia Mundial de Población realizada en El Cairo, Egipto, en septiembre de 1994 y en la Conferencia Internacional de la Mujer, Pekín, 1995.

[12] En Chamula expulsaron a un médico por efectuar exámenes ginecológicos. Cfr. Zúñiga. Testimonios similares fueron recogidos también en el municipio de Chenalhó, aledaño a Chamula. Cfr. Freyermuth, Garza, 1996.

## Bibliografía

CÁRDENAS, Guadalupe y Adela Bonilla (comps.)
1994 Los Derechos de las Mujeres en nuestras costumbres y nuestras tradiciones, *Memorias del Encuentro Taller, 19-20 de mayo de 1994*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

CERVANTES CARSON, Alejandro
1995 Tolerancia: de su necesidad e insuficiencia (Contribuciones a la formación de una nueva ética). *Topodrilo* número doble 40-41, septiembre-diciembre. UAM-Ixtapalapa, México, D.F.

CUCHIARI, Salvatore
1996 La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: Los orígenes de la jerarquía de género en: Martha Lamas (comp.), *El Género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG-UNAM, Porrúa Editores.

*EXCÉLSIOR*
1994 Zúñiga Rosa, Elva, Chiapas (Chamulas).

FREYERMUTH ENCISO, Graciela y Mariana Fernández Guerrero.
1994 *Factores culturales en el registro de actas de defunción*, en dictamen.

GARZA CALIGARIS, Ana María
1990 *Artículo IV constitucional ¿Derechos culturales de los indígenas?* CEU-UNACH, Grupo de Mujeres de San Cristóbal Las Casas, A.C., octubre de 1990.

GRUPO DE MUJERES DE SAN CRISTÓBAL LAS CASAS, A.C.
1995 Nuestra Salud y Nuestros Derechos Reproductivos. *Talleres*, marzo-octubre, San Cristóbal de Las Casas , Chiapas.

INI

1991 Reyes Utrera, José Luis. *Chiapas. Investigación básica para la acción indigenista.*

INEGI

1991 *XI Censo General de Población y Vivienda 1990*, Estado de Chiapas, México, INEGI.

*LA JORNADA*

1994 Moguel Reina y Manuel Parra, "Autonomía desde dónde y para quién". *La Jornada del campo*, número 25, abril 1994.

_____ 1995 Blanco José. "La pobreza". 10/I/95.

_____ 1995 Benítez Fernando. "La desigualdad". 12/I/95.

_____ 1995 Calderón Alzati Enrique, "La Nación en crisis". 14/I/95

_____ 1995 Bartra, Canto, Hernández, Moguel y Zermeño. "¿Un contrato social para los mexicanos?" 17/I/95.

_____ 1996 Boltvinik, Julio "¿Progreso Social Salinista?" 14/I/96. Hood Robin. 22/I/96.

PALENCIA PRADO, Tania

1994 La Costumbre Jurídica en los Altos de Chiapas. Avance en investigación en Antropología Jurídica, en: Teresa Valdivia Dounce (comp.) *Cuadernos de Antropología Jurídica* 7-11. Instituto Nacional Indigenista

PÉREZ ENRÍQUEZ, Ma. Isabel

1994 *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larráinzar y Chamula.* México, Claves Latinoamericanas, 315 p.

SECRETARÍA DE SALUD
1995 *Diagnóstico de Salud*, Servicios Coordinados de Salud Pública en el Estado de Chiapas. Dirección de los Servicios de Salud. Depto. de Regulación de los Servicios de Salud. Jurisdicción Sanitaria II, San Cristóbal de Las Casas, Chis.

# FLOR DEL RÍO: MUJERES EN UN COLECTIVO DE LA SELVA DE CHIAPAS

MA. EUGENIA SANTANA ECHEAGARAY*

## Introducción

Unos kilómetros antes de llegar a Flor del Río, puede verse desde la carretera un paraje que no parece modificar en casi nada el paisaje natural. Únicamente contrasta con el verde de la selva, el brillo de los techos de lámina galvanizada de algunas viviendas.

Yo llegué a vivir a Flor del Río en 1983 acompañada de mi esposo, viajando en un camión de "redilas" de servicio público, ya que era —y es— la única forma de llegar allá sin contar con transporte particular. Ambos habíamos sido invitados por la gente de ese lugar para acompañarlos en su proceso organizativo en torno al cuidado de la salud —familiar y comunitaria—, la alfabetización, la introducción de nuevos cultivos y el aliento a la reforestación, así como el análisis de la realidad y la asesoría en la comercialización de los productos locales. El proyecto inicial era quedarnos dos años, finalmente estuvimos ahí, casi tres.

* Facultad de Ciencias Sociales-UNACH

Flor del Río es una pequeña comunidad de 25 familias descendientes de indígenas tojolabales (actualmente sólo los ancianos hablan esa lengua) y se encuentra ubicada en la selva de Chiapas, en el corazón de la zona del conflicto armado iniciado en 1994, cerca de la frontera con Guatemala.

El interés por este lugar surgió debido al proceso de colectivización que están llevando a cabo sus habitantes. En efecto, los campesinos de Flor del Río decidieron poner en común sus propiedades: parcelas para cultivo de maíz, frijol y calabaza; cafetales, ganado. Dentro de este proceso las mujeres se han visto beneficiadas en diversos aspectos. Es precisamente este punto al cual voy a referirme en el presente trabajo, considero que debe impulsarse la creación de colectivos pues de esta manera la lucha por la sobrevivencia es más llevadera para los campesinos y especialmente para las mujeres.

Este caso revela la importancia de la perspectiva de género en el análisis del desarrollo rural, sobre todo en una cooperativa de producción que ha luchado por salir adelante en una zona fronteriza caracterizada por "la desigualdad predominante en las relaciones campo-ciudad"[1].

Por desgracia, la relación desventajosa sufrida por los campesinos cuando tratan con la gente de la ciudad, la reproducen muchas veces en sus hogares. Así nos encontramos que en el seno de las familias se conservan aún los rasgos de subordinación femenina propios de su antigua situación como acasillados en las fincas, recordemos que los abuelos de los actuales habitantes de este lugar fueron trabajadores en las fincas.

Como comenta Mercedes Olivera respecto a las comunidades de reciente colonización,

> ... la nueva forma de poseer la tierra y su nueva ubicación en el sistema económico como pequeños productores de café para el mercado no han transformado en lo fundamental las relaciones entre hombres y mujeres, que aparecen teñidas fuertemente de machismo.
>
> (Olivera, 1979: 79)

A pesar de esto último, es posible afirmar que la formación del colectivo de Flor del Río ha favorecido que las mujeres vayan tomando consciencia de la importancia de su participación en los procesos comunitarios; además se puede apreciar, en pláticas sostenidas con ellas, un deseo cada vez mayor de tener un papel preponderante en la vida

social y que este sea reconocido por los hombres. Por otro lado, la descarga de algunos trabajos y el incremento en los ingresos familiares, son factores que han beneficiado a estas mujeres.

En este trabajo me propongo presentar brevemente el proceso de colectivización de esta comunidad y hablar de las ventajas que ha acarreado para las mujeres, pues considero que Flor del Río puede ser un ejemplo para otras comunidades, estímulo para promover relaciones más equitativas entre los géneros.

La presente investigación es fruto de mi trabajo de campo, el cual, de acuerdo con el método antropológico, implica permanecer en el poblado, haciendo, en lo posible, la misma vida de las mujeres del lugar, realizar observación participante y entrevistas tanto individuales como de grupo. El trabajo de campo fue combinado con actividades de antropología aplicada y la principal etapa fue de octubre de 1983 a junio de 1986. Recientemente, he realizado varias visitas a la comunidad, para actualizar los datos que sufrieron cambios los últimos años.

## Historia: "Una historia perdida en Flor del Río"[2]

Hace mucho tiempo, al acabarse los tiempos del baldío, —cuenta la gente de Flor del Río— nuestros viejitos salieron de las fincas donde vivían como mozos y pasaron a poblar el lugar que ahora se llama "San Lorenzo".

Aunque las tierras se empezaron a solicitar en el año de 1951, se ganaron definitivamente hasta el 8 de diciembre de 1954, entonces quedó formado el ejido de San Lorenzo. Según los datos que nos proporcionan los documentos del ejido, se dotaron 1,550 hectáreas y las entregó el Ing. Ibáñez en el acto de posesión y deslinde del 29 de abril de 1953.

La resolución presidencial definitiva fue el 19 de mayo de 1954, firmada por el Presidente de la República Mexicana, Adolfo Ruiz Cortines. Se dotan en posesión definitiva 1,550 hectáreas dadas para 30 ejidatarios, más una parcela escolar. En total son 31 parcelas de 20 ha. cada una, que suman 620 ha. agrícolas, 920 ha. quedaron como terrenos comunales de monte y 10 ha. para zona urbana.

Los terrenos definitivos los entregó el Ing. Héctor Hernández, el 8 de diciembre de 1954. Pero sólo entregó 1,377 ha. Falta que sean en-

tregadas 173 ha., correspondientes a la propiedad Buenavista, que, aunque son terrenos "muy malos", según dicen los campesinos, les pertenecen y no les han sido entregados.

La historia de la comunidad de Flor del Río comenzó en 1970, cuando un grupo de siete familias inició la salida de San Lorenzo; buscaban agua para sus casas y cercanía con las tierras de cultivo y demás lugares de trabajo. Iniciaron el poblamiento del lugar: pararon sus casas, sembraron cafetales y árboles frutales y abrieron nuevos terrenos para el cultivo de sus milpas.

Todos ellos eran de origen indígena tojolabal y los más viejos de sus miembros habían sido los mozos en las haciendas de la región.

> Entonces nos empezamos a reunir para celebrar la Palabra de Dios en casas particulares, una vez en Flor del Río y otra en San Lorenzo. Cuando vimos que los de Flor del Río estaban más cerca de los lugares de trabajo y del agua, otros nos convencimos también de venir a este lugar. Los que quedaron en San Lorenzo se enojaron con los que pasamos a Flor del Río y ahí comenzaron las dificultades que nos hicieron tocar a las autoridades, las que apoyaron nuestra decisión de venir a Flor del Río. Este hecho hizo también que se mostrara más la división de creencias, en San Lorenzo quedó la mayoría presbiteriana y a Flor del Río pasamos la mayoría católica.
>
> Andando el tiempo levantamos la ermita de nuestra comunidad, formamos la sociedad bíblica y luego, en 1973, salieron dos jóvenes —escogidos por la comunidad— a prepararse como catequistas en la Misión de Guadalupe en San Cristóbal de Las Casas. Cuando estos hermanos regresaron de sus cursos nos convencieron de formar una tienda cooperativa. Ahí empezamos a sentir gusto por la unión y en 1979 formamos la cooperativa como socios individuales.
>
> Después de un tiempo y tras agotar inútilmente todas las gestiones para conseguir un maestro oficial, tomamos el acuerdo de solucionar nosotros mismos el problema de la enseñanza de nuestros hijos; se comisionó a un adulto y a un joven para que recibieran un curso de enseñanza en el año de 1982. Aunque la escuela de adultos ya llevaba más tiempo trabajando y así algunos aprendieron un su poquito.

En 1982 hubo escasez de maíz en la zona; Don Lucas, el más anciano de Flor del Río, vendió su novillo para salir de su necesidad. Lo hizo y cayó en la cuenta de que los demás seguían en el problema. Entonces él decidió compartir con los demás el dinero conseguido con la venta del novillo.

> Poco a poco se fue abundando un camino de reflexión que, en junio de 1982, nos llevó a un estudio comunitario de nuestra vida en confrontación con la

Palabra de Dios, sobre todo iluminados por los Hechos de los Apóstoles y sus enseñanzas sobre la primera comunidad cristiana.

Cuando nos dimos cuenta de nuestras diferencias, al ver que unos teníamos muchas y muy grandes milpas, otros pocas y chiquitas, los había quienes tenían huertas de café y otros que no tenían nada, decidimos poner en común lo que teníamos y comenzamos a trabajar todos juntos. Hicimos la cooperativa en colectivo, luego una gran milpa y un gran frijolar, juntos limpiamos nuestras huertas, recogimos, secamos y vendimos nuestro café.

La alegría del trabajo colectivo se aumentó mucho cuando, con la venta del café, compramos todo en común y nos dimos cuenta de que, por primera vez, el dinero nos alcanzó y repartimos a cada adulto mil pesos, a cada joven quinientos y a cada niño doscientos cincuenta pesos.

Alentados por los resultados, y mirando que el ganado todavía lo teníamos en propiedad individual, pensamos sobre la manera de colectivizarlo. Decidimos que cuando hubiera necesidad económica se vendiera una cabeza y el dinero se repartiera entre todos, dando dos mil pesos más al dueño. Así estuvo caminando la cosa hasta que en 1983 acordamos repartir todo el producto de la venta entre todos por igual, ya que el ganado era también común.

En 1983 comenzamos las reuniones comunitarias de salud que antes celebrábamos cada mes y ahora cada 15 días.

Para octubre de 1983 llegó a vivir con nosotros una pareja de recién casados que venían de otros estados de la República. Ellos se ocuparon de las clases de los niños y las mujeres. También de reuniones con toda la comunidad y del trabajo con las mujeres sobre las hierbas medicinales, la alimentación sana y otras cosas.

En noviembre de 1983 hicimos nuestra Casa Comunal de 14 por 7 metros. En ella celebramos la fiesta de la tapisca y, para alegrar ésta y todas nuestras fiestas, compramos una marimba.

En abril de 1984 hicimos la primera siembra de soya. Luego, nuestras mujeres se capacitaron para prepararla como alimento.

Para el mes de junio se colocó un trapiche y se molió la primera tanda de caña. También hicimos una galera con dos hornos, sus peroles y sus moldes. Entonces comenzamos a producir panela, lo cual aprendimos cuando éramos mozos de la finca.

En ese mismo año dimos a conocer nuestros trabajos a los hermanos de Holanda y les pedimos su apoyo para comprar un camión de tres toneladas, ellos nos apoyaron con $2,033,334 y nosotros juntamos la tercera parte, o sea $966,666 para comprar nuestro camioncito "Rey Azul". Para manejarlo se prepararon dos choferes de la misma comunidad y sacaron su licencia en mayo de 1985.

El 17 de marzo de 1985 llegó nuestro camión y junto con él llegaron dos dentistas, amigos de la pareja que vivía con nosotros, que arreglaron las bocas de toda la comunidad. También en esa fecha, un ingeniero de México nos obsequió una plantita de luz, y su primer trabajo fue mover los motores de los aparatos de los dentistas.

La visita de nuestro obispo se realizó en el mes de mayo de 1985. El escuchó nuestra historia, bendijo y confirmó nuestros trabajos comunitarios.

También en el año de 1985 se compró una primera motosierra y se capacitaron como motosierreros a tres jóvenes.

En junio de 1985 se hizo el patio de cemento para secar café, con las medidas de 16 metros de ancho por 30 metros de largo. Con nuestras espaldas cargamos la piedra y los materiales los acarreamos con el camión y los muchachitos de ese entonces acarrearon el agua.

Principiando el año de 1986, en enero, encementamos el corredor y salón de la Casa Comunal. En el mes de abril se hizo la Nueva Cooperativa y al lado la tienda Conasupo. A mediados de este año nuestros amigos y hermanos que llegaron en 1983 nos dejaron y se fueron a vivir a San Cristóbal de Las Casas. Durante este mismo año se hicieron 8 casas grandes, de lámina y madera aserrada con nuestra motosierra, para familias numerosas.

En el mes de septiembre de 1986 se hizo el estudio del agua con el apoyo de un ingeniero que vino desde México con su esposa. Poco después pusimos cerco de malla al patio de secado.

El 10 de mayo de 1987 regalamos a todas las madres de Flor del Río la introducción del agua potable con una llave en cada casa y un tanque de almacenamiento.

Durante el año de 1988 compramos una despulpadora de café con motor de gasolina e hicimos nuestro beneficio.

Con la finalidad de conseguir leche para los niños, en junio de 1988 compramos 5 vacas suizas e hicimos un corral de manejo.

El 9 de julio instalamos 10 bombillos de luz que nos sirve para iluminar la ermita y la Casa Comunal cuando tenemos reuniones por la noche.

Con la finalidad de sostener la unión de las mujeres, en agosto hicieron su hortaliza comunitaria.

Para terminar el malvarisco[3] compramos 9 ovejas. Las trajimos a la comunidad el 6 de septiembre de 1988.

Para mejorar nuestra alimentación con la proteína animal conseguimos 800 carpas para el estanque comunitario. En el mismo mes trajimos 30,000 carpas para la laguna de Guadalupe, que compartimos con las comunidades de Ojo de Agua, el Edén y San Lorenzo.

Entre los planes que tenemos para mejorar nuestra salud pensamos hacer muebles de madera para nuestro uso casero. Queremos implementar un taller de carpintería para hacer mesas, sillas, camas, bancas de la ermita y la escuela, trasteros para cocina y cofres y roperos para nuestras ropas. Poco a poco hemos adquirido algo de herramienta pero la caída del precio del café y el alza de los productos industrializados nos han impedido realizar cabalmente nuestros planes.

Todo lo que aquí contamos son cosas materiales pero que necesitan de muchos recursos no materiales que, a Dios gracias, conserva nuestra comunidad. Todos nuestros trabajos los hacemos por acuerdo comunitario, esto nos da fuerza para ejecutarlos y alegría para celebrar su término. Lo que alimenta

nuestra comunidad es la Palabra de Dios que entendemos se debe vivir en la fraternidad. Tenemos problemas pero también tenemos la voluntad de vencerlos y lo hemos aprendido a hacer en grupo y unidos. Buscamos una vida mejor que sostenga cada vez más nuestro deseo de vivir como hermanos.

## Antecedentes de la cooperativa de Flor del Río

Como puede apreciarse al leer esta historia, el aspecto religioso es fundamental como antecedente de la cooperativa. En lo pastoral católico, Flor del Río es parte de una zona atendida por la Misión de Guadalupe, la cual, a su vez, pertenece a la Diócesis de San Cristóbal.

La Misión de Guadalupe es dirigida por los Hermanos Maristas, quienes llegaron a la Diócesis a principios de los años sesenta. Antes de su arribo a esta zona, la catequesis estaba muy inclinada hacia el aspecto "cultual", es decir, "la celebración de la misa, los sacramentos y la moral individual" (Informes de la Misión de Guadalupe).

Los Hermanos Maristas comenzaron a formar a catequistas (personas elegidas por su comunidad) para que ellos se encargaran de la evangelización de sus propias colonias. En los cursos de formación que tomaban, los catequistas se iniciaban en la reflexión de la Biblia, relacionándola con la vida que llevaban; se les enseñaban los fundamentos de la ley agraria y sobre todo, abrían su horizonte de convivencia con personas de otras etnias y otras cañadas. Al final de los cursos, la gente, además de avanzar en el conocimiento de su propia religión, despertaba a la conciencia de que siendo de lugares diferentes, tenían una problemática común de injusticia: falta de educación formal, carencia de servicios de salud, penuria en la ejecución de trámites agrarios y víctimas de un intercambio comercial desigual.

Y en las comunidades, al realizar sus celebraciones religiosas y contemplar la vida de Jesucristo, los campesinos e indígenas descubrían poco a poco que Dios quería una vida mejor para sus hijos y que a ellos correspondía buscar los medios para lograrla. Si bien los catequistas fueron los verdaderos evangelizadores de esta región, actualmente su liderazgo se ha puesto al servicio de los miembros de la comunidad que participan en el proceso y lo han tomado en sus manos.

Es importante señalar que en Flor del Río casi la totalidad de las familias son católicas (a excepción de una, la cual no pertenece a la cooperativa). Este hecho ha favorecido su unidad, pues todos asisten a las

reuniones que tienen semana a semana en la ermita, donde no sólo rezan, cantan, leen y comentan la Biblia, sino también tratan problemas cotidianos, que aparentemente no atañen cuestiones religiosas, pero en la lógica indígena todos los aspectos de la vida forman una unidad armónica.

Estas reuniones motivan y cohesionan a los campesinos, fortalecen su mística comunitaria y sostienen su compromiso de ayuda mutua expresado en su forma colectiva de vida, pues, como ellos mismos cuentan,

> ...el estudio comunitario de nuestra vida en confrontación con la Palabra de Dios, sobre todo los Hechos de los Apóstoles y sus enseñanzas sobre la primera comunidad cristiana, nos hizo ver el camino para ser mejores y comprendimos que ese camino era compartir lo que teníamos y tener todos por igual.

Otro aspecto que facilitó el proceso de la cooperativa de Flor del Río es la tradición comunitaria que como cultura indígena tienen. En efecto, un elemento común que prevalece en las culturas indígenas es el compartir tradiciones muy arraigadas que las caracterizan más como culturas comunitarias que como culturas individualistas. Al respecto Marie-Chantal Barre, basándose en las *Conclusiones del Parlamento Indio Americano del Cono Sur, 1974,* afirma lo siguiente:

> El reconocimiento de la propiedad colectiva de la tierra por parte de los gobiernos hará que los indios puedan vivir su "comunitarismo", una forma de tenencia de la tierra que expresa asimismo la relación comunitaria entre los diferentes miembros de la comunidad y entre éstos y la naturaleza, relación que no es tan sólo económica, sino también cultural, política, religiosa, etc. [...]
>
> La recuperación colectiva de la tierra significa también una lucha cultural y política entre el comunitarismo indio y el individualismo occidental que propugna la propiedad privada. A través de la lucha entre estos dos sistemas económicos, uno comunitarista y otro individualista, se oponen igualmente dos visiones del mundo totalmente distintas. [...]
>
> Pese a estar ya bastante extendida en el mundo indio, la propiedad privada no ha destruido el espíritu comunitario, ni la conciencia de grupo en cuanto elemento de cohesión de la comunidad. El comunitarismo no se limita a la posesión de la tierra, sino que es producto de las aspiraciones culturales, autogestionarias, políticas, nacionales, económicas, etc.
>
> (Barre, 1985: 163-165)

Por otra parte, el sistema de "mano vuelta", es una forma tradicional de ayuda mutua entre los indígenas. Consiste en que unos a otros se prestan ayuda cuando siembran y cosechan las milpas, cuando construyen una casa y cuando es necesario arreglar caminos.

Las mujeres indígenas, por su parte, acostumbran prestarse ayuda cuando nacen los niños: lavan la ropa de la familia de la recién parida, muelen el maíz y preparan las tortillas para su familia, traen leña, etc. Tradicionalmente las mujeres también hacen trabajos colectivos en la preparación de alimentos en las fiestas comunitarias: acarrean la leña para cocinar, el agua y todo lo necesario, además se encargan del reparto de alimentos y bebidas durante las fiestas. También son ellas quienes siempre se responsabilizan de poner flores en la ermita de la comunidad y asearla cada semana.

## Datos generales de la comunidad

Flor del Río es un anexo del ejido San Lorenzo, perteneciente al municipio Las Margaritas, al sureste del estado de Chiapas. Para llegar a Flor del Río hay que tomar el camino de terracería que parte de la cabecera municipal, llamada Las Margaritas, hasta el ejido El Edén. Nuestro poblado se encuentra a 54 km. de dicha cabecera, 12 km. después del ejido El Momón y a 4 km. antes de El Edén, con los cuales colinda. Se ubica entre el bosque de coníferas y el principio de la selva, pero en la mayor parte del territorio prevalece la vegetación de tipo selvático. El terreno es muy accidentado, la comunidad está rodeada de cerros altos con pocos espacios planos.

En cuanto a la comunicación de Flor del Río con la cabecera municipal, es importante señalar que sólo existe un servicio de camiones de redilas de bajo tonelaje, que lo mismo transporta gente, mercancías o animales y muchas veces, todo esto viaja junto durante seis u ocho horas, por eso las mujeres de la zona casi nunca van a Margaritas, pues es un viaje largo y pesado.

Las viviendas de los poblados de la selva están construidas con materiales que proporciona la naturaleza (paredes de tablas, techos de paja, pisos de tierra), aunque cada vez se utilizan más las láminas galvanizadas para techar. Los hombres construyen sus casas con ayuda de los demás hombres de la comunidad, son ellos quienes eligen el lugar donde

parar la casa y generalmente, les gustan las cimas de los cerros o sus laderas, logrando con ello tener siempre una vista espectacular desde los corredores.

Esta comunidad, como las demás de la región, no cuenta con ningún **servicio público:** ni energía eléctrica, ni mucho menos correo, telégrafo, ya ni decir del teléfono. Actualmente cuentan con agua entubada, pero ésta es fruto del ahorro y del esfuerzo comunitario. Este servicio lo tienen desde hace seis años; antes, las mujeres tenían que llevar el agua en pesados cántaros cuesta arriba, para su casa. Hay que aclarar que el agua entubada sólo alcanza para beber y cocinar, por lo que ellas siguen yendo al río para bañarse y lavar la ropa.

En Flor del Río no trabaja ninguna institución gubernamental para la salud, mucho menos una privada. Los **servicios de salud** que tienen los habitantes de este paraje son proporcionados por ellos mismos a través de dos vías principalmente: la partera y los agentes de salud.

Las enfermedades más comunes que aquejan a la población de Flor del Río son las respiratorias y las gastrointestinales; las primeras ocasionadas por la alta desnutrición y las segundas, por la gran cantidad de parásitos que tienen desde niños.

Cabe señalar que, dentro de la familia, la mujer es la que tiene más deteriorada la salud, ya que desde pequeña tiene que ceder los "mejores" alimentos a los hombres (por ejemplo, si hay un solo huevo o un pedazo de carne, es para el hermano); cuando llega la adolescencia, la pérdida de sangre por el flujo menstrual la debilita mucho (normalmente cargan una fuerte anemia) y después cuando se casa, los múltiples embarazos y partos, además de una gran carga de trabajo, aunados a la falta de alimentos ricos en vitaminas y proteínas, causa que la mujer siempre esté enferma: En estos lugares, "el pan de cada día" son los constantes dolores de cabeza, las molestias en la espalda y en las piernas.

La partera de la comunidad, no sólo atiende los partos, pues posee un amplio conocimiento de la herbolaria, que le permite curar muchas enfermedades comunes que aquejan a los pobladores. Esta mujer, ya mayor, tiene un enorme conocimiento empírico sobre los asuntos relacionados con la salud y la enfermedad, además de una impresionante intuición sobre los mismos.

Ser partera de una comunidad indígena es una especie de "cargo público tradicional", que heredan muchas veces de su madre. Pero ade-

más, esta persona tiene que ser alguien de "espíritu fuerte", como afirman las mujeres:

> No cualquiera puede ser partera. Además de aprender el oficio, hay que estar dispuesta a ayudar siempre que alguien lo necesite; hay que saber ver dónde está la enfermedad y cómo curarla. Una partera tiene que ser fuerte para aguantar las desveladas cuando un parto se prolonga toda la noche, cuando hay que velar por muchos días y noches a un enfermo...

Hay que decir también que la partera es quizá la mujer de la comunidad que goza de mayor prestigio, es respetada por todas las personas de la comunidad: hombres, mujeres y niños.

La otra vía de atención para la salud comunitaria son dos "agentes de salud", quienes han tomado cursos de salud comunitaria que imparten periódicamente misioneros(as) de la iglesia católica y algunas otras organizaciones. La comunidad los eligió para que se capacitaran y su modo organizativo ha favorecido que su formación continúe (o sea, que no se quede en un curso) y que lo aprendido pueda ponerse en práctica con el apoyo de todos.

Estos agentes de salud trabajan principalmente en la prevención de las enfermedades y sus métodos son más bien comunitarios: en las reuniones comunitarias de salud que ellos organizan, motivan a las madres de familia para que hiervan toda el agua de beber, a los padres de familia para que construyan letrinas para sus familias, etc. Han aprendido también a hacer extracciones de muelas cuando la pieza ya no tiene remedio, a veces vienen de otras comunidades a solicitar su ayuda.

Si bien los esfuerzos de los dos agentes de salud son bien valorados, aún no se han ganado la confianza de la gente como lo ha hecho la partera, quien les lleva muchos años de ventaja y sigue siendo la persona a quien más acude la gente para el alivio de sus enfermedades.

En relación a los **servicios educativos**, los habitantes de Flor del Río no han conseguido que el gobierno les mande un maestro rural, así que ellos mismos se encargan de la educación de los niños: un padre de familia ha sido liberado de los trabajos colectivos en la milpa y se dedica a dar clases en la escuela. Sin embargo, los niños no pueden aspirar más que a aprender a leer y escribir, a reconocer los números y acaso, a hacer algunas cuentas. Si quieren continuar estudiando, tienen que ir a la escuela de El Edén, cosa que en todo caso, harían los niños, las niñas no, ya que deben permanecer en casa ayudando a su madre en los quehaceres.

Así pues, a mi llegada en 1983 a Flor del Río, los hombres adultos, a lo más, estaban alfabetizados (casi todos, excepción hecha de los ancianos), pero las mujeres eran todas analfabetas; algunas aprendieron a leer con mi apoyo, pero las únicas que tuvieron tiempo de asistir fueron las "solteras" (adolescentes) y las ya mayores que no tienen niños chiquitos.

## Actividades económicas

### a) Agricultura

La comunidad cuenta con tierras ejidales repartidas de la siguiente manera: 140 ha de tierras laborables, 300 ha de terrenos llamados "comunales de monte" por la Secretaría de la Reforma Agraria y 5 has. para la zona urbana[4]. Estas tierras las recibieron siete padres de familia que fundaron la comunidad. Todas las tierras que tienen los campesinos de Flor del Río están colectivizadas.

Las tierras cultivables se ocupan principalmente en la siembra del maíz y del frijol —para el autoconsumo— y del café —para la venta y el autoconsumo—; en menor cantidad se cultivan otros productos como son: caña de azúcar, soya, piña, plátano, naranjas y algunas hortalizas.

El maíz y el frijol se siembran tradicionalmente juntos y aquí lo hacen en una gran milpa que trabajan en común exclusivamente los hombres. En este sentido, la mujer se ha beneficiado pues antes de poner en común la tierra y el trabajo, ella tenía que colaborar en la siembra y cosecha del maíz y del frijol; con la colectivización quedó liberada de estas tareas.

Del maíz se obtienen en promedio 3 toneladas de cosecha por hectárea, lo cual, en Flor del Río, se reparte equitativamente a cada familia, según el número de miembros y la edad de éstos, sin hacer diferenciaciones entre hombres y mujeres. Cabe señalar que un adulto, en el reparto, se considera como una unidad, un adolescente que ya trabaja como media unidad y un niño pequeño como un cuarto.

Así se hace la cuenta en la distribución del maíz, del frijol y todo cuanto se reparte en la comunidad.

Una familia consume en promedio, al año, alrededor de tres toneladas y media de maíz, ciertos años se debe comprar el grano para completar el autoabasto. Los habitantes de Flor del Río realizan intercam-

bios con personas de otras comunidades como, por ejemplo, con El Nuevo Momón, localidad vecina, con quienes intercambian fruta (naranjas y piñas, principalmente) por maíz y ocote. También venden a los habitantes del ejido de Ojo de Agua —que está más abajo, en la selva— caña de azúcar y panela a cambio de maíz y frijol.

El cultivo del café también se realiza de manera colectiva, pero a diferencia del maíz, las mujeres participan en la cosecha. Aunque los cafetales están en distintas áreas (porque los iniciaron cuando aún no estaban colectivizados), el trabajo lo hacen todos juntos, de cafetal en cafetal; los hombres por un lado y las mujeres por otro.

Después de la cosecha, hay que despulpar el café, lavarlo (tareas de los hombres), ponerlo a secar al sol y estarlo moviendo a cada rato (tarea de las mujeres), a veces esto se prolonga por varias semanas. Después se encostala y se lleva a un centro de compra.

Los campesinos de Flor del Río venden toda junta la cosecha del café (es decir a un solo comprador) y el dinero que les pagan, lo dividen en dos: una parte para los gastos comunitarios que se requieran, como mantenimiento del camión o similares, y la otra parte se distribuye entre los participantes de la cooperativa.

El cultivo de la caña de azúcar se realiza de forma colectiva, participando únicamente los hombres. La totalidad de la cosecha se reserva para la elaboración de panela (piloncillo), dirigida por los viejos y se destina al autoconsumo y a la venta en comunidades vecinas y a los productores de aguardiente, en el pueblo de Margaritas. Este cultivo lo aprendieron los hombres cuando trabajaron como mozos en las fincas. Ahora son los viejos los que dirigen la elaboración de la panela.

La soya es un cultivo que se inició en Flor del Río alrededor de 1983 (ver la Historia) como una alternativa ante la escasez de proteínas en la dieta de los campesinos. Las mujeres aprendieron a cocinarla y ahora la consumen regularmente, mezclada con sus comidas tradicionales: tortillas, pozol, atole, tamales, etc. La combinan con la masa de nixtamal.

La producción de frutas en la selva es abundante. Aquí se produce en buenas cantidades: plátano (de diferentes clases), piña y naranjas. Casi todo se destina al autoconsumo porque, aunque hay suficiente para la venta, el mercado es reducido y en caso de llevar los productos a Margaritas o Comitán, el costo del flete subiría excesivamente los precios. El aislamiento de las comunidades de la selva cierra muchas posibilidades para la venta de la producción campesina.

Sin embargo, es interesante comentar que, en una ocasión, las mujeres de Flor del Río encontraron una alternativa a este problema: juntaron una buena cantidad de la producción de fruta y se fueron en el camión de la cooperativa a las comunidades cercanas a la cabecera municipal de Margaritas, a vender fruta para comprar maíz, pues esa zona tiene fama de producir grandes cantidades de dicho grano. Las mujeres de la "Planada" (como se le conoce a aquella zona) les propusieron hacer trueque: una fruta por una mazorca. Las de Flor del Río volvieron muy contentas y satisfechas por un intercambio que benefició a ambas partes, sin necesidad de hacer uso del dinero y sin tener que ir hasta Margaritas.

### b) Producción pecuaria

Los campesinos de Flor del Río tienen en común ganado vacuno, porcino y ovino. Las reses y los cerdos se venden cuando escasea el maíz o el frijol; también se mata uno de estos animales cuando se va a celebrar una fiesta comunitaria. Las ventas, por lo general, son ahí mismo en la región, con las comunidades vecinas. Las ovejas se tienen para que limpien la colonia de las yerbas y para comer barbacoa de vez en cuando. Todos estos animales los cuidan los hombres, sin tecnología alguna y con conocimientos empíricos, por lo que la producción no es muy abundante.

Cabe señalar que, hace unos diez años, el ganado vacuno andaba suelto en medio del poblado, con las consecuencias de insalubridad que esto acarrea. Y fue una lucha que ganaron las mujeres, el convencer a los hombres que sacaran a los animales, y los llevaran a un potrero fuera del caserío. No fue fácil porque los hombres decían que era "muy alegre, mirar ahí nomás a las vacas", pero ellas les hablaron de las moscas en los alimentos, de los niños que gateaban y se ensuciaban de estiércol, etc., y los convencieron con el apoyo de la partera y los agentes de salud. Esto fue un logro importante de las mujeres, pues se hizo a pesar de que la mayoría de los hombres no estaban de acuerdo.

Otra fuente importante de sustento para los miembros de este lugar es la producción de aves de corral, como son: gallinas, guajolotes y patos. Estas aves son de propiedad familiar y están bajo el cuidado de las mujeres. Su fin principal es el consumo de sus huevos y su carne, aunque pueden llegar a venderse si alguien lo demanda.

Dicen las mujeres que con las gallinas pasa algo similar que con las plantas: hay quienes tienen "buena mano" y se le reproducen bien, pero quienes no la tienen, no pueden lograr que abunden mucho estos animales. Lo que se observó fue más bien que las mujeres que se ven liberadas del cuidado de niños chiquitos logran una mayor producción de huevos y gallinas, que aquéllas que están en plena reproducción familiar. La que tiene 20 aves es la que más tiene, la mayoría tienen 4 ó 5 gallinas, pero hay quienes no tienen ninguna.

### c) La tienda cooperativa

Los campesinos de Flor del Río, mujeres y hombres, han luchado en forma común para fundar una tienda cooperativa que distribuye artículos industrializados de primera necesidad en la selva, como sal, azúcar, petróleo para candiles, baterías para linternas y grabadoras, galletas, aceite, refrescos y algunas cosas más. En esta tienda se venden las mercancías con precios preferenciales para los socios, pero aun para los que no lo son, se vende mucho más barato que en cualquier otra tienda en varios kilómetros a la redonda, por lo que se beneficia también gente de otras comunidades. El camión de 3 toneladas que consiguieron en colectivo hizo posible abaratar los precios de la tienda cooperativa —por el bajo costo del flete— y el pasaje para los viajeros. Sin embargo este vehículo les fue robado en febrero de 1995, lo que casualmente coincidió con la expedición punitiva del Ejército Federal Mexicano a esa región.

## La mujer indígena de la selva de Chiapas

Actualmente no se ignora la marginación que sufre la mujer en la cultura rural de México; sin embargo en Chiapas esta situación adquiere dimensiones dramáticas. Y si bien es cierto (como veremos) que pertenecer a una cooperativa le aporta ciertas ventajas a la mujer, no deja por ello de estar muy marginada, con características muy similares a las que prevalecen en las comunidades no colectivizadas.

Por lo tanto, el análisis que se presenta a continuación no sólo es aplicable a la mujer de Flor del Río, sino también, de un modo general, a la mujer de toda la selva chiapaneca.

Para analizar el papel de la mujer indígena en el medio rural, forzosamente hay que remitirse a **la familia** como **unidad básica de la vida económica campesina**, es decir, la explotación familiar conforma la unidad primaria y básica de la sociedad campesina y de la economía y dentro de esta unidad la mujer juega un papel primordial. En las comunidades rurales indígenas encontramos dos tipos de familias: las **nucleares** y las **extensas**. Las primeras constituidas por un matrimonio y sus hijos; las segundas que incluyen, además de la familia nuclear, otros miembros, por ejemplo: los abuelos, los hermanos solteros del padre o de la madre, o cualquier otra persona de la familia que se haya quedado sola; una familia extensa también puede formarse de dos o más familias nucleares. Así pues, se considera una sola unidad doméstica si las entradas económicas se unen y "todos comen de la misma olla".

El uso de tecnología en la agricultura puede significar mayores ingresos para una familia campesina, pero en la selva chiapaneca, lo accidentado del terreno y la falta de capital impiden su uso, por lo que la **fuerza de trabajo familiar es la única categoría de ingreso posible para la satisfacción de necesidades.** De este modo tenemos que de acuerdo al planteamiento de Chayanov (1974), la relación entre consumo familiar (o sea, el número de miembros de la unidad doméstica) y la explotación de la fuerza de trabajo (o sea, el número de miembros en edad de trabajar) es lo que va a definir la mayor o menor carga de trabajo para los miembros de las unidades domésticas en edad de trabajar. El modelo de Chayanov opera desde una perspectiva micro; de ahí su utilidad para exponer la organización interna de la unidad doméstica campesina, pero no es útil para describir el papel de la mujer dentro de ésta, ya que el autor no distingue entre trabajo masculino y femenino, ni le presta atención a las actividades que son esencialmente femeninas.

Chayanov ha estudiado el desarrollo de la unidad doméstica con base en la relación consumidores-trabajadores y dando categorías o valores diferentes a los consumidores niños y adultos y a los trabajadores adolescentes y adultos; elabora la tesis según la cual, a mayor número de hijos, mayor es el trabajo productivo de los miembros de la familia en edad de trabajar (al principio éstos sólo serán los padres). Cuando la familia tiene alrededor de 15 años, los hijos mayores empiezan a trabajar y la carga de trabajo de los padres disminuye.

Si distinguimos el trabajo femenino del masculino y tomamos en cuenta sus diferentes responsabilidades, al analizar la relación consumidores-trabajadores en el proceso de cualquier familia campesina, podemos observar que el aumento de la carga de trabajo no es igual para el padre que para la madre cuando los hijos empiezan a nacer.

Con la llegada del primer hijo, el padre prácticamente sigue realizando los mismos trabajos que antes en la milpa (puesto que el nuevo miembro de la familia se alimentará del pecho de su madre los primeros dos años), mientras que para la madre los trabajos *domésticos* se duplican, pues no sólo tiene que seguir realizando las labores cotidianas, sino que además tiene que cuidar a un bebé que le demandará atención continua, que ensuciará muchos pañales que ella tendrá que lavar, que se enfermará, que habrá que amamantar... en fin. Claro que la llegada de los hijos es quizá la mayor alegría que una mujer de la selva puede tener y que esta alegría retribuye con creces el agotamiento del aumento del trabajo, pero también debe tomarse en cuenta que una madre que amamanta está perdiendo gran cantidad de energía y por supuesto esto la agota mucho más. En este sentido, debe hacerse la misma reflexión para el tiempo del embarazo. Así pues, desde antes del nacimiento del primer hijo, el desgaste de la madre es mucho mayor que el del padre (de la unidad doméstica campesina). Con cada nuevo miembro de la familia el trabajo *doméstico* de la madre tenderá a duplicarse (además del agotamiento de cada embarazo, parto y lactancia).

Lo anterior nos muestra la necesidad de analizar por separado el trabajo de la mujer dentro de la unidad económica campesina, la familia.

## El trabajo femenino

Las labores normalmente realizadas por la mujer campesina que ha pasado la adolescencia, se pueden clasificar en dos tipos: domésticas y productivas. Las primeras, obviamente se refieren a las tareas propias del hogar y del cuidado de los hijos y las segundas en Flor del Río son principalmente labores agrícolas, aunque en otros lugares pueden ser también labores artesanales u otra(s) actividad(es).

*Trabajo doméstico*

En Flor del Río, al igual que en las demás comunidades de la selva, las labores domésticas son mucho más pesadas que en las zonas urbanas debido, entre otras razones, a la carencia de servicios públicos, como electricidad, agua entubada y drenaje.

La mujer campesina es la primera de la familia que se levanta y la última que se acuesta. Desde el amanecer su tarea primera es hacer fuego en la cocina y con él, empieza el trajín de todo el día: moler maíz, hacer las tortillas, preparar los frijoles y el café. Dar de comer a la familia y lavar los trastes. A continuación, ir a lavar ropa al río, al mismo tiempo que se cuida a los niños, y volver a casa cargando la ropa húmeda, un cántaro de agua, y en ocasiones hasta a un bebé. Entonces hay que preparar el almuerzo, consistente en frijoles y tortillas.

> La preparación de las tortillas —dice Olivera— ocupa un lugar importante en el trabajo doméstico, pues debido a la ausencia de energía eléctrica y vías de comunicación modernas, tienen que moler el nixtamal en forma muy rudimentaria que requiere un gran esfuerzo utilizando metates o en el mejor de los casos molinos de metal, lo que implica también una inversión de tiempo considerable.
>
> (Olivera, *op. cit*: 75)

Después de dar el almuerzo a la familia, hay que "recoger la cocina". Para esto ya es cerca del mediodía, es entonces cuando las mujeres van al campo a buscar leña o a colectar alguna yerba o fruto silvestre para dar de comer a su familia, también pueden ir a cortar naranjas o traer plátanos de sus huertas.

Lo anterior lo alternan con amamantar al niño más pequeño, cambiar pañales y cuidar que los hijos mayorcitos no hagan travesuras (como jugar con el machete, acercarse al fogón o ahogar un pollito).

> Cuando el hombre regresa de sus labores, alrededor de las seis de la tarde, la mujer ya habrá ido dos o tres veces al río por agua, ya le habrá dado de comer a los animales domésticos, habrá costurado alguna ropita que lo necesitara y atendido algún otro asunto de los que nunca faltan. Entonces al llegar el marido, ella le servirá la comida, después comerá y lavará los trastes sucios. Cayendo el sol, la mujer desgrana las mazorcas necesarias para poner a cocer el nixtamal con el que hará las tortillas del día siguiente.

Estas serían las labores de un día sencillo, sin problemas de enfermos o sin trabajos productivos. Podrá apreciarse que tal rutina es muy pesada y absorbente, por lo que las mujeres suelen aislarse en sus hogares, pues las 24 horas del día no les son suficientes para todos sus quehaceres. Afortunadamente, en Flor del Río algunos hombres han caído en la cuenta de la enorme responsabilidad que conllevan las labores del hogar y empiezan a colaborar en algunas tareas domésticas como acarrear el agua del río a la casa, traer leña para el fogón e, incluso, moler el nixtamal para las tortillas.

Este cambio —que sólo se ha dado en pocos casos—, se debió en parte a la labor de conscientización de los agentes de salud, quienes hablan acerca de la importancia de ayudar a la mujer, sobre todo cuando está embarazada o lactando. También pudo influir el que vieran a mi esposo compartir conmigo estas tareas (traer agua, lavar ropa y trastes, cocinar, etc.), sin que por ello él se sintiera humillado o avergonzado.

La mayor participación del hombre en las tareas del hogar ha sido reforzada por la decisión comunitaria de liberar de los trabajos colectivos por quince días a los hombres cuyas esposas acaban de dar a luz un(a) hijo(a), lo cual obliga al papá a permanecer en casa ayudando en las tareas que se requieran.

### *Trabajo productivo*

El corte del café en Flor del Río es una actividad comunitaria y es el trabajo de producción agrícola más importante que realizan las mujeres. Durante la época del corte, las mujeres se ponen de acuerdo cada tarde, sobre cuál huerta de café irán a cosechar al día siguiente. La cosecha del café es un trabajo arduo para las mujeres, por los motivos siguientes:

Las mujeres que tienen bebés, los cargan en su reboso todo el día; las mujeres cuyos niños chiquitos ya no son de brazos, los sientan en el suelo mientras ellas trabajan (no tienen con quién dejarlos en casa, pues todas van a cosechar café). La atención a los niños mientras se trabaja es, por supuesto, agotadora.

El café se cosecha en los meses más fríos del año: diciembre, enero y febrero. En la selva durante estos meses cae una lluvia muy finita, que

penetra y humedece todo cuanto está a la intemperie y el frío se mete "hasta los huesos".

Los cafetales tienen que tener mucha sombra, con árboles grandes, la humedad se siente más, pero, sobre todo, el suelo está siempre cubierto de hojas secas, donde anidan las arañas, las víboras y demás animales ponzoñosos, por lo cual, los niños siempre terminan muy picoteados y en ocasiones, con mordeduras de animales venenosos que ponen en peligro su vida.

El piso de los cafetales es muy irregular, ya que las raíces de los árboles grandes se entrecruzan lastimando constantemente pies y tobillos.

El que las mujeres compartan todos estos inconvenientes, ha favorecido la reflexión acerca de su problemática común. Antes vivían los problemas cada una por separado, ahora que los comparten, los comentan y los discuten, se animan a buscar soluciones. En Flor del Río se empezaron a organizar para que dos o tres madres de familia se quedaran con todos los niños en una casa y las demás pudieran trabajar con mayor tranquilidad; al mismo tiempo se acordó liberar de estas labores a las madres con bebés recién nacidos y a las que tuvieran enfermo en casa.

Por otro lado, las mujeres han expresado su descontento cuando los ingresos provenientes de la venta del café no llegan a sus manos, ni son administrados por ellas, a pesar de su participación en la cosecha (más de la mitad de lo que se produce). Sólo dos madres de familia dijeron que habían recibido íntegramente la cuota que les correspondía de la venta del café. En sus pláticas las mujeres mostraron inconformidad y comenzaron a buscar vías de solución.

Sin embargo se debe reconocer que los procesos de emancipación de la mujer son lentos, sobre todo porque se lucha contra toda una tradición machista inculcada fuertemente en las fincas. Mercedes Olivera, refiriéndose al trabajo de las fincas, dice:

> De acuerdo con la ideología paternalista y servil del sistema, se considera, no que la mujer trabaja en el corte de café, sino que la mujer "ayuda" al hombre a cortar el café, por eso ellas no reciben sino excepcionalmente el producto de su trabajo. Aquí también existe entre su trabajo y el dueño del capital, la mediación de su marido, hermano o hijo mayor a quien se le entrega el salario, y dispone de él colocando a las mujeres como menores de edad y reproduciendo su dependencia[...]. En estas circunstancias el trabajo productivo de la

> mujer se vuelve propiedad del hombre, y la ideología opresiva del sistema se extiende a todos los órdenes de su existencia [...]
>
> La reproducción de la ideología servil se ve claramente en los ejidos de las mismas zonas cafetaleras [...]; en donde los ejidos se formaron hace tres o cuatro décadas [es decir los años cuarenta y cincuenta] con renteros y peones liberados de las fincas; las relaciones familiares han conservado los rasgos paternalistas que caracterizaban su antigua situación [...]
>
> (Olivera, *op. cit.*: 77 y 79)

De acuerdo a lo anterior, las mujeres de Flor del Río sufren las consecuencias del sistema de producción de las fincas cafetaleras, cuya relación servil imprimió en las culturas indígenas características persistentes que tardarán muchos años en ser modificadas.

Por otra parte, es importante señalar la diferenciación entre trabajo *doméstico* y trabajo *productivo* para entender el caso de las madres de familia, ya que cuando los hijos empiezan a nacer, el primer tipo de trabajo aumenta, mientras que la participación dentro del segundo disminuye.

June Nash estudió el caso de Amatenango del Valle (1975), comunidad de alfareras de los Altos de Chiapas, y encontró en su trabajo de campo de hace tres décadas que la producción artesanal disminuía con la llegada de los hijos, a pesar de una necesidad mayor de ingresos. En su reciente investigación (1993), Nash encontró que las mujeres disminuyen voluntariamente el número de embarazos para no tener que reducir su producción artesanal. La autora indica que en el análisis de Chayanov falta una perspectiva de género, impide apreciar las modificaciones en la familia campesina con la llegada de nuevos miembros.

La diferencia entre el trabajo *productivo* de las mujeres de Flor del Río y el de las mujeres de Amatenango del Valle radica en que las primeras no reciben directamente el dinero de la venta del café, mientras que en las segundas sí.

Con la llegada de los hijos la mujer en Amatenango se ve obligada a disminuir su producción de alfarería, y a depender económicamente de su marido, lo que conlleva la subordinación hacia él; mientras la mujer de Flor del Río, al reducir su trabajo *productivo* por el nacimiento de los hijos, de alguna manera se libera de una pesada carga, pues los ingresos familiares siguen siendo los mismos (en el reparto comunitario les toca a todos por igual independientemente de cuánto haya trabajado cada quien). Pero el problema de fondo sigue siendo lo que señalaba

más arriba: la participación femenina en la producción no coadyuva a la emancipación de la mujer si ésta no recibe y dispone del dinero ganado con su trabajo.

Existe otro trabajo colectivo muy importante que es netamente femenino en Flor del Río: **la elaboración de pan.** Su producción no tiene como fin la venta, sino el consumo comunitario en alguna celebración.

Las mujeres unidas solicitaron un curso de pan a la diócesis de San Cristóbal y se les dio con la condición de construir un horno, cosa que hicieron los hombres. En las comunidades de la selva, el pan está considerado como un signo de fiesta y de alegría, pues sólo se sirve durante las celebraciones importantes como bodas, bautizos y fiestas comunitarias.

Anteriormente para estos eventos el pan se mandaba comprar a Margaritas, pero se humedecía mucho en el camino. Ahora son las mujeres quienes lo hacen y de mejor calidad. A veces no es necesario un motivo importante, simplemente "tienen gusto", se reúnen y lo preparan.

La elaboración de pan ha cohesionado a las mujeres de la comunidad, pues establece una relación igualitaria rara entre las casadas y las solteras, quienes normalmente se encuentran en una situación de subordinación. Por lo general se piensa que la gente se vuelve "de juicio" cuando se casa.

Mientras elaboran el pan, las mujeres se sienten alegres y relajadas, se ponen a platicar y comparten sus experiencias, este trabajo se presta para ello. Las mayores les dan consejos a las madres jóvenes, las solteras escuchan y participan. Las que vienen de otras comunidades y que ahora viven aquí por haberse casado con un hombre de Flor del Río, platican de cómo era su vida antes.

En fin, considero que esta actividad ha sido muy provechosa para que las mujeres se reúnan y discutan informalmente los asuntos que les interesan.

## Educación

En las comunidades indígenas y campesinas de Chiapas, desde el nacimiento de una criatura, las diferencias de actitud y de trato hacia el hombre y la mujer salen a relucir.

Cuando una mujer da a luz —ayudada por la partera de la comunidad y, en ocasiones, también por su marido—, puede recibir una buena noticia: "fue varoncito", o una noticia triste: "fue hembrecita" (como dicen en la selva). Desde este momento empiezan las diferencias. Para las madres es mala noticia —hasta cierto punto— el nacimiento de una niña, porque piensan que "las mujeres sólo vienen a este mundo a sufrir..." Digo que hasta cierto punto porque el nacimiento de un ser humano siempre es motivo de alegría en estos lugares.

A los cuatro o cinco años de edad, las niñas ya tienen tareas como la de impedir que se metan los pollos a la casa, en cambio los niños de la edad pueden irse a jugar con los amiguitos.

Generalmente las **niñas** de ocho a doce años **colaboran** mucho con su mamá en las labores del hogar: cuidan a los hermanos pequeños, lavan trastes, traen agua del río, vigilan que los frijoles no se quemen. Los **niños**, en cambio, **van a la escuela y** aprenden a leer, a escribir y hacer cuentas. En los días libres son ellos quienes llevan recados a las tías, a las abuelitas y muy de vez en cuando, ayudan a su papá en la milpa. Está muy difundida la idea de que las mujeres no necesitan ir a la escuela, razón por la cual la gran mayoría de las mujeres de Flor del Río eran analfabetas a nuestra llegada y no conocían los números. Sin embargo, con la colectivización, las diferencias de trato entre los géneros han disminuido y ahora las niñas van a la escuela igual que sus hermanos. Este fue un acuerdo comunitario.

Al llegar a la adolescencia, las hijas se convierten en la "mano derecha" de su madre; los hijos adolescentes —que ya no asisten a la escuela (porque no la hay)— también son un gran apoyo para el padre, pero tienen mucho más tiempo libre que sus hermanas.

A pesar de que en Flor del Río se busca dar un trato similar a los hijos y a las hijas, a las mujeres se les sigue educando para que sepan trabajar bien y puedan complacer a su marido cuando se casen. Como dice Olivera:

> Desde pequeñas se les educa para obedecer y servir, limitándoles enormemente su iniciativa. Su opresión, perfectamente ajustada al sistema de valores de su cultura, pareciera ser para ellas en la vida diaria tan "natural" e inamovible como la miseria en que viven y que la religión justifica.
>
> (Olivera, *op. cit.*: 74)

Esto último —*la religión lo justifica*— en el caso concreto de Flor del Río, no es conforme a la realidad. Ya que como se vio anteriormente, la religión católica de la diócesis de San Cristóbal, inspirándose en la Teología de la Liberación, no sólo ha promovido la igualdad entre todos los grupos sociales, sino que también ha impulsado la participación activa de las mujeres y la igualdad de géneros (*Cfr.* Pérez Enríquez, *et. al.*, 1993-1994). Uno de los catequistas, quien se formó en cursos de la Misión de Guadalupe, predica mucho la igualdad entre hombres y mujeres. Y lo interesante es que predica más con el ejemplo que con la palabra: él es un hombre que va por leña, muele maíz y colabora cuando está en casa con las tareas domésticas. Yo pude observar cómo algunos padres de familia jóvenes seguían su ejemplo.

Uno de los motivos por los que la Iglesia de esta diócesis se ha ganado enemigos entre los poderosos de la región, es por la promoción de la igualdad y la dignidad de la mujer, pues muchos de ellos usufructuaban la supuesta inferioridad femenina, abusando de las mujeres a su servicio o de las hijas de sus acasillados, valiéndose del "derecho de pernada".

## Uso del tiempo libre

Las oportunidades de diversión para los hombres son múltiples: tocan marimba, escuchan casetes y, como son grandes conversadores, por las tardes les gusta reunirse a platicar, se pueden quedar así hasta entrada la noche, a veces se animan y se van de cacería "a perseguir" venado, jabalí o tepescuintle. Algunos sábados o domingos los solteros se van a pasear a las comunidades cercanas, donde haya baile, pero ningún hombre se pierde el partido de fútbol de las mañanas de domingo y, después del partido, ¡a bañarse al río!

Las mujeres tienen escasas distracciones y la mayoría son trabajos en equipo, es decir, las muchachas disfrutan el reunirse para **hacer** pan o tamales, **ir a cortar** "yerbamora" o **hacer** juntas la comida de las fiestas: **éstas son sus distracciones.**

Otra actividad que gusta a las mujeres son **las reuniones en la ermita** porque se encuentran con el resto de la comunidad y eso les alegra; además, el canto y el rezo es una especie de catarsis para ellas, ya que prácticamente no tienen otro desahogo. En estas reuniones las mujeres se sienten en confianza para "dar su palabra" (dar su opinión)

acerca de los asuntos que se traten, por lo que éste se convierte en el único espacio público donde ellas se expresan libremente. En las reuniones en la ermita se toman importantes acuerdos que afectan a toda la comunidad y lo importante es que cada vez más las mujeres toman parte en ello.

Por otro lado, las mujeres disfrutan de **las fiestas comunitarias**. En Flor del Río la gente es muy festiva y casi con cualquier pretexto se animan a organizar una fiesta. Celebran fiestas religiosas como el día de la Virgen de Guadalupe, La Nacida (Navidad) los bautizos y bodas comunitarias; igualmente celebran el fin de la cosecha, de la venta del café o la construcción de una nueva casa comunitaria (escuela, bodega, etc.), así como un logro comunitario (la compra del camión, la obra de agua potable, etc.).

Cuando se realiza una de estas fiestas, los hombres de la comunidad a temprana hora matan uno de los animales del colectivo y hacen trozos de carne para el caldo, el resto del animal se lo reparten en forma equitativa. Las mujeres mayores preparan la comida en la cocina comunitaria con la leña y el agua que acarrean los jóvenes. Las demás mujeres hacen tortillas en sus casas y las llevan al lugar donde se realiza la comida. Todo el día se oye la música de la marimba. Los hombres reunidos "echan trago". En la noche hay baile y llegan los jóvenes de las comunidades vecinas. Las mujeres preparan café y reparten el pan que hicieron la víspera. A pesar de que en estas fiestas ellas se la pasan trabajando, les gustan porque rompen la rutina, se olvidan las rencillas que puedan existir y disfrutan de una buena comida.

Definitivamente las celebraciones comunitarias han fortalecido al colectivo de Flor del Río, sin que ninguno en particular sienta el peso de financiar toda la fiesta, ya que teniendo el ganado en común, esto es más fácil y todos se benefician.

A excepción de las reuniones en la ermita y de las ocasionales fiestas, para las mujeres **no hay diferencia de actividades entre las cotidianas y las del fin de semana**: tienen que hacer la comida y cuidar a los niños; las solteras, deben ayudar a su mamá. La oportunidad de ir a un baile y conocer muchachos sólo se da cuando el baile es en su misma comunidad. En pocas palabras, las mujeres campesinas **no descansan nunca,** no conocen el ocio, no saben lo que es sentarse, así nada más, a mirar el campo o ver cómo juegan sus hijos. **La mujer campesina es una eterna trabajadora,** pareciera que con los

escasos abrazos y mimos que le dan sus hijos ella olvidara el agotamiento y se cargara de energía.

## A manera de conclusión

Si bien es cierto que la situación subordinada de la mujer no se supera cuando una comunidad campesina se colectiviza, es verdad que sí se dan pasos importantes en favor de una mayor igualdad entre el hombre y la mujer. Esto es lo que he tratado de mostrar en este trabajo.

En Flor del Río, gracias a la colectivización, las mujeres han dejado de permanecer aisladas en sus casas, cada una con sus problemas, empiezan a presentar sus inquietudes, sus preocupaciones y sus propuestas ante la comunidad y van consiguiendo, poco a poco, una mejor vida para todos. Sin embargo aún falta camino por andar...

Las mujeres de esta comunidad, unidas, han logrado que se tomen acuerdos importantes para ellas, como por ejemplo: racionalizar su participación en el trabajo de la cosecha del café; apoyar a aquéllas que acaban de tener un parto, respetando su cuarentena y dándole permiso a su compañero de ausentarse 15 días de los trabajos colectivos, para que atienda a su esposa en lo que ella necesite. Estos acuerdos hubieran sido prácticamente imposibles en una comunidad no colectivizada porque en las comunidades donde cada quien tiene su milpa por separado, el hombre no puede dejar de trabajar tantos días seguidos, ni la mujer, si es tiempo de cosecha.

Así pues, en Flor del Río aunque disminuya el trabajo productivo de las mujeres —y en parte también el de los hombres—, con la llegada de un nuevo miembro a la familia, el ingreso familiar no disminuye porque en el momento de la cosecha (y cuando se vende el café) el producto y las "ganancias" se reparten en forma equitativa, según el número de miembros de cada familia, sin contar quién trabajó más o quién menos.

Por otro lado, es importante señalar la necesidad de que las mujeres reciban una justa retribución por sus trabajos productivos, y no sólo me refiero a una retribución económica —que es la esencial—, sino también una moral, en el sentido que se debe reconocer públicamente el trabajo de la mujer como valioso y necesario para todos los miembros de la comunidad. Además es oportuno valorar apropiadamente el

gran esfuerzo que significa dedicarse "al hogar", más aún en las condiciones descritas, y buscar que tanto los hombres como las mismas mujeres indígenas y campesinas, lo valoren también.

Finalmente quiero hacer hincapié que el colectivismo puede ser una alternativa viable para las comunidades de la selva de Chiapas en estos tiempos de crisis. Creo que es necesario revivir y reforzar la estructura comunitaria de la cultura indígena, que la reforma agraria instrumentalizada por el capitalismo en México les arrebató para infundir su espíritu individualista, que tanto daño ha hecho a los indígenas y a los campesinos de nuestro país, para beneficio de unos cuantos.

## Notas

[1] Así es como califica Ángel Palerm al intercambio de valores que se realiza entre el campesinado y el sistema capitalista en su artículo "Articulación campesinado-capitalismo: sobre la fórmula M-D-M" en *Antropología y Marxismo*, Nueva Imagen, México, 1980.

[2] La investigación sobre la historia del lugar se realizó en forma participativa: los campesinos y campesinas de Flor del Río fueron los autores de esta historia. Desde el título hasta el último dato, se escribió por decisión de ellos en conjunto. Para lograrlo, se efectuaron varias reuniones comunitarias, a las cuales se llevó el archivo que guarda uno de los hombres mayores, y del cual se obtuvieron algunos datos. Cabe señalar que esto se facilitó por la estructura comunitaria de Flor del Río. Recabamos la información de esta parte Juan Manuel Ojeda y Ma. Eugenia Santana.

[3] El malvarisco, como le llaman los campesinos, es una hierba difícil de erradicar, que daña el pasto del que se alimenta el ganado vacuno.

[4] Datos proporcionados por el archivo ejidal y por los campesinos del lugar.

## Bibliografía

BARRE, Marie-Chantal
1985 *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo Veintiuno, México.

CHAYANOV, A.V.
1974 *La Organización de la Unidad Doméstica Campesina*, Nueva Visión, Buenos Aires.

DALTABUIT Godás, Magalí
1992 *Mujeres Mayas. Trabajo, nutrición y fecundidad*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México D.F.

Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, Secretaría de Fomento Económico.
*Diagnóstico Municipal. Las Margaritas, Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

INEGI y Gobierno del estado de Chiapas
1993 *Anuario Estadístico del estado de Chiapas*, INEGI, Aguascalientes, Ag.

Informes Pastorales de la Misión de Guadalupe
Mecanografiados.

LEYVA Sonal, Xóchitl y Gabriel Ascencio Franco
1991 "Los municipios de la Selva Chiapaneca. Colonización y dinámica agropecuaria", *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*, Talleres Gráficos del Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

NASH, June
1975 *Bajo la mirada de los antepasados*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
1993 "Producción doméstica en el mercado mundial", *Antropología Mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chis.

OLIVERA, Mercedes
1979 "Mujeres Acasilladas en las Fincas de Chiapas", *Cuadernos Agrarios*, México.

PALERM, Ángel
1980 "Articulación campesinado-capitalismo: sobre la fórmula M-D-M", *Antropología y Marxismo*, Nueva Imagen, México, D.F.

PÉREZ ENRÍQUEZ, Ma. Isabel, M. E. Santana, *et. al.*
1993-1994 *Cooperativismo, colectivismo y mujeres campesinas en Cuba y México*, UNACH-CONACYT.

SANTANA E., Ma. Eugenia
1983 *El campesino: hacedor de nuestra historia*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, inédita, México.

Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Chiapas
1988 *Los municipios de Chiapas*, México, (Colección: Enciclopedia de los municipios de México).

WOLF, Eric R.
1977 *Una tipología del campesinado latinoamericano*, Nueva Visión (Colección Fichas, no. 62), Buenos Aires, Argentina.

# LOS CONTORNOS DE UNA MUERTE EN SAN PEDRO CHENALHÓ*

ANNA MARÍA GARZA CALIGARIS**

En principio resulta difícil desplazar la convicción de que la naturaleza biológica de nuestros cuerpos requiera de cuidados específicos y bien determinados por los avances de la ciencia y la tecnología médica moderna; que los esfuerzos por adoptar estas medidas debieran ser acogidas por todas las personas y que de no ser así, habría que buscar explicación en impedimentos que surgen por la religión, las costumbres, la cultura de los sujetos. Sin embargo, explorar la perspectivas sobre la experiencia cotidiana con la enfermedad, la emergencia y la muerte, nos invita a reconsiderar la certeza de que exista solamente una manera, siempre viable y evidente, de armar estrategias para salvar la vida y cuestionar que la cultura pueda ser considerada simplemente y según sea el caso, como obstáculo o impulsora del cuidado de la salud.

Los relatos sobre la muerte desde la perspectiva de los involucrados son vehículo para expresar sentimientos poderosos, para revisar la vida e imaginar posibilidades de otro destino. Moldeadas por la intersección

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.

de construcciones culturales colectivas y experiencias personales únicas, este tipo de narrativas cubren al mismo tiempo lo excepcional y lo cotidiano. Se ubican en escenarios culturales concretos y formulan maneras de entender la muerte que van mucho más allá del cuerpo y su fragilidad biológica.

Entre 1988 y 1993 se registró en San Pedro Chenalhó, municipio tzotzil de los Altos de Chiapas, la muerte de once mujeres por causas relacionadas con embarazo, parto y puerperio y un corto recorrido por algunos poblados nos mostró que al menos otras nueve más de las que podríamos llamar muertes maternas se registraron bajo otras causas. Entre ellas estuvo María, una jovencita de unos diecisiete años que murió unos minutos después de su parto en la cabecera municipal.

Más que una historia de vida y de muerte completa y única, lo que sabemos sobre María y sobre otras mujeres cuya muerte se relacionó con embarazo, parto o puerperio, surgió de versiones diferentes de sus familiares y de testigos presenciales de su muerte; son recuerdos múltiples y parciales, juicios, acusaciones diversas, justificaciones, creencias ciegas, enconos, dolores y tristezas. No escuchamos solamente una explicación sobre las causas de su muerte. No es lo mismo lo que cuenta su madre, su hermana, la partera, una vecina y el dueño de la farmacia local, considerado doctor por los habitantes de Chenalhó. La riqueza de esta experiencia producto del traslape de las vidas de personas distintas no puede reducirse a esquemas sencillos, de modo que presento una narrativa, procurando poner de manifiesto las diversas perspectivas que surgieron, las posibilidades que visualizan y sus juicios. La intención es proporcionar una base rica, diversa y concreta sobre las maneras que personas ubicadas por su relación con la difunta, su género, su edad, su ocupación, explican, enfrentan, juzgan y se duelen por su muerte, para contextualizar las posteriores reflexiones sobre las interpretaciones en torno a la vida y la muerte en Chenalhó.

## Las historias de una historia

María[1] murió en diciembre de 1993. Apenas nacido su hijo se murió. Que si la partera no sirvió, que si fue el diablo, que si fue su suerte... no se ponen de acuerdo los que contaron lo que sucedió.

María era la *coshita*, la más pequeña de la familia, hija del segundo marido de su madre. Tenía un hermano y otros tres medios hermanos: dos varones y una mujer. María y Rosa, su hermana, tenían diferente papá, pero se querían mucho, trabajaban juntas, andaban juntas siempre. Creció María en compañía de su hermana la más grande, quien la aconsejaba,

> ...Piénsalo bien, hermanita, si te vas a casar, si lo puedes mantener, si puedes hacer lo que el hombre quiere. Cuando ya tiene mujer, ya puede mandar, ya no puede él traer solito las cosas, ya manda, lo manda su mujer. Piénsalo si puedes hacer tú porque yo no...,hay que levantarse temprano a la una, dos de la mañana porque temprano se va a trabajar, más o menos a las tres, cuatro de la mañana ya está la tortilla caliente, ya está listo el almuerzo, ya para que vaya a trabajar el hombre, si lo puedes hacer ahí lo ves...

Y es que el papá de María había sido muy tomador y muy bravo, golpeaba mucho, a veces hasta agarraba cuchillo, machete, entonces todos tenían que esconderse en el monte a esperar que se durmiera. El hombre no quería a los primeros hijos de su esposa, nos cuenta Rosa, entonces su padrastro la iba casar, pero ella no quiso y mejor se salió de la casa de su mamá. Ella y su hermano se fueron a vivir a otro lado por el maltrato del padrastro.

Cuando murió su padre, que por la tomadera murió, María y su hermano estaban chicos todavía. Salieron de la escuela para trabajar y así poder comer, iban a sembrar o a limpiar la milpa, como ya no tenían quién los mantuviera. Un pedacito de tierra chico tenían nada más para trabajar, así que también acostumbraban vender tortilla y otras cosas para vivir. Fue entonces cuando regresó la media hermana, ya no había quien la molestara, ya podía regresar. Los varones ya no volvieron, ya se habían casado y vivían por aparte. Pero la muchacha, Rosa, nunca se casó, porque había visto que a su mamá le pegaban, la molestaban; por eso decidió no casarse.

*Así son todos los hombres* —pensaba—, *así es que cuando yo me case me van a pegar también como a mi madre.* Dijo que para que lo quería un hombre, si también podía trabajar, podía mantenerse sòla. Entonces le habló a su hermano: *Si alguien te invita a tomar refresco no lo vayas aceptar porque yo no me quiero casar, no lo vayas agarrar el refresco, no lo voy aceptar porque yo no quiero casarme, hermano.* Llegaron a pedirla varias veces... *No quiero casarme porque no quiero que me manden. Si me caso es*

*que me van a mandar porque me dice, lávalo mi ropa, lávalo mi pantalón, costura mi camisa. Ahí me están mandando, por eso es que no quiero... cuando tenemos un hombre a la fuerza que nos manda. Soy una mujer, se ve en mi cara, pero no quiero hacer nada, se mira en mi cara que soy floja y no puedo mantener un marido de día y de noche; es mejor que yo esté solita. Los maridos se portan mal y sólo regañando están, hay veces hasta nos pega, por eso es que no quiero, no quiero que me peguen...*

Por eso Rosa aconsejaba a su hermana que no se casara, pero María conoció a un muchacho en el mercado y le gustó.

Era de Santa Marta el hombre con quien se casó María, de otro pueblo[2], y eso no le pareció bien a su mamá. Ella quería que su hija se casara con un paisano, con chamula de los que viven en Chenalhó, como su propia familia, o con pedrano. *No lo vayas a aceptar... de otro municipio, porque no sirve, capaz que te mueres y te enfermas allí. Mejor espera, van a venir otros que son nuestros paisanos de nuestro pueblo, que hablamos igual y que son de nuestro municipio.* Y sí, varios llegaron a pedirla, pero los despreció, no los aceptó.

María estaba bien enamorada y aceptó al de Santa Marta. Dicen que el muchacho le platicó a María que era rico, que tenía tierra, cafetales, que hasta carro tenía. No era rico el hombre, nomás lo decía para casarse; en verdad era chofer del carro que traía y le pagaban de mensual. Dicen que los muchachos se huyeron y ya después llegaron los papás del hombre a pedir perdón; con eso quedó tranquila la mamá de María. Que se querían, dice, que trabajaban juntos, que paseaban, que le compraba todo lo que quería.

Bien pronto se embarazó la María y estaba buena, estaba fuerte. No estuvo débil, no estuvo triste en su embarazo, se veía estaba sana la pobre difunta, dicen sus familiares. Quince días vivían en Santa Marta con sus suegros; quince días la pasaban con su mamá, y María iba y venía con su embarazo y según su mamá no sentía pesadas las caminatas, ni siquiera las subidas. Cuando llegó el tiempo de que naciera la criatura se fue con su mamá y su hermana. Le empezó el dolor allá en casa de su marido, allá en Santa Marta. Su suegra y su cuñada son parteras, pero no se quiso quedar, a la fuerza quería estar con su mamá y que la atendiera su tía que también es partera. Caminando y aguantando el dolor llegó a su casa. Llegó la partera y ahí la estuvo cuidando, junto con su mamá y su hermana, pero María no tuvo su criatura luego, sino que hasta el otro día nació. Ella pasó toda la noche con dolor y de

ahí, a las cuatro de la mañana, levantó a su hermana, *Hermana mayor, levántate. Siento igual, no se ha arreciado el dolor, siento ya con el dolor, pero no así tanto, tanto.* Se levantó luego la Rosa, *Pues mejor, hermanita, mientras que no puedes aliviarte, mejor prepara tu ropa y te voy a llevar con el doctor Pedro*[3] *a ver qué te puede dar. Te puede dar alguna medicina o te puede mandar al hospital porque si no, no vas a poder.* Ya tenían ese plan porque tenían miedo que algo le pasara a la María. Pero qué va a ser, ya casi llegando en el mero centro de Chenalhó, la María se metió en casa de su hermano, ya no quiso seguir. Ahí mismo se arreció el dolor y así tuvo su bebé.

Ahí estaba la mamá con ella cuando le empezaba el dolor de su parto y le decía cómo hacerle y cómo echar fuerza para que naciera la criatura. Y dice la mamá que ahí estaba el marido también y se levantaba el hombre y la agarraba de la cintura y ahí donde está su mujer, estaba pegado también el hombre. Ahí estaba también la partera y su hermana, cuidándola cuando nació el bebé.

Como vio su mamá que se alivió y que también salió la placenta, se puso contenta, pensó que ya no iba a haber ningún problema. Sintió como mamá que su hija se había salvado de lo más grave porque ya había pasado el parto. Pero ahí estaba hincada todavía donde tuvo su bebé y empezó como que se iba a dormir, pero estaba sudando, se empezó a poner pálida, pálida, pálida, con cara de muerta ya. Mandaron una comisión rápido cuando ya vieron que estaba pálida y que estaba sudando, se fueron a traer luego al doctor de la farmacia. Su marido la abrazó y también la mamá le aplastó la boca de estómago para ver si era la *alteración*, la bola de sangre que se sube y tapa la respiración cuando una mujer acaba de parir. Ella gritaba *no lo aplastes porque me duele mucho, no me lo aplasten.* La llevaron a una cama pronto y cargó a su mujer el marido, la abrazó. Dicen que llevó como dos o tres minutos así, que empezó a caer, que se puso verde, se puso fría. Cinco minutos no llevó, por eso cuando llegó Pedro, el de la farmacia, ya no respiraba, ya estaba fría.

Nadie sabía qué hacerle cuando llegó a fallecer. La vieron cómo se fue, vieron que ya no respiraba. En los brazos de su mamá, en los brazos de su marido la tenían cuando murió. Entonces todos comenzaron a llorar. Lloraba la mamá, *Ay, coshita, por qué hiciste así, te dije que no casaras, te dije. Nomás me estás poniendo triste.* Había escuchado ella la noticia que en el pueblo de Santa Marta las mujeres se mueren del parto.

Antes de morir todavía alcanzó a encargarle su criatura a su hermana, pero ella no quería porque sintió que el niño la mató, *No hubiera venido la criatura, no estuviera muerta mi hermana*, dicen que decía. Lo crió la hermana el niño y hasta ahora que ya está grandecito lo empezaba a querer.

La muchacha no había querido quedarse con su suegra para que ahí la vieran y la salvaran porque tenía confianza con la partera. *Pero la partera no sirvió, no la ayudó, al contrario*, asegura la vecina. *Si yo hubiera sido su suegra*, dice, *le hubiera buscado buena partera*. Es que su hijo, nos cuenta, también se había enamorado de María. Le había dicho el muchacho, *Voy a pedir a la muchacha, voy a hablar con su mamá*, y quería que ella fuera a la pedida. Pero no quiso ir, que porque toma mucho la mamá de la muchacha que ahora es difunta; que tiene que llevar trago para pedir a la muchacha; que la mamá le va a exigir que tome, y así no quiso. Entonces, dice la mujer *Si la mamá no tomara trago, pues la verdad yo creo que ahora fuera mi nuera y no se hubiera muerto porque le hubiéramos buscado otra partera*. Ella está segura de que fue la *alteración* que la mató, que quien tuvo la culpa porque no tenía buena experiencia fue la partera. *Si hubiera sido otra la partera, viviera la muchacha y no estuviera sufriendo su mamá y su hermana*. Eso es lo que piensa ella porque nunca ha escuchado que esa mujer salga a pepenar, a levantar niños; nunca le han dicho que ella sabe ser partera. Según que ella es practicante, que apenas está aprendiendo, pero no con sueños, está aprendiendo con las parteras de la organización OMIECH donde se han juntado muchas parteras; *pero es difícil que aprenda así sin sueños*, dice, *porque no es tan sencillo, no está muy fácil que aprenda uno así...*

Pero la partera dice que rezó bastante con Dios por el parto de su sobrina y que ya no tuvo suerte. María había tenido muchos dueños que la pidieron para casarse y es muy malo cuando piden mucho a una mujer. Son tres que llegaron a pedirla, nos dice, y uno era chamula; no aceptó al chamula, aceptó al muchacho de Santa Marta, era de Santa Martha su marido. La pidieron muchos, pero no aceptó. *Ahí lo vamos a ver*, dice la partera que dijeron. Cuenta que cuando ella estaba embarazada, que venía con su hermana aquí en el pueblo, que como a las seis de la mañana salían de su casa para ir al mercado, y que vieron como un gallo o como un pájaro que estaba brincando y bailando. Ahí iban bajando en los Tres Pozos de Agua, y que ahí salió en el camino, que se estaba moviendo sin cabeza el gallo, que no tenía cabeza, sólo la nuca

tenía. No le habían empezado los dolores todavía, faltaban todavía ocho días o quince días cuando ellas lo vieron. Dice que estaba bailando en medio camino y que parecía una gallina.

—*Mirálo la gallina, mirálo como está*—, dice la hermanita difunta, —*mirálo a ver qué cosa será. Ah, échale palo para que lo comamos*—, que dijo. Ella pensó que era gallina, —*pues échale palo para que lo comamos ahora mismo en el caldo*— dice. *No sabía ella que lo estaban viendo el diablo*, cuenta la partera; *no tenía cabeza la gallina, por eso ahí estaba escondido el diablo. Es que como hubo alguien que lo pidió pues y tenía muy fuerte su espíritu por eso hizo así, su espíritu lo agarró.* Por eso cree la partera que ahí estaba parado el diablo en el momento que se alivió.

Cuando se murió María, cuentan sus parientes que el marido casi quería matarse. Que era muy bueno su marido, que no sabía tomar cuando se juntó con ella y que nunca le pegó a su mujer. Cuentan que la quería mucho, que ahí se iban los dos juntos a la casa de su papá del hombre, que ahí trabajaban los dos, que llegaba y se ponía a trabajar, que siembra frijol, que ahí quedó amontonado su frijol cuando ella se murió. —*Tras que era aguizote el frijol, porque era mucho*—, cuentan que gritaba su marido cuando murió. —*Tras que es aguizote el frijol, tras que porque se iba a morir*—. Trabajaba bien, qué bien que trabajaba; qué temprano se levanta y después se va a trabajar. Que si se va a cargar leña su marido, ahí se va también, que no se queda, sólo que termine de hacer las tortillas y de moler, que ahí se va también. —*Ahí se iba atrás de mí mi mujer, nunca se quedaba. Tras que porque no iba a vivir más*—, dice el hombre, —*tras que no iba a vivir por eso estaba muy pegado a lado de mí. ¿Dónde voy a encontrar otra mujer igual como ella?*—, *dice*, —*Ya no voy a encontrar otra muchacha igual como ella.*—, y no ha buscado otra mujer, ahí está caminando solito.

Según Pedro, el de la farmacia, murió por la hemorragia; que es la culpa de la partera porque no la mandó con el médico. Pero ese año no hubo médico, ni siquiera pasante, en la cabecera de Chenalhó. Dice que venía de pie la criatura y que las parteras prometen componer al niño para que se enderece y nazca bien, pero no es cierto, es puro engaño. *El problema*, dice, *es la costumbre tradicional, la medicina tradicional, el ilol, el rezo, el soplado, eso de las parteras empíricas o las comadronas; eso echa a perder todo.*

## Sobre las interpretaciones y las controversias

*Estaba buena, estaba sana, estaba fuerte, no sabía que se iba a morir,* insisten quienes conocieron a María y con ello nos recuerdan que sus interpretaciones son juicios retrospectivos, solamente posibles desde un presente que evalúa aquello que ya sucedió. Cuando María aún estaba viva nadie podía predecir el curso exacto de los acontecimientos y, sin conocer lo que tenían por delante, enfrentaban los problemas que se presentaban. No existía entonces un destino predeterminado, nada fijo y absoluto. Ahora, con la ventaja de quienes miran hacia atrás, los eventos tienen una dimensión distinta, se aclaran en la mente de quienes reflexionan y surge un debate sobre los orígenes y las causas de la muerte de María y, a partir de ello, juicios sobre las alternativas, sobre lo que debió hacerse, sobre los errores y responsabilidades. La discusión nos introduce a percepciones contenidas y talladas por el contexto cultural donde se desarrolla, teñidas por certezas, esperanzas y temores que sólo ahí tienen sentido, enredadas en intereses y conflictos que configuran un territorio específico.

## De parteras y costumbres

El cuestionamiento hacia la "tradición" al interior de la comunidad tiene muchos ángulos. Dos de entre la gama de perspectivas diferentes hacen aquí aparición: una que critica a la partera que atendió a María sin abandonar los principios culturales tzotziles de enfermedad y curación; y otra que considera charlatanes a las parteras, curanderos pulsadores, rezadores, descalificándolos en favor de la medicina alópata.

La mayoría de las mujeres de Chenalhó y de los otros municipios de los Altos son atendidas por parteras que se encargan fundamentalmente de acomodar al niño con masajes y así preparar el parto (en este momento se les llama *jnetum*), de recoger al niño cuando nace (reciben entonces el nombre de *tam olol*) y de cuidar a la mujer durante las primeras horas del postparto (fajar a la mujer, darle masajes, vigilar que se alimente y aconsejar que descanse al menos tres días).[4]

*Esta mujer no conocía, no sabía como somos las mujeres cuando acabamos de tener un hijo...No pudo cuidarla, no pudo ayudarla, al contrario, la mató,* dice la vecina de María. Otra partera seguramente hubiera evitado lo que juzga como causa de muerte: la *alteración o me'vinik.*[5] Una faja bien apretada hubiera evitado que la sangre subiera al corazón (que corresponde a lo que nosotros conocemos como la boca del estómago) y tapara la respiración, como suele ocurrirle a las parturientas.

*Ella es practicante, apenas está aprendiendo, pero no con sueños, está aprendiendo donde están llegando muchas parteras de la Organización OMIECH,* y atribuye así la muerte de María a la falta de legitimidad de la partera, dada por los dioses durante el sueño, y demostrada mediante la experiencia y la práctica exitosa.

La tía de María se defiende: Dios le otorgó su don:

> ...me vinieron buscar pues, es que como saben que yo veo los partos, que no es la primera vez, que de por sí he visto partos
> ...Nuestro Padre y Nuestra Madre en mi sueño me hablaron, *agárralo esto y lo sobas bien para que se enderezca y lo sientas bien. Lo vas a ver y lo vas a sobar bien y así va a nacer.* Así me lo dieron y sólo es así, en mi sueño, y así, lo aprendí a verlo. Por eso no se me ha descompuesto ninguna criatura cuando lo reviso.

Pero también encuentra que los cursos son útiles como defensa frente a la medicina institucional y el gobierno. Sabe muy bien que a ella, como a cualquier otra partera, podría atribuírsele responsabilidad penal,[6] que un certificado podría ofrecerle cierta protección:

> ...aquí en el Centro de Salud, aquí nos juntamos, aquí nos dieron nuestras tijeras ...me dieron para que yo lo compusiera el niño; me dieron para que no se muera el niño ...me dieron mi papel ...aunque sea en cualquier hora ahí lo tengo lo que me dieron.

Participa, además, en la Organización de Médicos Indígenas de Chiapas (OMIECH) que nació en 1985 como una asociación civil, orientada al desarrollo de la llamada medicina tradicional en comunidades tzotziles y tzeltales del Altiplano chiapaneco. Formada por especialistas de la medicina indígena y por dirigentes comunitarios, con la colaboración de un grupo de médicos y de investigadores, se orienta al intercambio de experiencias y busca mejores condiciones de negociación con las instituciones públicas de salud y con el gobierno del esta-

do[7]. El proyecto de parteras de esta asociación ha creado un plan de capacitación como una de sus estrategias fundamentales para mejorar la atención a la salud reproductiva de las mujeres indígenas. Las instituciones públicas de salud, iglesias de diversa orientación y otras organizaciones no gubernamentales, tienen también sus propios proyectos y cursos, y cada cual juzga y propone soluciones para inducir un cambio desde sus particulares intereses y perspectivas.

Otra experiencia con la capacitación es la de Pedro, el dueño de la farmacia local, que fue formado como promotor de salud por el INI durante los primeros años de funcionamiento de la institución. Entonces los antropólogos habían planteado que el contacto de las culturas indígenas con otra de tipo más complejo (la nacional), tiene como resultado la creación de dicotomías intergeneracionales y "la emergencia de un grupo, culturalmente intermedio, de jóvenes que viven en la periferia de dos culturas y sociedades sin pertenecer a ninguna" (De la Fuente, *Op. cit.*, 80). Podrían estos, entonces, ser objeto de esfuerzos continuos e integrados de educación y así contribuir a abreviar el trabajo indigenista de cambio cultural inducido (*idem*: 80-81). Pedro se incorporó al INI cuando tenía apenas 17 años, en 1956. Muchos años después se separó del INI e inició su propio negocio de atención y venta de medicamentos. Para entonces Pedro tenía ya un gran prestigio y ahora hasta los médicos de la clínica de Chenalhó le remiten pacientes cuando no tienen los medicamentos para atenderlos (entrevista al pasante de la clínica de salud del IMSS en Chenalhó).

Durante la primera mitad de la entrevista Pedro truena en contra de las parteras y hace una minuciosa descripción de las técnicas erróneas que ellas utilizan y de todos los problemas que pueden provocar. María para él sólo es un ejemplo más de la incapacidad de las parteras y de la facilidad con que éstas engañan y manipulan a mujeres constreñidas por sus propias costumbres. Como contraparte expone sus prácticas y su discurso se identifica con los médicos.

> ...conozco perfectamente los problemas de salud en diferente comunidades y diferentes pueblos también. Yo me considero como médico, pero no soy médico titulado, soy promotor sanitario y sigo promoviendo la salud...y me he dado cuenta que el problema es la costumbre tradicional, la medicina tradicional, el ilol, el rezo, el soplado, eso de las parteras empíricas o comadronas. Eso echa a perder todo.

De pronto, cuando le preguntamos sobre los doctores y la práctica clínica en Chenalhó, se distancia también de ellos, llamándolos *una bella paloma que ni se puede tocar de tan blanca, pero que ni siquiera nos puede salvar la vida*. Los médicos que llegan a Chenalhó no tienen experiencia, no conocen las costumbres, no saben tzotzil. Para trabajar aquí dice, hay que tener verdadera vocación y saber ganarse el corazón de la gente, hay que ser indio y nos hizo saber que su padre, ya difunto, era ilol. Nos muestra su fotografía sobre un altar adornado con flores y *juncia* u hoja de pino, que representa en los Altos lo sagrado.

## Más allá de la partera: "Su espíritu lo agarraron"

La partera y madre de María encuentran que no existe explicación natural para su muerte, el momento de peligro biológico había ya pasado:

> ...estábamos contentas como vimos que se alivió y también salió la placenta...sí, ha pasado a muchas mujeres que a veces no pasa la criatura, o también la placenta, entonces hay veces se mueren; pero ella no...Yo me puse muy contenta porque ya vi que se salvó del más grave problema que tuvo, ya estaba salvada, así que yo no sabía que se iba a morir mi hija.

Coincide su apreciación con la de muchas otras personas en Chenalhó en relación con ésta y otras muertes: el parto parece ser prácticamente el único momento de verdadero riesgo, provocado por la naturaleza de los cuerpos durante el proceso de reproducción. No obstante, los tres días posteriores al parto son momentos de gran vulnerabilidad, momentos cuando lo sobrenatural puede aprovechar para cobrarse afrentas.

> ...tres días nos tenemos que cuidar porque tres días está abierta nuestra fosa. Nos tiene que cuidar nuestro marido o nuestros padres, si los tenemos todavía. Que esté prendido nuestro candil, ahí que esté prendido (partera).

La partera defiende su trabajo; la madre tampoco cuestiona la atención que aquella brindara. Las verdaderas causas están, desde sus versiones, en otro lado.

*Te dije que no te casaras,* había dicho la madre a la recién difunta y con ello remonta su explicación a un episodio que poco tiene que ver con lo biológico o la atención durante el embarazo y el parto. El análisis de Jane Collier en torno a la reconciliación en la vecina comunidad de Zinacantán puede sernos útil para interpretar aquello a lo que esta mujer parece hacer referencia. Collier encuentra que el trasfondo de la manera particular en que los zinacantecos manejan sus conflictos —procurando por todos los medios la conciliación de las partes— es el temor a que la ira no aplacada, aún sin la voluntad expresa del agraviado, pueda ser percibida por poderosas fuerzas sobrenaturales cuya intervención causa enfermedades e incluso la muerte del ofensor (1995a). Calixta Guiteras (1965:85 y *ss.*) ofrece para Chenalhó una explicación semejante, aunque mucho menos desarrollada.

María había desobedecido a su madre, no aceptó la pareja que su madre había elegido, no oyó su advertencia: *...capaz que te enfermas y te mueres.* La muchacha había cometido, entonces, un error, un delito, el de la falta de respeto y obediencia a sus mayores.[8] Su familia la había perdonado, había aceptado los regalos de los padres del novio y había quedado tranquila. La reconciliación, que normalmente hubiera bastado para evitar cualquier daño, en esta ocasión no fue suficiente. María, parece, había cometido otra falta más, una lo suficientemente grave para explicar su muerte, se había casado con *otro municipio.* La familia de María es chamula, pero chamula de Chenalhó, advierte una vecina; es decir se había integrado ya a la comunidad dominante en el municipio, la pedrana, y las fronteras entre ellos no son ya tan vigorosas. Santa Marta, por otro lado, que según los criterios oficiales depende administrativa y políticamente del municipio de Chenalhó, no es aceptado por los pedranos como parte de la comunidad; las fronteras oficiales no siempre coinciden con aquellas que la vida comunitaria traza. Santa Marta para los pedranos y para los chamulas de Chenalhó, es otro lugar, otra comunidad, usan otro traje, hablan otra variedad de tzotzil, tienen otra manera de ser, son extraños. *En los lugares extraños la gente tiene su espíritu fuerte,* me explica una amiga pedrana, *entonces la sangre se debilita y fácil puedes enfermar.* Muchas mujeres en los últimos tiempos se casan con gente de fuera, a diferencia de lo que ocurría cuando Guiteras hizo su estudio;[9] no obstante, en casos de enfermedad y muerte asoma la desconfianza y cabe la posibilidad de pensar que tal vez esa haya sido la causa.

La partera, de manera mucho más explícita y con mayor fuerza aún, pues de ello depende además su prestigio, habla de la presencia del diablo durante el parto. Los fundamentos de su explicación parecen semejantes a los de la madre, pero para ella el ofendido fue uno de aquellos despreciados por María, alguno de aquellos con quienes no se quiso casar. Según Guiteras, los pedranos consideran peligro que una mujer tenga muchos pretendientes y buscan evitar estas situaciones[135]. El efecto de los celos pudo haber sido involuntario, pero también cabe la posibilidad de que alguno de los agraviados hubiera buscado conscientemente hacer daño a María, *cortar su suerte.* Acudir con quien sabe de estos asuntos no es extraño en Chenalhó, de hecho con frecuencia se habla en versiones sobre la muerte de otras mujeres, acerca de rezos y ritos que pueden enfermar y acabar con la vida. *Ahí lo vamos a ver,* dice que dijeron, y María no tuvo ya suerte ante Dios, de nada valieron, cuenta la partera, sus rezos o sus atenciones.

## Otra manera de cuestionar: "Piénsalo bien si te vas a casar"

Los supuestos culturales que llevan a evitar conflictos o a la conciliación durante el matrimonio son formas de control social que en Chenalhó se han ejercido para orientar la conducta de las mujeres jóvenes hacia los intereses de sus padres y de los varones de su propio grupo social. Muestran la vigencia de desigualdades al interior de las comunidades indígenas, que a las disciplinas sociales les ha costado trabajo reconocer. Sin embargo, las normas se rompen con mucho más frecuencia de lo que suele concederse y el ejemplo lo tenemos en la propia María. Si la posición de autoridad generacional mueve a la madre y la partera a apoyar la relación tradicional entre jóvenes y mayores, entre hombres y mujeres, la hermana de María da testimonio de las transformaciones que ahora están ocurriendo.

También a ella, que no quiso casarse, le aconsejaban que aceptara a su primer pretendiente; le decían que si despreciaba a los primeros y se casaba con el tercero, con el cuarto hombre se iba a buscar una enfermedad. Pero la mujer se empeñó en no casarse.

La hermana no comparte la visión de su madre o de su tía. Aunque le cueste trabajo entender que María haya muerto cuando parecía superado el momento de mayor peligro y aunque recurra también al momen-

to de la formación de la pareja para elaborar su explicación sobre el deceso, sus supuestos y sus conclusiones son muy diferentes. Esta mujer cuestiona profunda y muy radicalmente a la pareja; su propia experiencia con la violencia que ejercen muchos hombres en Chenalhó —su padrastro, su hermano, algunos de sus vecinos—, junto con los cambios en la estructura económica, social y política que han afectado en muchos sentidos a los pueblos indígenas, se dejan percibir en su manera de entender la relación de pareja. Ella argumenta que el matrimonio sólo trae pesares, violencia, trabajo excesivo y aún, como en el caso de su hermana, una criatura que puede matar a la madre.

El elocuente pasaje sobre las desventajas del matrimonio tiene sorprendentes similitudes con las peticiones formales de matrimonio.[11] Tres veces deben ir los padres o los intermediarios del muchacho que desea casarse a pedir a la elegida. Durante la primera pedida los padres se niegan; la madre debe decir que su hija es haragana, que no sabe hacer nada, que no va a aguantar los pesados deberes de la vida matrimonial. Dice también que los hombres maltratan a sus esposas, que ella no quiere eso para su hija. Así despiden al pretendiente, quien en una segunda ocasión intentará convencer a los padres de la mujer, si ellos aceptan los regalos que ofrece, el trato se realiza y se fija el precio de la novia[12]. La hermana de María utiliza y canaliza este discurso hacia sus propios propósitos e intereses, convencer a sus familiares de que respeten su decisión de evitar el matrimonio —cuestión que finalmente logra— y convencer a su hermanita para que se quedara también soltera; pero aquella fue testaruda y tomó sus propias decisiones.

## La explicación no es suficiente: "Me estás poniendo triste"

Las versiones de los parientes de María tienen sobre todo una gran fuerza emocional. Comparten una desolación tan intensa que en sus discursos el dolor por la pérdida domina y la explicación poco les sirve de consuelo. Todavía en duelo, convirtieron la entrevista en un espacio más para expresar un sufrimiento que no pueden acallar, una rabia frente a una realidad que no acaban de aceptar. Los reclamos se vuelcan sobre la propia María, quien los abandonó injustamente, dejando una ausencia que tal vez sólo el tiempo pueda suavizar. Sus lamentaciones recuerdan los ritos de Día de Muertos cuando se invita a los difuntos a

comer y a sentir las esencias de las velas, de las flores; cuando regresan del lugar de los muertos para convivir con los vivos y escuchar los reclamos de todos aquellos pendientes que dejaron con los vivos. El rito ofrece a veces recursos para expresar cosas que mediante las palabras ordinarias difícilmente se logra.

## La muerte y sus contornos

La medicina alópata y las instituciones públicas de salud han querido monopolizar el derecho de diagnosticar los orígenes y causas de la enfermedad, de decidir qué tratamiento es el adecuado y qué debe hacerse para evitar daños a la salud. Presenta un solo camino, una sola estrategia desde la perspectiva de quien juzga fuera de los constricciones e imprevistos que la vida impone. En tanto, las diferentes versiones sobre la muerte de María que aquí presenté, imaginan algunas de las muchas posibilidades que en el curso de la vida de una persona se presentan. Pero el debate sobre las causas de su muerte y los juicios sobre las opciones que tuvieron además bosquejan al espacio social y cultural que les dio origen y éste resulta ser mucho más complejo que aquel que nos propuso la visión de la comunidad cerrada y homogénea. Este es por el contrario un espacio lleno de contradicciones y desniveles, donde hay consensos parciales y ocasión para desacuerdos y posiciones encontradas. En San Pedro Chenalhó existen ubicaciones múltiples —de género, de edad, de etnia, de parentesco, de lugar dentro del campo de la salud—, que dan lugar a percepciones distintas. Es un medio donde las opciones, las estrategias y los juicios, las propias tradiciones y costumbres nos permiten ver el cambio y entender al mismo tiempo los sentidos de la continuidad.

## Notas

[1] Construida sobre la base de entrevistas a la madre, media hermana mayor, la partera, una vecina y el dueño de la farmacia local.

[2] Santa Marta está situado dentro de los límites municipales de Chenalhó, pero no forma parte de la comunidad étnica dominante, la pedrana.

[3] Dueño de farmacia, formado como promotor de salud por el INI y luego independizado para establecer un negocio propio.

[4] Cfr. Freyermuth, 1993: 84 y ss. y Guiteras, *Op. cit.*: 96 y ss.

[5] La alteración (*Me´vinik*), dice Holland, tiene como síntomas dificultad en la respiración, fatiga y dolores de estómago y de pecho; puede haber además calentura. Es causada por el trabajo excesivo o por esfuerzos grandes (*Op.cit.*: 271). En el trabajo de archivo aparece como una de las primeras causas de muerte en hombres y mujeres de todas las edades y entre ellas se encuentran varias muertes maternas.

[6] Cfr. Jaime Page, *et al.*, 1995: 271-291.

[7] Graciela Freyermuth, *Op. cit.*: 66 y ss.

[8] El control de los padres sobre el matrimonio de sus hijos ha perdido fuerza en Chenalhó y en otras comunidades del Altiplano. A pesar de que ahora muchos jóvenes toman decisiones propias sobre su pareja matrimonial, sus padres intentan mantener la influencia que hasta hace poco tuvieron y entienden el presente tomando prestadas normas del pasado. Vid. Collier, 1995b: 58-61.

[9] "El matrimonio con miembros de distintas comunidades es infrecuente aun en lugares donde los pedranos viven en contacto muy íntimo con otros grupos. Cuando una unión de este tipo se efectúa, se trata generalmente de un pablero, miguelero, chamula, o andresero que se casa con una pedrana, ya que ha establecido su hogar en Chenalhó y adoptado la indumentaria y costumbres de los pedranos. No se sabe de mujer pedrana alguna que haya contraído matrimonio con un extraño" (Guiteras, *Op. cit.*: 23)

[10] Según Calixta Guiterras "Se dice sobre la muchacha a quien muchos desean: 'Dios [el sol] brilla luminosamente´. Tal situación es de temerse, y sus progenitores la casan tan pronto como se dan cuenta del hecho, con el propósito de evitar los males que más tarde le sobrevendrán a ella y a su marido, a causa de los celos de quienes fueron rechazados. En muchos casos se le concede la joven a su primer pretendiente.

[11] Agradezco a Jane Collier por haberme hecho notar esta circunstancia, que de otro modo me hubiera pasado inadvertida.

[12] Guiterras, *Op. cit.*: 114 y ss. y Gossen, 197: 216.

**Bibliografía**

COLLIER, Jane

(1995a) *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas.* 1a edición en español. CIESAS-UNICACH. México, D.F.

(1995b) "Problemas teórico-metodológicos en la antropología jurídica" en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho* (45-76). CIESAS. México, D.F.

DE LA FUENTE, Julio

(1973) *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad.* Sep-Ini (Serie Antropología Social, 4). México, D.F.

FREYERMUTH, Graciela

(1993) *Médicos tradicionales y médicos alópatas. Un encuentro difícil en los Altos de Chiapas.* Instituto Chiapaneco de Cultura-CIESAS, Sureste. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

GOSSEN, Gary

(1979) *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya.* Instituto Nacional Indigenista, México, D.F.

GUITERAS HOLMES, Calixta

(1965) *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil.* FCE (Sección de Obras de Antropología), México, D.F.

HOLLAND, William

(1978) *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural dirigido.* Instituto Nacional Indigenista. México, D.F.

PAGE, *et al.*

(1995) "Comentarios al capítulo IV de la Ley de Salud del estado de Chiapas, referido a la medicina tradicional" en *Anuario* IEI V (271-291). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

# ORIGEN CAUSAL DE ALGUNOS PADECIMIENTOS Y SU TRATAMIENTO POPULAR

LAUREANO REYES GÓMEZ*

## Introducción

En este trabajo me propongo dar a conocer algunos métodos "curiosos" sobre diagnóstico y tratamiento que se dan en ciertos padecimientos, dentro de la práctica médica popular.

La idea fue seleccionar información un tanto "exótica", que a mi juicio connotaba extrañeza (sea en el tratamiento, sea en su etiología), no con el fin de poner en tela de juicio la medicina popular, en relación a la medicina biologicista. Por el contrario, lo que se pretende es presentar una serie de elementos culturales que nos permitan observar la persistencia de ciertas prácticas médicas y preguntarse, desde la perspectiva de la antropología médica, el por qué de su persistencia y/o cambios.

Debo advertir que para realizar este estudio recurrí a fuentes etnográficas impresionistas, en las cuales se presumen ciertas prácticas de diagnóstico y de terapia, extrañas o raras para la medicina cientificista; otras veces, la información está basada en creencias, por lo que no se

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.

ofrecen datos estadísticos del número de eventos registrados que respalden la información.

Los casos referidos no son privativos de las etnias aquí ejemplificadas, bien los podemos encontrar en otros grupos con algunas variantes particulares, pero para establecer un marco de referencia, trataremos en este trabajo, los siguientes cinco casos clínicos:

1. Tratamiento para contrarrestar el efecto de picadura de la araña capulina, según tojolabales, y en una comunidad michoacana.
2. Curación de los "nacidos" (erupción cutánea).
3. Método terapéutico para tratar efectos tipo de "vergüenza" entre los mixes de San Juan Güichicovi, Oaxaca.
4. Diagnóstico de embriaguez entre los zoques de Tapalapa, Chis.
5. La dualidad de la ropa interior en utilización para causar daño o aliviar, según grupos mestizos de San Cristóbal de Las Casas, Chis.

Al final del trabajo propondremos, a manera de explicación, las bases teóricas que fundamentan, desde la perspectiva funcional-estructuralista, el por qué de estas manifestaciones culturales en la medicina popular. Pasemos pues, a conocer nuestro primer caso.

CASO 1. Tratamiento contra la picadura de araña capulina (*Latrodectus curassaviensis*) entre los tojolabales del Ejido Veracruz, Las Margaritas, Chiapas.

Cuando una persona es picada por la araña conocida como "capulina", se recurre a una práctica poco común para otras sociedades, en la que se conjugan una serie de requisitos que establece el saber popular. Según mi informante, no conoce un solo caso en la que se haya recurrido a tal práctica, pero en situaciones de contingencia, donde peligre la vida tras haber sido inyectado el mortal veneno, sabe cómo proceder:

Se busca, entre la comunidad, al (la) más anciano (a) de la aldea, que además, padezca de diarrea. Se le pedirá al donador, "y eso si tiene ganas", que defeque en un depósito —bacinica, taza—; el paciente, si quiere salvar su vida, tendrá que tomar el excremento hasta vaciarlo.

Se tiene la firme convicción que el flujo acuoso de las heces fecales tiene la propiedad de contrarrestar lo activo del veneno, sea por efecto

del vómito, sea por la valentía demostrada al haber sido capaz de ingerir diarrea líquida fétida, sus esfuerzos se verán coronados, salvando su vida; lo contrario, su cobardía o la falta del elemento que pudiera salvarle la vida, lo inducirán a una muerte segura, pasando así el paciente a formar parte del anecdotario no sólo del pueblo, sino de toda la comarca.

Como un aspecto adicional importante, no está por demás decir que Larrain Barrios (1970:285), recogió notas acerca de la forma de curar la picadura de la araña capulina; según su informante, originario de un rancho vecino al pueblo de Maravatío, Michoacán, tienen un remedio "rete cabrón" para este mal:

> Cuando a un hombre lo ha picado una de estas arañas, corre a su casa a hacer el acto sexual con su mujer. Esto lo hacen, me dice, los que tienen esposa. Con eso, se les pasa inmediatamente el dolor y las consecuencias de la picadura.

Es una lástima que Larrain Barrios no haya profundizado más al respecto, indagando, por ejemplo, cómo interviene el acto sexual para contrarrestar los efectos del veneno, y el proceder de curación en aquellas personas que no tienen pareja, por lo que sólo podríamos hacer conjeturas.

CASO 2. Curación de "nacidos" (erupción cutánea), según los tojolabales del Ejido Veracruz, Las Margaritas, Chiapas.

En varias regiones de México, llaman "nacidos" a algunas erupciones cutáneas que se manifiestan como granos en forma cónica, con material purulento y de una coloración de base rojiza y punta amarillenta. Se les conoce popularmente como "nacidos", justamente porque sin que medie sintomatología alguna, "nacen", uno o varios, en diversas partes del cuerpo.

Los "nacidos" infunden temor en la gente, pues gozan de la fama de ser muy dolorosos y obligan incluso a guardar reposo, pues la hinchazón (edema), la temperatura (hipertermia) y los dolores se vuelven insoportables, viéndose el paciente en la necesidad de extirpar "los nacidos", pero con las sabidas consecuencias, como es costumbre, sin anestesia, razón por la cual infunden no sólo temor, sino respeto también.

Véamos pues, el origen causal del padecimiento y su tratamiento, desde la perspectiva tojolabal.

Los "nacidos" se manifiestan en el cuerpo como castigo divino, cuando el individuo, en forma deliberada, desperdicia el alimento. Por ejemplo, que en forma intencionada tire granos de maíz, los pise en vez de levantarlos, etc. La falta de respeto hacia el alimento hará que el cuerpo enferme, castigándolo con dolores agudos. Una vez contraída la enfermedad, se recurre a la siguiente práctica terapéutica, tomada de un caso reciente, en la que un joven maestro bilingüe buscó alivio a su mal.

Nuestro personaje en cuestión sufría, desde hace algún tiempo, de "nacidos" en la región glútea; no bien sanaba de uno, cuando aparecía otro más, y así sucesivamente, por lo que decidió tratarse en una institución oficial de salud, en donde le administraron antibióticos. Al no mostrar mejoría, se sometió a un ritual de la conseja popular.

Visitar al árbol del colorín (*Erythrina chiapasana krukoff*), el cual tiene en su tronco formaciones cónicas que semejan "nacidos"; habrá de llevarse igual número de semillas de frijol colorado como "nacidos" se tengan, y un cuarto de aguardiente. El o los granos de frijol serán depositados, uno a uno en las formaciones cónicas del tronco; al mismo tiempo, el paciente "hablará" con el árbol, como si se estuviera refiriendo a una dama, pidiéndole disculpas por su mal comportamiento, que tenga la gentileza —el árbol, la dama— de aceptar la ofrenda consistente en semillas de frijol que le ha traído para que coma, así también, le pedirá que sus "nacidos" sean transferidos al colorín para que adornen su tallo, y en él, desaparezca el mal que lo aqueja.

Acto seguido le ofrecerá aguardiente, el cual "tomarán" ambos; en el tronco hará escurrir la bebida, y otro tanto lo ingerirá el paciente. Al mismo tiempo, el enfermo le pedirá al árbol que "baile" —la dama— y, abrazando el tallo, bailará alrededor de él.

El ritual termina cuando el enfermo pide disculpas al árbol por las molestias causadas y se despide respetuosamente.

Las curaciones se realizan durante tres días seguidos. En esta ocasión el tratamiento se llevó a cabo oculto a la vista de los demás, pues nuestro personaje, debido a su condición de maestro, temía la burla social.

Finalmente, a una semana de su tratamiento desaparecieron los "nacidos" que le aquejaban, y el paciente concluyó su experiencia diciendo: "Yo no lo creía, pero ahora sí lo creo".

CASO 3. Método terapéutico para tratar efectos de cierto tipo de vergüenza entre los mixes de San Juan Güichicovi, Oaxaca.

Cuando un menor, de improviso, sorprende accidentalmente a una pareja haciendo el amor, se cree que el "calor" desprendido por los cuerpos daña seriamente la salud del infante, además influyen varios factores para que el pequeño enferme, una sorpresa mayúscula, un *shock* emocional, miedo, desconcierto, entre otros.

La sobrecarga "calorífica" hará que el pequeño cuerpo se desequilibre, manifestándose en el organismo, diversas reacciones que podrían constituir más o menos el siguiente cuadro clínico: se hincha la cara (edema facial), hay pérdida de apetito (anorexia), tristeza (astenia) y cansancio (adinamia). Síndrome de filiación cultural conocido como "vergüenza", que de no atenderse de acuerdo a los cánones culturales preestablecidos por el grupo, condena al paciente a una muerte rápida y segura.

Cuando el paciente manifiesta el cuadro anterior, se sospecha que se encuentra enfermo de "vergüenza", y si el diagnóstico es confirmado por el infante, o algún especialista, entonces se recurrirá a un método terapéutico que no deja de ser interesante:

El niño montará un burro "al revés", es decir, con la mirada hacia la cola del animal. Acto seguido, lo harán pasear por las principales calles del poblado, en donde se le irán juntando principalmente niños, quienes mediante gritos le harán una serie de preguntas, tales como:

¿A quiénes viste?
—A fulano y zutana— contestará también gritando—
¿Qué estaban haciendo?
—(el niño describirá lo sucedido)
¡Más fuerte, no te oímos!
¿En donde los viste?
—En tal lugar ...

La gente se asomará a la calle, y puede incluso parar "el paseo" para hacer sus propias preguntas, unas chuscas, a fin de hacer reír al conglomerado y compartir el ánimo y las ganas de vivir, al paciente.

Se tiene la firme convicción que si el enfermo "comparte" y "canaliza" su vergüenza (exceso de calor) con el resto de la sociedad, hacién-

dolo público, el calor antes retenido, se diluye, volviendo el cuerpo a la temperatura normal, y en consecuencia la salud.

Al igual que el caso número uno, no se cuenta con el número de eventos sucedidos, tan sólo se menciona como mera "costumbre".

CASO 4. Diagnóstico de embriaguez entre los zoques de Chiapas.

En el mes de julio de 1985, encontrándome en una estadía de trabajo de campo en la localidad zoque de Tapalapa, Chiapas, estaba platicando con un afamado curador popular, de quien también se rumoraba hacía trabajos "secretos", es decir, de brujería, en eso se acercó una persona en estado de embriaguez y empezó a gritar y vociferar maldiciones, sobre todo, "indirectas" en contra del curador. En mi diario de campo hice la siguiente anotación, que detalla lo sucedido:

> Se rumoraba el deseo de muerte por brujería mediante 'secreto', a un nativo de la comunidad, por el trabajo se había pagado la fabulosa cantidad de cuatrocientos mil pesos. La supuesta víctima empezaba a experimentar grandes ronchas y supuraciones en el brazo derecho, 'con el que trabajaba'. También pregonaba que si su enemigo no desistía del 'secreto', las cosas no iban a quedar así nada más, que en cuanto descubriera quién le enviaba el mal, le echaría 'cuete' de una vez.
>
> Reyes Gómez (1988:350)

Los aldeanos se asomaron para presenciar la "indirecta", pero terrible acusación, pues de ser confirmada, la comunidad avalaría el asesinato del brujo.

Ante tal dilema, y para demostrar a los ahí presentes que el individuo estaba "bolo" (borracho) y por tanto no era consciente de sus actos y en consecuencia su acusación no tenía el menor fundamento, lo sometió a una prueba pública consistente en un trabalenguas, en lengua zoque, claro está.

Si el acusador al pretender siquiera repetir el trabalenguas "arrastraba" la lengua, es decir hablaba "como borracho", con pesadez o no hilaba bien las frases, demostraría su estado de embriaguez; de lo contrario, su sobriedad.

Como era de esperarse, el personaje altamente alcoholizado, no se atrevió siquiera a someterse a tan difícil prueba, pues sería motivo de

burla al ser ridiculizado en público, optando por una retirada estratégica. Un diagnóstico oportuno había salvado la vida del curador.

Pregunté si esta práctica diagnóstica era común, a lo que me respondieron que no conocían otros casos, pero sí el uso del trabalenguas en aplicaciones "para soltar la lengua", previas a discursos públicos.

CASO 5. La dualidad de la ropa interior en su utilización potencial para causar daño o aliviar, según grupos mestizos de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Dejé al final del trabajo el potencial dual que se le atribuye a la ropa interior, sea para aliviar, sea para causar daño, pues llamó poderosamente mi atención, en virtud que a la ropa interior masculina se le atribuyen facultades curativas; en tanto que la femenina es potencialmente agresiva para dañar. Resultó de interés tratar este rubro, pues más de uno de mis informantes (masculinos todos ellos) atribuían haber sido dañados por mediación de la ropa interior femenina.

Debo advertir que mis informantes utilizaron el término "curar", "curado", "calzoneado", como sinónimo de daño; es decir, una bebida "curada", se referían a una bebida "compuesta", "dañada", "adulterada con fines maléficos", etc. Hecha la aclaración, pasemos de lleno a nuestro tema en cuestión:

a) El uso de la ropa interior masculina, como auxiliar en el tratamiento de algunos dolores musculares.

Cuando una persona, generalmente del sexo femenino, sufre de dolores musculares, se le recomienda, si tiene pareja, le pida a su compañero se quite el calzón, para que, aún estando "calientito", se frote la parte adolorida. Esta práctica hará que el dolor desaparezca, argumentando que ha sido transferido el calor a la zona neurálgica, originada seguramente por algún "enfriamiento". En caso de no tener pareja, puede ser solicitado el favor a un familiar o amigo, que preste su prenda con fines curativos.

En otras regiones de México, como en el Valle de Oaxaca, por ejemplo, es utilizado el calzón masculino para tratar padecimientos como el susto, o la "ojeadura", entre otros síndromes de filiación cultural.

La ropa en general, pero principalmente la ropa interior tanto masculina como femenina, y sobre todo "si está sudada", puede ser utilizada con fines maléficos, ya que se piensa "atrapan el calor de la persona", y pueden manipularla a través de actos de brujería, razón por la cual, la gente desconfía del destino que le van dar.

b) La ropa interior masculina y femenina, en la construcción de "muñecos" para actos maléficos.

Si una persona quiere causar daño, incluso la muerte, recurrirá a una práctica reprobada socialmente: robar una prenda íntima, y con ella solicitar los servicios de un especialista, con el fin de construir un "muñeco" para que éste sea enterrado generalmente en el panteón, y así poder manipular no sólo la voluntad, sino la salud del dueño de la prenda. Como habrá de comprenderse, es una práctica clandestina.

Sí una persona no encuentra mejoría a sus males y éstos se prolongan, se sospechará seriamente que le han "hecho un trabajo" de brujería, por lo que buscarán por medio de la contrabrujería "desenterrar" el mal e incluso devolver el maleficio por los mismos canales.

Una persona que trabaja en el panteón municipal de San Cristóbal me comentó que es una rutina encontrar "muñecos" enterrados, a la hora de abrir una fosa; la mayoría de las veces, acompaña al "muñeco" la fotografía de la víctima, clavada de alfileres.

Mi principal informante en este rubro, dijo haber sido "desenterrado" por una señora, que mediante tres sesiones, logró descubrir el sitio exacto en el panteón, donde estaba enterrado el "muñeco" que originaba sus males. Grande fue su sorpresa al descubrir, en un frasco, una ropa que le pertenecía, con la cual habían confeccionado un "muñeco", mismo que estaba sumergido en alcohol de caña —aguardiente—. Eso explicaba su alcoholismo y, aunque supo quién le enviaba el mal, no tomó represalias; a partir de entonces ha experimentado sustancial mejoría. Al tercer día fueron al panteón por la noche y lograron desenterrar el maleficio. Como la señora no cobraba, le dejó, el año pasado (1991), la cantidad de sesenta mil pesos, como limosna.

c) La ropa interior femenina para "amarrar" al marido.

Este ejemplo no refiere estrictamente un proceso patológico, pero sí de alguna forma se neutraliza la voluntad del individuo en su capacidad de enamoramiento y fija la atención en otra dama que no sea su

pareja. La gente califica una locura, pero de amor por una sola persona, y se logra, según se cree, de varias maneras. Para el caso que nos ocupa se tiene la firme convicción de que ocultando una ropa interior en la almohada del esposo o amante, logrará la ropa interior transferir de algún modo el poder de atracción hacia la dueña de la prenda; de esta forma, "amarra" al marido para que sólo se fije en ella y nunca la deje de amar.

Cuando una persona muestre señales de que su capacidad de enamoramiento ha sido neutralizada, se tendrán serias sospechas de que ha sido "calzoneado"; si desea sanar, tendrá que buscar y encontrar las evidencias para que se rompa el hechizo.

d) La utilización de la ropa interior femenina para preparar "curados".

Un potencial sumamente agresivo se le atribuye a la ropa interior femenina cuando es utilizada para preparar "curados", es decir, una serie de bebidas y comidas en donde un componente importante, que para el caso es utilizado como "condimento", lo constituye la ropa interior femenina, a fin de conseguir dominar la voluntad de quien lo toma, en beneficio de la dueña de la prenda.

La práctica de los "curados" se realiza en diversos ámbitos, ya en el hogar, ya fuera de él. Sin embargo, mis informantes coincidieron que el espacio propicio de tal práctica lo constituyen las cantinas, en donde bien las botanas, bien las bebidas, están "curadas".

Las botanas se preparan con el agua donde previamente ha sido remojada o hervida la prenda; las bebidas, porque, mañosamente, ha sido remojada para que impregne su acto mágico de atracción.

En las cantinas lo que se busca es que al cliente, una vez que pruebe los "curados", habrá de gustarle no sólo la bebida y botanas, sino que se sentirá atraído especialmente por el lugar, para que sea de su preferencia y recomiende a otros su especial atención.

Cuando un individuo frecuenta cotidianamente una cantina y recomienda a otros su visita, serán evidencias que induzcan a pensar que el individuo ha sido "curado", y más aún, si su alcoholismo es crónico, es que actúa a voluntad de terceros, pues su enfermedad se encuentra manipulada a través de actos maléficos, como puede ser la "curación" misma.

Hasta aquí, la descripción de los cinco casos a los que hemos hecho referencia. Pasemos pues, al siguiente punto, donde se pretende exponer la explicación antropológica del por qué de la persistencia no sólo de la práctica terapéutica, sino también del sistema de creencias, hasta nuestros días.

## Magia simpatética y control social

Aventurarse tratando de dar una explicación racional de comportamientos culturales "extraños", como los cinco casos antes referidos, implica todo un reto en la antropología no sólo médica, sino general. ¿Cómo explicar racionalmente sistemas mágicos de curación antigua persistente hasta hoy día en diversas sociedades contemporáneas?

Sin pretender generalizar determinadas prácticas mágico-curativas y de diagnóstico en sociedades "modernas", mi trabajo en realidad ejemplifica cómo diversos estratos sociales y étnicos hacen (especialmente para el caso 5), que el simbolismo mágico funcione de acuerdo a lo planteado por Lévi-Strauss (1977:152), quien sostiene que, para que ciertas prácticas mágicas tengan eficacia, se requiere la creencia en la magia, la cual se presenta en tres aspectos complementarios:

1. La creencia del hechicero y la eficacia de sus técnicas.
2. El enfermo, a su vez, deberá creer en el poder del hechicero.
3. La opinión de la colectividad, que juega un papel mediador, en cuyo seno se definen y se sitúan las relaciones entre el brujo y el paciente.

Para fines explicativos del fenómeno, propongo, además de los tres puntos arriba referidos, la vinculación de la eficacia de la magia simbólica con la búsqueda de una conducta socialmente aceptada, basada en el control social (aplicado principalmente para los casos del 1 al 4), fenómeno que busca la convivencia pacífica comunitaria, pretendiendo con ello encauzar a los individuos que se han salido de las normas socialmente aceptadas.

Sin embargo, cada caso clínico, por llamarle de algún modo, tiene sus particularidades específicas, y es precisa su atención por separado,

con el fin de ir dando su posible explicación del por qué su persistencia hasta nuestros días.

El caso 1, como recordaremos, trata sobre la terapia recomendada para contrarrestar los efectos del veneno de la araña capulina, ingiriendo heces fecales provenientes del más anciano de la aldea.

La explicación más sensata que se me ocurre respecto a tal "costumbre", pues no se tiene noticia del número de eventos registrados, mucho menos los índices de mortalidad a consecuencia de la picadura del arácnido, es por un lado, alertar a la población para que extremen sus precauciones al trabajar en el hábitat natural de dicho animal. A menos que corra el riesgo, con la sabida consecuencia si quiere salvar su vida, tiene que afrontar una serie de requisitos preestablecidos que en caso de emergencia, es en cierta forma difícil de satisfacer, porque ¿dónde podemos encontrar al más anciano de la comunidad justamente cuando se necesite, con diarrea? además, como dijo el informante, debe actuarse rápido y en caso de encontrarse con "donante" habrá que vencer otro obstáculo más: "y eso si tiene ganas...", refiriéndose no al aspecto fisiológico, sino la disposición de prestar ayuda, a hacer las veces de "donador" a quien lo solicite.

Desde mi perspectiva, es en este segundo punto donde radica el control social que ejerce la comunidad respecto del fenómeno.

A los niños desde temprana edad se les enseña a identificar especialmente la araña capulina, y guardar siempre respeto y obediencia a los ancianos; quizás el día de mañana pudieran necesitar de sus servicios, y si han guardado mal comportamiento con ellos, pudieran negarle ayuda que más adelante pueda salvarle la vida, de suerte tal, que hay que estar siempre bien con ellos, pues están seguros que si tienen actitudes antisociales varias puertas les serán cerradas.

Una picadura de araña capulina se explicará entonces, más que como un mero accidente, como un justo castigo en la que el infractor tendrá que "lavar", con heces fecales, algún comportamiento antisocial; si vive, tendrá la oportunidad de corregir su actitud y lograr así su convivencia armónica en sociedad.

El caso 2 nos refiere al ritual que se recurre para la curación de "nacidos" (erupción cutánea), a través de tres visitas consecutivas al árbol del colorín, en donde el paciente para sanar su mal, originado como castigo de las deidades por haber desperdiciado alimentos, le

sobreviene como castigo divino la presencia de dolores agudos, acompañados de calentura.

El paciente recurre al árbol del colorín no sólo para confesar sus faltas, sino además para ofrecerle alimentos, bebidas, disculpas y baile, a cambio de transferir sus "nacidos" mediante una magia simpatética; el árbol adornará su tallo, que se caracteriza justamente por la presencia de protuberancias cónicas que asemejan "nacidos".

Como método preventivo se tiene la firme convicción que para evitar los "nacidos", habrá que respetar (no desperdiciando, tirando) los alimentos; la práctica contraria lo inducirá a afrontar las dolorosas consecuencias.

El caso 3 nos refiere el especial método de terapia al que se recurre en San Juan Güichicovi, Oax., para tratar cierto tipo de vergüenza, originada cuando los niños sorprenden accidentalmente a alguna pareja haciendo el amor; acto que repercute en la salud de los infantes por el exceso de calor emanado de los cuerpos adultos, que de alguna forma se "inyecta" en el de los pequeños, desequilibrando emocionalmente al menor, teniendo, como ya dijimos, entre otras manifestaciones, una aguda tristeza, pérdida de apetito, baja importante de peso, que de no atenderse inmediatamente, conlleva la muerte.

Aunque el tratamiento nos habla de una interesantísima psicoterapia de participación colectiva, que busca mediante la confesión pública de los hechos sucedidos, compartir la "vergüenza" al describir el evento en forma pública, pretende por este medio liberar el "calor" retenido para que se diluya y comparta entre los asistentes, logrando así la salud del individuo, tras haber hecho frente en forma chusca, una situación seria que estuvo a punto de originarle la muerte.

En forma hipotética, sospecho que el control social busca regular las relaciones sexuales prohibidas, tales como el adulterio, el incesto y por qué no, las relaciones homosexuales también.

El caso 4 refiere al diagnóstico de embriaguez, según un curador popular zoque de Chiapas.

En apariencia tan sólo se trata de un inteligente y singular método diagnóstico para determinar un estado de embriaguez, sin embargo, debemos advertir, desde la perspectiva social, el refugio que hábilmente buscó el curador zoque ante semejante acusación de brujería, pues de ser demostrada su culpabilidad como agente dañino, la comunidad seguramente habría aprobado su asesinato sin mayores averiguacio-

nes. Sin embargo, al manejar hábilmente una situación difícil, logró también que se respetara el *status* social del curandero, pues debería seguir regulando el poder que le otorga la sociedad, valiéndose del conocimiento médico que maneja, como veremos a continuación.

Uno de los efectos del alcohol en el organismo humano, es disminuir la secreción salival, y las terminales nerviosas de la lengua bajan su sensibilidad a manera de adormecimiento, efecto que hace sentir "pesada" la lengua y de torpes movimientos para articular palabras en un diálogo "normal"; sin embargo, el efecto de ligar sonidos combinados a base de cierta rima, como el caso del trabalenguas, dificulta en mucho, aún estando sobrios, la articulación rítmica de sonidos !Qué mejor prueba para demostrar ante la sociedad que el acusador no estaba consciente de sus actos debido a su estado de embriaguez!, por tanto su acusación no tenía el menor fundamento, logrando el curador hábilmente el control de la situación.

Caso 5. Finalmente, trataremos las atribuciones duales que se le dan a la ropa interior, y su potencial para sanar o dañar, según sea el caso.

Algo que llama la atención es la dualidad que se le otorga a la ropa interior. Resulta curioso, pero a la prenda masculina se le atribuyen poderes curativos; en cambio, la femenina aparece como potencialmente agresiva para la salud, entre otros efectos nocivos.

Mis informantes, todos ellos varones, explicaron el hecho de que ambas prendas son de clasificación "caliente", sin embargo, la ropa femenina es "más caliente" que la masculina, esto por varias razones: la mujer, por naturaleza, posee poderes ambivalentes, generalmente puede engendrar vida en ciertos períodos, y en otros no puede hacerlo, no obstante estar en edad fecunda. El exceso de calor retenido en el cuerpo puede liberarlo a través de la menstruación; esto explica, en cierta forma, que también pueda manipular su calor, causando daño a través de la ropa interior.

En diversas sociedades, incluidas las modernas, a la ropa interior se le atribuyen poderes mágicos, así, por ejemplo, ponerse la ropa interior al revés, y preferentemente de color rojo, traerá buena suerte; algunos grupos campesinos, cuando se apodera de ellos la angustia al estar perdidos en la montaña o el pánico les invade en lugares solitarios y obscuros, se ponen la ropa interior al revés para protegerse del susto, etc.

Indudablemente que el mal llamado "sexo débil" busca, mediante sortilegios, someter a los del sexo opuesto, para dominar fácilmente al más fuerte físicamente a través de actos que requieren astucia e inteligencia, más que fuerza bruta: la magia.

Un ejemplo de ello lo constituye el hecho de que cuando la mujer busca dominar al marido, recurre a una práctica culinaria que no deja de ser interesante: el bistec que habrá de darle para comer, primero lo usará a manera de plantilla, es decir, lo pondrá en su zapato y, pisándolo, hará que se transfiera el poder mágico de "sometimiento" cuando sea comido por el marido.

Lo mismo sucede en las situaciones del caso 5, donde, para "amarrar al marido", se oculta una ropa interior en la almohada de él, a fin de que se transfiera el poder mágico de atracción hacia ella, buscando adueñarse de la situación. Otro tanto sucede cuando en la preparación de "curados", busca dominar la voluntad de quien lo toma; entonces, el marido se convierte en víctima, por lo que debe estar atento y desconfiar siempre de lo que le ofrecen en diversas situaciones: bien en la cama, bien en la mesa, incluso en el panteón, a sabiendas, de que si es "calzoneado" o "curado", se atendrá a las consecuencias.

Si algo teme incluso el que presume ser más "macho", es que le hagan un "muñeco", y sea enterrado en el panteón, pues equivale a que la persona misma estuviera en realidad sepultada, lo que indudablemente lo enviará lentamente a la tumba, sufriendo severos castigos que irán diezmando su salud; a menos que descubra oportunamente, a través de la contrabrujería, el mal que lo aqueja, para que sea "desenterrado" y lo revierta, por los mismos canales.

Para culminar mi exposición, voy a referirme a un refrán popular que creo sintetiza en cierta forma lo que aquí he expuesto, y sentencia en especial a los hombres que gozan fama de no respetar y querer a sus parejas, quienes se vuelven candidatos potenciales de ser "calzoneados", por lo que habrán de atenerse a las consecuencias si no rectifican su proceder, y recibirán su justo castigo, al !no traer los calzones bien puestos!.

Hasta aquí, no hice más que una mera aproximación al tema;queda abierta pues, una investigación de mayor profundidad, y al investigador que se aventure a escudriñar los pasajes secretos de la magia, le auguro un encantador trabajo de campo.

## Bibliografía

HOFFMANN, Anita
1976 *Relación bibliográfica preliminar de las arañas de México (Arachnida: Araneae)*, Instituto de Biología-UNAM.

LARRAIN BARRIOS, José Horacio
1970 "Algunos elementos folklóricos de Tlaxiaco, Oaxaca y Maravatío, Michoacán". En *Tlalocan*, vol. VI, no. 3. pp. 276-288. México, D.F.

LENKERSDORF, Carlos
1979 *Diccionario tojolabal-español*, 2 vols. Nuestro Tiempo, la Castolia, Comitán, Chiapas.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1977 *Antropología Estructural Editorial.* Universitaria de Buenos Aires. Séptima Edición.

MARTÍNEZ, Máximo
1987 *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas.* FCE. México.

REYES GÓMEZ, Laureano
1988 "Introducción a la medicina zoque. Una aproximación etnolingüística". *Estudios Recientes en el Área Zoque.* Susana Villasana y Laureano Reyes. Centro de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas.

# PUEBLOS CHIAPANECOS DESAPARECIDOS: SU RASTRO A TRAVÉS DE LOS RESTOS ÓSEOS

JULIETA ARÉCHIGA *, SILVIA JIMÉNEZ BROBEIL **,
MIGUEL BOTELLA**

## Resumen

Se estudian los restos óseos humanos de 174 individuos procedentes de pueblos reportados en las fuentes como Coxoh, de filiación mayance. Su cronología corresponde a la época colonial de Coapa y Coneta, Chiapas, México. Se han observado una serie de marcadores de estrés mesoambiental: demografía, patología maxilodentaria, hiperostosis porótica, hipoplasia del esmalte y periostitis. Los resultados obtenidos están en consonancia con el marco histórico y socioeconómico del periodo colonial.

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
** Laboratorio de Antropología, Universidad de Granada, España.

## Introducción

Nuestro trabajo se inscribe dentro de un Proyecto de Investigación en torno al Camino Real de Chiapas, México, coordinado por los doctores Thomas Lee, del Instituto Chiapaneco de Cultura y Luis Alberto Vargas, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, y en él participan numerosos investigadores de diversos centros.

El Camino Real fue una ruta creada por los conquistadores españoles tras la conquista de Chiapas, en 1524, por Portocarrero y Mazariegos, entre otros (Lenkersdorf, 1987).

El camino unía, entre otros sitios, a la capital de la provincia de Chiapas, llamada Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas) y la Capitanía General de Guatemala (Lee, 1979b). Cuando los españoles llegaron a Chiapas, se hablaban diversas lenguas mayas, varias de las cuales persisten aún. Para el denominado "coxoh", los investigadores afirman que se hablaba en el extremo oriental de los Altos de Chiapas y en el área de los Cuchumatanes. Los investigadores aún no se han puesto de acuerdo sobre si se trata de un dialecto tzeltal (Lee, 1979b y 1989) o del tojolabal (Lenkersdorf, 1986). Lo cierto es que hasta el momento no se ha localizado ningún documento escrito en coxoh ni hablantes de esta lengua.

## El marco geográfico e histórico

El área coxoh, que es la que interesa en este caso, se extendía entre los Altos de Chiapas al norte, colindando con el estado de Tabasco, y la cordillera de los Cuchumatanes de Guatemala al sur, a lo largo de la cuenca superior del Grijalva y su afluente el San Gregorio. La climatología del área —según los arqueólogos— es muy diversa, con distintos microclimas, figuran zonas altas y frías, con bosque permanente ("tierra fría") y zonas bajas y cálidas ("tierra caliente"). Si bien, todas las poblaciones coloniales que mencionan las fuentes como coxoh se ubican en tierra "caliente".

Inmediatamente tras la conquista, probablemente en 1528, los coxoh fueron concentrados, siguiendo la política de "reducción y congrega-

ción" en seis pequeños núcleos o "pueblos de indios": Aquespala, Escuitenango, Coapa, Coneta, Zapaluta y Cuxu (Lee y Bryant, 1979); pero, al parecer sólo fueron cinco, ya que el nombre cuxu, se encuentra mencionado en un solo documento, y a decir de Ruz (comunicación personal), no queda claro si se trata de un "pueblo físicamente localizado o de pueblo cuxu como gentilicio."

Con respecto a la fundación de Comitán, mismo que erróneamente Lee y Bryant (1988: Cap. 2, p.7) consideran como "un pueblo de españoles", cuando las fuentes no dejan dudas acerca de su filiación indígena original, se reconoce que en él se asentaban hablantes de tzeltal y tojolabal (Ruz, 1992:77), incluso en 1814, en vísperas de la Independencia, se reportaban apenas 334 españoles viviendo en el partido, contra 6,598 indígenas (Ruz, *Ibid.*: 288).

Confirmando esto, Lenkersdorf en "Los comitecos" (1994) refiere que los orígenes de los primeros pobladores de Comitán se remontan hasta los tiempos de los cazadores recolectores, y que tal vez milenios después gente de filiación maya edificó las pirámides que se encuentran en las faldas de las montañas, limitando al norte la ciudad originalmente conocida como Balun Canal o Canan, posteriormente denominada Comitlán, y finalmente Comitán.

Hasta la primera mitad del siglo XVI, los pobladores del lugar tenían nombres correspondientes al calendario maya; subsiguientemente comienzan a registrarse los primeros nombres cristianos.

A los habitantes autóctonos, durante los siglos XVII al XIX, se les conocía como chañavales, palabra que se deriva de Chan-Aghoal o Chan-Aval. A finales del XIX los chañavales fueron reconocidos como tojolabales, cuyo significado es lengua verdadera; así sus moradores se reconocen a sí mismos como hombres verdaderos (*tojol winik*).

Los españoles al llegar al área de Comytlán fundaron la primera villa española en el actual estado de Chiapas, nombrándola Villa de San Cristóbal de los Llanos. Desde aquí se extendieron hasta abarcar los territorios tzotzil y tojolabal, quedando sus poblados bajo la encomienda de los principales conquistadores como Diego de Holguín, quien se servía de Comytlán (Lenkersdorf, *op. cit.*).

En Comitán se dio un considerable mestizaje; algunos de los niños que nacieron de estas uniones fueron recogidos por sus padres, incluyendo algunas veces a las madres indígenas, por la carencia de mujeres españolas. Posteriormente, estos niños fueron reconocidos como veci-

nos españoles de Ciudad Real; algunos otros permanecieron en Comitán conviviendo con los tojolabales.

Los poblados de indios sufrieron grandes cambios, no sólo en lo biológico, también en lo social, ya que se les impusieron pesadas cargas tributarias, trabajos desmedidos, padecieron enfermedades antes desconocidas para ellos, hambre, miseria, muerte y desolación.

> A partir del siglo XVI, por decisión de la Corona Española, los pueblos indios debían ser administrados por sus propios cabildos, con sus alcaldes y regidores elegidos anualmente y un gobernador nombrado por las autoridades españolas. Entre sus funciones estaba recolectar puntualmente los tributos, que habían de entregarse dos veces al año a los encomenderos. El cabildo comiteco siguió en manos de los tojolabales hasta los albores de la independencia.
>
> *(ibídem).*

En torno al Camino Real se fundaron varios poblados o se concentran pobladores de las áreas vecinas. En algunos de los cuales —del área coxoh—, se han llevado a cabo excavaciones arqueológicas dirigidas por Thomas Lee (Lee y Bryant, 1988), y se proyecta la realización de otras.

Aquespala, Escuitenango y Coapa se crearon en la ruta del Camino Real para proporcionar servicios a los viajeros y comerciantes, así como a las autoridades civiles y eclesiásticas (Lee, *Ibid.*); Coneta, Zapaluta y Comitán estaban algo más alejados. La población coxoh fue obligada a vivir en ellos, abandonando sus núcleos de residencia tradicional, de cara a controlar la población, recaudar impuestos y convertir a los indios al cristianismo (Lee y Bryant, 1988). El impacto que ello supuso a los coxoh es fácilmente imaginable. Dicho impacto ha sido analizado por Lee y Markman (1979), quienes distinguen tres etapas: conquista, sincretismo y necrótica. La primera, aparentemente, no fue excesivamente brutal, pero forzó la aculturación y eliminación de las tradiciones coxoh. Junto con ello —como se había especificado antes— los indígenas se vieron obligados a trabajar mediante el sistema de "encomiendas", que implica la entrega de tributos al encomendero, a menudo incluye la prestación obligatoria de servicios. Con el tiempo se agregó el pago de diversas cargas a la Corona y a la Iglesia. La segunda se inició poco después, caracterizándose por el esfuerzo indígena por adaptarse a la nueva cultura dominante, a la vez que intentaba conservar, en la medida de lo posible, sus tradiciones culturales. Esto se aprecia sobre

todo en los sistemas de construcción, formas y decoraciones de la cerámica, organización social, rituales religiosos, representaciones plásticas, etcétera (Lee, 1979a). La tercera se inicia en el último tercio del siglo XVII, con la desaparición de pueblos completos, a causa de las enfermedades producidas, al parecer, por la aglomeración urbana y el medio ambiente hostil.

Coapa y Coneta, los pueblos de los que hemos estudiado restos óseos humanos, se fundaron en "tierra caliente", y Coapa, concretamente, se hallaba en el extremo de una zona pantanosa con aguas contaminadas por sulfuro (Lee, 1979). Ambos se construyeron con el típico patrón urbanístico de la conquista española: estructura hipodámica, con calles que se cruzan en ángulo recto, y con iglesia y edificios públicos en el centro. Las viviendas de la élite coxoh se establecieron en el área central para aprovechar la propia estructura social maya en la administración. Las casas contaban con un pórtico de entrada, área de dormitorio, cocina, almacén, corrales y baño. Los enterramientos se realizaron según el rito de la nueva religión: los adultos y adolescentes se inhumaron en la iglesia y en el cementerio exterior a ésta, en posición de decúbito supino, con las manos cruzadas sobre el pecho (Lee y Bryant).

Mario Humberto Ruz (1990) habla de una epidemia que afectó seriamente a la zona coxoh, extendiéndose por varios pueblos y provocando la dispersión de los sobrevivientes. Fray Francisco Ximénez (1720-1722) declaró que en 1680 hubo una terrible peste, por lo que los encomenderos y funcionarios intentaron su repoblación, mas las condiciones malsanas de la "tierra caliente" lo impidieron. Se afirma que Coapa se despobló "por malas aguas, mosquitos, zancudos y murciélagos". En 1691, por mandato del oidor de Scals, se trató de repoblar el lugar "con mujeres mundanas y hombres facinerosos", pero no fructificó, ya que en 1713 el presidente Toribio Cosío lo volvió a intentar "con familias que desterró de los indios culpados en el levantamiento de los zendales (tzeltales)". Coneta no tuvo mejor suerte. Además de las epidemias, en 1783 sufrió un terrible incendio que destruyó la iglesia y gran parte de las viviendas. En 1789 el pueblo se trasladó a la otra orilla del río, a causa de las continuas enfermedades que en él se padecían. En 1808 estaba totalmente abandonado y en ruinas (Ruz, 1990).

Parece ser que el menos afectado de los pueblos coxoh fue Escuitenango, cuyas contribuciones se redujeron notablemente; pero, tratándose de una cabecera de doctrina, es factible creer que en él se hubieran refugiado algunos pobladores de los alrededores.

Ruz en *Sabia india, floración ladina* (1992) cuestiona si en efecto los datos reflejan una crisis demográfica a partir de 1680, ya que posiblemente "los pueblos siguieran pagando para entonces sobre cálculos hechos muchos años antes" (p. 257).

Durante el siglo XVI, la provincia de Los Llanos padeció sobreexplotación y graves enfermedades, que llevaron a poblados como Huitatán y Comalapa a vender algunas de sus propiedades para cumplir con los pagos fiscales y eclesiásticos, los cuales eran excesivos.

Algunos pueblos coxoh y de etnia tzeltal ya habían desaparecido o estaban en vías de extinción, sobre todo aquellos que alguna vez estuvieron asentados cerca de las fincas de españoles y mestizos (Ruz, 1992:250, s.).

En Comitán poco a poco fue aumentando el número de españoles y ladinos, mientras decrecía el indígena. Las costumbres cambiaron y una nueva estructura socioeconómica se fue conformando. Los campesinos, antaño dueños, se vieron forzados a rentar tierras y a pagar incluso por el uso del agua, ya sea con dinero, productos o trabajo. Al no poder cubrir las deudas en las haciendas, de arrendatarios pasaron a peones .

Muchos pueblos, debido a las pésimas condiciones de vida impuestas por la servidumbre y explotación, fueron perdiendo de manera gradual a sus integrantes, su existencia fue denigrándose cada vez más.

El pueblo de indios dejó de ser un buen lugar para vivir, ya que pronto se transformó, para muchos, en un lugar indeseable, donde había que cooperar en las labores comunales, trabajar en los pueblos de españoles, pagar en metálico por concepto de tributos, cofradías, repartimientos, dadas las continuas visitas de los jueces de milpas, curas, obispos, buleros, tasadores y demás funcionarios, que se aprovechaban de ellos. Ante esta situación, muchos se vieron obligados a dejar sus comunidades.

Los censos de población indígena de la provincia, a fines del siglo XVII y principios del XVIII, son muy escasos, por lo que es factible utilizar otras fuentes como los padrones de tributo que, con todas las salvedades, suelen ser muy útiles. En algunos expedientes se menciona lo que se obtuvo entre 1678 y 1719 por el llamado servicio del tostón. Cabe aclarar que sólo los tributarios enteros pagaban cuatro reales, pues los medios tributarios (solteros, viudos, casados fuera del pueblo) sólo pagaban dos.

De acuerdo con estos documentos, Comitán aumentó sus contribuciones, mientras que otros pueblos las disminuyeron, en algunos casos, de manera drástica. Lo anterior puede orientarnos acerca de los cambios demográficos que se suscitaron en 1680. Los pobladores de Los Llanos, excepto San Bartolomé, se encontraban en una situación adversa. Los pueblos coxoh no estaban en una situación mejor: Aquespala disminuyó casi en 80% sus pagos, Coneta en 33% y Coapa estaba a punto de desaparecer: "si en 1680 hubo de pagar 33 tostones, pagaba apenas 27 cuatro años más tarde, y en 1701 ya sólo se le exigieron 2."(Ruz, 1992, *op. cit.)*.

El menos afectado, al parecer, fue Escuitenango, cuyas contribuciones descendieron 14%; mas, por ser cabecera de doctrina, es posible que en él se hubieran refugiado los pobladores de los alrededores. El expediente titulado "Razón de las ciudades, villas y tributarios de la Audiencia de los Confines" nos permite determinar cuántos tributarios enteros se contabilizaron en 1683, en 97 pueblos de la alcaldía de Chiapas. Los datos de Los Llanos son: Comitán 548, Zapaluta 125, Escuitenango 142, Coneta 121, Aquespala 28, Chicomuselo 106, Comalapa 20, Yayahuita 131 y medio, Huitatán 58, Copanaguastla 11, Socoltenango 312, Soyatitán 309, Pinola 110, Teopisca 460, Amatenango 178, Aguacatenango 174,y San Bartolomé 624 (*ibídem.*).

En su reporte, el capitán Juan de Azcaray, teniente de oficial real en la alcaldía, menciona que Coapa debía ser excluido de los padrones, puesto que había dejado de existir. En 1719 la mayoría de los poblados aumentaron su contribución. "A diferencia de lo asentado para otras provincias, sin contar a los de "tierra caliente", ya que sus tributos iban en descenso, excepto Chicomuselo (Cabecera cabil), que recibió sobrevivientes de otros lugares.

Del análisis del padrón de 1719 se desprende que Aquespala, Huitatán y Comalapa no alcanzaban en conjunto ni 40 tributarios, cuando diez años atrás habían cubierto el doble, mientras que Escuitenango bajó sus contribuciones en un 20%. Cabe mencionar que el descenso tributario, y por ende demográfico, afectó a los pobladores de manera diferencial. Las bajas registradas no se debieron exclusivamente a la mortalidad, ya que también intervinieron factores como la migración y los tributarios casados.

En las haciendas el propietario pagaba el tributo, ya que lo descontaba del salario del trabajador. Con esta medida se fortalecía la hacienda y se debilitaba el poder político de la cabecera india.

Los indígenas que lograban asentarse en zonas más urbanizadas, buscaban mezclarse con otras castas, hablar mejor el español y cambiar sus costumbres, para que sus hijos dejaran de ser considerados como tributarios indios. Lo anterior provocaba que los pueblos indios exigieran que se reincorporaran aquellos miembros ubicados en otros lugares, puesto que los tributos vulneraban su ya de por sí precaria existencia.

## Material y métodos

Hemos podido estudiar los esqueletos de 174 individuos: 86 procedentes de Coapa y 88 de Coneta. Su estado de conservación es muy deficiente, apenas figuran cráneos o huesos largos completos y la mayoría de los individuos se encuentran representados por pequeños fragmentos inconexos y dientes sueltos, de algunos niños sólo se hallan piezas dentarias.

Nos limitamos a estudiar una serie de marcadores de estrés medioambiental cuya observación fuera independiente del nivel de fragmentación de los esqueletos, dado el grado de conservación del material, que por otra parte había comenzado a ser analizado por otros investigadores (Ramos y Civera, 1984).

Los marcadores observados fueron: demografía, patología máxilodentaria, desgaste de piezas dentarias, hipoplasia del esmalte, hiperostosis porótica en bóveda y techos orbitarios y periostitis en tibia. Hay que señalar que, dada la deficiente conservación del material, no pudimos observar todos los marcadores en todos y cada uno de los individuos. De esta forma, no hemos podido correlacionar los marcadores entre sí, dado que el número de individuos en los que se podían observar todos, resultaba muy bajo.

El primer paso en nuestro estudio fue la determinación del sexo y edad de los individuos observados. Para ello empleamos diversos procedimientos entre los recogidos por Ferembach, Schwidetzky y Stloukal (1979) y Krogman e Iscan (1986). Con los datos obtenidos hemos confeccionado unas tablas (Acsadi y Nemeskeri, 1970; Ubelaker, 1978) en las que agrupamos a los individuos en las siguientes categorías: infantil I (0-6 años), infantil II (7-12), juvenil (13-20), adulto (21-40), maduro (41-60) y senil (61-X). Aunque opinamos que los estudios paleodemo-

gráficos de este tipo no son realmente fiables, consideramos que no se debe desperdiciar ninguna información, siempre y cuando se tengan presentes las limitaciones que conlleva.

La hipoplasia del esmalte se observó en el canino permanente inferior izquierdo, cuando esta pieza se hallaba presente y, en caso negativo, en el C derecho, C izquierdo o C derecho, en ese orden. El estudio cualitativo se llevó a cabo según Turbón *et alii* (en prensa). Con este método se establecen los siguientes grados: hipoplasia ausente, leve (tercio cervical afectado ligeramente), moderado (tercio cervical afectado de forma acusada, o tercios cervical y medio de forma moderada y distal ligera) y severo (alteraciones profundas de gran parte del esmalte). Asimismo, se han tomado las alturas de los bordes superior e inferior del área afectada en relación con la línea amelo-cementaria, para establecer a cuál periodo de vida del individuo corresponden las alteraciones (Moorrees, Fanning y Hunt, 1963).

La hiperostosis porótica se estudió en la bóveda y techos orbitarios (*cribra orbitalia*). La primera fue difícil de observar, dada la conservación de los cráneos, por lo que sólo se podía constatar presencia o ausencia y el grado de intensidad del proceso en el fragmento disponible. Sin embargo, era muy fácil apreciar si figuraba o no engrosamiento de la bóveda. Para valorar la intensidad del proceso, establecimos las siguientes categorías: ausente, leve (engrosamiento del diploe con o sin ligeras porosidades al exterior de tipo porótico), moderado (engrosamiento y desarrollo moderado de porosidades de tipo porótico o cribótico) y severa (engrosamiento considerable con amplias áreas de porosidad de tipo cribótico o trabecular). La *criba orbitalia* se analizó según la clasificación de Knip (1971).

La periostitis se observó en todos los fragmentos tibiales conservados. Estos fueron medidos longitudinalmente y se registró, asimismo, la dimensión máxima de las áreas afectadas por periostitis, con el objeto de calcular la extensión de la misma. Las lesiones se calificaron como periostitis ausente, periostitis tipo 1 (presencia de estrías planas y ligeras), periostitis tipo 2 (estrías gruesas formando una placa delgada y sin distorsión), periostitis tipo 3 (placa gruesa con aposición de hueso y distorsión) y periostitis tipo 4 (procesos de reabsorción, hinchazón del hueso e invasión del canal medular).

En cuanto a marcadores relacionados con la dieta, se observaron patología maxilodentaria y desgaste de las piezas. En el primer aparta-

do se señaló la frecuencia de caries, pérdida de piezas en vida y enfermedad periodontal. En la caries se consignó la localización y profundidad de la misma. El grado de desgaste de las piezas se estableció de acuerdo con la escala de B.H. Smith (1984).

## Resultados

### Demografía

En los cuadros 1-3 se expone la distribución del total de individuos de Coapa y Coneta y la de los sujetos con sexo conocido. Como ya hemos comentado, hay un claro sesgo en la muestra por la escasez de individuos infantiles, por ello los resultados en cuanto a esperanza media de vida, por ejemplo, son irreales. Sin embargo, los resultados de los adultos sí son más aproximados a la realidad. En este caso hay que destacar, en primer lugar, la ausencia de individuos seniles, lo que se traduce en una bajísima esperanza media de vida (12 años para los que llegan a la edad adulta). Comparando ambos sexos, se aprecia una menor esperanza media de vida en las mujeres y hay que señalar que la mayor mortalidad se inicia ya desde la juventud, lo que denotaría nupcias tempranas, con los consiguientes riesgos de la maternidad. Pocos sujetos alcanzaron la edad madura.

Aunque, como volvemos a repetir, estos resultados son meramente aproximativos, proporcionan una visión general sobre el estado de salud y enfermedad de esta población.

### Cribra orbitalia

El estudio de la *cribra orbitalia* se ha visto condicionado por la escasez de techos orbitarios conservados. De 63 individuos con al menos un techo conservado, 10 (15.9%) presentaban *cribra* (H:28/4/14.3%; M: 27/217.4%; H: 8/4/50.0%). Aunque la frecuencia existente es mayor en los varones, la diferencia no es estadísticamente significativa ($X^2$ =0.15; P= 0.69). Los tipos más frecuentes son el porótico y cribótico (tipos A y B de la clasificación de Knip, 1971). Sólo cuatro cráneos, de

los 57 en los que pudieron observarse bóveda y techos orbitarios, presentaban *cribra* asociada a hiperostosis.

## Hiperostosis porótica en bóveda craneal

La hiperostosis porótica constituye el marcador de estrés medioambiental con presencia más frecuente entre los individuos estudiados (122/58/47.5%). Al carecer de bóvedas completas no se han podido constatar con precisión los huesos craneales más afectados, aunque *a grosso modo,* parece tratarse de los parietales. Al igual que con la *cribra orbitalia* es más frecuente entre los varones (50/30/60.0%) que entre las mujeres (59/26/44.1%), si bien la diferencia no resulta estadísticamente significativa ($X^2$ =2.75; P= 0.09). Con relación a la severidad del proceso, el grado leve es el más frecuente: 56.9%, seguido del moderado (29.3%) y severo (13.8%), y no figuran diferencias entre sexos.

## Hipoplasia del esmalte

La hipoplasia del esmalte se encuentra presente en 38 individuos de un total de 81 observados: 46.9%. Los afectados de forma leve suponen el 42.1% del total; los de forma moderada, el 36.8% y los de severa el 21.05%. Las mujeres están algo más afectadas que los hombres (H: 38/18/47.4%; M: 38/19/50.0%), pero no figuran, en absoluto, diferencias a nivel estadístico ($X^2$ =0.053; P=0.81). La distribución por intensidad y sexo es la siguiente:

| | Hombres | Mujeres |
|---|---|---|
| Ausente: | 38/20/52.6% | 38/19/50.0% |
| Leve: | 38/8/21.0% | 38/8/21.0% |
| Moderada: | 38/4/10.5% | 3819123.7% |
| Severa: | 3816115.8% | 381215.3% |

Como podemos observar, en las mujeres el tipo más frecuente es el moderado, mientras que en los varones lo constituye el severo. Hemos calculado la extensión del periodo vital de los individuos en el que se formaron las bandas hipoplásicas. La media es de 1.96 a 3.11 años en varones y de 2.18 a 3.28 años en mujeres. La duración es prácticamente la misma, aunque los varones se vieron afectados en edad más temprana.

## Periostitis

Se han podido estudiar restos de tibias de 83 sujetos, de los que 48 (57.8%) presentaban señales correspondientes a periostitis. Con relación al sexo, 28 de 41 varones estaban afectados (68.3%), frente a 20 de 42 mujeres (47.6%). Esta diferencia se sitúa en el límite de significación estadística ($X^2$ =3.64; P=0.05). En cuanto a la superficie tibial afectada, ésta equivale al 25.87% (10.068 mm. de un total de 38.912 mm observados). No figuran diferencias significativas entre lado derecho (23.9%) e izquierdo (27.5%) ($X^2$ =0.07; P=0.79). Respecto al sexo, los varones tienen afectado el 32.2% de la superficie tibial, mientras que las mujeres sólo el 19.3% y esta diferencia sí es considerable ($X^2$ =8.45; P= <0.01).

Con relación al desarrollo de las lesiones, 47 de los 48 individuos presentaban el proceso activo o crónico y sólo uno curado. La afectación de los sujetos es la siguiente (individuos observados/individuos afectados/porcentaje):

| | |
|---|---|
| Periostitis ausente: | 83/35/42.7% |
| Periostitis tipo 1: | 83/26/31.3% |
| Periostitis tipo 2: | 83/10/12.0% |
| Periostitis tipo 3: | 83/8/9.6% |
| Periostitis tipo 4: | 83/4/4.8% |

Varios fragmentos, por su aspecto, podrían ponerse en relación con treponematosis, que afecta severamente a las tibias (Steinbock, 1976), pero al carecer de esqueletos completos, es muy arriesgado llevar a

cabo un diagnóstico. Así, pues, preferimos calificar todos los casos como inflamaciones inespecíficas, es decir, que desconocemos el agente causante de las mismas (Ortner y Putschar, 1981; Suzuki, 1991).

## Desgaste de piezas dentarias

En el cuadro 4 se exponen los grados de desgaste señalados en las piezas dentarias permanentes de los sujetos en los que se identificó el sexo. En total se examinaron 1,333 piezas: 675 de varones y 658 de mujeres.

Los grados de desgaste señalados son del 1 al 5 y no figura ninguna pieza con abrasión mayor. Esto no es de extrañar si tenemos en cuenta la ausencia de individuos de edades avanzadas. Los grados de desgaste más frecuentes entre las mujeres son los iniciales, mientras que en los hombres predominan las piezas con mayor abrasión. Este dato creemos está en relación con la menor esperanza media de vida de las mujeres, más que con una diferencia dietaria.

## Enfermedad periodontal

Esta se consignó como presente o ausente en los individuos de sexo determinado y en los que pudiera observarse maxilar o mandíbula. Este proceso afecta a 29 de 48 varones (59.2%) y a 22 de 56 mujeres (39.3%). La diferencia resulta estadísticamente significativa ($X^2$=4.14; P=0.04). Al igual que con el desgaste, la frecuencia superior en los varones puede estar relacionada con su mayor esperanza media de vida respecto a las mujeres.

## Caries y pérdidas *ante mortem*

Se ha consignado por piezas y por individuos, siempre y cuando se hubiera determinado el sexo de los mismos. Con relación a éstos, 21 de 51 varones (41.2%) están afectados y 19 de 50 mujeres (38.0%). Aunque la frecuencia es ligeramente superior en los varones, la diferencia no resulta estadísticamente significativa ($X^2$=0.11; P=0.74). Las frecuen-

cias de piezas caídas en vida son similares. Así, 27 de 49 varones (55.1%) presentan al menos una pérdida frente a 22 de 56 mujeres (39.3%). La diferencia tampoco llega a ser significativa ($X^2$=2.63; P=0.10).

La afectación por piezas se expone en el cuadro 5. Como es usual, las piezas con mayor frecuencia de caries son los molares y las de menor, los incisivos y caninos. Las pérdidas en vida afectan de forma similar a todas las piezas, a excepción de los molares, con frecuencias superiores. La caries afecta al 4.3% de las piezas masculinas frente al 5.96% de las femeninas. Las pérdidas *ante mortem*, al 14.6% de piezas masculinas y al 17.6% de las femeninas. En conjunto, las mujeres tienen un 21.5% de piezas lesionadas, mientras los varones, el 18.0% ($X^2$=4.05; P= 0.04). En resumen, si bien figuran más varones con problemas dentarios, las mujeres afectadas tienen apreciablemente un mayor número de piezas dañadas.

Con relación al tipo de caries, a nivel de esmalte figura el 3.3% ($H^1$ : 0.0%; $M^2$ : 5.8%), que afecten a la dentina, el 60.4% (H: 66.7%; M: 55.8%) y que profundicen a la pulpa, el 36.3% (H: 33.3%; M: 38.5%). Respecto a la localización, el 35.8% figura en posición vestibular, el 25.9% en distal, el 22.2% en mesial y el 16.0% en masticatoria. En las mujeres la más frecuente es la vestibular (43.18%), mientras en los varones figuran por igual vestibular (27.0%) y distal (27.0%).

## Discusión

La valoración de los resultados obtenidos tropieza con el hecho de que se conocen muy pocos restos óseos de los grupos indígenas de Chiapas, tanto prehispánicos como de las épocas de la conquista y colonial (Serrano, 1990). Hay más datos sobre mayas prehispánicos de Guatemala y Honduras, pero carecemos de series amplias. Ello se debe fundamentalmente a que el bosque tropical no favorece la conservación de restos óseos. Por ello, las posibles comparaciones se alejan en el tiempo y el espacio y debemos tenerlo muy en cuenta.

En relación con la *demografía*, y como ya comentamos, apenas figuran restos infantiles, en parte por la costumbre, más o menos generalizada, de no enterrarlos con los adultos, en parte por su fragilidad. De esta forma, nos debemos contentar con los valores de los adultos. La esperanza media de vida de estos coxoh es muy baja. Las mujeres vi-

vieron menos que los varones y dado que, según los resultados obtenidos con otros marcadores de estrés, no figuran preferencias por uno u otro sexo, pensamos que ello obedece a los riesgos de la maternidad, que por otra parte, se iniciaría precozmente.

La baja esperanza media de vida se explicaría por el contexto histórico en que vivieron estos coxoh, en un área urbana insalubre, expuestos a continuos brotes infecciosos.

Abordamos el estudio de la *patología máxilo-dentaria* con el objetivo de obtener algunos datos relacionados con la alimentación. Mario Humberto Ruz (1987) ha realizado un interesante trabajo sobre la alimentación de los pueblos mayas. Para éstos, como viene contemplado en el *Popol Vuh,* libro tradicional de los mayas quichés, el maíz es su carne y su sangre. El maíz es el único alimento que puede formar a un hombre, el resto son complementos, como la carne y las verduras, o cosas que dan sabor y placer, como las frutas y dulces, pero no son alimentos. La dieta del pueblo común era deficiente, sobre todo en épocas de plagas, sequías e inundaciones (Saul y Mather Saul, 1984). En Chiapas actualmente la dieta es monótona y deficiente; los indígenas carecen de excedentes agrícolas y ello conlleva un verdadero desastre en caso de mala cosecha. Así, se ven obligados a buscar algún trabajo asalariado, por lo general muy mal pagado si lo encuentran, sufren graves problemas sanitarios, sobre todo por desnutrición y una elevada mortalidad infantil (Ruz, 1987).

Durante el periodo colonial (Lee y Bryant, 1988), los coxoh apenas pudieron acceder a los animales domésticos que introdujeron los españoles para su propio consumo, de modo que el cerdo y las gallinas formaron parte, muy esporádica, de la dieta. La mayor fuente de proteínas de los coxoh fue la caza y, sobre todo, un molusco de agua dulce *(Pachvchilus* sp.). La dieta de los indígenas se compone, principalmente, de maíz, frijol, chayote, calabaza, chile y tomate.

El desgaste de las piezas no informa demasiado sobre la dieta de los coxoh. El hecho de que las mujeres tengan los dientes menos gastados que los varones puede explicarse por su menor esperanza media de vida. De todos modos, aunque ciertamente no disfrutaron de una vida larga, los dientes no están demasiado gastados, tal como cabría esperar por el empleo de los "metates" en la molturación del maíz (Saul y Mather Saul, 1989).

Para la valoración de la caries y la pérdida de piezas en vida tenemos igualmente problemas, puesto que no hay estudios sistemáticos completos sobre poblaciones centroamericanas (Stamm, 1991). El porcentaje de piezas cariadas no es muy alto, pero sí lo es el de piezas perdidas *ante mortem*. Estos valores corresponderían a una dieta basada casi exclusivamente en la agricultura y muy rica en carbohidratos, lo que no está en contradicción con los datos históricos de la alimentación de los coxoh en el periodo colonial. Esto también se ve apoyado por las frecuencias elevadas de enfermedad periodontal, que además denota una mala higiene bucal.

Las diferencias sexuales en la enfermedad periodontal se pueden explicar por la mayor supervivencia de los varones. Aunque no hay diferencias entre individuos en cuanto a afectación de caries y pérdidas en vida, las mujeres tienen más piezas lesionadas. Ello podría explicarse porque los embarazos favorecieron como factor de estrés el riesgo de caries, o bien que las mujeres, debido a distintas circunstancias, pudieran tener una dieta rica en carbohidratos, aunque hay que señalar que a nivel general no parece haber diferencias entre hombres y mujeres en el acceso a la comida.

La *hipoplasia del esmalte* se ha relacionado con episodios de enfermedad y malnutrición, pero su etiología precisa sigue sin estar clara (Goodman y Rose, 1990). May *et al.* (1993); en un estudio sobre niños guatemaltecos actuales, principalmente de etnia maya, señalan que la hipoplasia del esmalte y las detenciones del crecimiento están fuertemente asociadas con malnutrición en individuos de status socioeconómico bajo; aunque también dependen de ataques de fiebre y parásitos. La formación del esmalte parece especialmente sensible a los problemas nutricionales. En este estudio ha señalado, asimismo, que el trastorno es más frecuente en las mujeres, lo que relacionan con un trato preferencial de los varones.

Por otra parte, S. L. Whittington (1992) recoge varios datos sobre hipoplasia entre mayas precolombinos. En Copán (Honduras) señala una afectación del 100% de los individuos estudiados, En Sarteneja también es del 100% (Kennedy, 1983), Altar de Sacrificios: 92.5% (Saul, 1972), Seibal: 92.3% (Saul, 1972) y Tancah: 90.0% (Saul, 1982), por ejemplo. En general, la hipoplasia del esmalte tiene frecuencias altas entre las poblaciones comedoras de maíz (Huss Ashmore *et al.*, 1982).

Estos datos contrastan con los de Coapa y Coneta, donde estaba afectado 46.9% de los individuos observados, lo que denota que no habría tantas crisis alimenticias en el periodo colonial como en el anterior. La no diferencia entre sexos en Coapa y Coneta, aunque la frecuencia sea algo mayor en las mujeres, hablaría en favor de una igualdad a la hora de acceder a los recursos alimenticios. Por otra parte, el que en los varones sea más frecuente el tipo severo en relación con el moderado, frente a las mujeres, donde ocurre lo contrario, podría ponerse en relación, más que con diferencias en la alimentación, con una especial sensibilidad de los varones frente al estrés.

Con respecto a los periodos de afectación, Whittington (1992) encuentra datos semejantes a los nuestros en Copán (Honduras). En ambos lugares el periodo de desarrollo afectado por hipoplasias empieza y finaliza antes en los niños que en las niñas (Copán H: 3.00-5.49 años; M: 3.5-5.99 años; Coapa y Coneta H: 1.96-3.11 años; M: 2.18-3.28 años). Whittington pone en relación este trastorno con el estrés del destete, que tendría lugar antes en los niños que en las niñas. En este caso, en Coapa y Coneta el destete se llevaría a cabo antes que en el Copán prehispánico. En mayas actuales (Ruz, 1987) la lactancia puede durar hasta tres o cuatro años, pero en promedio termina a los dos. A los 6 meses se comienzan a introducir alimentos sólidos y los atoles sustituyen por completo a la leche materna.

El destete puede ocupar, efectivamente, un puesto fundamental como factor determinante de los procesos que originan la hipoplasias, pero en este caso influiría más que por una reducción nutricional, que indudablemente tiene, por las infecciones provocadas por la ingesta de alimentos preparados en dudosas condiciones higiénicas, así como por su composición incompleta.

En cuanto a la *cribra orbitalia y la hiperostosis porótica,* ambos fenómenos se han considerado manifestaciones de un mismo trastorno: la anemia ferropénica, aunque no siempre aparecen asociados (Stuart-Macadam, 1987 y 1989). Sobre las causas de esta anemia se han vertido varias opiniones que se pueden resumir en dos tendencias. La primera, defendida por autores como Nathan y Haas (1966), Lallo *et al.* (1977) y, sobre todo, El Najjar *et al.,* (1976), considera que la causa de la anemia se halla en deficiencias nutricionales y principalmente en la ingesta de grandes cantidades de cereales, cuyos fitatos inhiben la absorción intestinal del hierro. Los cereales, además, son muy pobres en este elemento, sobre todo el maíz (Garn, 1992).

La segunda, iniciada por Phil Walker (1986), considera que la anemia depende de varios factores, sobre todo de la presencia de enfermedades infecciosas y parásitos intestinales, que a su vez dificultan la absorción del hierro (Wadsworth, 1992).

Se ha comprobado que las dietas más pobres en hierro muy raramente provocan anemia (Kent, 1992). Karl J. Reinhard (1992), en un estudio sobre coprolitos de indios del suroeste de Estados Unidos, concluye que el consumo de maíz no tiene relación causa-efecto con la anemia y sí la presencia de parásitos intestinales, falta de higiene y aglomeración de la población. La frecuencia de hiperostosis porótica entre los coxoh (47.5%) es algo superior a la mayor por él señalada entre los Anasazi (45%).

El clima también influye, junto con el fenómeno de agrupamiento urbano, en el incremento de enfermedades infecciosas, puesto que las tierras bajas en zonas cálidas y tropicales son ideales para la proliferación de bacterias. Asimismo, la deforestación aumenta la presencia de mosquitos y con ellos la malaria y la anemia (Stuart-Macadam, 1992).

En un estudio sobre Ecuador, D. Ubelaker (1992) concluye que el incremento en la hiperostosis porótica coincide con el descenso en la esperanza media de vida y el aumento de la hipoplasia del esmalte y de la periostitis. Susan Kent (1992), por su parte, insiste en que la demografía, en especial el sedentarismo y la aglomeración de población es un factor principal en el incremento de bacterias y parásitos intestinales productores de anemias ferropénicas.

En el caso de Coapa y Coneta, ambas opciones, ingestión de cereales y parasitosis, podrían ser causa de que casi la mitad de los individuos observados presente hiperostosis porótica. Los coxoh, como todos los grupos mayas, basaban su dieta en el consumo de maíz.

Sin embargo, los restantes marcadores estudiados, así como el contexto histórico, abogan también por la segunda posibilidad. Los coxoh coinciden con las poblaciones de Ecuador (Ubelaker, 1992) en la baja esperanza media de vida y la elevada presencia de hipoplasia y lesiones periósticas. Los coxoh fueron obligados a vivir en unos pocos núcleos urbanos situados en áreas bajas, muy cálidas, con mosquitos y aguas contaminadas (Ximénez, 1720-1722). Aglomeración de población, epidemias, parásitos y dieta parecen más que causas suficientes para justificar las anemias que afectaron a estos indígenas.

Como ya comentamos anteriormente, sólo hemos observado las tibias y fragmentos tibiales en busca de indicios de *periostitis*. La frecuencia de afectación, de algo más de la mitad de los individuos, nos parece muy elevada y muy en consonancia con el marco histórico, social y económico de Coapa y Coneta.

No podemos hacer diagnósticos concretos, puesto que no hemos analizado esqueletos completos, en gran parte por su deficiente estado de conservación. Creemos que varios casos están posiblemente en relación con treponematosis, pero no podemos afirmarlo hasta llevar a cabo un análisis más detallado.

Es destacable el hecho de que los varones estén más afectados que las mujeres y que presenten, asimismo, mayor superficie tibial lesionada. Aparentemente, los varones sufrieron más enfermedades infecciosas, pero desconocemos si estuvieron más expuestos a los agentes patógenos o si son más sensibles a estos trastornos.

## Resumen y conclusiones

Hemos estudiado restos óseos de 174 individuos hallados en las excavaciones arqueológicas de Thomas Lee en Coapa y Coneta (Chiapas, México). Ambos lugares fueron núcleos urbanos, fundados expresamente bajo el sistema de "encomiendas", donde se concentró población indígena. Los Coxoh, grupo maya que ocupaba esta área, fue obligado a abandonar su hábitat disperso en tierras altas y concentrado en unos pocos pueblos situados en tierras bajas, cálidas y muy insalubres. El sistema de administración colonial no tuvo en cuenta las características físicas de la zona: malas aguas, mosquitos y enfermedades, tal como consta en los documentos de la época. Las enfermedades diezmaron a los indígenas y así, como ya hemos comentado, Coapa pasó de una población estimada de 1,704 habitantes a sólo 60 (Ruz, 1990). Los intentos de repoblación fracasaron y ambos pueblos quedaron en ruinas.

Según los restos óseos, los coxoh tuvieron una baja esperanza media de vida, menor en las mujeres por los riesgos de la maternidad. Su dieta, basada en el maíz, revela mala salud máxilo-dentaria, tal como correspondería a una dieta muy rica en carbohidratos. Las diferencias entre sexos se pueden explicar por la mayor supervivencia de los varones y los problemas derivados de los embarazos de las mujeres, más

que por un acceso diferencial a los nutrientes. No parece que los coxoh tuvieran una gran carestía de alimentos, puesto que, aparentemente, destetaban pronto a los niños y sus frecuencias de hipoplasia del esmalte son muy inferiores a las de los mayas del periodo prehispánico.

Sin embargo, las frecuencias de hiperostosis porótica y de periostitis denotan una población muy expuesta a agentes patógenos. No figuran claras diferencias entre sexos, lo que no es de extrañar si tenemos en cuenta que entre los mayas no hubo discriminación de las mujeres (Saul y Saul, 1989; Ruz, 1990b). Si acaso, los varones parecen tener peor salud que las mujeres y ello puede indicar una mayor exposición a los diferentes tipos de estrés medioambiental.

El estado de salud de los coxoh de Coapa y Coneta responde plenamente al marco físico e histórico de ambas poblaciones. La concentración y aglomeración obligadas de población en áreas insalubres, así como las malas condiciones de vida, favorecieron la proliferación de enfermedades que diezmaron y abocaron la extinción de este grupo.

## Bibliografía

ACSADI, G. and Nemeskeri, J.
1970 *History of human lifespan and mortality,* Budapest.

EL-NAJJAR, M.; Ryan, D.J.; Turner, C.G. and Lozoff, B.
1976 "The etiology of porotic hyperostosis among the prehistoric and historic Anasazi Indians of Southwestern U.S.", *Amer. Jour. Phys. Anthrop.,* 44, 477-488.

FEREMBACH, D., Schwidetzky, I. and Stloukal, M.
1979 "Recommandations pour déterminer l'age et le sexe sur le squelette", *Bull. Mém. Soc. Anthrop.* Paris, t.6, XIII, 7-45.

GARN, S. M.
1992 "The iron-deficiency anemias and their skeletal manifestations", in STUART-MACADAM, P. and KENT, S. (eds.): *Diet, demography and disease. Changing perspectives on anemia,* 33-61, New York.

GOODMAN, A.H. and Rose, J.C.
1990 "Assessment of systemic physiological perturbations from dental enamel hypoplasias and associated histological structures", *Yearbook Phys. Anthrop.*, 33, 59-110.

HUSS-ASHMORE, R.; Goodman, A.H. and Armelagos, G.
1982 "Nutritional inference from Paleopathology" in SCHIFFER, M.B. (ed.): *Advances in Archaeolocical Method and Theory,* 395-474, New York.

KENNEDY, G.E.
1983 "Skeletal Remains from Sarteneja, Belize" in R.V. SIDRYS (ed.): *Archaeological Excavations in Northern Belize. Central America,* 353-372, Los Angeles.

KENT, S.
1992 "Anemia through the ages: changing perspectives and their implications", in STUART-MACADAM, P. y KENT, S. (eds.): *Diet, demography and disease. Changing perspectives on Anemia,* 1-30, New York.

KNIP, A.S.
1971 "The frequencies of non-metrical variants in Tellem and Nokara skulls from the Mali Republic", *Proc. K. ned. Akad. Wet.*, 74, 422-443.

KROGMAN, W.M. and Iscan, M.Y.
1986 *The human skeleton in forensic medicine,* Springfield.

LALLO, J.; Armelagos, G. and Mensforth, R.P.
1977 "The role of diet, disease and physiology in the origin of porotic hyperostosis", *Human Biology,* 49(3), 471-483.

LEE, T. A.
1979a "Early colonial coxoh maya syncretism in Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya,* 93-109.

LEE, T.A.
1979b "Coapa, Chiapas: a sixteenth-century Coxoh Maya village on the Camino Real", in HAMMOND, N. y WILLEY, G. (eds.): *Maya Archaeology and Ethnohistory,* 208-222, Austin.

———
1989 "La arqueología de los Altos de Chiapas: un estudio contextual", *Mesoamérica,* 10 (18), 257-293.

LEE, T.A. and Bryant, D.D.
1988 "The colonial Coxoh Maya" in LEE, T.A. y HAYDEN, B. (eds.): *«Ethnoarchaeology among the Highland Maya of Chiapas. Mexico. Papers of the New World Archaeological Foundation,* 56, 5-20.

LEE, T.A. and Markman, S.D.
1979 "Coxoh Maya acculturation in colonial Chiapas: a necrotic archaeological-ethno historical model", *Acts and memories of 42nd International Congress of Americanists,* París.

LENKERSDORF, G.
1986 "Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales" in RUZ, M.H. (ed.): *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal,* Vol, IV, 13-102, México, D.F.

———
1987 "La conquista del Sureste de Chiapas", *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas,* 929-938, México, D.F.

———
1994 "Los comitecos", *Comitán una puerta al sur,* Gobierno del Estado de Chiapas, 71-90.

MAY, R.L.; Goodman, A.H. and Meindl, R.S.
1993 "Response of bone and enamel formation to nutritional supplementation and morbidity among malnourished guatemalan children", *Am. Jour. Phys. Anthrop.,* 92, 37-51.

MOORREES, C.; Fannig, E. and Hunt, E.
1963 "Formation and resorption of three deciduous teeth in children", *Am. J. Phys. Anthrop.*, 21, 205-213.

NATHAN, H. and Haas, N.
1966 "Cribra orbitalia. A bone condition of the orbit of unknown nature", *Israel Jour. Med. Sciences*, 2, 171-191.

ORTNER, D.J. and Putschar, G.J.(eds.)
1981 *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains*, Washington.

RAMOS, R.M. and Civera, M.
1984 "La población de Villa Coapa, Chiapas: un estudio osteológico", *Investigaciones recientes en el área maya*, XVII Mesa Redonda, 2, 491497.

REINHARD, K.J.
1992 "Patterns of diet, parasitism and anemia in prehistoric West North America", in STUART-MACADAM, P. and KENT, S. (eds.): *Diet. demography and disease. Changing perspectives on anemia*, 220-258, New York.

RUZ, M.H.
1987 "La alimentación de grupos mayas: del Popol Vuh a nuestros días", *Cuadernos de Nutrición*, Vol. 10, 3, 3-15.

———
1990 "En torno a los orígenes" in RUZ, M.H. (ed.): *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. I, 23-58, México, D.F.

———
1990b *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, México, D.F.

———
1992 *Sabia india floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, Regiones, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, p. 415.

SAUL, F.P.
1972 *The Human Skeletal Remains of Altar de Sacrificios: an Osteobiographic Analysis,* Papers of Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, vol. 63, 2.

———
1982 "The Human Skeletal Remains from Tancah, Mexico", inA.G. Miller: *On the Edge of the Sea,* 115-128, Dumbarton, Oaks.

SAUL, F.P. and Mather Saul, J.
1984 "Osteopatología de los mayas de las tierras bajas del sur", *Historia general de la Medicina en México,* T.I, 313-322, México, D.F.

———
1989 "Osteobiography: a maya example" en ISCAN, M.Y. y KENNEDY, K. (eds.): *Reconstruction of life from the skeleton,* New York, 287-302.

SERRANO, C.
1990 "Estudio bioantropológico del grupo. Consideraciones preliminares", in RUZ, M.H. (ed.): *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal,* Vol. I, 89-95, México, D.F.

SMITH, B.H.
1984 "Patterns of molar wear in hunter-gatherers and agriculturalists", *Am. Jour. Phys. Anthrop.,* 63, 39-56.

STEINBOCK, R.T.
1976 *Paleopathological Diagnosis and Interpretation,* Springfield.

STAMM, J.W.
1991 "The epidemiology of permanent tooth caries in the Americas" in JOHNSON, N.W. (ed.): *Risk Markers for Oral Disease. Vol. I. Dental caries,* Cambridge, 132-155.

STUART-MACADAM, P.
1987 "New evidence to support the anemia theory", *Am. Jour. Phys. Anthrop.*, 74, 521-526.

———
1989 "Porotic hyperostosis: Relationship between vault and orbital lesions", *Am. Jour. Phys. Anthrop.*

———
1992 "Anemia in past human populations" in STUART-MACADAM, P. and KENT, S. (eds.): *Diet. demography and disease. Changing perspectives on anemia,* 152-170, New York.

SUZUKI, T.
1991 "Paleopathological study on infectious diseases in Japan" in ORTNER, D. and AUFDERHEIDE, A. (eds.): *Human Paleopathology. Current Syntheses and Future Options,* Washington, 128-139.

TURBON, D.; PONS, J. and Campillo, D.
en prensa "Hipoplasia dental": in JIMÉNEZ, S. A. and SOUICH, Ph. du (eds.): *Nuevas perspectivas en Antropología,* Granada.

UBELAKER, D.
1978 *Human skeletal remains: excavation. analysis, interpretation,* Washington.

UBELAKER, D.
1992 "Porotic hyperostosis in prehistoric Ecuador", in STUART-MACADAM and KENT, S. (eds.): *Diet, demography and disease. Changing perspectives on anemia,* 201-217, New York.

WADSWORTH, G.R.
"Physiological, pathological and dietary influences on the hemoglobin level" in STUART-MACADAM, P. and KENT, S. (eds.): *Diet demography and disease. Changing perspectives on anemia,* 63-104, New York.

WALKER, Ph.
1986 "Porotic hyperostosis in a marine-dependent California Indian population", *Am. Jour. Phys. Anthrop.*, 69, 345-354.

WHIITINGTON, S. L.
1992 "Enamel hypoplasia in the Low Status Maya Population of Prehispanic Copan Honduras", in GOODMAN, A.H. and CAPASSO, L. (eds.): *Recent contributions to the study of enamel developmental defects, Journal of Paleopathology,* Mon. Pub. 2, 185-205.

XIMÉNEZ, Fray Francisco
1720-1722 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores,* Modern Edition of 1975, Guatemala.

**Cuadro 1**
**Tabla demográfica de Coapa y Coneta. Toda la población**

| | N | d(x) | l(x) | q(x) | L(x) | T(x) | e(x) |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Infantil I | 16 | 9.2 | 100.0 | 0.09 | 572.4 | 2,844.9 | 28.4 |
| Infantil II | 4 | 2.3 | 90.8 | 0.02 | 537.9 | 2,272.5 | 25.0 |
| Juveniles | 8 | 4.6 | 88.5 | 0.05 | 689.6 | 1,734.6 | 19.6 |
| Adultos | 128 | 73.6 | 83.9 | 0.88 | 942.0 | 1,045.0 | 12.4 |
| 18 | 10.3 | 10.3 | 1.00 | 103.0 | 103.0 | | 10.0 |
| Seniles | 0 | —— | —— | —— | —— | —— | —— |

**Cuadro 2**
**Tabla demográfica de Coapa y Coneta. Varones**

| | N | d(x) | 1(x) | q(x) | L(x) | T(x) | e(x) |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Juveniles | 0 | —— | 100.0 | 0.00 | 800.0 | 2,138.0 | 21.4 |
| Adultos | 59 | 83.3 | 100.0 | 0.83 | 1,169.0 | 1338.0 | 10.0 |
| Maduros | 12 | 16.9 | 16.9 | 1.00 | 169.0 | 169.0 | 10.0 |

**Cuadro 3**
**Tabla demográfica de Coapa y Coneta. Mujeres**

| | N | d(x) | l(x) | q(x) | L(x) | T(x) | e(x) |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 7 | 8.9 | 100.0 | 0.09 | 764.4 | 1831.4 | 18.3 |
| Adultas | 65 | 83.3 | 91.1 | 0.91 | 989.0 | 1067.0 | 11.7 |
| Maduras | 6 | 7.8 | 7.8 | 1.0 | 78.0 | 78.0 | 10.0 |

**Cuadro 4**
**Desgaste de piezas dentarias**

| Grados | 1 | | 2 | | 3 | | 4 | | 5 | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| I1 | — | 1 | 9 | 44 | 39 | 15 | 13 | 5 | — | — |
| I2 | — | 2 | 11 | 50 | 42 | 19 | 11 | 2 | — | — |
| C | — | 4 | 21 | 56 | 55 | 21 | 13 | 5 | — | — |
| Pl | 1 | 5 | 31 | 59 | 52 | 19 | 10 | 6 | 2 | — |
| P2 | — | 3 | 26 | 63 | 54 | 21 | 11 | 2 | 1 | — |
| Ml | — | 6 | 27 | 68 | 56 | 29 | 20 | 1 | 3 | 2 |
| M2 | — | 5 | 23 | 61 | 58 | 27 | 8 | 3 | 2 | — |
| M3 | 4 | 7 | 14 | 25 | 49 | 20 | 8 | 2 | 1 | — |
| **Total** | 5 | 33 | 162 | 426 | 405 | 171 | 94 | 26 | 9 | 2 |
| % | 0.7 | 5.0 | 24.0 | 64.7 | 60.0 | 25.9 | 13.9 | 3.9 | 1.3 | 0.3 |

**Cuadro 5**
**Patología máxilo-dentaria**

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| I1 | 110 | 63 | - | - | 15 | 13.6 | 15 | 13.6 |
| I2 | 107 | 62 | - | - | 9 | 8.4 | 9 | 8.4 |
| C | 110 | 96 | 2 | 2.1 | 9 | 8.2 | 11 | 10.0 |
| P1 | 120 | 100 | 2 | 2.0 | 8 | 6.7 | 10 | 8.3 |
| P2 | 121 | 100 | 3 | 3.0 | 11 | 9.1 | 14 | 11.6 |
| M1 | 119 | 104 | 6 | 5.8 | 33 | 27.7 | 39 | 32.8 |
| M2 | 117 | 98 | 13 | 13.3 | 28 | 23.9 | 41 | 35.0 |
| M3 | 90 | 74 | 4 | 5.4 | 18 | 20.0 | 22 | 24.4 |
| **Total** | 894 | 697 | 30 | 4.3 | 131 | 14.6 | 161 | 18.0 |

# LOS BORREGOS SAGRADOS DE LAS PASTORAS TZOTZILES
## Ayer, hoy y mañana de los estudios etnoveterinarios en Chiapas

RAÚL PÉREZGROVAS GARZA*

## I
## Dos ciencias y un interés común

En el área indígena de la región montañosa de los Altos de Chiapas, las mujeres son las encargadas de múltiples labores en el hogar: atender al esposo, criar a los hijos, preparar los alimentos, cuidar la vivienda. Hasta aquí no hay diferencia con millones de amas de casa en todo México; pero si hablamos de su responsabilidad como pastoras estaremos entrando en un mundo nuevo, exclusivo de las mujeres indígenas de la etnia tzotzil.

Y resulta exclusivo por la interesante conjunción de dos elementos: por un lado, la manera en que, producto de su cultura y cosmovisión, las mujeres indígenas cuidan, atienden y procuran a sus ovejas, de manera

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.

muy personal, individual, maternal; y por el otro, un borrego muy diferente, único en México. Mujeres indígenas, tradiciones y costumbres, cultura y cosmovisión, son campo de estudio de los científicos sociales, pero los animales domésticos, los sistemas de manejo y las prácticas de cría de ovinos son competencia de los veterinarios y los zootecnistas. Extraña mezcla de intereses e inquietudes profesionales se necesita, pues, para abordar en forma multidimensional lo que hacen las pastoras tzotziles con su ganado lanar, para entender —y respetar— esta conjunción de elementos sociales y biológicos.

En la actualidad es muy fácil encontrar un gran número de estudios sobre los diversos aspectos sociales, antropológicos, etnográficos, etc., de los grupos indígenas de Chiapas, como también existe ahora suficiente información técnica sobre las características productivas del borrego local. Pero hasta hace muy pocos años, todos estos trabajos abarcaron, en forma independiente, ya sea el elemento social o el biológico; pocas son las referencias que los incluyen a ambos.

Sobre el particular habrá que recordar que la "multi" o la "interdisciplina" no fueron inventadas, redescubiertas o puestas de moda sino hasta la década de 1980, por lo que más bien se dio el caso de las incursiones "cruzadas", es decir, de un investigador social que hace mención del papel de las ovejas en la vida de la familia indígena, o de un veterinario que considera algún componente socioeconómico de la producción ovina.

Algunos ejemplos de ello son las descripciones que hizo Ricardo Pozas (1987)[1] sobre las características del ganado lanar que observó repetida e infaliblemente en sus recorridos por los parajes de San Juan Chamula, al realizar su clásico estudio etnográfico de ese pueblo indio de los Altos. De igual manera puede citarse el reporte que hace el economista Jesús Velasco[2] sobre la productividad del borrego criollo que encontró en la Sierra Madre de Chiapas, dentro de su amplio y detallado estudio socioeconómico sobre las perspectivas de desarrollo comunitario en esa región.

En contraparte pueden citarse las primeras aventuras de los veterinarios en el estudio de las repercusiones sociales de la cría de ganado lanar en comunidades indígenas de Chiapas. Al respecto, existe un interesante análisis sobre las condiciones sociales y económicas asociadas a las labores de tejido que hacen las mujeres indígenas, incluido en un estudio diseñado para evaluar las propiedades textiles de diferen-

tes tipos de lana.[3] Un último ejemplo sería la tímida descripción del sistema tradicional de manejo de ovinos que utilizan las pastoras tzotziles, publicado en una revista técnica, dejando entrever lo que sería el intento pionero por caracterizar al borrego criollo de los Altos de Chiapas.[4]

Volviendo a la temática de las incursiones "cruzadas", Pozas (*op. cit.*:252), al hablar de los carneros dentro de la vida cotidiana de la familia chamula, hace una muy amplia descripción de las distintas actividades que las mujeres y las niñas llevan a cabo mientras se encargan del rebaño; sin embargo, es fácil notar que las observaciones fueron hechas por un investigador social, pues pone de manifiesto su excesiva curiosidad en aspectos por demás comunes al ojo de cualquier veterinario, como pueden ser el nacimiento de un cordero o la castración de un semental.

En este sentido, resulta muy interesante analizar la relatoría que hace Pozas del momento preciso en que una oveja está pariendo, ya que hace énfasis en detalles de un proceso fisiológico, espontáneo, natural, y en cambio menciona otros que son totalmente colaterales al fenómeno biológico:

> ...una oveja que estaba entre el rebaño se hallaba a punto de parir; una niña la observaba y cuidaba que no se le acercaran los otros carneros; cuando llegó el momento, se echó; a pocos minutos ya había nacido el corderito; la oveja se levantó con la placenta colgando entre sus patas traseras; el corderito no se desprendía aún de la madre, estaba ligado a ella con el cordón umbilical y hacía esfuerzos por incorporarse; la recién parida lo limpiaba lamiéndolo. Había sido un parto feliz. El sol daba calor al recién nacido. El rebaño tenía un nuevo miembro.
>
> (Pozas, *op. cit.*:253)

Con toda seguridad, un veterinario habría descrito este mismo evento en términos muy distintos, refiriéndose al decúbito lateral de la oveja, a los signos de la expulsión de la placenta, al vigor del cordero y a la aptitud materna de la oveja, sin percibir siquiera a la niña, la felicidad del parto, al candente sol o al rebaño con un miembro de nuevo ingreso.

Siguiendo con la descripción etnográfica que hace Pozas de Chamula, a los investigadores de las disciplinas biológicas, principalmente quienes han sido formados en la rama de la zootecnia (especialista en pro-

ducción animal), les llama muchísimo la atención encontrar ahí conceptos tan abstractos o subjetivos como el que sea "sacrilegio" utilizar la piel de un borrego que muere, al igual que pueda ser "un tabú el consumo de su carne", o bien que una oveja no sea sacrificada porque "se le quiere y cuida como a un miembro de la familia" (Pozas, *op. cit.*:257). El hecho de que los chamulas nunca coman la carne de carnero, aun cuando los rebaños sean grandes, resulta ser muy contradictorio a la luz de la producción animal, dado que las proteínas escasean en los alimentos diarios, pues la dieta se basa en el maíz, el chile y el frijol (Pozas, *op. cit.*:259). Sin embargo, esta incongruencia no fue explicada en forma convincente por el científico social, quien de manera sencilla aduce que los chamulas "han tomado una actitud mental de repulsión a la carne de carnero".

Otras investigaciones de la época de la antropología clásica en Chiapas, en este caso realizadas en Zinacantán,[5] dieron tan poca atención a las ovejas que resulta frustrante, a los ojos de un zootecnista que intenta iniciarse en la etnografía, revisar un volumen de más de 700 páginas y encontrar que —en el segundo municipio de importancia borreguera de la región de los Altos— todo lo que se menciona sobre el ganado lanar es:

> Zinacanteco sheep are owned and tended entirely by the women, especially the younger girls. They are never butchered for mutton, but are kept purely for their wool which the women shear, card, spin, and weave into clothing.
> (Vogt, 1969:68)

En contraparte, los veterinarios y los zootecnistas tampoco son muy afectos a tomar en cuenta los factores socioeconómicos relacionados con la producción agropecuaria, y mucho menos a considerar otros elementos étnicos, culturales o históricos. Podría de nuevo citar el primer ensayo de investigación realizado directamente con borregos de las comunidades indígenas de los Altos a finales de la década de 1970,[6] donde presento, con gráficas y frías significancias estadísticas, los datos pioneros sobre el crecimiento de esos animales, de aquellos borregos que despectivamente se conocían como criollos, sin todavía vislumbrar con claridad la estrecha relación que existía entre las ovejas y la cultura tzotzil. En esa publicación ya se hacía referencia, sin embargo, a los sistemas tradicionales de cría, a la utilización de estos borregos

criollos por los indígenas para manufacturar prendas de vestir, a la influencia del medio ambiente y, más importante, se reivindica por vez primera al borrego criollo de las montañas de Chiapas.

Más alarmante y de mayor impacto —negativo— fue por aquella época, no tanto el escaso trabajo en el área de investigación animal, sino la implementación en Chiapas de ambiciosos, pero mal fundamentados, programas de fomento y desarrollo ovino. En reiteradas ocasiones he presentado el ejemplo del *Plan Nacional OvinO*,[7] el cual fue diseñado, discutido, aprobado e impuesto desde el centro del país para ser puesto en práctica en todas las regiones borregueras de México, y cuyo resultado en Chiapas fue un rotundo fracaso, debido a que no se consideraron las múltiples diferencias que tiene la ovinocultura que realizan las pastoras indígenas de los Altos con la producción ovina comercial e incluso con la campesina de otros estados, ya que los funcionarios y técnicos del sector agropecuario no tomaron en cuenta los factores sociales y culturales que rodean a la cría de ovejas entre las mujeres tzotziles.

Basten las consideraciones anteriores para constatar la disociación que existió entre las ciencias sociales y la veterinaria, cuyos intereses académicos, en términos generales, aparentaban no tener un punto de contacto claro. En las montañas de Chiapas, sin embargo, humildes mujeres indígenas, sin preocuparse por la inexistencia de un esquema académico que diera marco teórico a su cotidiana actividad pastoril, seguían vertiendo su cultura ancestral, su herencia recibida en forma oral, en el cuidado de sus hijos rituales, sus sagradas ovejas. Ante esta circunstancia poco convencional, esta mezcla de cultura humana y ovina, se hizo necesario acercarse también de una manera distinta, combinando la visión de los investigadores sociales con el aporte de la medicina veterinaria y la zootecnia.

Dentro de este contexto, el presente trabajo tiene la finalidad de revisar los antecedentes que existen sobre el nacimiento, el desarrollo y las perspectivas futuras de la disciplina etnoveterinaria, brevemente a nivel mundial y nacional, y con mayor profundidad en cuanto a su devenir en Chiapas, donde la cría de ganado lanar, dentro de un marcado entorno cultural y socioeconómico, es decir, la "*ovinocultura indígena*", ha sido un campo fértil.

## II
## Antropología veterinaria

La disciplina etnoveterinaria, también conocida como antropología veterinaria o como sistemas locales de conocimiento, es el motivo de este trabajo. Tiene una joven historia, pues el término fue apenas propuesto en 1986, a 10 años de distancia de los trabajos iniciales, bajo la siguiente definición:[8]

> ...es una área pionera de estudio que abarca la etnomedicina y el desarrollo agrícola internacional, apoyándose en las habilidades de los antropólogos socio-culturales y los investigadores veterinarios, además de otros especialistas en disciplinas como la cría animal (zootecnia), la economía agrícola, etc.

Ese primer trabajo sobre etnoveterinaria representó una importante contribución al nacimiento de la recién bautizada disciplina debido a que, tras una extensa revisión de la dispersa literatura sobre el tema, tanto la generada por los antropólogos como por los veterinarios —cada quien por su cuenta—, la autora enfatiza la urgencia de ubicar, organizar y establecer vínculos entre los investigadores que de alguna manera ya estaban explorando esta área de conocimiento popular, especialmente en materia de salud animal. Ella concluye diciendo que las creencias y las prácticas empíricas deberían ser el punto de partida para la investigación y el desarrollo veterinarios, y que debe haber una tendencia hacia el análisis holístico y comparativo dentro de los sistemas específicos de producción animal.

Los siguientes trabajos de McCorkle[9] clarificaron los elementos clave de la antropología veterinaria. En el campo metodológico menciona los siguientes:

a) El reconocimiento de que la salud animal recae más allá del ámbito aislado de las ciencias sociales o de las técnicas veterinarias.
b) El inicio de la investigación etnoveterinaria debe hacerse junto con los propios dueños de los animales.
c) El uso de técnicas antropológicas para el trabajo de campo, combinadas con la experiencia técnica y de laboratorio de los veterinarios.

En el aspecto de la filosofía que cobija a la disciplina, McCorkle recalca dos puntos importantes: por un lado, la atención igualitaria a los aspectos éticos, sociales y científicos en la descripción y el análisis de los problemas de salud animal, y por el otro, el compromiso firme de procurar que los resultados de la investigación sean útiles para establecer programas de desarrollo y de extensión veterinarios, con el convencimiento de que la meta ulterior se encuentra en el incremento del bienestar humano más que el animal.[10]

Si bien la propuesta de McCorkle pretendía dar a la naciente disciplina científica una aplicación amplia en los diferentes aspectos de la producción animal (reproducción, manejo, alimentación, etc.), por aquellos años los estudios se enfocaron principalmente al conocimiento veterinario popular, es decir, la etnomedicina veterinaria, cuya finalidad es incrementar la productividad del ganado, mejorando el manejo de la salud animal.

Existe una multitud de ejemplos de estos trabajos de investigación etnoveterinaria en salud animal, comenzando por los realizados por la propia McCorkle, quien describe el conocimiento empírico de los pastores de una comunidad ubicada en Los Andes peruanos, sobre el diagnóstico y el tratamiento de enfermedades de las ovejas y las llamas.[11] Hay que hacer la aclaración que McCorkle, ella misma una socióloga rural, logró integrar en Perú un grupo interdisciplinario formado por veterinarios, agrónomos e investigadores sociales, quienes realizaron trabajo continuo durante varios años, formando personal local, probando y perfeccionando metodologías, hasta llegar a los ensayos de validación biológica *in situ* de tratamientos herbolarios.[12]

Los estudios etnoveterinarios en salud animal comenzaron a hacerse más y más comunes, en muchas partes del mundo, y fue hasta 1989 cuando se concluye una intensa labor de búsqueda, recopilación y análisis, integrada en un solo volumen, que incluye una amplia introducción temática, el resultado de los primeros 10 años de reportes aislados.[13] Destaca en esta antología etnoveterinaria, que la mayoría de las publicaciones y reportes técnicos provienen de países del Tercer Mundo, en especial de África y Asia.

La visión de McCorkle de establecer contactos, intercambios y redes entre los investigadores de etnoveterinaria, culminó en 1991 con la celebración de la primera mesa específica de la disciplina dentro de la concurrida Reunión Anual de la *American Anthropological Association*,

la más grande y reconocida asociación de antropología en Norteamérica, donde incluso se habló de compilar un volumen con los trabajos significativos realizados en diferentes regiones del mundo, así como editar una publicación periódica específica, iniciativas que todavía no se han hecho realidad.

En cuanto a los trabajos realizados en México, casi todos ellos hacen referencia a diferentes aspectos de la medicina herbolaria, y se presentaron a partir de 1989 en una serie de eventos académicos que congregaron a los interesados y practicantes de esa actividad,[14] pero por desgracia no trascendió en un esfuerzo colectivo posterior ni tuvo mayor seguimiento, llegando eventualmente a desaparecer; puede pensarse que respondían únicamente a la moda generada por los trabajos de McCorkle y de Mathias-Mundy, o bien, que el consabido malinchismo mexicano acabó por desacreditar ese conocimiento empírico proveniente de campesinos e indígenas, mientras que en forma indiscriminada se sigue promoviendo la zootecnia extranjera y las prácticas importadas de salud animal.[15]

## III
## Entre pastoras indígenas y borregos sagrados

Por lo que concierne a los estudios de corte etnoveterinario relacionados con la ovinocultura indígena en Chiapas, puede decirse que no sólo han tenido continuidad, sino que también han mostrado un proceso evolutivo al desarrollar conceptos metodológicos propios y al diversificar su temática para incluir otros aspectos de la producción animal no relacionados con la tradicional área de diagnóstico de enfermedades y de tratamientos herbolarios y/o rituales.

Diversos han sido los temas, los enfoques, las metodologías y los resultados de los estudios etnoveterinarios en la región indígena de Chiapas, lo que en gran medida es el producto de la concurrencia de dos elementos fundamentales: por un lado, el conocimiento empírico de las pastoras tzotziles en materia de cría de ganado lanar, desarrollado a través de siglos de observación, de ensayo y error, de mezclar cultura y tradición con el sentido común de la mujer; y por el otro, una oveja diferente, un animal con historia, con carácter y personalidad, rústico pero con probada adaptación a un medio difícil.[16]

En las páginas siguientes se intentará presentar, en forma resumida, la evolución histórica de los estudios acerca de la ovinocultura indígena en Chiapas, proceso que inició dentro de la disciplina etnoveterinaria incluso antes de haberse acuñado dicho término. Los trabajos pioneros los realicé entre 1985 y 1988, como evolución natural derivada de la caracterización zootécnica del borrego Chiapas, siempre con el apoyo de algunas niñas indígenas encargadas de la labor de enlace con las informantes. Más adelante, un buen número de tesistas y algunos investigadores colaboraron en el desarrollo de los proyectos, cuyos créditos se encuentran en las diferentes publicaciones que al respecto se han generado, y que en esta reseña se mencionan.

A los ojos del viajero casual, el paisaje de Los Altos es un mosaico de tonalidades: el verde de las montañas y las plantas de maíz, el azul del cielo y de las blusas chamulas, el rosa de los floreados cotones zinacantecos, el negro de las faldas tzotziles con sus anchas fajas rojas, y el aspecto multicolor de los rebaños que cuidan las pastoras indígenas. Mujeres y ovejas se encuentran por doquier, lo que generó que hubiera antropólogos y veterinarios, cada quien por su lado, tratando de estudiar a unas y a otras.

En cuanto a los borregos, desde 1984 la UNACH había planteado que se carecía de la más mínima información técnica sobre sus características raciales y productivas, y que no sería posible mejorarlo si primero no se le conocía;[17] con ese objetivo en mente, los estudios zootécnicos (1984-1988) se orientaron principalmente a su caracterización: ritmo de crecimiento, variedades fenotípicas, enfermedades comunes, etapas reproductivas, etc. Si bien los anteriores fueron estudios unidisciplinarios, tuvieron no únicamente el valor técnico de consolidar una base de datos sobre la productividad del animal, sino también el valor social de reconocer y defender a un ovino tradicionalmente despreciado en los círculos académicos: el borrego criollo. Poco a poco esos trabajos iniciales iban dejando en claro que el borrego de Los Altos de Chiapas no pertenecía en forma cabal al llamado "rebaño nacional", según los censos formado en un 95% por ovinos simplemente criollos; el borrego Chiapas,[18] como desde entonces se le empezó a llamar, presentaba diferencias morfológicas y productivas importantes que sugirieron, entre otras cosas, un desarrollo evolutivo singular.

En esos momentos, otro aspecto de la ovinocultura local empezaba a hacerse evidente, incluso a ojos de veterinario, pues el borrego Chiapas

que era criado con extraño afecto por pastoras indígenas y bajo sistemas tradicionales, estaba inmerso en una mística concepción de la ganadería lanar, por lo que los objetivos productivos se encontraban muy alejados de las recomendaciones de zootecnia ovina que se enseñaban en las escuelas.

Entre los indígenas tzotziles no se consume la carne de los "carneros" —término muy español pero todavía de uso corriente en la región de Los Altos—, sólo se utiliza la lana como principal subproducto de la cría de ovejas, por lo que los estudios se encaminaron a entender y analizar el proceso textil que realizan las mujeres chamulas. Este fue un hecho muy significativo pues, por vez primera, se realizó trabajo de campo directamente con las artesanas y no con las ovejas; hasta ese momento, siempre que se llegaba a la comunidad era para medir y pesar ovejas, para obtener de ellas muestras de sangre y excremento, para revisarles los dientes —determinando la edad—, para hacer inspección de un animal enfermo, etc. Las pastoras, quienes no dejan a sus animales solos con el *kaxlan*, el ladino, estaban presentes todo el tiempo, vigilantes, atentas, pero eran el fondo y no las protagonistas.

Sin embargo, al estudiar con detenimiento la transformación de la fibra de lana en las prendas de vestir de los chamulas, al presenciar la destreza de las tejedoras para formar hilos y lienzos, al convivir con ellas por horas y días y compartir su tortilla y su verdura, nuevos elementos se fueron incorporando, aunque en esta ocasión ya no fue al estudio, sino a la visión del investigador. A partir de este momento surgió una manera distinta de apreciar la ovinocultura en las comunidades indígenas, al mismo tiempo que "se fue conformando" una nueva terminología, más subjetiva, menos veterinaria, más rica, menos formal; se fueron amalgamando la sonrisa de las pastoras y el nacimiento de los corderos, la aspereza de las manos artesanas y los vellones trasquilados, el cansancio de la tejedora y las madejas de hilo secándose al sol; en fin, "empezó a conformarse" el antropólogo silvestre, el zootecnista etnógrafo, el investigador etnoveterinario. El objetivo trazado en ese estudio del proceso textil chamula[19] fue aprender a hilar la lana con malacate, a tejer el hilo en el telar de cintura, lo cual se cumplió cabalmente en el término de tres meses; el resultado virtual fue abrir, todavía en forma discreta, la puerta que comunica a la veterinaria con la antropología, establecer un vínculo entre esas dos disciplinas.

Tras ese contacto inicial y todavía con el sabor de estar incursionando en terreno de otros especialistas, una nueva aventura interdisciplinaria dio como resultado la reconstrucción histórica del surgimiento de ovejas a las regiones montañosas de Chiapas. Sabiendo de antemano el origen español del ganado lanar en América, al preguntar a las mujeres indígenas sobre la procedencia (espacial y temporal) de sus carneros, las que sabían respondieron siempre relatando alguna versión de la historia de San Juan, quien venía de la tierra caliente buscando lugar porque allá no estaban a gusto sus ovejas, pero al llegar al sitio del actual pueblo de Chamula sí lo estuvieron, por lo que ahí el santo varón juntó piedras para hacer una casa (iglesia) y quedarse a vivir con sus hijos-borregos.[20]

Sin quitar el mérito antropológico y la belleza literaria de los relatos, algunas dudas más mundanas seguían sin resolverse y, cual Santo Tomás nos preguntábamos: ¿Cuándo, cómo y de qué manera se trasladaron esos animales hasta Chiapas, a la Capitanía General de Guatemala? Esas preguntas pudieron contestarse revisando material de archivo y literatura alterna, y se estructuró una hipótesis apegada a la realidad de la época que reconstruye en forma amena el traslado marítimo de los animales y su llegada a la regiones montañosas de Guatemala y Chiapas, siguiendo el paso de los frailes y de los primeros colonos.[21] En forma paralela, por el lado de la zootecnia se analizó la caracterización morfológica y productiva de las razas autóctonas españolas que entonces existían en la Península Ibérica, y se comparó con las descripciones fenotípicas de las diferentes variedades del borrego Chiapas, encontrándose una compatibilidad estrecha que permitió establecer las genealogías más probables, las cuales esperan con paciencia su validación por medio de técnicas específicas de bandeo génico.

Ya situados los ovinos históricamente en Chiapas, resulta que estos animales de origen ibérico, que viajaron en naves con bandera española, que acompañaron en su andar a colonos y frailes españoles, y que en su inicio fueron criados utilizando sistemas de manejo también hispánicos, enriqueciendo a no pocos encomenderos, terminan en nuestros días exclusivamente en manos de humildes pastoras indígenas, compartiendo su cotidiana lucha por la subsistencia. Sin duda algún evento importante debió suceder en determinado momento de la época colonial para que aquellas ovejas cambiaran de dueño de manera tan dramática. La búsqueda de una posible respuesta a esta interrogante motivó

los siguientes estudios, basados en una interesante combinación de acercamientos metodológicos como fueron la revisión de crónicas coloniales, la observación cuidadosa de las prácticas de manejo que emplean las pastoras indígenas con los animales de sus rebaños, y el análisis etnoveterinario de dicho sistema tradicional de manejo.

Con todas esas herramientas se identificaron los elementos españoles que aún persisten dentro del conjunto de prácticas de manejo, los que son un aporte de la propia cultura y cosmovisión indígena, y los componentes del sistema que son producto de un sincretismo. En conjunto con la reconstrucción del marco histórico del momento en que estos eventos pudieron ser parte de la realidad, nos dimos a la tarea de elaborar una propuesta teórica e igualmente hipotética sobre las causas que motivaron a las mujeres indígenas a apropiarse de las ovejas y hacerlas parte de su actividad cotidiana y de su responsabilidad social.

Esto que se dice fácil tiene mayores implicaciones, pues el cambio de propietario fue radical: no hubo desde entonces más ovejas en manos españolas como no las hay ahora en manos mestizas, sino únicamente dueños indígenas; no hubo más pastores conduciendo grandes hatos trashumantes, sino pequeños rebaños estantes atendidos por pastoras; no hubo más sacrificio y consumo de "carneros", sino respeto a la vida de las ovejas; no hubo más mortandad grande de borregos, sino maternales cuidados y atenciones para animales enfermos; a fin de cuentas, no hubo más simple ganado, sino almas de sagrados borregos; extraña manera de cuidar las ovejas debió ser en esa época, según se concluyó en dicho análisis etnoveterinario:[22]

> ...en Los Altos de Chiapas, las mujeres cuidaron su rebaño de manera personal, consideraron sus ovejas no como simples animales sino como almas, les pusieron nombres y las rodearon de un sentimiento mágico, apreciaron lo que ellas producían sin importar cuán poco y agradecieron a sus dioses por ello; observaron su rebaño muy de cerca y aprendieron de la experiencia de las generaciones precedentes, y de esta manera pudieron salvar muchas almas ovinas.

Interesante resultó hacer el análisis etnoveterinario del sistema tradicional de manejo de ovinos entre pastoras indígenas de Los Altos, pues permitió desglosarlo en pequeñísimas secciones y entenderlo en su correcta dimensión; así, por ejemplo, se encontraron algunas prácticas muy singulares como el poner listones de colores al cuello de los

corderos recién nacidos, lo cual no tiene significado alguno dentro de la zootecnia ovina moderna, pero está reportado como actividad rutinaria en las crónicas pastoriles de España en la época de La Mesta. Esta pervivencia de costumbres se explica fácilmente dado el aislamiento geográfico de Chiapas durante la Colonia, pero también se debió a que las pastoras indígenas se apropiaron de ellas, las modificaron de acuerdo a su particular visión de la ovinocultura y las mantuvieron vivas durante siglos, herencia que en forma oral ha pasado de generación en generación.

Además de los estudios anteriores, que combinan aspectos históricos, etnográficos y zootécnicos, se han realizado también los clásicos trabajos etnoveterinarios en el área de salud animal. En este aspecto se tiene una completa descripción de las enfermedades que las pastoras indígenas identifican en sus rebaños, y se analizaron las equivalencias veterinarias en cuanto al nombre, la etiología, el diagnóstico y el tratamiento correspondiente.[23] También se dispone de listados de plantas usadas en el tratamiento de las distintas enfermedades, con sus nombres comunes en español y en tzotzil, y los nombres científicos, así como las indicaciones y vía de administración que siguen las pastoras para su uso.

Dos casos me gustaría comentar sobre los estudios anteriores. Uno es el de la fasciolasis ovina, enfermedad causada por un tremátodo (parásito plano con forma de hoja) cuyo ciclo biológico es por demás complejo, que se aloja en el hígado de las ovejas y que les causa multitud de trastornos digestivos y metabólicos que pueden ocasionar su muerte. Este caso es singular porque fue gracias al análisis etnoveterinario que se pudo reconocer la complejidad de la concepción indígena sobre esta enfermedad y, sobre todo, se pudieron entender los también complejos mecanismos que las pastoras indígenas han ideado y puesto en práctica durante siglos, y que fueron capaces de controlarla, en forma por demás eficiente.

Aún desconociendo el ciclo biológico de la fasciola hepática, que incluye estadíos en huéspedes intermediarios (caracoles), fases de vida latente en quistes asentados en plantas y muchas otras delicadezas de la parasitología veterinaria, las pastoras indígenas fueron perfeccionando algunas prácticas empíricas de manejo que mantenían a sus ovejas libres de esta enfermedad, conocida entre ellas como *licvo'* o "bolsa de agua", por el característico signo clínico del edema submandibular que

provoca. Entre esos mecanismos que utilizan las pastoras tzotziles se encuentran: a) los bozales de pasto tejido, que ponen a los animales cuando los conducen hacia las áreas de pastoreo y que evitan el consumo de las plantas peligrosas; b) el hecho de dar a los animales agua en cubetas, impidiendo que se acerquen a los charcos y arroyos y coman las plantas peligrosas donde se asientan los quistes de la fasciola, lo que rompe el ciclo biológico del parásito; y c) el tener apersogados a los animales durante el pastoreo, evitando su deambular por sitios potencialmente peligrosos. Son prácticas de manejo sencillas, algunas extrañas para quien las mira sin saber el contexto etnoveterinario, y otras incluso ridículas para quien las observa careciendo de la sensibilidad requerida.[24]

El último caso a mencionar es el de las enfermedades digestivas que las mujeres reconocen en sus animales, y que desde el punto de vista médico se han asociado con las distintas parasitosis de las ovejas. El estudio etnoveterinario fue más allá de la reconstrucción clínica de las enfermedades gastroentéricas a partir de las descripciones hechas por las pastoras, como también sobrepasó la clásica recopilación etnográfica de los elementos del diagnóstico y de los tratamientos rituales y herbolarios.[25] En esta ocasión se hicieron ensayos experimentales en animales de comunidad, para establecer las dosis y las frecuencias de administración más adecuadas, usando algunos remedios herbolarios recomendados por las pastoras tzotziles; de igual manera se llevaron a cabo pruebas de validación *in situ* del tratamiento herbolario que en dichos ensayos experimentales mostró tener las mejores respuestas.

Si bien los resultados de dichos experimentos demuestran la efectividad del tratamiento a base de epazote y ajo para disminuir significativamente las cargas parasitarias,[26] evidenciando su bajo costo, tal vez lo más importante es resaltar aquí que los ensayos controlados se realizaron en los rebaños de las pastoras indígenas, con animales atendidos por ellas bajo los sistemas tradicionales de manejo. Esto conlleva una intrínseca dificultad metodológica pues, según lo expuesto en párrafos anteriores, sería imposible sacrificar a algunos de esos animales experimentales para constatar la disminución en el número de parásitos gastrointestinales, lo cual ayudaría a tener una más completa validación de los efectos antiparasitarios de la combinación de plantas. Por otro lado, sin embargo, se tiene la ventaja de que las propias dueñas de los animales participan directamente en la preparación de los tratamien-

tos, los administran a los animales y son testigos de los resultados, convirtiéndose así en agentes emisores y en extensionistas potenciales del proyecto. Si las pastoras se percatan de que los animales que recibieron el remedio herbolario ...*tienen más contento su corazón*..., entonces, sin necesidad de observar parásitos o sus huevecillos en el microscopio, ellas habrán validado empíricamente el experimento, quedando la validación clínica sujeta a las pruebas de laboratorio correspondientes.

Con todo lo escrito hasta ahora se tiene ya una visión panorámica de la variedad y diversidad de los estudios etnoveterinarios en Chiapas, tal vez algunos de los que se han realizado en forma más completa y sistemática en México, pues han abarcado no únicamente a la antropología y a la veterinaria como disciplinas generales, sino que han incluido aportes específicos de especialidades como historia y etnohistoria, etnografía, lingüística, botánica, farmacología, patología y clínica ovina, entre otras. Lo anterior debe entenderse como una consecuencia de la necesidad de acercarse —con una metodología y una filosofía distintas — al estudio y entendimiento de un sistema también especial de criar ovejas, de cuidar animales sagrados.

## IV
## La etnoveterinaria hoy

A nivel mundial podría hablarse de que la disciplina etnoveterinaria se encuentra en una etapa de reevaluación, después de un auge inicial a mediados de la década de los ochentas y de un período de madurez entre 1990 y 1995. En la actualidad se desarrollan estudios más formales y con metodologías mejor planteadas en varios países, pero hay que reconocer que existe un *impasse* en los intentos por establecer redes, organismos y publicaciones específicas. Constance McCorkle y Evelyn Mathias-Mundy editaron la primera bibliografía comentada, organizaron la primera mesa específica sobre etnoveterinaria en una importante reunión de antropología, y siguen publicando libros y artículos cada una dentro de sus particulares intereses: la primera desde los Estados Unidos, con una visión integradora, analítica, sinóptica, y con una gran capacidad para escribir y para hacer propuestas; y la segunda, con proyectos de investigación-acción más humildes pero no menos compro-

metidos con las poblaciones marginadas con quienes trabaja en Indonesia. Sin embargo, sus esfuerzos no han cristalizado aún en una publicación periódica específica para investigadores de la disciplina, lo que es ya un viejo anhelo; como tampoco había logrado ver la luz un primer libro formado por contribuciones internacionales sobre diversas experiencias metodológicas y estudios de caso, el cual acaba apenas de ser publicado.[27]

Si bien aún no se ha logrado la consolidación definitiva de la disciplina en su aspecto organizativo, a través de una asociación internacional, un congreso específico que se lleve a cabo en forma regular, o incluso un directorio actualizado de personas interesadas, sí puede hablarse de acciones tendientes a mantener, promocionar y engrandecer los estudios etnoveterinarios. Entre estas acciones pueden citarse la organización de talleres de introducción a la disciplina en Inglaterra, México, Nepal y Kenya, por citar ejemplos concretos, así como los esfuerzos aislados que han existido —y que deberían ser intensificados— por incorporar cursos de etnoveterinaria tanto en las currícula de las escuelas de antropología como en las de medicina veterinaria.

Por desgracia, estas iniciativas no han alcanzado aún tierra fértil para desarrollarse y crecer, lo que en parte se debe a que todavía existe un marcado desprecio —al menos en los círculos veterinarios— por aquellos conocimientos que provienen de campesinos o de indígenas, pues los esquemas en este tipo de escuelas profesionales promueven la formación de egresados que presten sus servicios en empresas ganaderas comerciales, con tecnologías "de punta" y con recursos animales de "sangre azul". Con demasiada frecuencia se ve a los investigadores etnoveterinarios como románticos defensores de las tecnologías tradicionales, de los sistemas empíricos de crianza animal, y de las especies domésticas nativas o criollas, como ilusos soñadores que se resisten a aceptar las bondades de la producción animal moderna, intensiva y eficiente. En mi opinión, existen tiempos, espacios y lugares para practicar y desarrollar ambos enfoques, pero en el entendimiento que no cualquier método puede ser aplicado universalmente.

En el caso particular de México, con más de 50 etnias distribuidas a lo largo del país, con una inmensa población campesina que subsiste gracias a sus recursos animales y vegetales nativos y a sus conocimientos agropecuarios tradicionales, no faltarán espacios y lugares para implementar, en primera instancia, estudios etnobotánicos y etnoveteri-

narios, para luego, con base en ese acervo cognitivo, continuar con acciones de desarrollo adecuadas a una realidad social y cultural que garantice un verdadero impacto.

En lo que respecta al futuro de los estudios etnoveterinarios en Chiapas, se han dado ya los primeros pasos hacia lo que pudiera ser su etapa adulta. En este sentido, el programa de investigación sobre ovinocultura indígena viene incorporando diferentes elementos de la ciencia de la producción animal (zootecnia) para dejar los clásicos estudios etnoveterinarios sobre salud animal y herbolaria medicinal.

El conocimiento empírico de las pastoras indígenas de Los Altos en materia de sistemas de crianza, prácticas de manejo, criterios de selección y desecho animal está siendo aplicado en forma directa dentro del contexto de un programa de mejoramiento genético del borrego Chiapas. En un principio, pastoras y artesanas tzotziles participaron en la evaluación de un rebaño experimental, a partir del cual se espera generar animales mejorados cuya producción de lana sea mayor y de más calidad; este trabajo se inició al amparo de las metodologías participativas, con mujeres indígenas estableciendo los criterios de calidad de lana que serían utilizados para ir depurando al grupo de borregos Chiapas que conformaban el rebaño núcleo, todos ellos provenientes de las comunidades de las tierras altas del estado.

A esta etapa en que las mujeres participaron como "colaboradoras académicas" del programa, le siguió una más de "investigación interactiva", en la cual las pastoras indígenas iban diseñando, a la par de los técnicos, las bases para seguir desarrollando el programa de mejoramiento genético de sus sagradas ovejas.[28] Ambos conceptos se alejan del tradicional enfoque etnoveterinario de estudios en salud animal, para entrar en una nueva dimensión, la de aplicar el conocimiento empírico en materia de producción animal: la "etnozootecnia". El término había sido definido previamente por Arturo Argueta,[29] pero no había tenido aplicación práctica hasta ahora. En Los Altos de Chiapas, sin embargo, hay un gran número de ovinocultoras que no están interesadas en los avances de la eficiente producción animal moderna, que no entienden de engordas intensivas de corderos, de sincronización de ciclos estrales, de razas sofisticadas o de rendimientos de carne en canal. Para ellas, los sistemas de crianza de ovejas aprendidos de sus madres y abuelas siguen siendo buenos pues, con la protección de San Juan Bautista —el pastor ritual—, mantienen a sus borregos con el corazón contento y,

ellos en agradecimiento, les regalan lana para elaborar sus ropas, y corderos para alegrar su vida.

Podría resultar difícil para el veterinario, e incluso para el científico social, para cualquiera que con visión occidental observe las prácticas de cría de ovejas entre las pastoras tzotziles, detectar y comprender las emociones que entre unas y otras se despiertan. Hace falta una diferente manera de ver el mundo y la vida, una herencia propia y una centenaria tradición orientada a atender y cuidar a las ovejas, a respetar sus sentimientos. Al respecto, en fecha reciente algunos trabajos hacen referencia a la estrecha relación afectiva que existe entre una pastora y sus ovejas. Walda Barrios y Leticia Pons dedican un apartado de su libro a los gratos recuerdos que tienen las mujeres chamulas —expul-sadas o no— sobre su infancia al lado de los borregos, destacando que para la mayoría de ellas ...*el tiempo pasado en el campo con los borregos constituía un espacio de esparcimiento y recreo*... Los testimonios de las mujeres entrevistadas por Barrios y Pons hacen pensar en los felices momentos que aquéllas pasaron con sus borregos, al mismo tiempo compañeros de juego y responsabilidad cotidiana, recuerdos que perduran a pesar de las expulsiones y la distancia.

El conocimiento tradicional de las pastoras indígenas en materia de cría de animales domésticos ya ha demostrado ser eficiente y efectivo, pues un poco atrás en la historia pudo mantener vivas a las ovejas cuando los sistemas pastoriles españoles fallaron, cuando el ganado menor disminuía por la gran mortandad, cuando los encomenderos dejaron sus "carneros" y sus estancias para ir a probar mejor suerte en otros lugares, a partir de ese momento en que las mujeres tzotziles adoptaron a sus entenados lanares, a sus hijos rituales. Ese conocimiento empírico es la herencia ancestral de las pastoras indígenas y, por ello, merece el respeto de ser estudiado desde el punto de vista antropológico, pero también es un conjunto de prácticas de cría animal de probada eficiencia y, por ello, debe ser estudiado desde el punto de vista veterinario; nada mejor que continuar realizando dicho estudio simultáneamente a la luz de ambas disciplinas, para que ambos especialistas puedan apreciar el brillo en los ojos de las pastoras cuando de sus ovejas hablan, para que, ahora sí, se observen partos felices, nuevos miembros del rebaño retozando bajo el sol y pastoras orgullosas abrazando corderos.

En fin, el análisis interdisciplinario de los sistemas indígenas de atención y cuidado de ovejas deberá conducir a la correcta valoración de ese conocimiento tradicional sobre crianza ovina y, eventualmente, a su reivindicación definitiva como herencia y valor étnico, como acervo cultural. En tanto ese resultado científico se alcance, las pastoras indígenas de Chiapas seguirán en sus parajes, jugando con sus ovejas y cuidándolas, validando y reivindicando cotidianamente su herencia con la sonrisa generada al observarlas, al abrazar tiernamente a sus corderos, a sus otros hijos.

## Notas

[1] Pozas, Ricardo. 1987. *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas.* Colección: Clásicos de la Antropología. Instituto Nacional Indigenista. México, D. F.

[2] Velasco, Jesús Agustín. 1979. *El desarrollo comunitario de la Sierra Madre.* UNAM. México, D. F.

[3] Gómez, José Manuel. 1978. *Perspectivas del desarrollo ovino en el estado de Chiapas.* Tesis profesional. Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia. UNAM. México, D. F.

[4] Pérezgrovas, Raúl. 1982. *Importancia del manejo adecuado de los ovinos.* México Borreguero, vol. 1(3):19-21.

[5] Vogt, Evon Z. 1969. *Zinacantán. A Maya Community in the Highlands of Chiapas.* Harvard University Press. Cambridge, Mass. USA.

[6] Pérezgrovas, R. 1982. *Importancia del manejo... op. cit.*:21

[7] La reseña de dichos fracasos se presentó originalmente en: Pérezgrovas, Raúl. 1988. Los límites de la tecnología en las zonas indígenas. *Memorias.* Foro Nacional de Colegios de Profesionistas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Una versión condensada, pero de más fácil acceso se encuentra en: Pérezgrovas, *et al.* (1994). Cría de ovejas por los indígenas de Los Altos de Chiapas. Algo más que lana para el telar. *Anuario* IEI, vol. IV:73-91. UNACH. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

[8] McCorkle, Constance M. 1986. An introduction to ethnoveterinary research and development. J. *Ethnobiology* 6(1):129-149. (Traducción libre)

[9] McCorkle, Constance M. 1989. Veterinary Anthropology. *Human Organization* 48(2):156-162.

[10] McCorkle, 1989:157.

[11] McCorkle, Constance M. 1982. Management of animal health and disease in an Andean community. *Sociology Technical Report Series* Nº 4. Department of Rural Sociology. University of Missouri-Columbia. Missouri, USA.

[12] Bazalar, H. y C. McCorkle. 1989. *Estudios etnoveterinarios en comunidades altoandinas del Perú.* Lluvia Editores. Lima, Perú.

[13] Mathias-Mundy, E. & C. McCorkle. 1989. *Ethnoveterinary Medicine: An Annotated Bibliography.* Technology and Social Change Program. Iowa State University. Ames, Iowa. USA.

[14] Las dos primeras reuniones se organizaron en la UNAM, aunque sólo la primera editó sus memorias: Lozano N., L. y G. López B. (Coordinadores). 1988. *Memorias. Primera Jornada sobre Herbolaria Medicinal en Veterinaria.* Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, UNAM. México, D.F. Más adelante se organizaron cursos de etnobotánica y fitoquímica para veterinarios; sobre el primero consúltese: Aguilar C., A. y M. A. Martínez. 1991. *III Jornada sobre Herbolaria Medicinal en Veterinaria. Parte 2. Curso de etnobotánica para veterinarios.* Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, UNAM. México, D. F.

[15] Anotaba antes sobre los límites de la tecnología en comunidades indígenas (*cfr.* nota 7), pero recomiendo la lectura de una alegoría sobre la imposición de esquemas y de robustos animales importados para substituir a los que tenían los antiguos pobladores, en: Argueta, A. 1988. Medicina popular, animales de traspatio y etnozoología en México. *Memorias. Primera Jornada sobre Herbolaria Medicinal en Veterinaria... op. cit.*

[16] Las ovejas pertenecen a una especie doméstica que se caracteriza por su carácter débil y asustadizo; el borrego Chiapas, en cambio, por el contacto estrecho y continuo con sus pastoras, muestra una actitud confiada que resulta poco común.

[17] El primer trabajo de caracterización del borrego Chiapas inició la serie "*Cuadernos de Investigación*" de la UNACH: Pérezgrovas, R. y P. Pedraza. 1984. "Ovinocultura Indígena. Desarrollo corporal del borrego Chiapas". *Cuadernos de Investigación*, Nº 1:1-13. Universidad Autónoma de Chiapas.

[18] El término "borrego Chiapas" surgió desde el primer estudio sobre su desarrollo corporal publicado en 1984 (*Cfr.* nota 17), y pretendía dar a este biotipo, que no raza, la importancia académica y productiva que por esas fechas se dio al "borrego Tabasco", otro ejemplar de origen "humilde". Los resultados globales de la caracterización inicial del borrego Chiapas pueden consultarse en: Pérezgrovas, R. 1990. "Los Carneros de San Juan. Ovinocultura Indígena en Los altos de Chiapas". Centro de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, mientras que los últimos avances se encuentran en: Pérezgrovas, R., H. Castro, A. Parry, *et al.* 1995. "El borrego Chiapas. Concepto actual e indicadores productivos de un importante recurso genético". *Anuario* IEI, vol. V:307-339. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

[19] Pérezgrovas, R. 1986. De la fibra de lana a las prendas de vestir. El proceso textil chamula. *Anuario* CEI, vol. 1:171-206. Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

[20] Las diferentes versiones de este relato se pueden consultar en: Gossen, G. 1979. "Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya". Instituto Nacional Indigenista. México, D.F.

[21] La hipotética reconstrucción de la manera como los borregos fueron transportados desde diversas regiones españolas hasta la Capitanía de Guatemala se encuentra en: Pérezgrovas, R. 1990. "Los Carneros de San Juan..." *op. cit.*

[22] Esta visión retrospectiva del momento, las circunstancias y los motivos que dieron lugar al cambio de la estancia española de ganado menor por el rebaño familiar atendido por una pastora indígena, es el producto de una manera distinta de entender y estudiar la historia; el trabajo completo se encuentra en: Pérezgrovas, R. 1991. La apropiación de la ovinocultura por los tzotziles de Los Altos de Chiapas. Un pasaje de la historia desde la perspectiva etnoveterinaria. *Anuario* CEI, vol. 3:185-198. Centro de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

[23] El estudio etnoveterinario de los aspectos de salud en la ovinocultura indígena de Chiapas se encuentra en: Pérezgrovas, R. 1990. "Los Carneros de San Juan..." *op. cit.*

[23] Acaba de aparecer el estudio etnoveterinario específico y completo sobre la "bolsa de agua" y otras enfermedades en ovejas de Chiapas: Pérezgrovas, Raúl. 1996. Sheep husbandry and healthcare among Tzotzil Maya shepherdesses. In: *Ethnoveterinary Research & Development*. C. McCorkle, E. Mathias-Mundy and T. Schillhorn (editors). Intermediate Technology Development Group. Rugby, U.K. p. 167-178.

[24] *Cfr.* Pérezgrovas, R. 1990. "Los Carneros de San Juan...", *op. cit.*

[25] Los detalles de estos ensayos experimentales pueden consultarse en Pérezgrovas, R., A. Parry, *et al.* 1994. "Chiapas sheep - Wool production and animal health in a unique sheep breed". *Proceedings*. The New Zealand Society of Animal Production. Vol. 54:177-180.

[26] McCorkle, C. *et al. Ethnoveterinary Research & Development..., op. cit.*

[27] La información relacionada a los conceptos de colaboración académica e investigación interactiva puede consultarse en: Pérezgrovas, R., M. Peralta, L. Zaragoza, H. Castro y P. Pedraza. 1994. "Entre pastoras indígenas y ovejas criollas. Una experiencia en investigación participativa". *Anuario de Cultura e Investigación*, vol. 1993:184-195. Instituto Chiapaneco de Cultura. Gobierno del Estado de Chiapas.

[28] Argueta, A. 1988. "Medicina popular, animales de traspatio y etnozoología...", *op. cit.*

[29] Barrios, Walda y Leticia Pons. 1995. "Sexualidad y Religión en Los Altos de Chiapas". CONACYT-UNACH. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. En el mismo sentido, en el presente volumen aparecen los testimonios de Lorenza, artesana tzotzil, sobre sus vivencias como pastora en Chenalhó: Castro, Yolanda y Lorenza Gómez, 1996. "Sentimientos de mujeres, sentimientos de ovejas. Vida cotidiana de las pastoras de Los Altos de Chiapas" *Anuario IEI, vol. VI*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas.

# ANÁLISIS Y SISTEMATIZACIÓN DE EXPERIENCIAS PARTICIPATIVAS EN COMUNIDADES CAMPESINAS

MA. DE LOURDES ZARAGOZA MARTÍNEZ*, MA. GUADALUPE RODRÍGUEZ GALVÁN*, NORA AYMAMÍ GUEVARA**

La marginación y la pobreza en que se encuentran algunas entidades de nuestro país no son nada nuevo; en 1983, el compendio "Necesidades esenciales en México. Situación actual y perspectivas al año 2000", publicado por el gobierno federal, ya incluía a Oaxaca, Chiapas y Guerrero encabezando los tres primeros lugares del listado de Alta Marginación por entidades federativas (COPLAMAR, 1983).

Ese mismo documento sobre zonas deprimidas y grupos marginados incluyó una regionalización geográfica del país; Chiapas, Guerrero y Oaxaca constituyeron la número1, dado que la mayoría de sus 15 zonas resultaron altamente marginadas. Haciendo una revisión fisiográfica de esas entidades federativas, se puede identificar que las tres poseen regiones montañosas y que los municipios que las integran también están dentro de esa clasificación de pobreza.

*Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.
**Universidad Nacional Autónoma de México.

Datos actuales (INI, 1994) muestran que 13 años después, la situación de estas entidades no ha cambiado mucho y aún continúan a la cabeza de esas listas. Considerando exclusivamente a Chiapas, se puede mencionar que cuenta con dos regiones montañosas: Los Altos y La Sierra Madre y ambas son altamente marginadas.

En particular, la región de la Sierra Madre de Chiapas se compone en su gran mayoría por comunidades de campesinos mestizos descendientes de diferentes etnias, que pueden tomarse como una muestra representativa de localidades marginadas. Éstas se caracterizan por: una escasa diversidad agrícola compuesta básicamente de maíz y papa, y en menor porcentaje hortalizas; en cuanto a animales, los ovinos y las aves de traspatio son lo más significativo; aparte de la carretera que enlaza a esta región con la del Soconusco y la Fronteriza, solamente cuenta con otro camino asfaltado, el cual comunica a las únicas dos poblaciones de más de 2,000 habitantes: Motozintla y El Porvenir; el resto son caminos de terracería, brechas o caminos de herradura. La mayoría de las comunidades cuentan con electricidad pero, excepto las 2 poblaciones antes referidas, en ninguna otra se tiene drenaje o agua potable y la telefonía rural resulta realmente deficiente; en las plazas comerciales locales aún es posible observar el intercambio o trueque de mercancía como una de las muchas posibilidades de comercialización informal. Y por supuesto, como una respuesta a esas condiciones de vida los campesinos serranos tienen muchas carencias.

El Programa de Investigación sobre Ovinocultura Indígena del Instituto de Estudios Indígenas (IEI) de la UNACH, ha tenido acciones en la región de Los Altos a partir de 1982; sin embargo, consciente de la existencia de otra región montañosa y de las carencias de sus habitantes, a principios de 1995 decide ampliar sus horizontes, iniciando una nueva línea dentro de este programa de investigación. Ésta se denominó Sistemas de Producción Campesina en la Sierra Madre, transformando el título del programa de investigación en: Ovinocultura Indígena y Campesina en Chiapas.

Para llevar a cabo dicha tarea, integramos un equipo multidisciplinario de 4 investigadores, aprovechando la estancia de dos becarios británicos en el Instituto.[1]

La integración de este equipo tuvo como objetivo aprovechar sus diversos enfoques profesionales (sociología; producción animal, ovinocultura y aves de traspatio en particular; y etnobotánica), permitiendo enriquecernos mutuamente a partir de diferentes ópticas de trabajo.

Para llevar a cabo la caracterización del sistema agropecuario en las partes altas de la Sierra, el equipo optó por el uso de las herramientas metodológicas participativas, las cuales son consideradas en la actualidad por muchos académicos como una serie de actividades semiestructuradas realizadas en campo o en la comunidad por un equipo interdisciplinario, diseñadas para obtener información oportuna y para generar hipótesis sobre sustentos de la comunidad. El objetivo principal de la investigación participativa es el de reconocer el saber local, articulándolo a una visión científica, que permita posteriormente considerarlo en la estructuración e instrumentación de proyectos prácticos para el manejo de uno o varios recursos locales (Anderson y McCraken, 1994).

Las diferentes técnicas de la metodología participativa se tornan especialmente valiosas al momento en que quien las aplica posee la suficiente sensibilidad para adaptarlas a las condiciones específicas que se le presenten durante el trabajo de campo. Así pues, también es pertinente recordar que en un proceso de investigación participativa intervienen dos partes: la comunidad y los promotores (en este caso los investigadores). De ahí que resulte tan importante la habilidad del promotor, como la participación y el entusiasmo de la comunidad.

La primera estancia del trabajo de campo en comunidad resultó muy complicada, pues a pesar de contar con una buena formación teórica, era apenas nuestra experiencia inicial aplicando las metodologías participativas en equipo. Este documento pretende pues, hacer un análisis de cómo la evaluación sistematizada de esa primera estancia en campo, apoyada por una asesoría calificada, retroalimentó las siguientes, a partir de la identificación de los factores positivos y negativos en esa ocasión originados, pero sobre todo con la posibilidad de explotar los primeros, y trabajar en la superación de los últimos, con la consecuente optimización de recursos y esfuerzos.

## Interacción con la comunidad

Como se menciona anteriormente, la investigación participativa involucra dos partes: comunidad e investigadores; pero cada una de

éstas puede tener dos tipos de conducta: obstaculizadora o facilitadora.

Para la realización del trabajo de campo en la Sierra, los investigadores hicimos estancias dentro de las comunidades, compartiendo con sus habitantes su cotidianidad; las estancias tuvieron una duración variable de 7 a 15 días, y podían prolongarse en función de la respuesta de la comunidad al trabajo participativo.

Ya en la comunidad se aplicaron varias herramientas metodológicas que permitieron la generación de datos espaciales, así como temporales y sociales. Entre las técnicas que resultaron ser más provechosas pueden mencionarse: los mapas o modelos; transectos; calendarios estacionales; entrevistas semi-estructuradas y ordenamientos preferenciales. Las diferentes técnicas se aplicaban durante el trabajo con grupos específicos (por género, afinidad productiva o edad), o con individuos (informantes clave, autoridades, personajes de respeto en la comunidad).

Durante ese año de 1995 realizamos 8 estancias en campo, mismas que resultaron diferentes entre sí, pero todas sirvieron para generar información, perfeccionar las herramientas metodológicas e interactuar en forma estrecha con la comunidad y, lo mejor: cada una fue mejorando y haciendo más productiva la siguiente.

No está de más comentar que la primera estancia demandó al equipo mucho más esfuerzo académico, físico e incluso de logística que las posteriores. Esto debido, entre otras cuestiones detalladas más adelante, a que era el primer trabajo colectivo del equipo y primera ocasión en que como tal aplicábamos en comunidad las técnicas participativas.

Uno de los apoyos que tuvimos para ir adaptando las metodologías y optimizar las estancias en campo, fue la asesoría externa de una especialista en desarrollo rural,[2] y uno de los objetivos de la misma fue el de sistematizar las experiencias de los investigadores, a partir del análisis del trabajo de campo a través del planteamiento de los obstaculizadores y facilitadores[3] que se dieron en las diferentes estancias en comunidad.

Algo muy interesante derivado de esa sistematización de experiencias, propuesta por Morales (1992) en su monografía sobre "Sistematización de la Praxis en el Trabajo Promocional", fue el desarrollo de nuestro equipo de investigación, así como su integración intragrupal para la mejor aplicación de las metodologías participativas. Posterior-

mente, y ya con el apoyo de la asesora externa, se realizó en gabinete el ejercicio de análisis y sistematización de la primer estancia en comunidad, la cual tuvo una duración de 21 días. El resultado fue que de los 18 *facilitadores* identificados, 7 se atribuían al grupo, 7 a la comunidad y 3 a ambos, lo cual parecía muy equilibrado; sin embargo, al evaluar los *obstaculizadores* de la misma estancia resultó que sólo 2 fueron inherentes a la comunidad y 10 al equipo de investigadores.

Algunos de los *facilitadores* que identificamos en esa primera ocasión fueron: el hecho de que comunidad e investigadores tuvieran un idioma común; que dos de los integrantes del equipo hubieran tenido un previo contacto con serranos; que existiera un orden en la presentación de los visitantes; que existiera integración del grupo en actividades rutinarias y culturales de la comunidad, y participación de mujeres con actividades propias del género (tareas domésticas como lavar ropa o hacer tortillas y actividades recreativas como el bordado).

Por otra parte, algunos de los *obstaculizadores* detectados en esa visita fueron:

a) Falta de material de apoyo visual para desarrollar tanto nuestra presentación y objetivos, como las dinámicas participativas.
b) Nuestro equipo de investigadores, recién conformado, tuvo que pasar por una etapa de acoplamiento e identificación de sus integrantes; además, el hecho de que dos de los cuatro investigadores fueran extranjeros apenas llegados al país e inmediatamente incorporados al proyecto, fue motivo de que se presentaran algunos problemas de idioma.
c) Tensión intragrupal derivada de algunas inseguridades de procedimiento.
d) Falta de claridad en la exposición de los objetivos y delimitación de la forma participativa, lo que permitió que la comunidad rebasara al equipo de investigadores, implicando un excesivo trabajo físico sin posibilidad de modificar la dinámica con que se inició; a su vez, lo anterior originó una acumulación de cansancio en los investigadores y la presencia de enfermedades.
e) El equipo no tenía conocimientos de los términos locales, lo que implicaba interrupciones constantes para aclarar las dudas y ratificar conceptos.

f) Dificultad para integrar a algunos grupos que formaban parte de la comunidad en las actividades participativas, como los adolescentes, mediante las herramientas establecidas.

Un aspecto que resultó ser un *obstaculizador* proveniente de la comunidad fue el que tres de los investigadores éramos mujeres, y que fuera precisamente una de nosotras quien dirigía la presentación del equipo a la comunidad. Esto respondió a que los campesinos serranos se rigen bajo un esquema social de tipo patriarcal, por lo que dentro de sus conceptos es extraño que en un grupo de personas compuesto por hombres y mujeres, sea una mujer quien tome el papel de dirigente y los hombres se subordinen a ella.

Todo esto pudo haberse interpretado como un fracaso del equipo en comunidad; sin embargo, los *facilitadores* pesaron más al momento de ponerlos en la balanza de facilitadores-obstaculizadores, ya que resultaron obvios ante la comunidad, mientras que la mayoría de los *obstaculizadores* se quedaron al interior del equipo, el cual pudo emprender acciones concretas para superarlos.

En el análisis global de esa primera estancia, investigadores y asesora concluimos que la participación del equipo tuvo un desarrollo muy favorable en esa localidad, por aspectos como los que se plantean a continuación.

La integración del equipo y la comunidad: se estableció un vínculo fuerte entre ambas partes, generándose una relación de extrema confianza e incluso afectiva.

Nuestro equipo siempre procuró y vigiló que no se crearan falsas expectativas en la comunidad, ya que los investigadores fueron claros desde el principio en cuanto a la ausencia de apoyos materiales y además, se especificó que exclusivamente se desarrollaría un trabajo de investigación, dándole credibilidad al trabajo.

A raíz de su trabajo con los habitantes de esa comunidad, el equipo fue considerado una autoridad, al menos en el campo educativo.

A su salida, el equipo retroalimentó a la comunidad a través de un informe elaborado por los propios investigadores con dibujos y textos, que contenía la información generada con los habitantes de la comunidad a lo largo de la estancia.

Con respecto a los trabajos ilustrados devueltos a la comunidad, se identificó que éstos habían de reducirse lo más posible en texto, ya que

en esta comunidad una gran parte de sus habitantes no sabe leer y dependió de los jóvenes y niños para enterarse del contenido textual, aun cuando les fue posible identificar gran parte de lo plasmado a partir de los dibujos.

Un indicador de que el resultado del trabajo en esa primera comunidad no fue negativo, como podía parecer, fue que a raíz de la intervención del equipo y con la metodología empleada en la investigación participativas, se estimuló al interior de la comunidad la reflexión grupal y se inició la formación de grupos organizados en torno a la producción, con objetivos comunes definidos.

Otro aspecto alentador fue observar que la comunidad se apropió de las metodologías participativas, y a partir de nuestra salida las puso en práctica durante sus propias reuniones ejidales, escolares, sociales e incluso religiosas; aquí nos permitimos exponer como ejemplo el caso de un pequeño grupo de campesinos que se organizó a raíz de esa experiencia participativa, bajo el factor común de que ninguno de ellos contaba con borregos y era su inquietud iniciar un rebaño familiar.

Este grupo de campesinos, basándose en la experiencia participativa en la que recién se había involucrado, hizo un ordenamiento preferencial y un diagrama de flujos de su sistema de producción. Tomando consigo ese material, los jefes de familia se dirigieron a una dependencia de apoyo (Instituto Nacional Indigenista) en la cabecera regional donde plantearon sus inquietudes e hicieron una solicitud-propuesta. Como resultado obtuvieron un crédito para la adquisición de 6 ovinos por cada uno, mismo que deberán reintegrar a manera de aparcería en un lapso definido de tiempo.

En una visita posterior que hicimos a esa comunidad, parte del equipo y la asesora externa, este pequeño grupo de campesinos nos solicitó una breve reunión para comentarnos lo acontecido y mostrarnos el material que hicieron, con la finalidad de que lo revisáramos (aún cuando ya había logrado su cometido). Nuestra opinión de aquel es que era muy completo, bien estructurado y por tanto, claro en su contenido.

Como resultado de ese primer análisis del trabajo de campo en comunidad, el equipo de investigadores tuvo la oportunidad de planear, para su segunda comunidad de trabajo, acciones que permitieran que la mayoría de los obstaculizadores encontrados tendieran a desaparecer y, por supuesto, también tuvimos la oportunidad de explotar nuestros

facilitadores, cuestión que se fue retroalimentando en cada una de las estancias subsecuentes.

Algunas de las acciones iniciadas en el intento de eliminar los obstaculizadores del propio equipo de investigadores, se enumeran a continuación:

1. Elaboramos una cantidad considerable de material visual en el que nos apoyamos tanto para la presentación del equipo y sus objetivos, como para la puesta en práctica de las diferentes herramientas metodológicas. La mayor parte del material consistió en carteles dibujados por el propio equipo; fotos de actividades realizadas en la comunidad anterior; sesiones de diapositivas, e incluso nos apoyamos en ejemplos generados a partir de diferentes herramientas metodológicas participativas con pobladores de la comunidad anteriormente visitada; esto último permitió desarrollar con los campesinos un análisis comparativo de diferentes aspectos de su comunidad con otras de la Sierra.
2. Como equipo tuvimos muchas sesiones de debate buscando disminuir la distracción que ocasionaba durante el trabajo el que dos de los investigadores fueran extranjeros. Decidimos discutir este hecho con algunos serranos, y así concluimos que no solamente los dos extranjeros generaban curiosidad, sino que también resultaba extraño el que la mayoría de participantes del equipo de investigadores fuéramos mujeres. Posteriormente el equipo se dio cuenta que al permitir a los serranos cuestionar todo lo que quisieran saber de cada uno de nosotros, no importando cuánto tiempo invirtiéramos en esta tarea, los recelos y dudas de la comunidad desaparecían e inmediatamente todos buscaban mayor participación en el trabajo. Así, fuimos ganando confianza y empezamos a manejar ambas situaciones (presencia de extranjeros y mayoría femenina) a nuestro favor.
3. Después de la primera experiencia de 21 días, tuvimos una visión mucho más clara de nuestros objetivos como equipo, así como individuales; esto permitió tener una mayor claridad al presentarnos ante la población en comunidades subsecuentes, lo que a la postre disminuyó la distracción de procesos metodológicos y el esfuerzo físico.

4. Durante los 21 días de la primera estancia, los investigadores tuvimos la oportunidad de procurar una mejor integración como equipo y en la organización interna, a partir de delimitar las responsabilidades. Esto resultó en un buen desempeño del equipo, y por tanto, un mejor resultado del trabajo en general.
5. Al ir conociendo las costumbres y el lenguaje de los serranos, los integrantes del equipo fuimos encontrando la manera de hacer más sencilla nuestra estancia en comunidad y la comunicación con sus habitantes, resultando una integración más cordial entre comunidad e investigadores. Además, pudimos involucrar menos acciones que implicaran el desgaste físico sufrido en la primera experiencia
6. Nuestro equipo tuvo la oportunidad de identificar diferentes estrategias para involucrar a integrantes de algunos estratos de la comunidad que estaban manteniéndose al margen de las actividades participativas. Como ejemplo, nos vimos en la necesidad de sumar actividades como el basketbol a nuestras herramientas metodológicas participativas; esto tuvo excelentes resultados con los adolescentes y jóvenes, rebasando incluso nuestras expectativas de involucramiento.

Por todo lo anteriormente descrito, nuestra opinión es que el análisis dirigido, bien estructurado, de la experiencia de una estancia en comunidad, así como la sistematización de los diferentes factores que facilitan u obstaculizan la labor del equipo de investigadores en campo, se reflejan en un mejor desempeño de éste y, por tanto, en mejores resultados de trabajo. Como producto de una asesoría externa calificada, el equipo pudo alcanzar una mejor integración.

Al convertirnos en un equipo más cabalmente involucrado en todo sentido, aprovechamos mejor las metodologías participativas con la comunidad. Esto a su vez, dio pie a una mejor interacción del equipo con la comunidad, y así se optimizaron recursos, permitiéndonos adquirir suficiente claridad como para prevenir errores de procedimiento.

Todo esto nos lleva a plantear tres conclusiones derivadas de la experiencia adquirida durante 1995 en comunidades serranas como un equipo recién integrado.

Realizar trabajo en equipo es un desafío, pero es definitivamente más productivo, interesante y aleccionador que el trabajo individual, al permitir el flujo de la experiencia y la óptica de sus diferentes integrantes, aun cuando sólo sean dos.

La integración de un equipo de trabajo de cualquier género debe incluir, al inicio de su trabajo, un lapso de tiempo prudente que permita a sus componentes conocerse y asimilar el objetivo de la conformación de ese grupo. Esto no será una pérdida de tiempo, sino una parte de la metodología que incidirá en forma positiva en los resultados del trabajo.

La asesoría externa a un proyecto de investigación, que en algunos casos es demasiado específica o técnica, puede hacer grandes contribuciones a partir de la visión de alguien que participa de manera indirecta en el mismo. Los asesores deben tomar parte en el proceso de una reflexión paciente, detallada y ordenada de la experiencia de los investigadores en comunidad.

Por último, si los diferentes programas de investigación incluyeran dentro de su metodología y desde sus inicios estos análisis reflexivos de experiencias, el desarrollo de los mismos, así como de quien tiene la tarea de llevarlos a cabo, tendría mejores oportunidades de mejorar en cada fase.

## Notas

[1] Los becarios arribaron al Instituto de Estudios Indígenas por medio del sistema de intercambio Anglo-Mexican Student Exchange Scheme-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, y su estancia tendría una duración de un año en México.

[2] La asesora externa del Proyecto de Caracterización del Sistema Agropecuario en comunidades altas de la Sierra Madre es la M. en C. Nora Aymamí Guevara, catedrática e investigadora de la Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien posee vasta experiencia en aspectos tales como Sistemas de Producción Rural, Educación Campesina e Investigación Participativa.

[3] Facilitadores y Obstaculizadores: Situaciones o factores que surgen durante la aplicación de las técnicas metodológicas participativas en comunidad, que como resultado tienen una acción que simplifica o complica el proceso de trabajo. Estas pueden surgir de la comunidad, del investigador o de ambas partes.

[4] Agenda Estadística Chiapas, Secretaría de Programación y Presupuesto del Gobierno del Estado, Gobierno del Estado de Chiapas, 1994.

## Bibliografía

ANDERSON, S. y McCraken, J.
1994 *El Diagnóstico Participativo, un manual aplicado de técnicas* (mimeografiado). Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida, Yuc.

Gobierno del Estado de Chiapas
1996 *Agenda Estadística CHIAPAS, 1995.* Talleres Gráficos del Estado de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Instituto Nacional Indigenista
1994 *Indicadores Socioeconómicos de los pueblos indígenas de México.* Quadrata Servicios Editoriales. México, D. F.

MORALES, S.
1992 *Sistematización de la Praxis en el Trabajo Promocional.* Monografía. Documento elaborado para la Fundación Mexicana para el Desarrollo Rural, A.C., México, D. F.

COPLAMAR
1983 Presidencia de la República. Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados. *Necesidades Esenciales en México. Situación actual y Perspectivas al año 2000*, Tomo 5. Geografía de la Marginación. Siglo XXI Editores. Segunda Edición. México, D. F.

# ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA OVINOCULTURA EN LA SIERRA MADRE DE CHIAPAS: EL APROVECHAMIENTO DE LA FIBRA DE LANA Y LA RECUPERACIÓN DE LA TRADICIÓN TEXTIL

PASTOR PEDRAZA VILLAGÓMEZ*, MARISELA PERALTA LAILSON*, MARÍA DOLORES PALOMO INFANTE**

En el estado de Chiapas, las actividades económicas más importantes están relacionadas con el área agropecuaria; de hecho, el 58.34% de la población económicamente activa participa en este sector.[1] Sin embargo, la importancia que representa en el total de la economía chiapaneca es mucho mayor. Podemos decir que todas las regiones del estado son eminentemente agropecuarias.

No obstante, el nivel de tecnificación que tiene este sector es muy bajo, lo que ha provocado que, salvo escasas excepciones, la producción no satisfaga ni siquiera las necesidades mínimas de la población, conformándose así como una economía subdesarrollada y a menudo de subsistencia. En muchas ocasiones, esta situación económica se debe a

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.
** Universidad de Sevilla, España.

la ineficiente explotación racional de todos los recursos que ofrecen las diversas regiones del estado. En algunas de ellas, la economía de subsistencia y autoconsumo podría ser complementada con otras actividades que aportaran un mayor bienestar a la población, considerando, no obstante, las limitantes del sistema (mala calidad de las tierras, dificultades de comunicación, escasa alfabetización, pobre infraestructura económica, entre otras).

En la Sierra Madre de Chiapas, a finales del siglo XIX comenzó a desarrollarse un tipo de economía que, aparentemente, impulsaba hacia el progreso. El cultivo de café y la economía de exportación venían de la mano de las inversiones extranjeras, ya que sólo empresarios de otros países, apoyados por el porfiriato, invirtieron en estas tierras. Estas empresas de tipo capitalista podrían haber dejado grandes beneficios en la región; no obstante, lo único que crearon fue una mayor dependencia de los capitales extranjeros y la marginación de grandes sectores de la población.

Durante el siglo XX se mantuvo este tipo de economía; sin embargo, mientras que en un principio prácticamente todos los habitantes de la región dependían de ella, conforme avanzaba el siglo un sector cada vez mayor de la población comenzó a poner en práctica otras opciones económicas, que aunque no eran nuevas sí habían sido dejadas de lado. Incluso desde las plantaciones de café se impulsó el poblamiento y explotación de otras áreas a través de personas que, cansadas de las condiciones extremas del trabajo en las fincas y favorecido por otras circunstancias relacionadas con la evolución de esta economía, buscaron tierras donde establecerse y desarrollar otro tipo de actividades. Aunque las plantaciones habían desarticulado en gran parte la comunidad indígena, en este momento surgieron otras nuevas, que si bien es cierto estaban integradas por elementos étnicos muy diferentes ahora trataban de convivir de la manera más armoniosa posible en los nuevos pueblos.

De esta manera, a partir de la década de 1920 y mediante la conformación de ejidos, se fueron creando núcleos de población rural, dedicados básicamente a la actividad agropecuaria no relacionada con las plantaciones. La calidad de la tierra, la topografía de la zona, las condiciones climatológicas adversas entre otras, fueron algunas de las razones que provocaron que esta agricultura y ganadería se desarrollaran a un nivel de subsistencia, en las que para su práctica se rescataron métodos y

técnicas tradicionales. Con el aumento de población estos métodos de manejo de la tierra y de los animales dejaron de ser efectivos. Entonces se comenzó a vislumbrar que los recursos agrícolas y pecuarios pronto serían insuficientes para mantener a los pobladores, lo que creó la necesidad de buscar otras alternativas de producción que permitieran hacer un uso sustentable de sus recursos.

Dentro del área pecuaria, la ovinocultura que se practica en esta región ha formado parte de estos procesos económicos. Los campesinos indígenas han llevado a cabo esta actividad para la obtención de un solo producto: el estiércol. En la actualidad, la carne del borrego es vendida a barbacoyeros que la introducen en el mercado de Tapachula o llevan el animal vivo hasta la plantación de café para su venta. Asimismo, el consumo de leche de oveja no se ha difundido entre la población, motivado en gran parte por la creencia de que los corderos pueden morirse si se ordeña a las ovejas. Por último, la lana no es aprovechada por los propios campesinos sino que toda la producción está destinada a la venta a "coyotes" guatemaltecos o de Los Altos.

Si bien la ovinocultura de la Sierra Madre de Chiapas no es relevante en términos económicos para el conjunto de la economía del estado, para los grupos indígenas que la practican sí es muy importante, ya que representa una de las únicas fuentes de ingreso en su economía de subsistencia, a pesar de que las prácticas de manejo que se realizan con los borregos son mínimas. De hecho, no se lleva a cabo ningún tipo de control nutricional, sanitario, productivo o reproductivo, lo que ocasiona que los animales tengan un alto grado de consanguinidad, con la consiguiente disminución de su producción de lana y aumento de sus trastornos sanitarios. No obstante, el potencial que tiene esta actividad en la región podría ser mucho mayor, con el desarrollo de programas destinados tanto a mejorar genéticamente a los animales, como a su manejo y al aprovechamiento adecuado de los recursos que proporciona (lana, carne y leche).

De todos estos productos creemos que el de mayor importancia es la fibra de lana, por la posibilidad que tiene de ser trabajada mediante un proceso textil tradicional por los campesinos indígenas en la propia región.

Nuestro objetivo es presentar las posibles vías para la recuperación de las tradiciones textiles que tenían antiguamente los indígenas de esta zona, lo que permitiría un manejo racional del borrego y sus pro-

ductos y supondría un buen recurso económico para las familias. Asimismo, pretendemos analizar las propuestas que sobre el desarrollo de la ovinocultura se han realizado en los últimos veinte años, para evaluar el grado de acierto o error que se ha tenido, y añadir estas experiencias a un proyecto más amplio de fomento a esta actividad en las regiones montañosas del estado. Para ello es necesario que previamente realicemos un análisis de las condiciones que existen en la región, en las que se desenvuelve un sector importante de campesinos cuya actividad económica, y por ende sus relaciones familiares y sociales, se desarrollan en ámbitos diferentes al cultivo del café, para que las propuestas que realicemos se hagan con un mayor conocimiento del entorno en el que se aplicarían.

En una primera parte expondremos algunos datos sobre el poblamiento de esta región, así como algunas de las características culturales del principal grupo étnico —numéricamente hablando— que habita estas comunidades y se dedica a esta actividad: el mame; es decir, definir el contexto en el que viven estas poblaciones con el objetivo de que los programas de extensionismo no se realicen de forma vaga e imprecisa.

En la segunda parte del artículo realizaremos una recopilación y análisis de las propuestas de desarrollo ovino que se han llevado a cabo en la región Sierra, para evaluar el grado de acierto o error que han tenido y ver lo que de estas experiencias se puede recuperar.

El área de trabajo son las comunidades ovinocultoras de la Sierra Madre de Chiapas, es decir, aquellas en las que la cría de ovejas se ha convertido en una de las actividades más importantes de su sistema socioeconómico. Estas se ubican, principalmente, en los municipios de Motozintla, La Grandeza, El Porvenir y Siltepec.

Estas comunidades se encuentran localizadas en las partes altas de la Sierra, lugares casi inaccesibles en época de lluvias, más arriba de los terrenos ocupados por las plantaciones de café que le dieron vida a esta región. El hábitat disperso que tiene la zona implica que esta actividad se desarrolle a lo largo de caseríos extendidos por la intrincada geografía serrana, lo que le ha dado características particulares.

La vivienda familiar se compone de la casa habitación (cocina, habitación, temascal y/o en algunos casos letrinas), milpa, corral de los borregos, y encierro para las aves. Los rebaños pertenecen a un solo dueño, y son pastoreados por los niños o las mujeres de 4 a 8 horas

diarias en zonas comunales, aunque en algunos casos permanecen todo el día en el corral, que se ubica sobre la zona de siembra, con la finalidad de permitir el abono de la tierra.

## Proceso de poblamiento de la Sierra Madre

Se han realizado muy pocos trabajos de investigación sobre el pasado de estas poblaciones, tanto prehispánico como colonial, bien a través de excavaciones arqueológicas, bien a través de documentación primaria. Por esta razón se conocen escasos datos sobre el proceso de poblamiento de la Sierra Madre de Chiapas en estas épocas.

Las pocas referencias que encontramos sobre este periodo se limitan a remarcar el reducido número de habitantes que tenía la región, dato este que no se puede confirmar sin la información que nos proporciona la documentación primaria. Es urgente la realización de estudios como los que se han señalado para poder comprender en su totalidad los procesos socioeconómicos y culturales producidos en la zona.

Según la tesis más difundida, estos territorios estaban deshabitados hasta principios de este siglo, especialmente los situados en las partes más altas. No obstante, las notas que proporciona Carlos Navarrete[2] en su diario de campo permiten pensar en la existencia de asentamientos de población, aunque no se especifica ni el origen étnico ni la densidad de los mismos.

Para la época colonial, también son escasos los datos que poseemos. Apenas podemos afirmar que los pobladores de esta región estaban emparentados con los mames de Guatemala y con los mochós de México. Los primeros se encontraban distribuidos por las poblaciones que pertenecían al curato de Cuilco y, según datos de Juarros, estaban incluidos en la jurisdicción territorial de la Provincia de Totonicapan, dentro del Partido de Gueguetenango, y de la de Quezaltenango[3]. Sobre los mochós sabemos que debieron ser un grupo étnico de gran importancia, y su lengua se extendía, hacia 1775, hasta los límites de la lengua de Chicomucelo o cotoque[4].

Tras la Independencia, Chiapas se anexó a México, aunque sus fronteras no quedaron claramente definidas hasta la firma del Tratado de Límites de 1882. Desde este momento, además de ser mames y mochós fueron mexicanos y guatemaltecos, lo que en lo sucesivo crearía algu-

nos conflictos que influyeron en el proceso de poblamiento de la Sierra y en el desarrollo socioeconómico y cultural de la misma.

Del siglo XIX, los datos más importantes que tenemos hasta ahora sobre el proceso de poblamiento de esta región están relacionados con el surgimiento y desarrollo de las fincas cafetaleras. La necesidad de mano de obra para trabajar en las labores relacionadas con el cultivo del café movilizó gran cantidad de población de diversas regiones del propio estado y de Guatemala, la mayoría de las veces de forma forzada, cuyo destino eran las plantaciones serranas y del Soconusco.[5]

Las circunstancias que forzaban a la población a migrar hacia estas tierras eran variadas, pero en general podemos resumirlas en tres modalidades: el sistema de enganche, el repartimiento o mandamiento, en Guatemala, y las condiciones económicas desfavorables del lugar de origen.

La subdivisión de la tierra en los Altos de Chiapas hizo que varios campesinos de estas comunidades necesitaran emigrar temporalmente a las plantaciones cafetaleras, en busca de una entrada extra de dinero para su subsistencia.

En el caso guatemalteco se conjugaron circunstancias tanto económicas como políticas que obligaron a los campesinos, sobre todo de las poblaciones fronterizas, a migrar hacia la región de estudio. Entre estas causas podemos señalar que los mames dejaron de tener acceso a las tierras de la costa, donde habitualmente sembraban maíz, por la ampliación de los terrenos cafetaleros. Ello motivó el hecho de que se convirtieran en asalariados de las mismas plantaciones, bien en forma permanente o temporal.[6] Por otra parte, con el gobierno liberal surgido de la revolución de 1871 se permitió tanto la extensión de estas empresas, a costa de los terrenos de las comunidades indígenas, como la generalización del trabajo forzado.[7]

No obstante, el proceso de poblamiento de la Sierra Madre de Chiapas ha tenido otras causas y circunstancias al margen de las relacionadas con la expansión cafetalera. Por ejemplo, en 1902 la erupción del volcán Santa María dejó a muchos campesinos guatemaltecos sin tierras que cultivar, lo que también favoreció su migración a la región de la sierra chiapaneca. Lo mismo sucedió cuando en 1933 hizo erupción el Tacaná, que provocó la llegada de una ola migratoria de tacanecos huyendo de los estragos que ocasionó el volcán.[8] A este hecho pudiera referirse el testimonio de dos ancianos de Miravalle, municipio de El

Porvenir, cuando afirman que "sus abuelos vinieron de Tacaná..."[9]. Por otra parte, los continuos conflictos civiles en Guatemala en los últimos 40 años —tras la caída de Arbenz en 1954— han creado una gran inseguridad en este país y han obligado a gran número de campesinos a trasladarse al otro lado de la frontera.

En la actualidad, se siguen presentando estos movimientos migratorios de pobladores de Guatemala hacia la sierra chiapaneca, favorecidos en parte por la posición fronteriza que ésta tiene, por lo que su población presenta un alto componente étnico y cultural de la nación vecina. En las visitas realizadas a las comunidades ovinocultoras hemos podido constatar este hecho. Gran parte de los campesinos entrevistados dicen ser de origen guatemalteco, y concretamente del grupo mam, aunque también hay habitantes de otros grupos étnicos, como cakchiqueles y mochós. Sin embargo, también reconocen que gran parte de su tradición cultural se ha perdido, entre otras cosas la lengua, que ya casi nadie habla aunque si la entienden.

No todos los componentes de estas olas migratorias quedaron definitivamente asentados en las plantaciones de café, que pareciera ser el destino final de las mismas. Algunos de estos pobladores prefirieron habitar en otros lugares. Sus deseos se vieron favorecidos por la Reforma Agraria, mediante el programa de formación de ejidos del gobierno cardenista en los años de 1920. Estos ejidos se formaron tomando como base las tierras baldías y nacionales, localizadas en las partes más altas de la sierra. Estas tenían un escaso potencial económico, por lo que no habían tenido un gran atractivo para su poblamiento. Pero el impulso que les dio la Reforma Agraria fue fundamental para el aumento del número de sus habitantes. A veces los núcleos de población se conformaron por iniciativas de los propios pobladores.

> ...Desde Pablo Galeana, municipio de Siltepec llegaron hacia 1955 cuatro familias buscando monte libre, los 'nacionales', donde nadie las molestara, aburridas de que ejido tras ejido las mandaran, "hasta arriba del cerro"...[10]

Posteriormente, durante la gubernatura de Efraín Gutiérrez (1937-1940) se crearon algunos ejidos en los terrenos de las plantaciones de la zona cafetalera que habían sido expropiados.[11]

> ...Los Sánchez son también de los fundadores, aunque ellos no salieron de peones de finca sino de hijos de propietario...de por sí hubo problemas por la

> dotada de tierras...con las fincas que trataban de retrasar el marcaje de los límites...[12]

Con estos procesos se conformaron pequeñas propiedades ejidales en manos de campesinos libres, destinadas a la agricultura de subsistencia. Debido a la escasa productividad de los terrenos, la producción apenas era suficiente para satisfacer las necesidades básicas de las familias, por lo que los habitantes de las partes altas, también tenían que acudir temporalmente a trabajar en las labores del café, como señala Velasco Siles cuando afirma que:

> ...muchos pueblos de la partes altas carecen de plantaciones propias de café y viven del cultivo de la papa y maíz, así como del pastoreo de sus carneros, completando su ingreso familiar con el trabajo a jornal en las fincas cafetaleras de la región...[13]

De esta forma, año con año se ha incrementado la población de las comunidades de la sierra y se ha ido conformando un espacio con unas características socioeconómicas y culturales propias. Sin embargo, en los últimos años han decrecido notablemente las migraciones hacia la región, por lo que el aumento demográfico se debe al crecimiento natural de la propia población.

## Notas etnográficas sobre los campesinos de la sierra

Los campesinos que habitan en las comunidades ovinocultoras de la Sierra Madre de Chiapas son casi exclusivamente indígenas, puesto que los ladinos viven en los centros urbanos de mayor importancia, como Motozintla, y desempeñando otras actividades no relacionadas directamente con las labores pecuarias. No obstante, existe relación entre ambos grupos, sobre todo de tipo económica.

Los campesinos ovinocultores de estas comunidades pertenecen a los grupos étnicos mam, mochó y cakchiquel, aunque de los dos últimos su número es reducido. La mayor importancia numérica la tienen, sin duda, los mames, grupo mayense cuyo origen se localiza en tierras guatemaltecas; incluso están emparentados con los mames de ese país.

La característica más sobresaliente de este grupo étnico en la actualidad es la pérdida casi total de su tradición cultural. Son escasas las

manifestaciones que todavía tienen de su vieja cultura, relacionadas la mayoría de ellas con aspectos sociales y prácticas del ciclo vital y agrícola. También conservan gran parte de su cosmovisión, aunque influenciada por las ideas de la religión católica y presbiteriana, de reciente propagación.

Podemos decir que el rasgo cultural que mejor conservan son sus prácticas agrícolas, motivado en parte por la calidad y características de los terrenos que ocupan. Estos indígenas se dedican fundamentalmente al cultivo de sus tierras, en las que producen papa y maíz —cultivos tradicionales— y al cuidado de sus carneros.

La escasa calidad de sus tierras, su ubicación en las laderas de las empinadas serranías y la carga cultural de los campesinos dificultan la introducción de nuevas técnicas agrícolas que podrían mejorar su productividad. Los métodos tradicionales —tumba-roza-quema en la preparación de las tierras y el uso de la coa para el cultivo— son los únicos utilizados por ellos. Sin embargo, ante la escasa producción que obtienen, los campesinos muestran bastante interés por implementar algunas técnicas que la mejoren. En los últimos tiempos hemos comprobado que realizan aboneras, en las que mezclan el estiércol de los borregos con tierra y otros productos vegetales, para tratar de elevar la productividad de sus cultivos.

El cuidado de los carneros se introdujo en las comunidades indígenas después de la conquista española. Desde los tiempos de la colonia se viene practicando la cría y manejo de las ovejas en los pueblos de la Sierra Madre de Chiapas. Son varios los testimonios que confirman este hecho; el obispo Cortés y Larraz habla de ello en la descripción de la diócesis de Guatemala hacia finales del siglo XVIII.[14]

El borrego que durante años han manejado los pobladores es el tipo "criollo", animal producto de la mezcla de razas autóctonas españolas. Según la tesis más difundida, llegaron a la región desde Guatemala, y se mantuvieron casi sin ningún tipo de cruzamiento con otras razas, hasta que en fechas recientes se hicieron algunos intentos de cruza con el objetivo de elevar la productividad de estos animales.[15]

Tradicionalmente, de ellos se obtenía la lana que servía para la elaboración de textiles. Con el paso del tiempo, y con la llegada de tejidos industriales a los mercados de la región, el traje que utilizaban fue sustituido por este tipo de ropa, con lo que la importancia de los ovinos fue decreciendo al perder su utilidad la fibra de lana.

Posteriormente, la ovinocultura comenzó a ceder el paso a la agricultura. En la década de 1960, con el auge de la utilización de agroquímicos que eran entregados a las comunidades mediante programas gubernamentales, la población se volvió dependiente de los fertilizantes, que elevaban enormemente la productividad de la milpa. Sin embargo, esto se convirtió en un problema cuando los campesinos tuvieron que comenzar a comprar estos productos, al darse cuenta que sus posibilidades económicas no podían soportar este gasto, asociado a la dificultad que entrañaba su consecución.

En este momento volvió a crecer la importancia de la ovinocultura en la región, ya que el estiércol que proporcionaban los animales servía para abonar sus tierras de cultivo, con unos resultados similares a los de los agroquímicos.

Sin embargo, aunque el número de cabezas aumentó, las antiguas labores relacionadas con el manejo de la fibra de lana no se recuperaron, ya que los animales se mantenían sin trasquilar y cuando se llegaba a realizar esta actividad la lana obtenida era vendida a un precio irrisorio a "coyotes" guatemaltecos y de la región de los Altos. Incluso, en nuestros primeros viajes de trabajo a las comunidades ovinocultoras de la sierra pudimos constatar que muchos campesinos desconocían el método de trasquila.

En la actualidad, la función principal del ovino sigue siendo la producción de estiércol que sirve de abono orgánico. Aunque ha crecido el interés por la lana y la producción de esta, no se ha generalizado la utilización de la fibra para la elaboración de textiles, como sucedía en tiempos antiguos.

En cuanto a la actividad textil, como ya dijimos anteriormente, los indígenas obtenían la lana de los borregos, con la cual elaboraban textiles para confeccionar sus vestidos. Estos, además de protegerlos del clima, representaban algo más importante: eran un símbolo de identidad comunitaria. Recordemos que las autoridades coloniales dispusieron que los naturales de cada comunidad deberían utilizar una vestimenta que los identificara, con el fin de evitarse problemas a la hora del cobro de tributos. Podríamos pensar que al indígena no le importó en demasía esta imposición, pues aprovechó para introducir en los modelos diseños con una simbología muy representativa de su pasado prehispánico, que aludía a sus dioses, sus mitos y rituales, su vida cotidiana, etc. La mayoría de estos símbolos forman parte de un sistema de

orden.[16] Como en otros aspectos culturales impuestos durante la colonia, el indígena buscó la forma de incluir rasgos de su propia cultura en estos trajes, y los utilizó como mecanismo de resistencia velada ante tales imposiciones. Además, en adelante este vestido identificaría a cada persona como miembro de una comunidad, reforzando de esta forma los lazos comunitarios y la identidad étnica.

Estos textiles, en la actualidad, han desaparecido prácticamente. Los campesinos mames de hoy ya no utilizan los trajes tradicionales, ni las prendas, ni los modelos, ni los materiales. Esta vestimenta ha sido substituida por ropas comerciales "modernas", que nada tienen que ver con las antiguas. No obstante, algunos ancianos aún usan partes de esta vestimenta, como el *maxtate*, prenda que se pone sobre un calzón de manta blanca, tejida en telar. Al respecto, Andrés Medina comenta sobre las características de la indumentaria tradicional de los mames, observada en la ranchería de Miravalle, municipio de El Porvenir[17]. En particular sobre el traje de la mujer dice:

> ...La indumentaria antigua es conservada exclusivamente por algunas mujeres ya ancianas. Se compone de las siguientes prendas: una blusa hecha con telas de colores brillantes, con adornos de encaje que ribetean cuello y mangas... Las prendas son hechas por las propias mujeres o bien por algunas mestizas que viven en el pueblo cabecera y se especializan en su hechura. El enredo o corte que forma la falda es traído de Guatemala, es el tejido llamado "jaspeado" por la peculiar forma en que combina y entreteje los hilos verdes, negros y blancos que forman la trama de la tela. Los cortes son hechos en San Pedro Sacatepéquez, en el departamento de San Marcos y en Totonicapán, y son traídos por los comerciantes guatemaltecos, generalmente quichés, que los pasan subrepticiamente. Estos cortes son hechos en telares de pedal y los hay de varias clases. Completa el atuendo la faja de colores vivos, hecha también en Guatemala, y con vistosas figuras y combinaciones. A este conjunto se agregan las toallas, usadas como rebozo para cubrir la cabeza o la espalda y para cargar a los niños...[18]

Sobre la indumentaria utilizada por los hombres, añade lo siguiente:

> ...Entre los hombres la indumentaria tradicional, que esporádicamente se llega a ver, es el calzón de manta sujeto con un ceñidor rojo, así como la camisa de manta...[19]

Además, comenta otras versiones sobre la vestimenta masculina, como es la del uso del *maxtate* o la de una prenda de lana que se enreda-

ba a la cintura y cubría unos cuarenta centímetros más abajo. La tercera versión, que recoge Gamio, es que

> ...los hombres de estas zonas vestían ropa de jerga de lana que constaba de chaquetilla y un pantalón corto pegado a las piernas.[20]

Las causas que provocaron la desaparición de los textiles fueron variadas, podemos mencionar la coerción a que fueron sometidos a base de programas gubernamentales que los obligaron a cambiarlas. Navarrete recoge algunos testimonios al respecto,

> ...en 1934 un destacamento de soldados llegó a la región con órdenes del gobierno de Chiapas para obligar a los habitantes a quitárselo (el maxtate), y a cambiar los calzones de manta por pantalones.[21]

Más adelante, este autor recoge los comentarios que Moisés de la Peña hace al respecto. Según el humanista,

> ...en la época del gobernador Victórico Grajales se dio en llevar a cabo una campaña permanente pro-pantalón y así se exigía de los finqueros del Soconusco que dieran pantalones a los indios contratados para las pizcas, se organizaron agrupaciones pro-pantalón en todo Chiapas, reuniendo fondos, celebrando festividades y repartiendo pantalones de mezclilla a los indios...[22]

Mario Ruz comenta que fue el proceso de igualación étnica promovida por el gobierno una de las razones por las que desapareció el traje tradicional de los mames de la Sierra.

> ...Junto con las costumbres perdieron también traje e idioma... Pero "pa' qué hablar mentiradas", no fue la gente la que decidió dejar "así nomás sus ropitas", fue orden del gobierno: "a la fuerza quitaron esos pañuelitos; los que no querían, a la cárcel. Ya no los querían mirar así, quizá querían de una sola raza"...[23]

Otros autores agregan como causa de pérdida del traje tradicional las influencias extrañas que se introdujeron a la comunidad, como por ejemplo los pantalones de los soldados que llegaron a sus pueblos,[24] y los elementos que fueron llevados por los evangelizadores protestantes. La discriminación que sufrían por parte de los mestizos al utilizar su traje tradicional fue otra de las razones que motivaron su desaparición.[25]

Por otro lado, García Silberman y Carrascal Galindo hablan de la influencia que el comercio de Motozintla ejerce en la pérdida de la tradición textil,

> ...ya que el mame al regresar de la fincas pasa por esta población y deja las utilidades obtenidas en la pizca de café.[26]

Finalmente, los campesinos serranos comentan que, efectivamente, sus abuelos utilizaban la fibra de lana para elaborar sus prendas,

> ...cuando niño chiquito yo mi abuelo de por si sabía tejer la lana y nos hacía capas que nos llevábamos a pastorear y nos cubría mejor del agua y del frío...pero ya se perdió la tradición y entonces compramos nylon pero no es tan bueno porque del frío no nos tapa.[27]

Sin embargo, hace mucho tiempo que se perdió esta tradición y no se volvió a recuperar debido a que les resultaba más fácil comprar sus ropas en los mercados de Niquivil, La Grandeza o Motozintla. En estos lugares, las prendas que se adquieren son de tipo industrial, con otros materiales y diseños muy diferentes a los tradicionales.

La cada vez más precaria situación económica de las familias, la elevación de los precios del mercado y la escasa calidad de las telas industriales ha dificultado su adquisición. Esto obligó a los campesinos serranos a buscar la posibilidad de elaborar sus propias prendas de vestir y cobijo. En esta búsqueda han comprobado la viabilidad de utilizar la fibra de lana para la confección de telas, ya que desde 1988, y gracias a un programa —del que hablaremos más adelante— que fomentó esta actividad, se vienen elaborando prendas con este material.

Asimismo, los campesinos han comprobado que la calidad de la fibra de lana es muy importante en este proceso, lo que ha motivado en ellos el interés por llevar a cabo acciones encaminadas a la mejora de la productividad de sus rebaños.

## Experiencias previas en programas de desarrollo ovino

La situación descrita anteriormente nos permite sugerir que existe la necesidad de llevar a cabo algunas iniciativas que tiendan a un mayor desarrollo de la ovinocultura en la región y al aprovechamiento de los

recursos que ésta proporciona, mediante programas que tengan en cuenta el contexto sociocultural y económico y las necesidades e inquietudes de los campesinos. Hasta la fecha se han aplicado varios programas que han tenido como objetivo un mayor rendimiento de los rebaños, pero los resultados han sido muy desiguales. Es nuestro interés analizar estas propuestas para extraer aquellas experiencias que hayan tenido un impacto positivo, para poder retomar estos elementos en nuevos programas de extensionismo.

En las reuniones mantenidas con campesinos indígenas de la Sierra Madre han manifestado reiteradamente su interés por llevar a cabo acciones que les permitan mejorar las condiciones para desarrollar esta práctica pecuaria. En particular, han mostrado una gran inquietud por recuperar su tradición textil.

Dado que esta es una de sus actividades económicas más importantes, su mejora repercutiría positivamente en el bienestar familiar.

Este interés no es nuevo, ya que desde hace mucho tiempo lo han venido manifestando. Ello motivó la sensibilización de diversos sectores políticos y sociales, y desde hace aproximadamente veinte años se han venido desarrollando algunas propuestas sobre este aspecto, bien mediante programas gubernamentales, bien por iniciativas de otras instituciones sociales o personales.

Las características más sobresalientes de estos programas es que no han tenido mucho impacto en el desarrollo de la ovinocultura en la sierra. Ello se debe a diversos factores, entre los que destaca el hecho de que el área de influencia de las iniciativas llevadas a cabo, sobre todo en las primeras experiencias, no abarcaron al estado de Chiapas. Además, los programas que se ponían en marcha no tenían en cuenta ni las condiciones socioeconómicas y culturales del área ni las necesidades de la misma. Más adelante presentaremos una breve relación de estos programas, que de alguna forma podían haber tenido o tuvieron influencia en el estado y en la región de la Sierra Madre de Chiapas.

Para los siglos XVII, XVIII y XIX el conocimiento sobre el manejo del ovino era importante y se mantenía esta información entre hacendados, administradores y mayordomos, sin que los grupos indígenas tuvieran acceso a ella. En 1885, México producía lana de finura excepcional, que era exportada y competía con los mejores productores de lana del mundo.

Durante el proceso revolucionario de 1910, el conocimiento sobre la producción ovina se perdió. Después de la Reforma Agraria se llevaron a cabo varios intentos de apoyar la actividad, para lo cual se realizaron importaciones ocasionales de ovejas, entre las que destacan las de los años de 1930, para la zona del Bajío, en la que se introdujo la raza Lincoln y las de los años de 1950, en la que se adquirieron borregos de la raza Rambouillet y Suffolk, para la zona Centro. Según Moisés de la Peña, en la década de los años 1940 se introdujeron en Chiapas algunas remesas de Merino y Rambouillet por parte del gobierno federal y estatal, con el objetivo de mejorar el ganado criollo degenerado. El resultado sólo se dejó sentir en Tenejapa en donde se obtuvo *"cierta mejoría de sangre en algunos rebaños"*.[28]

En 1960, a raíz de la celebración del *Primer Congreso Nacional Ovino*, cuyo propósito era fomentar el desarrollo de la Ovinocultura en nuestro país, el señor Ernesto Brede, ganadero del estado de Coahuila y Durango, comentó que los ovinocultores no estaban dispuestos a seguir invirtiendo si el gobierno no les brindaba ningún tipo de apoyo para el desarrollo de esta actividad. Gracias a esto, el gobierno dispone que el Banco Nacional de Comercio implemente el *Programa Nacional de Fomento Ovino*.

El objetivo de este programa era convencer al ovinocultor de que mejorara su explotación, a través de un financiamiento para la compra de pie de cría, equipo, instalaciones y alimentación para todas las épocas del año. En cinco años se llegó a contar con una cartera de inversión de doce millones de pesos.[29] En este periodo se fomentaron las importaciones a gran escala de borregos de la raza Rambouillet. Estè programa pretendía cubrir los estados borregueros del país, aunque sólo abarcó las zonas Centro y Norte. El estado de Chiapas no se vio afectado por los beneficios que proponía y es obvio decir que la región Sierra tampoco.

En 1967 se iniciaron una serie de estudios para determinar el potencial borreguero del país, tomando como base su tradición, su actividad presente, la disponibilidad de tierras factibles de aprovechamiento, la raza o razas a utilizar así como los tipos de explotación más idóneos para cada caso. Con base a los resultados obtenidos de estos estudios se planteó llevar a cabo un programa a diez años, el cual estaba dirigido únicamente a las zonas Norte y Centro del país. En este se incluía la creación de explotaciones borregueras "demostrativas", las cuales fue-

ron ubicadas en diversos puntos de la República, entre las que podemos mencionar: el *Centro Ovino de Calera*, Zacatecas; el *Centro Ovino de Chiapa de Mota*, en el Estado de México; y el *Centro Ovino El Paraíso*, en Hidalgo, entre otros.[30]

Para 1972, este programa había comenzado a abandonarse, debido, entre otras razones, a la caída del precio de la lana a nivel internacional, lo que motivó el desinterés de los ovinocultores por invertir en sus explotaciones.

Mientras esta situación se presentaba en el país, en Chiapas, el doctor Manuel Velasco Suárez, entonces gobernador del estado, invitado por el gobernador del Estado de México, visitó el *Centro Ovino de Chiapa de Mota*, de donde nació su interés para crear un centro ovino similar en Chiapas. Aprovechando una gira presidencial por la entidad, hizo la petición al C. Presidente de la República y al Secretario del ramo para que se hiciera el establecimiento de este centro, que serviría para el desarrollo socioeconómico de la zona.

De inmediato se hicieron los estudios previos para su creación, tomando como base las experiencias y resultados de Chiapa de Mota y de Calera. Estos estudios fueron coordinados por el Director del Instituto Nacional de Ovinos y Lanas (INOL) y el Director de la Dirección General de Ganadería del Estado. Las zonas de influencia serían los municipios de la zona alta (San Cristóbal de Las Casas, Chanal, Oxchuc, San Juan Chamula, Chenalhó, Zinacantán, Teopisca, Huixtán, Ocosingo, Mitontic, San Andrés Larráinzar y Amatenango del Valle) y la Sierra de Chiapas (El Porvenir, Siltepec, La Grandeza, Amatenango de la Frontera, Mazapa de Madero, Bellavista y Motozintla).[31]

Aunque se planteó iniciar el programa con novecientas ovejas y cincuenta sementales de las razas Corriedale y Columbia, para el primer año (1972) no se pudo contar con estas razas, sin que la fuente consultada indique la razón. Por ello, se tuvo que iniciar con cerca de setecientos borregos Rambouillet que la Secretaría de Agricultura y Ganadería donó a este estado. Estos animales fueron entregados en un evento político, por el doctor Velasco Suárez, un año más tarde. El reparto se hizo de la siguiente forma: noventa y seis borregos, que servirían como pie de cría para el *Centro Ovino de Teopisca*; cuatrocientos setenta a diecisiete representantes de los Altos de Chiapas; y ciento veinte a la región de la Sierra, dentro del programa de desarrollo denominado COADESMECH, para los municipios de El Porvenir y Niquivil.

Con la entrega de estos animales se pretendía lograr a corto plazo el aumento de la calidad genética de las ovejas mediante el método de cruzamientos "absorbentes", a fin de incrementar el rendimiento a la trasquila[32]. Los beneficios sociales que se esperaban eran:

1. Creación de numerosas y complejas formas de trabajo, relacionadas tanto con la ganadería como con la elaboración de textiles y la artesanía.
2. Conservación y mejoramiento del suelo mediante el manejo adecuado de la ganadería ovina y del estiércol.
3. Aumento del rendimiento de la tierra mediante la siembra y aprovechamiento de nuevas especies forrajeras.
4. Arraigo de los campesinos a la parcela.
5. Mejora de la alimentación campesina mediante el consumo de aquellos animales que no resultaran aptos para la reproducción[33].

Según comenta Gómez Quiles, la introducción de ovinos se hizo sin considerar las condiciones en que se desarrollaba la ovinocultura en las comunidades donde se llevó a cabo. Este hecho fue una de las causas que motivó el fracaso del programa, lo que indujo a iniciar estudios acerca de la problemática de la ovinocultura en el estado.[34]

Según este mismo autor, no existía ninguna información escrita sobre el manejo de los ovinos criollos en el estado hasta el año de 1975, cuando se lleva a cabo un primer estudio comparativo sobre las características de la fibra de lana del borrego criollo y del Rambouillet recién introducido. Entre otras, este estudio tenía como finalidad la de establecer los criterios por los cuales las indígenas de la región de los Altos rechazaban los vellones del borrego Rambouillet para la elaboración de textiles, en la que tradicionalmente utilizaban la fibra de lana del criollo.[35] Los resultados del estudio sobre caracterización del borrego criollo dejaron claro que la fibra de otras razas mejoradas, como el Rambouillet, no se adaptaba a las condiciones de manejo que requerían las artesanas, por lo cual se debería profundizar en los trabajos relacionados con la raza local.

Si bien en los Altos de Chiapas se intentaron establecer las condiciones de la ovinocultura para analizar las razones del fracaso de este programa, en la región Sierra sólo se entregó el lote de ovejas sin evaluar su comportamiento y adaptación. Ello condujo a que los animales no se

adaptaran a las condiciones ecológicas y de manejo llevadas a cabo por los campesinos. El resultado fue la muerte de todos los ovinos.

En el año de 1977 nuevamente se trata de mejorar la producción ovina de la región Sierra, con un programa más ambicioso que no sólo contemplaba la introducción de animales genéticamente "mejorados", sino también la puesta en práctica de todo un paquete tecnológico que incluía desde la habilitación de corrales hasta el manejo de la lana bajo un proceso textil industrial.[36]

La raza que se pensó podría mejorar este sistema fue la Columbia[37], importada de Estados Unidos. Estos animales eran de doble propósito, producto de la cruza de Lincoln por Rambouillet, con pobre rusticidad y adaptabilidad a condiciones ambientales húmedas. Ello provocó que no resistieran las condiciones medioambientales de la Sierra Madre y murieran de inmediato, sin lograr ningún avance en el mejoramiento del criollo local.

Ante estos resultados, en 1978 se intenta una vez más introducir en la región una raza mejorada que tuviera una calidad de lana más parecida a la del criollo y con una alta rusticidad. Se decide llevar a cabo cruzamientos con Romney Marsh.[38] Nuevamente no hubo adaptación de estos animales, fracasando también este programa.

Sobre la aplicación del paquete tecnológico debe suponerse que tampoco tuvo gran impacto entre los campesinos de la región Sierra, puesto que a la fecha no existe ningún aprisco que tenga los requisitos establecidos en este programa. Y en cuanto al manejo de la lana y el fomento del proceso textil, aspecto que también se contemplaba en este programa, sólo se cumplió parcialmente. Se conformó la *Sociedad Cooperativa de Lana Dr. Manuel Velasco Suárez de El Porvenir*, misma que sería la encargada de lanzar este proyecto. Pero, quizá por razones presupuestarias, aunque podemos apostar que también por la falta de materia prima —se pensaba contar con la fibra de lana obtenida de unos borregos mejorados que nunca se lograron reproducir— no se extendieron en la zona las actividades relacionadas con el proceso textil.

A inicios de la década de 1980 se vuelven a tener experiencias relacionadas con el desarrollo ovino. En estas fechas, a nivel nacional se retoman los programas de mejora genética y fomento, a través de las importaciones masivas de ganado lanar, con la compra de animales de Australia y Estados Unidos, de las razas Merino, Rambouillet, Lincoln, Corriedale, Hampshire y Suffolk.

En esta ocasión, nuevamente el gobierno federal propone un programa para el estado de Chiapas, pero esta vez basado en una nueva propuesta surgida a partir de la tesis de licenciatura de José Manuel Gómez Quiles, sobre la caracterización del borrego criollo y su manejo. El Departamento de Ganado Ovino de la Dirección General de Ganadería de la SARH autoriza por primera vez la compra de borregos criollos para su estudio y cruzamiento. Ello demuestra que ha surgido ya cierto interés por este biotipo. Se compran animales adquiridos en las comunidades de la Región Altos de Chiapas y son llevados al Centro Ovino de Teopisca, para incorporarlos al programa de fomento junto con el Romney Marsh, raza que conformaba el rebaño del Centro desde 1978.

A pesar del interés surgido por el borrego criollo, no se desecha la idea de cruzarlo con otra raza, por lo que se llevan a cabo cruzas Romney Marsh por Criollo, para sacar las crías (F1) a comunidades como "mejoradoras", tanto a las de los Altos como a las de la Sierra. Este programa tampoco logró sus objetivos. Los borregos fueron entregados a las comunidades a través de donaciones y aparcerías y sólo a nivel experimental, en muy pocos rebaños. Asimismo, nunca se contó con un programa de seguimiento de estos animales, por lo que no se tienen datos acerca de porqué desaparecieron.

Ante todos estos programas de fomento y mejoramiento genético cabe hacerse una pregunta. ¿Para que se quería mejorar la fibra de lana en la región Sierra, si la tradición textil se había perdido hace bastante tiempo? La respuesta es que estos programas eran un reflejo de la política central aplicada a nivel nacional y traída a la región de los Altos —donde sí había una tradición textil—, pues, lamentablemente, muchas de estas políticas eran puestas en práctica sin tener en cuenta las características y necesidades de cada zona. Por consiguiente, lo que como programa se presentaba para los Altos también se aplicaba en la Sierra.

En realidad, aunque los campesinos ya habían mostrado un gran interés en recuperar el proceso de elaboración de textiles, no se habían realizado programas óptimos para ello, por lo que las únicas actividades que llevaban a cabo los campesinos con la fibra de lana era su trasquila y comercialización, principalmente hacia Guatemala.

Ante el fracaso de la introducción de diferentes razas para mejorar la producción de lana del borrego criollo, el Instituto Nacional de Educación para Adultos (INEA) desarrolla un programa en la Sierra para la comercialización e industrialización de la fibra de lana, teniendo como

objetivo el procesamiento de esta en hilo. Para ello se creó un centro de acopio en donde se instaló una máquina hiladora que funcionó aproximadamente por dos meses, dejando de servir porque la lana que llevaban los campesinos no reunía las características de calidad que requería la máquina, provocando su deterioro. A ello se unieron las deficiencias en la frecuencia de la entrega de vellones por parte de los productores. Como tampoco se estableció ningún criterio de calidad de lana a la hora de la compra de los vellones, los ovinocultores no intentaron mejorar su producción.

Debido, en parte, a que los programas gubernamentales no habían tenido un gran impacto entre los campesinos de la Sierra, comenzaron a cobrar fuerza las iniciativas de instituciones no gubernamentales que, retomando el interés del productor, establecieron sus programas de desarrollo para la región. El principal objetivo que tenían estas instituciones era la organización de las agrupaciones de campesinos, encaminadas a la realización de acciones concretas de desarrollo y producción. Un claro ejemplo de esta situación es la importancia que cobró la organización de Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla, San Isidro Labrador S. de S.S. (ISMAM), que procuró la cooperación entre campesinos de la Sierra con fines productivos. Una de las áreas más importantes fue la relacionada con el cultivo del café orgánico. En relación a este producto, la organización, además, llevó a cabo un programa muy intenso de comercialización, que tenía dos objetivos:

1. Que la venta del producto se realizara de manera directa por los productores —miembros de ISMAM—, a través de la organización.
2. Y la búsqueda de vías internacionales de comercialización especializadas en productos orgánicos.

Esta organización también procuró llevar a cabo proyectos relacionados con otras áreas, como el de conservación de suelos, piscicultura, salud y ovinocultura. Siempre considerando como parte importante de cada proyecto la capacitación de los campesinos, dependiendo del interés particular que tuviera cada uno de sus miembros en cierta área. El objetivo de esta capacitación era el aumento de la productividad y el bienestar familiar y comunitario.

En el caso particular de la ovinocultura, y dada la importancia que tiene esta actividad para los campesinos de la zona, por su estrecha relación con la agricultura, en 1988 se buscó la colaboración de la Universidad Autónoma de Chiapas, a través del programa de *Proyectos Especiales*, para desarrollar acciones encaminadas al aprovechamiento de los subproductos ovinos en las comunidades de la Sierra. Tras realizar un diagnóstico conjunto con un técnico de ISMAM y los propios ovinocultores, se pudieron identificar algunas características y circunstancias en las que se desarrollaba esta actividad. Entre las más importantes se encontraban:

1. Poco o nulo control de los aspectos reproductivos de los animales.
2. Los rebaños eran muy numerosos en relación a las posibilidades alimenticias de los mismos.
3. Inadecuada proporción entre hembras y machos.
4. Elevada mortalidad de los corderos, al no tener cuidado en el momento del nacimiento.
5. Elevada mortalidad en animales adultos por no llevarse a cabo ningún control sanitario.
6. Sistema de pastoreo en zonas comunales donde existía una alta carga animal.
7. Los vellones obtenidos sólo se utilizaban para la venta, sin ninguna transformación.
8. Falta de criterios para establecer un calendario de trasquila, en detrimento de la calidad y precio de la lana.
9. Fuertes problemas parasitarios.
10. Por último, se observó una gran preocupación e interés por parte de los ovinocultores por saber si sus animales eran de buena calidad para producir o se requería de otro tipo de borrego[39].

En base a este diagnóstico se diseñaron algunas propuestas, entre las cuales estaba la creación de un rebaño piloto, el cual fue establecido en la comunidad de Aquiles Serdán, municipio de Motozintla. Para ello, se seleccionó y compró un lote de diez borregas criollas y un semental para evaluar el comportamiento de este biotipo. Asimismo, se llevaron a cabo iniciativas para capacitar a los campesinos en los controles de mejoramiento de los animales y sus productos.

Dentro de estas propuestas también se contemplaba realizar la recolección e identificación de plantas bajo tres criterios:

- Para alimentación de los borregos;
- De tipo medicinal;
- Plantas tóxicas.

Una parte muy importante de este programa fueron las actividades relacionadas con el manejo y transformación de la lana. Entre estas destacan los talleres que se impartieron a los campesinos sobre trasquila, clasificación de vellones de acuerdo a la calidad, hilado y tinción de la fibra de lana así como la confección de suéteres, colchonetas y almohadas. Como complemento a esto, se buscó la comercialización directa, tanto de vellones como de prendas elaboradas, por parte de los productores, sin la intervención de intermediarios.

Otro de los puntos que tocaba este programa era la obtención de leche de oveja para consumo directo —como complemento de la alimentación humana— o para la elaboración de productos lácteos, principalmente queso.

Los resultados de estas propuestas fueron diversos. En primer lugar, el rebaño experimental no consiguió sus objetivos y al poco tiempo fue repartido entre varios pobladores, sin haber obtenido de él los datos que se necesitaban. Sin embargo, un punto positivo fue que a los productores les llamó la atención que por primera vez se proponía un programa de mejoramiento basado en el borrego criollo, lo que creó en ellos una gran confianza.

En lo que respecta a la colecta e identificación de las plantas, se obtuvo un catálogo de aquellas que podrían servir para la alimentación de las ovejas, así como para curar enfermedades y de aquellas que contenían sustancias tóxicas para los animales.

En el caso del manejo de la lana se consiguió que los productores recuperaran la técnica de la trasquila de sus ovejas, así como la promoción de la confección de colchonetas y almohadas entre algunos grupos de pobladores, entre los que destaca el grupo de La Grandeza y algunas personas en lo individual de la comunidad de La Paz del Rosario, municipio de Siltepec y Toninchihuan, municipio de Motozintla. Sin embargo, la experiencia no fue suficientemente extendida, por lo que en la

actualidad esta práctica está casi olvidada, aunque algunas personas conocen el manejo de la lana.

En lo referente a la comercialización directa, tampoco se avanzó, ya que hoy en día este comercio de lana sigue estando en manos de acaparadores que la venden en San Cristóbal de Las Casas o Guatemala. Asimismo, en cuanto a la venta de los productos elaborados, no se alcanzaron las expectativas creadas en un principio, ya que aunque sí se logró comercializar algunos productos no fue a gran escala, como se había pensado.

En el caso de la obtención de leche para consumo humano, en un inicio tuvo bastante aceptación entre los campesinos. Sin embargo, debido a que en el rebaño de uno de los más importantes ovinocultores de la región, que había realizado la ordeña de sus ovejas, se presentó una elevada mortalidad de sus corderos por problemas parasitarios, este ovinocultor culpó a la ordeña de la muerte de sus corderos. Este comentario preocupó a algunos campesinos, lo que hizo que disminuyera la expectación por esta práctica.

Por reestructuración interna de la organización ISMAM, en 1995 surgió una nueva agrupación de campesinos llamada K'nan Choch (Nuestra Madre Tierra S. de S.S). Su objetivo era la continuación de los proyectos iniciados por ISMAM, a excepción del cultivo del café orgánico, que no se produce en la zona.

De todas estas experiencias de desarrollo ovino puestas en marcha en la región de la Sierra podemos concluir que el impacto que a la fecha han tenido es mínimo. Entre las causas de estos fracasos podemos destacar el hecho de la nula atención que se ha puesto a las necesidades propuestas por los productores, a la hora de diseñar ambiciosos proyectos de desarrollo ovino y el hecho de que en todos éstos se ha pretendido introducir una raza de borregos ajena al medio ambiente de la zona sin conocer el potencial productivo del ovino local, lo que ha motivado que las acciones emprendidas no hayan tenido los resultados esperados, ni a corto ni a largo plazo.

Asimismo, otros proyectos que sí tomaron en consideración las propuestas de los campesinos —los llevados a cabo por las agrupaciones campesinas— tampoco han tenido el impacto esperado, porque no ha existido continuidad en su desarrollo, debido a problemas internos y de coordinación al interior de las agrupaciones. No obstante, estas últimas experiencias han servido para reajustar los proyectos, así como

para programar y diseñar nuevas iniciativas, como las planteadas por el grupo K'nan Choch que se llevan a cabo en la actualidad.

Retomando todas estas experiencias, la propuesta que en fechas recientes surgió de la UNACH fue la de trabajar con la raza local para lograr su mejora genética en el mismo medio ambiente en el que viven los animales. Una vez que los ovinos fueran mejorados, serían reingresados a las comunidades de donde se obtuvieron y así podría hacerse, de forma paulatina, la mejora genética de la población ovina de la región Altos y Sierra. La respuesta al por qué trabajar con este biotipo para su mejora genética es que es el más apreciado por los ovinocultores, por ser capaz de producir lana, carne, estiércol y leche en un medio ambiente adverso.

Para el desarrollo de esta propuesta, la entonces Secretaría de Recursos Hidráulicos entregó en comodato a la UNACH el *Centro Ovino de Teopisca* en 1991. En este centro se decide establecer un rebaño conformado por animales criollos adquiridos en las comunidades de la Sierra y de los Altos, así como por una donación de animales de la Secretaría de Desarrollo Rural y Ecología del Estado. Este rebaño serviría como núcleo de selección abierto en el que se realizaría la mejora genética. De estos trabajos surgió la definición de este biotipo al que se denominó *borrego Chiapas*.

Esta mejora genética se lleva a cabo bajo los criterios de selección de los productores, tanto de los Altos como de la Sierra. Criterios basados en la obtención de un animal que sea capaz de dar una producción de lana de buena calidad, que permita ser trabajada bajo un sistema textil tradicional, y de peso medio para que sea vendido como carne por los productores de la Sierra.

Además, en este Centro se trabajan otras propuestas de los campesinos para determinar la factibilidad de estas. Asimismo, se busca el intercambio de experiencias entre productores de las dos regiones de influencia del Centro, y la divulgación y enseñanza de las mismas a técnicos agropecuarios y alumnos de licenciatura de estas áreas del conocimiento.

El resultado más importante que se ha obtenido de este centro ha sido el reconocimiento y aceptación, a nivel nacional, de este biotipo. A pesar de que se sabía que el borrego criollo ocupaba el 90% de la población ovina de este país, por años fue catalogado como un animal que:

> ...no se puede decir que sea un animal especializado en la producción de lana o carne...de tamaño pequeño o mediano, de constitución pobre y de diversidad de colores. Es un mosaico de cruzas que posee el común denominador de ser producto de un proceso de selección natural y de adaptación a condiciones inadecuadas de explotación...[40]

Otro de los resultados es que a la fecha ya se cuenta con algunos animales mejorados en este Centro, que han sido reincorporados a las comunidades tanto de los Altos (comunidad La Florecilla, municipio de San Cristóbal de Las Casas) como de la Sierra (comunidades de La Paz del Rosario, municipio de Siltepec, e Ignacio Zaragoza, municipio de Motozintla).

Aunque el número de animales introducidos a cada uno de los rebaños de estas comunidades es reducido, la respuesta ha sido satisfactoria, ya que como comenta Don Genaro, uno de los campesinos de la Sierra al cual se le entregó un semental del Centro Ovino, "*... el cuto juega muy bien con las hembras y sus criítas nacen muy bonitas...Ya se costumbró a comer monte*".[41] De hecho, en términos cuantitativos la producción ha tenido un incremento de doscientos gramos/animal/año de lana y en lo que respecta al peso vivo de los animales este ha aumentado en dos kilogramos.

Pero para lograr tener un mayor impacto de la ovinocultura en estas regiones se requiere no sólo de la entrega de animales mejorados, sino también de la puesta en marcha de un programa de fomento de la actividad, el cual se encuentra en etapa de desarrollo en las comunidades donde se ha llevado a cabo la entrega de borregos Chiapas mejorados. Paralelamente, se han propuesto también otras acciones conjuntas con los campesinos de la asociación K'nan Choch destinadas al control sanitario de los animales, mediante cursos de capacitación en la cura de las enfermedades de los borregos. Así, se contempla la utilización de plantas medicinales para el tratamiento preventivo de las principales enfermedades de sus ovejas, la construcción de apriscos que permitan un mayor aprovechamiento del estiércol, y la recuperación de sus prácticas textiles. Este último aspecto tiene la finalidad, en un inicio, de aprender a elaborar prendas que sirvan de abrigo para la familia, aunque no se descarta la posibilidad de su venta en un futuro.

Este programa, al igual que el de la mejora genética del Borrego Chiapas, surge de las propuestas y opiniones de los campesinos indígenas. Considera, entre otras cosas, la búsqueda y recuperación de aque-

llas prácticas relacionadas con la ovinocultura que sean factibles de realizarse.

## Propuestas para la recuperación del proceso textil en la región de la Sierra

Lo que presentamos a continuación es una de las múltiples alternativas que, pensamos, se pueden llevar a cabo para el desarrollo económico de la región Sierra, en relación a la actividad ovinocultora. Sólo son algunas ideas que pueden ser integradas en un programa más amplio a desarrollar.

Como dijimos anteriormente, aunque el proceso textil en la región de la Sierra se perdió, los borregos que aportan la materia prima para la elaboración de textiles continúan en la zona, sin que se aproveche su fibra. En las pláticas mantenidas con los campesinos, éstos han mostrado un gran interés en recuperar su tradición textil y de hecho de ellos han surgido las propuestas que presentamos en este trabajo.

Por una parte, la conservación de este tipo de tradición es de gran trascendencia para el desarrollo cultural de estas poblaciones. Como decíamos anteriormente, desde la época de la Colonia les fue impuesta la utilización de un traje específico a cada comunidad, en cuyos diseños recrearon parte de la cosmovisión prehispánica. El traje se había convertido en un elemento particular y muy importante de su cultura e identidad étnica. A lo largo de su proceso histórico, estas poblaciones se han visto presionadas por diversos factores que han influido en la utilización de un determinado tipo de vestimenta. En unas ocasiones, los obligaron a utilizar un traje concreto, como es el caso de la Colonia. El motivo era diferenciar a los habitantes de cada una de las comunidades o pueblos encomendados, para facilitar el cobro de tributos tanto por parte del encomendero como de las autoridades civiles. En otras ocasiones, los indígenas fueron obligados a abandonar su vestido tradicional, como sucedió tras la firma del Tratado de Límites en 1882, cuando el gobierno mexicano obligó a los indígenas procedentes de Guatemala —entre ellos a los mames—, de manera drástica, a despojarse de él para convertirlos en mexicanos,[42] o cuando más tarde, durante la gubernatura de Victórico Grajales, los indígenas fueron nuevamente obligados a abandonar sus trajes —y otras costumbres—, con el objeti-

vo de civilizar a través del vestido. En ambos casos, este hecho entró a formar parte de su propia cultura, redefiniendo la identidad de este grupo.[43] Sin embargo, esta identidad se encuentra en mayor conexión con elementos de su tradición cultural, y el traje es uno de esos elementos que los identifica como grupo indígena. Los mismos campesinos están reivindicando este elemento de su tradición y no sólo la recuperación del traje sino la de todo el proceso textil, que de la misma manera se había perdido anteriormente.

A todo esto hay que añadir que los ovinocultores cuentan con los elementos necesarios para ello, ya que tienen lo más importante: el material. Además de la importancia cultural arriba mencionada, la recuperación de esta práctica permitiría obtener un recurso económico importante por el ahorro que significa el no tener que comprar prendas de abrigo en los centros comerciales. Cabe señalar que por las características físicas de la lana —fibra térmica— es la más adecuada para la protección en un medio con bajas temperaturas, como las que prevalecen en esta región durante todo el año. También puede constituirse como una entrada de dinero en el núcleo familiar por la posibilidad de que estas prendas textiles, confeccionadas según las técnicas y modelos tradicionales, pudieran ser vendidas en mercados de artesanía locales y/o regionales.

Asimismo, creemos que es importante el fomento y la extensión de estos proyectos a personas interesadas en este aspecto. Los resultados de las investigaciones y las experiencias habidas pueden ser incorporados a los planes de estudio de las escuelas y facultades relacionadas con las ciencias sociales y humanísticas, para promover la participación de los alumnos en estas actividades.

Para conseguir la recuperación del proceso textil, se plantea la realización de trabajos de investigación, capacitación y fomento, con el propósito de:

- Profundizar en los estudios sobre el origen étnico y poblacional de la Sierra Madre de Chiapas.
- Indagar acerca de cuáles eran los modelos y prácticas tradicionales en la confección de textiles entre los habitantes de esta región.
- Recuperar estos modelos y prácticas mediante la capacitación de los campesinos indígenas para el desarrollo de esta actividad.

- Difundir estos conocimientos entre alumnos y otras personas interesadas en la conservación cultural del área.
- Analizar y fomentar las posibles vías de mercado.

Para el logro de estas propuestas, se plantea llevar a cabo las siguientes acciones:

- Investigación documental y mediante trabajos de campo, para conocer cuáles eran los modelos y las prácticas utilizadas en la confección de textiles por los antepasados de estas poblaciones.
- Facilitar el contacto de los campesinos interesados con miembros de otros grupos indígenas del estado (Altos de Chiapas) que aún conserven estas técnicas, para posibilitar la enseñanza-aprendizaje de las mismas.
- Realizar talleres en los que se permita la capacitación de indígenas.
- Programar y llevar a cabo talleres, seminarios, cursos, etc., destinados a los alumnos de las escuelas y facultades relacionadas con las Ciencias Sociales y Humanidades.
- Analizar y fomentar las posibles vías de mercado de estos productos.

Cabe hacer mención que estas ideas se trabajan en la actualidad con la asociación K'nan Choch, que agrupa a ochocientos campesinos de veinte comunidades de la Sierra Madre de Chiapas.

## Conclusiones

Como hemos podido comprobar a lo largo de este artículo, son varias las iniciativas que se han llevado a cabo en el estado y en la región Sierra para el desarrollo de la ovinocultura. El constante interés demuestra que esta actividad es parte fundamental de la estructura económica de las comunidades de la Sierra a las que se refiere este trabajo.

Efectivamente, son comunidades que en mayor o menor medida han logrado desprenderse de la dependencia creada por la economía de plantación capitalista que se lleva acabo en las áreas cercanas (parte baja de

la Sierra y Soconusco) y han diseñado otras alternativas económicas de autodesarrollo, mediante el aprovechamiento de los recursos de la zona, en las que la cría de oveja juega un papel muy importante.

No obstante, para el adecuado desarrollo de esta actividad es necesaria la atención continua de aquellas personas interesadas en ella. Sin duda alguna, los más interesados son los propios ovinocultores, que constantemente demandan apoyo en este aspecto.

Las experiencias previas han aportado pautas a seguir, por lo que no las podemos considerar un fracaso, incluso aquellas que fallaron totalmente. A menudo han marcado el camino que no se ha de seguir o han dado algunos datos necesarios para las futuras investigaciones y acciones a emprender. Quizás una de las razones del fracaso de estos programas haya sido el no tomar en cuenta el contexto sociocultural del área donde se debía aplicar, puesto que no se diseñaban para el caso, sino que se pretendía generalizar la problemática en todo el país. En base a todo ello hacemos las propuestas anteriores. Sólo con la realización de éstas podremos saber qué tan en lo cierto estamos, pues pareciera que tenemos que recordarnos constantemente que la veracidad de la investigación sólo se demuestra en la práctica. Y no podemos dejar de señalar la importancia que tiene el análisis del contexto para el éxito de programas de extensionismo.

Si bien pareciera ser éste un programa más planteado para la región de la Sierra, consideramos que existen condiciones propicias que garantizan su viabilidad, puesto que se parte de las aportaciones de los propios campesinos indígenas, utilizando los recursos a los que ellos tienen acceso y las experiencias previas (elaboración de colchonetas, almohadas y suéteres) relacionadas con el proceso textil. Como hemos comentado con anterioridad, aunque a partir de los trabajos realizados en un principio por la UNACH en la Sierra, un pequeño grupo de la población recuperó, y algunos continúan realizando, las prácticas relacionadas con el proceso textil, sería necesario extender estas experiencias a un mayor número de habitantes.

De igual modo, pensamos que para que sean viables, no se debe dejar a un lado ni la investigación, ni el extensionismo, actividades que deben desarrollarse en forma coordinada, para que los resultados que se obtengan de la primera no queden sólo a nivel de gabinete, sino que lleguen realmente a los interesados: los campesinos indígenas de la Sierra.

Para concluir, consideramos que la investigación social no puede quedarse en el diagnóstico de la problemática, sino que su función debe ser la búsqueda de propuestas o iniciativas que tiendan a la solución de la misma. Por ello, presentamos la propuesta de la recuperación del proceso textil en las comunidades ovinocultoras de la Sierra Madre de Chiapas, ya que ésta puede ser una de las alternativas de desarrollo de la región.

## Notas

[1] *Agenda Estadística Chiapas,* Secretaría de Programación y Presupuesto del Gobierno del Estado, Gobierno del Estado de Chiapas, 1994.

[2] Carlos Navarrete, "Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas. Apuntes de un diario de campo", México, UNAM, 1978. Este texto aporta datos importantes sobre arqueología de la región, recogidos en un reconocimiento de campo que hizo en 1967.

[3] Domingo Juarros, *Compendio de la historia del Reino de Guatemala. 1500-1800,* Piedra Santa, Guatemala, 1981, pp. 39-42.

[4] Terence Kaufman, citado en Carlos Navarrete, *Op. cit.*, 1978, p. 68

[5] Para mayor referencia ver los trabajos de Juan Pohlenz Córdova, *Dependencia y Desarrollo capitalista en la Sierra de Chiapas,* UNAM, México, 1994, de Ricardo Pozas Arciniega, "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos,* Tomo XII, Nº. 1, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1952, y de Daniela Spencer, "Trabajo forzado en Guatemala, bracerismo guatemalteco en Chiapas", *Cuicuilco,* Nº 12, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1984.

[6] Daniela Spencer, *Op. cit.*, 1984, p. 5.

[7] *Ibídem.*, p. 7-8 y César Eduardo Ordóñez, "Características generales de la producción agrícola de la Sierra Madre de Chiapas", *Revista de Geografía Agrícola,* Nº 7-8, 1988, p. 35.

[8] Carlos Navarrete, *Op. cit.*, 1978, p. 11.

[9] *Ibídem,* p. 43.

[10] *Ibídem,* p. 67.

[11] Rosalva Aída Hernández Castillo, "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", *Nueva Antropología,* Revista de Ciencias Sociales, vol. XIII, Nº. 45, p. 87, México, abril 1994.

[12] Mario Humberto Ruz, *Historias domésticas. Tradición oral en la Sierra Madre de Chiapas,* UNAM-UNACH, México, 1991, p. 48.

[13] Jesús Agustín Velasco Siles, *El desarrollo comunitario de la Sierra Madre de Chiapas. Un modelo de integración,* UNAM, México, 1979, p. 89.

[14] Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala,* Biblioteca "Goathemala", vol. XX, Guatemala, Sociedad de Geografía de Guatemala, 1958.

[15] José Manuel Gómez Quiles, *Perspectivas del desarrollo ovino en el estado de Chiapas.* Tesis de Licenciatura, Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, UNAM, México, 1978.

[16] Marte Turok, "Voir et lire les textiles mayas", *Art textile des mayas,* Les Meilleures editions, 1993, p. 33.

[17] Andrés Medina, "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas, México", *Anales de Antropología*, vol. X, UNAM, México, 1973, p. 190.

[18] *Ibídem*, p. 189.

[19] *Ibídem*, p. 190.

[20] Manuel Gamio, "Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México", *América Indígena*, Vol. VI, Nº. 3, México, 1946, p. 33, citado en Andrés Medina, *Op. cit.*, 1973, p 190.

[21] Carlos Navarrete, *Op. cit.*, 1978, p. 42.

[22] Moisés de la Peña, *Chiapas Económico*, Tuxtla Gutiérrez, Chis., Departamento de Prensa y Turismo, Sección autográfica, 1951; citado en Carlos Navarrete, *Op. cit.*, 1978, p. 43

[23] Mario Humberto Ruz, *Op. cit.*, 1991, p. 89.

[24] Andrés Medina, *Op. cit.*, 1973, p. 190.

[25] Heber Morales Carranza y Julia González Deras, "Los mames de México", *México Indígena*, Nº. 25, Año IV, INI, México, 1988, p. 62.

[26] Ana García Silberman y Eurosia Carrascal Galindo, "Los mames. Sus problemas geoeconómicos", *Boletín del Instituto de Geografía*, Nº. 5, 1974, p.231.

[27] Testimonio del Sr. Genaro Rodríguez, de la comunidad de Ignacio Zaragoza, municipio de Motozintla, tomado el día 14 de mayo de 1996.

[28] Moisés T. de la Peña, *Op. cit.*, 1951, Tomo II, p. 545.

[29] Esta cantidad corresponde a 1960; hacemos la advertencia por las modificaciones que ha sufrido la moneda mexicana.

[30] Víctor Manuel Casas Pérez, "Consideraciones económicas de la ovinocultura en México", *Memorias del curso de actualización en aspectos de la producción ovina*, UNAM, México, 1981, p. 13-30.

[31] Jorge Elizalde del Castillo, "Programa Nacional Ovino en los Altos de Chiapas", *Memorias del Primer Curso en Producción Ovina*, UNAM, México, 1974, p. 1-4.

[32] El cruzamiento absorbente es un sistema de apareamiento con el cual se trata de mejorar genéticamente un biotipo animal, a través de su cruza con una raza animal mejorada.

[33] Jorge Elizalde del Castillo, *Op. cit.*, 1974, p. 10.

[34] José Manuel Gómez Quiles, *Op. cit.*, 1978, p. 2.

[35] *Ibídem*, p. 2

[36] Jesús Agustín Velasco Siles, *Op. cit.*, 1979.

[37] *Ibídem*, p. 267.

[38] *Ibídem*, p. 260-279.

[39] Datos obtenidos del reporte de actividades presentado al grupo ISMAM por parte del Ing. Agrónomo Juan Lucas Berroq y el MVZ. Pastor Pedraza. (UNACH), del trabajo de campo realizado a la zona de Las Salvias, durante el mes de mayo de 1989. Informe mecanografiado.

[40] Dirección General de Ganadería de la SARH, *Bases de la producción ovina*, Divulgación Pecuaria, México, 1980, p. 21-22.

[41] Genaro Rodríguez, 14 de mayo de 1996.

[42] Carlos Gutiérrez Alfonso, *Después del silencio. Historia oral de los mames de Chiapas*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, INAH, México, 1996, p. 22.

[43] Sobre este aspecto, consultar el trabajo de Rosalva Aída Hernández Castillo, "Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano", *América Indígena*, Vol. LV. Nºs. 1-2, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1995, p. 132.

## Bibliografía

Agenda Estadística Chiapas
1994 Secretaría de Programación y Presupuesto del Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

CASAS PÉREZ, Víctor Manuel
1981 *Consideraciones económicas de la ovinocultura en México. Memorias del Curso de Actualización en aspectos de la Producción Ovina*, UNAM, México.

CORTÉS Y LARRAZ, Pedro
1958 *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala.* Biblioteca "Goathemala", vol. XX, Guatemala, Sociedad de Geografía de Guatemala.

DE LA PEÑA, Moisés T.
1951 *Chiapas Económico.* Departamento de Prensa y Turismo, Sección autográfica, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Dirección General de Ganadería de la SARH
1980 *Bases de la Producción Ovina.* Divulgación Pecuaria, México.

ELIZALDE DEL CASTILLO, Jorge
1974 "Programa Nacional Ovino en los Altos de Chiapas". *Memorias del Primer Curso en Producción Ovina*, UNAM, México.

GARCÍA SILBERMAN, Ana y Carrascal Galindo, Eurosia
1974 "Los mames. Sus problemas geoeconómicos", *Boletín del Instituto de Geografía*, Nº 5.

GÓMEZ QUILES, José Manuel
1978 *Perspectivas de desarrollo ovino en el Estado de Chiapas.* Tesis de Licenciatura, Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, UNAM, México.

GUTIÉRREZ ALFONSO, Carlos
1996 *Después del Silencio. Historia Oral de los Mames de Chiapas*, Tesis de licenciatura, INAH, México.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída
1994 "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", *Nueva Antropología*, vol. XIII, Nº. 45, México.

———
1995 "Invención de tradiciones: Encuentros y desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano", *América Indígena*, Vol. LV, Nºs. 1-2, Instituto Indigenista Interamericano, México.

JUARROS, Domingo
1981 *Compendio de la historia del Reino de Guatemala. 1500-1800.* Piedra Santa, Guatemala.

MEDINA, Andrés
1973 "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas, México". *Anales de Antropología*, Vol. X, UNAM, México.

MORALES CARRANZA, Heber y González Deras, Julia
1988 "Los mames de México". *México Indígena*, Nº 25, año IV, INI, México.

NAVARRETE, Carlos
1978 *Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas. Apuntes de un diario de campo*, UNAM, México.

ORDÓÑEZ, César Eduardo
1988 "Características generales de la producción agrícola de la Sierra Madre de Chiapas". *Revista de Geografía Agrícola*, Nºs. 7-8. México.

POHLENZ CÓRDOVA, Juan
1994 *Dependencia y Desarrollo capitalista en la Sierra de Chiapas*, UNAM, México.

POZAS ARCINIEGAS, Ricardo
1952 "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Tomo XII, Nº 1, Sociedad Mexicana de Antropología, México.

RUZ, Mario Humberto
1991 *Historias Domésticas. Tradición oral en la Sierra Madre de Chiapas*, UNAM-UNACH, México.

SPENCER, Daniela
1984 "Trabajo forzado en Guatemala, bracerismo guatemalteco en Chiapas". *Cuicuilco*, Nº 12, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

TUROK, Marta
1993 "Voir et lire les textiles mayas", *Art Textile des Mayas*, Les Meilleures Editions.

VELASCO SILES, Jesús Agustín
1979 *El desarrollo comunitario de la Sierra Madre de Chiapas. Un modelo de integración*, UNAM, México.

# CONSIDERACIONES TEÓRICAS EN TORNO A LA IDENTIDAD ÉTNICA

SUSANA VILLASANA BENÍTEZ*

## Introducción

El objetivo general de este trabajo es presentar un breve resumen relacionado con los elementos teóricos que nos permitan incursionar dentro de la problemática de la identidad étnica y los aportes, sobre la temática, realizados por algunas corrientes del pensamiento antropológico en México en la actualidad.

El tema es demasiado vasto y en torno a él existen varias aportaciones que muestran, como telón de fondo, el reconocimiento de la diversidad étnica y de la desigualdad social. Se observa como característica general que la reflexión se aproxima por una parte a rasgos "objetivos", y por otra a elementos "subjetivos" de la cultura de grupo.

Se parte del supuesto de que siempre, a lo largo de la historia, en todo el mundo, han existido grupos sociales diversos que se diferencian entre sí por una gran variedad de rasgos, ya sea por la indumenta-

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.

ria, el lenguaje, las normas culturales, los nichos ecológicos en los que se asienta el grupo, la religión, el fenotipo, los hábitos alimenticios, el territorio, las formas de gobierno, etcétera.

Tales rasgos distintivos han caracterizado a los grupos sociales, creando en cada uno de sus miembros lazos que los identifican entre sí y que a la vez les permiten reconocerse como parte de un conglomerado humano, ya sea a nivel familiar, de comunidad local, regional e incluso nacional. Asimismo, las distancias socioculturales que se han ido construyendo, han propiciado la heterogeneidad de los grupos sociales, de tal manera que pueden distinguirse, no sólo por los rasgos culturales "objetivos" o "subjetivos", sino también por el diferente y desigual desarrollo socioeconómico y por la forma de relacionarse con el "otro".

A pesar de la extrema diversidad social y económica, las poblaciones indígenas de México se han ajustado a los procesos de desarrollo socioeconómico, así como han mantenido relaciones con otros grupos sociales, creándose de hecho mecanismos de interacción e incluso de obediencia, servilismo y explotación.

En síntesis, la heterogeneidad de los grupos sociales siempre ha coexistido con desarrollos socioeconómicos distintos y desiguales, de tal manera que la persistencia de la diversidad étnica no es en sí un problema; la dificultad radica en que el reconocimiento de grupos diferentes ha implicado relaciones socioeconómicas desiguales, estigmatizadas y lazos de dominación.

Así, plantear la problemática de la identidad étnica necesariamente nos remite a la historicidad de los grupos sociales, en este trabajo nos referiremos a la población indígena de México.

## Historicidad

De manera esquemática, un breve seguimiento histórico nos permite advertir que en repetidas ocasiones la población indígena se ha relacionado de manera desigual con el grupo social dominante; así históricamente, las políticas del estado también han sido disímiles.

En la época prehispánica, por ejemplo, los aztecas predominaron por el dominio y control que tenían sobre otros grupos sociales; en este sentido, "el imperio azteca era una realidad política en el momento

en que los europeos desembarcaron por primera vez en las costas de Veracruz".[1] Al respecto Oliva explica:

> En el mosaico étnico que acostumbramos llamar Mesoamérica, hubo muchas otras nacionalidades, no sólo etnias; grupos de extensión considerable, con unidad de raza, idioma, costumbres, religión e historia y con gobiernos que ejercían el poder dentro de territorios delimitados; nacionalidades que pudieron madurar como estados, en tanto que lograron conservarse como poderes independientes, como los tarascos y los tlaxcaltecas en el centro, o los mayas en el sur, o bien fueron sometidos y perdieron la soberanía, en un proceso dinámico y como tal cambiante.[2]

Posteriormente el impacto de la conquista redujo a los pueblos indígenas a una situación de sometimiento ante los españoles; la conquista de los pueblos indios marcó con rudeza las distinciones de los diversos grupos sociales ya existentes en nuestro país y la evangelización se encargó de hacerlos "hombres con alma", imponiendo la religión católica; situación que se mantuvo durante todo el período colonial, aunada a la intensa explotación y servidumbre a la que quedó sometido el indígena.

Durante el siglo XIX el movimiento de independencia encabezado por los criollos, población descendiente de los conquistadores españoles, sentó las bases del proyecto de nación, sin incluir a los demás grupos sociales: castas, indios, negros.

Buscando la desaparición de las diferencias étnicas, el estado liberal pugnó por el exterminio de la población con rasgos distintivos u originales, instrumentando una política etnocida. Al respecto Medina explica:

> No hay, posiblemente, época más sangrienta y llena de levantamientos y motines como la encabezada por los regímenes liberales en el pasado siglo XIX; a ella corresponden levantamientos masivos como los de la Sierra Gorda, en el centro del país, y las llamadas "guerras de castas" en Chiapas y Yucatán, entre otros más.[3]

En la Reforma, con la formación del estado nacional, los pueblos indios —que resistieron a la conquista, a la etapa colonial, a la independencia, y que perduraron con sus tradiciones locales muchas veces recreadas en forma clandestina—, fueron también un problema para el grupo mestizo de nueva crianza, que se preocupaba por la consolidación de la nacionalidad mexicana.

En este período tampoco se consideró a los indígenas dentro del proyecto nacional; su incómoda presencia obligó a buscar formas que permitieran la conformación de la "unidad nacional" a través de la supresión de las diferencias étnicas, instrumentando políticas que pugnaran por el "mejoramiento racial", y la imposición de la "lengua nacional": el castellano.

Los ideales nacionalistas otorgaron, a nivel constitucional —1917—, la nacionalidad mexicana a todo individuo que naciera dentro del territorio,[4] lo que permitió dejar ocultas conceptualmente las marcas étnicas, manteniendo en la pobreza y en la marginación social a estos grupos.

No obstante, si bien las comunidades indígenas se mantenían al margen de los beneficios sociales, sus habitantes, tiempo atrás, se habían sujetado al impacto ejercido por el desarrollo capitalista, sirviendo como mano de obra "libre" y disponible para el capital; así por ejemplo los indígenas de Chiapas fueron sometidos, ya sea como peones en las fincas cafetaleras[5] o como servidumbre doméstica con pagos de miseria.

En el período posrevolucionario, se insistió en la conformación de la "unidad nacional", pero ahora considerando al "indio vivo", al indio del presente, se buscó resaltar los elementos "positivos" de las culturas indígenas, y al mismo tiempo, se pretendía combatir otros elementos "negativos",

> —entre ellos se cuentan la dispersión centrífuga, la incomunicación, la carencia de garantías sociales—, para que el indio pueda incorporarse a la lengua castellana, a la civilización occidental, y a los derechos ciudadanos y sociales traídos por la Revolución.[6]

Sobreviviendo en sus comunidades, en condiciones precarias y en áreas cada vez más reducidas, denominadas en la antropología mexicana "regiones de refugio",[7] los grupos indígenas mantuvieron algunas de sus características de organización socio-cultural que permitieron diferenciarlos, tales como la lengua, la indumentaria, la tradición oral, la organización parental intragrupo, la mitología y las creencias.

A través de la castellanización y de los programas de desarrollo instrumentados por el estado, la política de incorporación buscó integrar al indígena a la nación, con ayuda de los Centros Coordinadores Indigenistas; del Instituto Nacional Indigenista, a mediados del presente siglo.

Se pretendía, "que una vez superado el escollo de las diferencias culturales, las comunidades indígenas podrán salir rápidamente del atraso económico en que se encuentran, pudiendo aprovechar plenamente los distintos programas de desarrollo económico y social que lleva a cabo el gobierno federal en las zonas rurales del país".[8]

En la actualidad, los llamados pueblos indios —56 grupos lingüísticos[9]—, se han mantenido recreando sus culturas, viviendo sus "tradiciones" y practicando sus formas de organización social, no de manera estática, ni como esencias inmutables, sino en constante relación con la vida moderna.

En el caso de los zapotecos de Juchitán, Oaxaca, Giménez (1992) explica que las transformaciones que implican la modernización en el plano económico (sector comercial dinámico, aumento del flujo del capital), en el plano social (urbanización, aparición de élites modernas) y en el plano cultural (escolarización, expansión local de los medios masivos de comunicación, intensa actividad artística y comercial); más que conducir a la asimilación de la etnia zapoteca, han reactivado la conciencia y el orgullo étnico.[10]

Otros grupos indígenas, según explica Giménez (1992), alejados de la modernidad económica y tecnológica, viven el lado oscuro, fuera del juego "moderno", debido a las infranqueables estructuras de poder mestizo locales y a las estructuras económicas regionales que impiden la participación del indígena. El caso de los huastecos de la Sierra Madre Occidental, es un ejemplo representativo de la marginación de otros grupos étnicos. Los huastecos...

> Han sido tradicionalmente excluidos del sector dinámico y progresista de la economía regional, salvo como fuerza de trabajo subordinada y sobreexplotada; políticamente sometidos por los caciques locales [...] y culturalmente discriminados por los mestizos, siempre celosos por mantener las barreras étnicas. El resultado ha sido la perpetuación de una cultura de la pobreza y de la humildad que sirve de matriz a una identidad étnica estigmatizada y miserabilizada, fundada en la dicotomía indio/mestizo.[11]

La existencia de los grupos étnicos ha sido reconocida por el estado a nivel constitucional[12] —en 1992—, sin embargo, considerar a México como un país pluricultural no deja de lado la problemática indígena, al contrario, la trae de nuevo a la mesa de discusión, en la que se han

llegado a plantear proyectos de autonomía de los pueblos indios. Al respecto Castellanos y López explican:

> Frente a la reforma del cuarto constitucional, que reduce el problema indígena a las esferas culturales y lingüísticas, se pretende aportar elementos para un proyecto de autonomía que de manera integral garantice el desarrollo efectivo de los pueblos indios en los ámbitos políticos, económicos, sociales y culturales [...].
>
> Indudablemente que el planteamiento de autonomía es más complejo y difícil de aceptar por el Estado [...].
>
> [...] por medio de un régimen de esa naturaleza los pueblos indios estarían en condiciones de autogobernarse, controlar el uso y el usufructo de los recursos naturales de sus territorios; planificar, dirigir, ejecutar y evaluar por sí mismos los programas económicos y sociales; desarrollar su cultura de acuerdo con sus propios cánones y participar activamente en los organismos de representación nacional.[13]

La lucha por el reconocimiento y la participación social y política, no sólo de los grupos indígenas sino también de otros sectores de la sociedad: campesinos, obreros, mujeres, es una situación que se ha manifestado en su expresión más enérgica con el levantamiento indígena de tzeltales, tojolabales y tzotziles, encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el 1o. de enero de 1994.

El nuevo panorama está permeado también por la tendencia globalizadora de los procesos socioeconómicos capitalistas modernos, a través de la internacionalización de la división social del trabajo, tendiente a homogeneizar las conductas de los diversos grupos sociales y a la vez incidiendo en la desigualdad socioeconómica de las naciones.

El escenario ante la modernización en las sociedades indias, según Giménez, presenta varias direcciones: a) "la extinción pura y simple" de estos grupos sociales, b) "la resistencia [pasiva]", c) "la asimilación total por incorporación" o, d) "la absorción selectiva de la modernidad económica y cultural desde la lógica de la propia identidad".[14]

Además, podríamos considerar otro posible camino que los propios indígenas están planteando y es el referido a la lucha emancipadora y de "resistencia activa", como se puede observar en el reciente movimiento indígena del EZLN, cuya posición ante la modernidad y el proceso globalizador no responde a la lógica referida en los cuatro puntos sugeridos *supra*; caracterizándose como un movimiento social que reclama justicia, libertad y democracia, y que se muestra ante el escena-

rio mundial, en el estado de la República Mexicana de mayor pobreza, marginación social y con una fuerte presencia de población indígena; lo anterior aunado con la entrada de México al mercado de América del Norte, a través del Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá.

Con este breve seguimiento histórico queremos plantear los diversos intentos de la antropología social, por definir a los diferentes grupos humanos, dada la complejidad para precisar criterios de clasificación y sus distintas aplicaciones a un conjunto de personas. En este sentido Falomir explica que:

> Todo grupo humano tiene alguna forma de diferenciación entre lo interior y lo exterior. Por elementales o complejos que sean sus logros materiales, o su estructura económica o social, siempre existirán formas de expresar diferencias en términos de otros, sea a partir de edad, sexo, rango o clase.[14]

En el caso de México tales intentos de diferenciación se han centrado en definir lo "indígena". Debido a la diversidad de grupos autóctonos existentes en nuestro país y la variedad de lenguas indígenas que se han registrado a lo largo de la historia, se plantea la necesidad de distinguir y precisar las fronteras étnicas de los grupos indígenas como constructores sociales.

En esta búsqueda, se considera la identidad como uno de los elementos que nos permite entender la especificidad social de los grupos humanos, de ahí que el tema de la identidad se encuentre necesariamente ligado a la definición de grupo social.

Asimismo, para el caso de México, a la luz de las demandas actuales de la población indígena y de la resistencia activa de estos grupos sociales, considero la necesidad de replantear teóricamente los conceptos homogeneizadores de grupo étnico y de indígena, mismos que ocultan la diversidad de los grupos sociales.

Consecuentemente, se precisa rescatar de las demandas reales y actuales de estos grupos las formas en que construyen su identidad, así, las siguientes serían preguntas a contestar en investigaciones futuras: ¿cómo se construye esta nueva identidad? y ¿cuáles serán los parámetros conceptuales, desde la perspectiva antropológica, para redefinir el significado teórico de la misma?

En la siguiente sección de este artículo se presenta un seguimiento de lo que son, a mi juicio, los principales planteamientos teóricos que han explicado la identidad étnica.

## Identidad étnica

En la década de los años sesenta, Peter Berger y Thomas Luckmann, presentaron el siguiente aporte respecto a la identidad como rasgo de la realidad subjetiva, dentro del marco teórico que explica la construcción social de la realidad.

Basados en el análisis fenomenológico y en los fundamentos del interaccionismo simbólico, cuya base teórica nos permite entrar al mundo subjetivo, es decir, al mundo de los significados sociales, los autores explican que la identidad es un fenómeno que surge de la relación entre individuo y sociedad.

> La identidad constituye [...] un elemento de la realidad subjetiva y en cuanto tal, se halla en una relación dialéctica con la sociedad. La identidad se forma por procesos sociales. Una vez cristalizada, es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales.[15]

Estos autores también acotan que "las sociedades tienen relaciones históricas en cuyo curso emergen identidades específicas", y a su vez "las estructuras sociales históricas específicas, engendran *tipos* de identidad, reconocibles en casos individuales";[16] por ejemplo, en el caso de los grupos indígenas, se puede afirmar que los zoques tienen un tipo de identidad distinta a la de los tzotziles o a la de otro grupo indígena, en el sentido de la identidad étnica y, un mexicano tiene un tipo diferente de identidad de la de un francés u otro grupo social.

Por lo tanto, los tipos de identidad son productos sociales, observables y verificables —o refutables—, por los individuos "dotados de sentido común".[17] De acuerdo a esta idea, se es o no se es zoque, tzotzil, maya, mexicano, uruguayo, etc., en relación a las verificaciones o refutaciones de los propios individuos, es decir, en razón del sentido de adscripción.

Asimismo, la identidad étnica es un tipo distinto a otras identidades posibles, que se explica dentro del marco de referencia de las adscripciones sociales surgidas en la interacción y no fuera de ella; este plan-

teamiento permite acercarnos a esa realidad empírica de la vida cotidiana del indígena, a los significados de sus prácticas culturales y a su mundo subjetivo dentro de un contexto histórico social.

No obstante, el aporte de estos autores respecto al reconocimiento de la identidad con base en la interacción, a través de las adscripciones individuales y sociales, nos muestra sólo una interacción social recíproca, armoniosa e igualitaria basada en las adscripciones y refutaciones de los propios individuos, es decir, Berger y Luckmann dejan de lado el análisis del poder y en consecuencia el análisis de la conformación de las desigualdades sociales y las relaciones asimétricas y estigmatizadas en las que se basa la identidad étnica.

Siguiendo esta línea de las interacciones sociales, Frederik Barth considera a los grupos étnicos como categorías de adscripción e identificación que son asumidas por los individuos para organizar la interacción entre ellos. Así, partiendo desde la perspectiva de "adscripción", el punto central de análisis ya no sería el contenido cultural de cada grupo étnico, sino sería el "límite étnico" como construcción social, es decir, la interpretación de la identidad étnica como un límite, siendo este límite un constructor simbólico que en algunos casos podría corresponder a los límites territoriales de la etnia. Al respecto Barth explica:

> El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión.[18]
>
> Los límites étnicos canalizan la vida social y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conducta. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una coparticipación de criterios de valoración y de juicio [...] La dicotomía que convierte a los otros en extraños y en miembros de otro grupo étnico, supone un reconocimiento de las limitaciones para llegar a un entendimiento recíproco.[19]

El planteamiento de Barth respecto al grupo étnico ha sido fundamental para muchos antropólogos en México; en su momento, este autor superó el planteamiento tradicional de la antropología cultural que tipificaba a los grupos sociales a través de rasgos objetivos; Barth relativiza estos rasgos culturales, que en ocasiones pueden ser utilizados por el grupo como emblemas o señales y en otras pueden ser obviados o eliminados, definiendo al grupo étnico como un tipo de organización social.

Otro enfoque respecto a la temática de la identidad étnica lo presentan Barabas y Bartolomé, quienes aportan una propuesta acerca de la identidad étnica, basados en el planteamiento teórico de Barth (1969) y de Cardoso de Oliveira (1971), y la definen como:

> una identidad específica resultante de la trayectoria histórica de un grupo humano poseedor de un sistema organizacional, eventualmente lingüístico y cultural, diferenciado de otras unidades sociales.[19]

Debido a la especificidad de la identidad étnica, estos autores señalan que lo observado en nuestros acercamientos empíricos son identidades étnicas que se manifiestan de diversas maneras. Estas manifestaciones las clasifican como: tácitas, manifiestas o encubiertas, positivas o negativas, abiertamente contestatarias o cuasi clandestinas.[20]

> Proponemos entonces que las distintas formas en que se manifiestan las identidades étnicas en el momento presente constituyen las diferentes expresiones de la 'aprehensión de sí en situación' que han generado los grupos étnicos regionales, de acuerdo a las variables modalidades históricas y contemporáneas del proceso de las relaciones interétnicas.[21]

Aguado y Portal explican que el estudio de la identidad es complejo y su delimitación teórica, problemática, "debido a que es definida negativa y valorativamente"; en algunos casos lo anterior ha derivado en concepciones esencialistas. Estos autores reformulan el concepto de identidad; enfatizando el concepto de cultura buscan acercarse a una comprensión de los mecanismos de la reproducción cultural.

> Cada grupo humano produce culturalmente, de allí que por lo común se puede hablar de diversas "culturas" dentro de una nación particular, por ejemplo, cultura indígena —y dentro de ésta se diferencian culturas como la maya, la zapoteca, la mixe, etc.—, cultura obrera, cultura urbana, cultura dominante[...]
>
> [...] Si comprendemos a la identidad social básicamente como una construcción material de sentido social, es decir, como una construcción simbólica, en el sentido amplio del término, cultura es, por así decirlo, *el cuerpo de la identidad*. Así, cuando se le da concreción al concepto de cultura, se habla necesariamente de identidad: somos en razón de nuestra historia y nuestras prácticas, así como de nuestros productos, pero especialmente del sentido colectivo que éstos tienen para el grupo.[22]

Basándose en el planteamiento teórico de André Green (1981), en cuanto a la existencia de ciertos elementos constitutivos de la identidad: a) permanencia, b) existencia en estado separado y b) relación de semejanza absoluta; Aguado y Portal explican que estos elementos de conservación o reproducción, de diferenciación e identificación, "constituyen verdaderos procesos sociales en donde se insertan los sujetos".[23]

> La identidad aborda al mismo tiempo el ámbito de lo público, de lo privado, de lo único y de lo comunitario, de lo personal y de lo social, pero se conforma siempre en relación a otras identidades [...]
>
> [...] sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en las que la identidad tiene un sustrato material [...]
>
> [...] ya que la producción de significados sólo tiene sentido en este rejuego entre lo individual y lo colectivo.[24]

En este marco de los "procesos globales de sincretismo cultural, perviven obstinadas resistencias, construidas a partir de identidades culturales", así explica Valenzuela, el sentido de la identidad que se ubica en lo social y lo individual, y anota:

> Si partimos de una posición donde la identidad se construye precisamente en la relación entre lo individual y lo social dentro de un contexto histórico y simbólico, observamos que la complejización de los procesos sociales va a plantear ajustes y transformaciones en las actitudes y rasgos individuales, con lo cual se establecen diferentes posibilidades de adscripción identitaria.[25]

Tanto el proceso de autorreconocimiento o adscripción, como el proceso de reconocimiento por "otros", pueden considerarse como dos procesos inseparables y constitutivos de la identidad, ésta se presenta en varios niveles no excluyentes caracterizando a un grupo concreto, tales niveles de identidad podrían ser el étnico, el nacional, el estatal, el regional y el definido por la actividad.[26]

> Las identidades son inevitables y concomitantes a la misma existencia del ser humano [...] El hombre no se encuentra sujeto insoslayablemente a ninguna identidad específica; las identidades son cambiantes, y los sujetos tienen capacidad relativa de discriminación, de selección y de adscripción.[27]

El enfoque del estigma o la perspectiva del racismo, es otra manera de abordar la problemática de la identidad. Al respecto Castellanos ha avanzado al explicar el carácter dialéctico de lo étnico, debido a que ciertas tradiciones tienen la posibilidad de convertirse en nuevas estructuras de dominación.[28] Llama la atención hacia el papel de la comunidad como "el espacio de reproducción por excelencia de la etnicidad".[29] Respecto a la cuestión del racismo anota:

> Los estudios sobre identidad en nuestro país no se han ocupado suficientemente de indagar el peso de las identificaciones racistas en la construcción de la identidad indígena [...] estas imágenes y representaciones son todavía funcionales a la dominación, dado que influyen en la construcción y destrucción de la identidad de los grupos étnico-nacionales.[30]
>
> La ideología del racismo exalta la diferencia o lo universal a través de representaciones, discursos, teorías y prácticas que guían la conducta y la acción de individuos y grupos, haciendo una selección de aspectos físicos o culturales de los grupos objeto de discriminación para mantener la dominación.[31]

Castellanos explica que la relación minoritaria de los grupos étnicos, en el caso de México, está definida por la sociedad de clases y por los mestizos, además sus representaciones del "otro" son el soporte de las prácticas racistas, por tal razón deben ser consideradas en el análisis de las relaciones interétnicas. Refiriéndose al caso de la sierra norte de Puebla, Castellanos anota lo siguiente:

> Desde hace siglos los indígenas han sido estereotipados de múltiples maneras, pero ahora son: sucios, necios, obedientes, tímidos, incivilizados, humildes, mariquitas, compadres, inditos, nacos, sumisos, naquitos, pobrecitos, tontitos, cerrados, improductivos, flojos, campesinos, indios.[32]

El aporte de Castellanos es fundamental, debido a que desmiente que en México no exista racismo, llamando la atención no sólo hacia la existencia de la estigmatización de la cultura autóctona, sino también al prejuicio, el estereotipo, la segregación y la discriminación como elementos diferenciadores.

Otras de las perspectivas teóricas más recientes, consideran el impacto de la modernización como un proceso globalizador de las sociedades capitalistas, que tiende a uniformar o a homogeneizar a las sociedades con la cultura de masas, siendo por un lado, eventualmente res-

ponsable del fin de la multiplicidad o de la pluralidad, y por otro lado, generando la distinción y el énfasis en la diferenciación y fortalecimiento de las diversas culturas en el mundo.

En este escenario Giménez aborda la problemática de la identidad étnica, critica el pensamiento neoliberal que presenta la cuestión de los grupos étnicos como un problema de desarrollo lineal, del paso de lo tradicional a lo moderno. Así explica que a raíz de esta tendencia se han planteado diversas tesis concernientes a la identidad:

> La tesis más generalizada a este respecto afirma que el efecto de la modernización sobre la cultura es doble: por una parte desintegra o disuelve las culturas tradicionales y las identidades en ellas fundadas, y por otra parte produce nuevas formas de cultura/identidad [...].
>
> Ahora bien, [...] [se] afirma que la modernización es incompatible con este tipo de cultura/identidad, y que por lo mismo tiende a desintegrarlo o desestructurarlo.[33]

Giménez argumenta que la identidad está en crísis y que debido a ello es cambiante; su análisis respecto al papel que juega la modernidad y a las diferentes formas que asume la identidad, aporta elementos sustanciales para el análisis de la misma.

Puede observarse, en este breve resumen de autores, que al explicar la identidad nos enfrentamos a un concepto plástico, maleable, cambiante, vivo; implica pensar en los individuos frente a sí mismos y frente a los otros; presenta la constante clasificación y la autoclasificación del individuo inmerso en una sociedad mayor, de clases y asimétrica.

## A manera de conclusión

Desde la perspectiva del interaccionismo simbólico, que define los tipos de identidad como productos sociales observables, verificables y refutables por los individuos, podemos considerar que la identidad étnica es el resultado de las relaciones sociales circunscritas en dos niveles: el intraétnico y el interétnico; en el nivel intraétnico la identidad se construye en la familia, en el barrio, en la comunidad, a través del reconocimiento de un origen histórico común, de un territorio —mítico o real—, y del sentido de pertenencia a un grupo.

La identidad étnica precisa del reconocimiento individual y de un modo de vida histórico cultural, permitiendo la identificación con las prácticas sociales, mismas que se manifiestan en el uso cotidiano de la lengua —en algunos casos—, y en la práctica de la música, de la tradición oral, de los hábitos alimenticios, y demás elementos y prácticas culturales que distinguen a unos grupos sociales de otros.

A partir de esta distinción encontramos el nivel interétnico, donde juegan un papel importante las representaciones que se forma el otro, es decir, las percepciones que el grupo opuesto construye del grupo étnico o del grupo indígena, nos referimos aquí a lo que Giménez (1992) denomina heteropercepción de los diversos actores sociales que definen al grupo de referencia.

Otro factor que entra en juego en la definición de la identidad étnica lo refiere Barth: la adscripción como un límite étnico. Por lo que la identidad étnica se entiende como un sentido de pertenencia a un grupo de origen autóctono; para el caso de los grupos indígenas es una adscripción categorial que autoclasifica a los individuos como parte de un grupo indígena y que permite el reconocimiento por otros como miembros de un conjunto social diferenciado de manera desigual y asimétrica.

Considero que la identidad étnica se entreteje en el entramado de las diversas identidades sociales y a su vez en múltiples espacios de índole cultural. Tales espacios constituyen ámbitos de interacción individual y grupal, siendo los siguientes: el ámbito territorial, el ámbito lingüístico, el ámbito simbólico y el ámbito comunitario.

Una cuestión importante, apuntada por Valenzuela, Aguado y Portal, es la comprensión de la identidad étnica como parte constitutiva e inseparable del individuo, mas no esencial, ni estática. La identidad étnica es una construcción social en proceso permanente de transformación, identidad a la que puede adscribirse o puede ser adscrita la persona.

La identidad étnica también es situacional, cambia dependiendo de las circunstancias socioculturales que rodean al individuo, debido a ello podemos explicarnos el por qué algunas veces se enaltece la identidad como el orgullo étnico y otras veces se oculta o se niega en el caso del estigma.

La identidad étnica es imputable en tres niveles: 1) a través de la aceptación del individuo por parte del grupo de referencia o el "nosotros", 2) a través del reconocimiento de la adscripción del individuo por

parte de los "otros", y 3) a través del sentido de pertenencia, es decir, de la adscripción al grupo de referencia por parte del "sí mismo".

Podemos advertir también, que en el caso de las identidades étnicas, el ámbito de referencia es local; los individuos además de ser miembros de una nación, de una región o de un municipio construyen la identidad étnica referida a lo local, a lo comunitario, como elemento de identificación sobrepuesto.

Finalmente, vale precisar que más que el recuento de los rasgos "objetivos" y/o "subjetivos" de los grupos sociales, aceptados o refutados por los mismos individuos, los elementos constitutivos de la identidad son el sentido de pertenencia al grupo y el reconocimiento por parte de los "otros" y los "nosotros", siendo tanto la adscripción como el reconocimiento los elementos que nos permiten entender la identidad étnica como un constructo social.

## Notas

[1] Caso, 1971: 84.

[2] Olivé, 1990: 111.

[3] Medina, 1987: 7.

[4] El artículo 30 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, a la letra dice: "La nacionalidad mexicana se adquiere por nacimiento o por naturalización. A) Son mexicanos por nacimiento: I. los que nazcan el en territorio de la República, sea cual fuere la nacionalidad de sus padres; II. Los que nazcan en el extranjero de padres mexicanos; de padre mexicano o de madre mexicana; III. Los que nazcan a bordo de embarcaciones o aeronaves mexicanas, sean de guerra o mercantes ..." (1993: 26).

[5] Las fincas cafetaleras se habían introducido en el Soconusco desde el porfiriato, con el capital alemán, con el establecimiento de las casas comerciales de importación y exportación de Hamburgo y con el sometimiento de la mano de obra indígena (Spencer, 1988).

[6] De la Peña, 1992: 130.

[7] Aguirre Beltrán, 1987.

[8] Stavenhagen, 1980: 13.

[9] INI, 1976:18.

En el XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, se registraron 92 tipos de lengua indígena, de éstos 8 fueron variantes dialectales del chinanteco; 3 del chontal; 6 del mixteco; 3 del pame; 3 del pima; 3 del popoluca y 8 del zapoteco.

[10] Giménez, 1992: 19.

[11] Giménez, 1992: 24.

[12] El artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, a la letra dice: "La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la Ley ..." (1993: 3).

[13] Castellanos y López, 1992: 9.

[14] Giménez, 1992: 35-38.

[15] Falomir, 1991: 8.

[16] Berger y Luckmann, 1991: 216.

[17] *Op. cit.*, p. 216.

[18] Berger y Luckmann, 1991: 216, 217.

[19] Barth, 1976: 17.

[20] Barth, 1876: 17, 18.
[21] Barabas y Bartolomé, 1986: 76.
[22] *Op. cit.*, p. 77.
[23] *Ibid*, p. 78.
[24] Aguado y Portal, 1992: 43, 44.
[25] *Op. cit.*, p. 45.
[26] *Ibid*, p. 46.
[27] Valenzuela, 1992: 14.
[28] Aguado y Portal, 1992: 48.
[29] Valenzuela, 1992: 16.
[30] Castellanos, 1988: 15.
[31] *Op. cit.*, p. 20.
[32] *Ibid*, p. 39.
[33] *Ibid*, p. 47.
[34] *Ibid*, p. 50.
[35] Giménez, 1994: 261-262.

## Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo
1987 *Regiones de refugio*. Instituto Nacional Indigenista, Colección SEP-INI, núm. 17. México, D.F.

AGUADO, Juan Carlos y Portal, María Ana
1992 *Identidad, ideología y ritual*. Ed. Universidad Autónoma Metropolitana. *Texto y contexto*, núm. 9. México. D.F.

BARABAS, Alicia Mabel y Bartolomé, Miguel Alberto
1986 *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Colección Regiones de México. México, D.F.

BARTH, Frederik (compilador)
1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. F. C. E. México.

BERGER, Peter y Thomas Luckmann
1991 *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.

CASO Y ANDRADE, Alfonso
1980 *Alfonso Caso: La comunidad indígena.* Prólogo de Aguirre Beltrán. Sep-Setentas Diana. México, D.F.

CASTELLANOS G., Alicia
1988. *Notas sobre la identidad étnica en la región tzotzil tzeltal de los Altos de Chiapas.* Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. *Cuadernos Universitarios*, núm. 37. México, D.F.

CASTELLANOS G., Alicia y López y Rivas, Gilberto
1992 *El debate de la nación. Cuestión nacional, racismo y autonomía.* Ed. Claves Latinoamericanas. México D.F.

———
1993 "Grupos étnicos y procesos nacionalitarios en el capitalismo neoliberal". Coloquio sobre los derechos de los pueblos indios. México, D.F. En prensa.

*Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*
1993 Ediciones Delma. México, D.F.

DE LA PEÑA, Guillermo
1992. "El empeño pluralista: la identidad colectiva y la idea de nación en el pensamiento antropológico". En: *El nacionalismo en México.* Editora Cecilia Noriega Elio. VIII Coloquio de Antropología e Historia Regionales. El Colegio de Michoacán, pp. 113-139. Zamora, Michoacán. México.

FALOMIR PARKER, Ricardo
1991 "La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio: ¿paradoja o enigma?" *Alteridades.* Universidad Autónoma Metropolitana. Año 1, núm. 2, pp. 7-12. México, D.F.

GIMÉNEZ MORENO, Gilberto
1992 *Comunidades primordiales y modernización en México.* Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM. México, D.F. (mecanuscrito).

———
1994 "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México". En *Revista Mexicana de Sociología.* Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Núm. 4, pp. 255-272. México, D.F.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática
1991 *XI Censo General de Población y Vivienda.* Chiapas, 1990. México, D.F.

Instituto Nacional Indigenista
1976 *Seis años de acción indigenista en México 1970-1976.* Ed. INI. México, D.F.

MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés
1987 "La cuestión étnica en México: una reconsideración histórica". En *Boletín de Antropología Americana.* Instituto Panamericano de Geografía e Historia, diciembre, núm. 16, pp. 5 - 16. México, D.F.

———
1988 "La comunidad en la encrucijada". En: *La etnología: temas y tendencias. I coloquio Paul Kirchhoff.* Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 81-97. México, D.F.

OLIVÉ N., Julio César
1990 "Estado, Nación y Progreso". En: *Cuadernos de la Casa Chata.* CIESAS, núm. 174. México, D. F.

SPENCER, Daniela
1988 "La identidad nacional del capital y la etnicidad de los empresarios alemanes en Chiapas". En: *La etnología: temas y tendencias. I coloquio Paul Kirchhoff.* Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 105-121. México, D.F.

STAVENHAGEN, Rodolfo
1980 *Problemas étnicos y campesinos.* Instituto Nacional Indigenista. Colección Antropología Social, núm. 60. México, D.F.

VALENZUELA ARCE, José Manuel (coordinador)
1992 *Decadencia y auge de las identidades sociales: cultura nacional, identidad cultural y modernización.* El COLEF. Programa Cultural de las Fronteras. Tijuana, Baja California. México.

# SUBLEVACIONES INDÍGENAS EN CHIAPAS: LA BATALLA DEL SUMIDERO[1]

JORGE PANIAGUA MIJANGOS*

## 1. La batalla del Sumidero, un esfuerzo historiográfico diferente

En el año de 1985, la Editorial Katún publicó el libro de Jan de Vos *La batalla del Sumidero*. Según palabras del historiador, este texto debería verse como "la primera parte de una colección de textos históricos relativos a cuatro sublevaciones indígenas habidas en Chiapas".[2]

Pese a los varios años transcurridos desde su publicación, el esfuerzo de Jan de Vos bien puede ser considerado único en su género, pues aunque autores contemporáneos han abordado previamente el tema de las sublevaciones indígenas,[3] esta es la primera ocasión, a nuestro juicio, que la interpretación es acompañada de documentos de archivo que en su mayoría habían permanecido inéditos. Para la recolección de las fuentes el autor hubo de realizar, por varios años, un paciente trabajo de búsqueda, organización y clasificación en diversos archivos de

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.

México, Guatemala, Estados Unidos y España.[4] La tarea resultó ardua pero necesaria. No hay otra posibilidad de acceder de manera directa a la historia colonial de Chiapas. Los archivos locales han desaparecido o se conservan incompletos. El acervo que existía en el palacio de gobierno de San Cristóbal se consumió en un incendio en 1863.[5] La misma suerte corrió una parte importante de los documentos del Archivo Histórico Diocesano, el cual fue quemado por tropas carrancistas en 1915.[6] Para no acabar, poco antes, en 1913, los propios carrancistas habían incendiado el palacio de gobierno de Tuxtla Gutiérrez, perdiéndose para siempre al menos "la documentación del último medio siglo".[7]

*La obra está presentada en dos partes: la* introducción *y los* documentos. *La primera contiene el trabajo particular de interpretación que el autor hace de los datos; la segunda, son los datos mismos.*

## 2. De la leyenda a la historia

El análisis de Jan de Vos no pretende ser exclusivo en el paciente trabajo de desmontar la leyenda. Reconoce que la tarea había sido de alguna manera adelantada por el arqueólogo Enrique Berlín y por el historiador Eduardo Flores Ruiz.[8] No obstante, el autor va mucho más allá. Retoma esa brecha ya abierta que inicia la desmistificación de la leyenda (propagada, en buena medida, cronistas Herrera y Remesal) y nos aproxima a la verdad histórica. Pero además de profundizar en el análisis, el texto aporta una firme convicción personal de cómo escribir sobre el pasado. Dice el autor al respecto:

> El episodio del suicidio colectivo de los chiapanecas es indudablemente una leyenda. Con decir que se trata de una leyenda no se quiere decir que este episodio es un invento de la imaginación. Una leyenda se refiere siempre a un hecho histórico, a algo que realmente sucedió. Pero este acontecimiento real suele esconderse debajo de muchas añadiduras novelescas. A su alrededor la tradición teje, con el andar de los años, un hermoso vestido que hay que quitar cuidadosamente, a fin de poder descubrir de nuevo el hecho histórico desnudo. La leyenda del Sumidero no es la excepción a esta regla. Si queremos saber lo que realmente sucedió a los chiapanecas vencidos en el Cáñón, hemos de apartarnos de los poetas y recurrir a los historiadores.[9]

El autor comienza, pues, desde un principio, aclarando los malentendidos. La ciudad de los chiapanecas nos dice, es decir, la Chiapa de los Indios, siempre estuvo asentada en la orilla derecha del río del mismo nombre y no fue fundada por ningún grupo de españoles. Su origen es prehispánico, incluso con la fama de haber sido la más deslumbrante de su época.[10] La otra ciudad, por su parte, la Chiapa de los españoles, nació con la conquista, el 5 de marzo de 1528. Su asentamiento original fue también la margen derecha del río Chiapa. "Poco tiempo después, el 31 del mismo mes de marzo, Diego de Mazariegos trasladó el asiento al valle montañoso de Jovel, en el corazón de las provincias por conquistar".[11] La Chiapa de los Indios es, entonces, la actual Chiapa de Corzo; la Chiapa de los españoles, la actual San Cristóbal de Las Casas. Queda todavía por explicar de dónde deriva su nombre el estado de Chiapas. Vemos en el autor una contradicción no resuelta. La respuesta parece convincente cuando nos dice que de las ciudades fundadas por los dos grupos más importantes en la región: chiapanecas y españoles.[12] No obstante, en otra introducción, la de su obra más reciente, afirma que el "vocablo Chiapas, nacido a principios del siglo pasado, ha de entenderse como un plural que refiere a las dos provincias que durante la época colonial constituyeron el territorio del actual estado: Chiapa y Soconusco".[13] En un caso el nombre alude a dos grupos sociales y sus respectivas ciudades; en otro, a dos territorios del periodo colonial: La Alcaldía Mayor de Chiapa y la Gobernación del Soconusco.

El conocimiento que ahora se tiene de que la Chiapa de los Indios prehispánica es el antecedente histórico de la actual ciudad mestiza de Chiapa de Corzo, no elimina el reconocimiento de que en el área del Sumidero los chiapanecas habían edificado un centro ceremonial, muy probablemente, dice Jan de Vos, en honor a *Nandada*, dios chiapaneca del agua.

El aspecto tal vez central del libro lo constituye el segundo párrafo de la introducción, titulado *La Leyenda del Sumidero*. Ahí se despliega el oficio del historiador, para demostrarnos que a menudo la explicación del pasado trata con ligereza las fuentes en que se apoya. Con esta advertencia aprendemos que "Remesal no merece la confianza que le dieron tan ciegamente los autores modernos".[14] Remesal nunca fue testigo de las rebeliones indígenas, sólo estuvo por un breve tiempo en Chiapa y escribió casi 100 años después de los hechos (1619). En lo

que a los sucesos del Sumidero respecta, Remesal se limita a copiar la versión que en 1605 Antonio de Herrera había propagado. La situación de este último cronista es todavía peor, Remesal estuvo de paso unos días en Chiapa, pero Herrera nunca llegó a América. Su versión es de "oídas" y de los papeles y testimonios que pudo juntar en España.

Muy en relación con lo anterior, otro filón interesante de la obra son las "herramientas" que nos conducen a la realidad de lo ocurrido, la *guía* que posibilita el paso de lo que es imaginado a lo que es real. Son documentos que por su diversidad y riqueza de contenido, constituyen una verdadera mina de información —y de interpretación— sobre los primeros años de la conquista y del régimen colonial. Siguiendo los criterios del propio autor, estas fuentes pueden agruparse en dos tipos: la llamadas *fuentes narrativas y los documentos históricos.*

Las fuentes narrativas están basadas principalmente en las crónicas de religiosos que vivieron de cerca los hechos o que escribieron sobre ellos. Los documentos históricos son a su vez de tres géneros: *Las Probanzas de Méritos y Servicios* mandadas a redactar por los españoles y caciques indígenas para obtener favores de la Corona; *Las cartas* personales y oficiales; dos *Mercedes Reales de un Blasón de Armas,* una otorgada a favor de los vecinos de la Villa de San Cristóbal de Los Llanos y otra en reconocimiento a los méritos de Baltazar Guerra como pacificador de los indios chiapanecas.

## 3. Los cronistas e historiadores frente a la conquista

¿Cómo surge la leyenda del Sumidero? ¿Cuáles son los hechos históricos que fundamentan la leyenda? ¿Quién o quiénes se encargaron de propagarla hasta nuestros días? Estas y otras preguntas son contestadas por el autor en la primera sección de documentos de la obra.

Es Antonio de Herrera, dice Jan de Vos, el primer responsable de inventar el "suicidio colectivo en las aguas del Sumidero".[15] De la obra de este autor, titulada *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano,* es posible, incluso, hacer una lista amplia de errores. Sobre la ubicación geográfica de la ciudad de Chiapa de los Indios, se asevera que ésta se encontraba "en un risco áspero, que está sobre el río, una legua más abajo donde ahora están".[16] Igualmente Herrera desconoce que Mazariegos fue enviado a la em-

presa de conquista por su primo hermano Alonso de Estrada, Gobernador de la Nueva España, y no por Hernán Cortés como pretende afirmar. En lo que toca a la resistencia armada que los chiapanecas opusieron a los españoles, Herrera no supo de la entrada en 1524 de Luis Marín y atribuye tanto la primera conquista como el enfrentamiento a Diego de Mazariegos.

Jan de Vos es particularmente duro con Antonio de Remesal, para algunos el cronista por excelencia del siglo XVI. Del cronista opina que "plagió servilmente el texto de Herrera hasta copiarlo en gran parte literalmente"[17], pues al parecer la interpretación de Remesal sobre la conquista de Chiapa proviene de unos documentos sobre la fundación de Ciudad Real, que tuvo oportunidad de consultar en 1617, y de lo dicho por Herrera. Para no contradecir a éste último, Remesal acomodó su propio relato en dos partes. Según esto Diego de Mazariegos habría hecho una entrada en 1524 y otra en 1528. Sería en la segunda que los chiapanecas se tirarían a las aguas del Sumidero.[18]

Para completar el panorama de "cómo no escribir la historia,"[19] Jan de Vos nos presenta algunos interesantes fragmentos de las obras de Vicente Pineda (*Historia de las Sublevaciones Indígenas habidas en el Estado de Chiapas*, publicada originalmente en 1888) y de Manuel Trens (*La Historia de Chiapas*, publicada en 1949 y 1952). Aunque Vicente Pineda es, en definitiva, uno de los historiadores clásicos más socorridos cuando se habla de rebeliones indígenas, el autor de la *Batalla del Sumidero* se encarga de mostrarnos que la fuente no es tan confiable. Pineda se apoya en la crónica de Remesal pero agrega, además, un invento adicional: Diego de Mazariegos no sólo se habría limitado a pelear con los chiapanecas, sino que también, mediante dos sendos discursos, los había tratado de convencer de que abandonaran la resistencia. Es, asimismo, de Pineda, la idea de que Chiapa de los Indios se llamaba *Soctón*.[20]

Lo mismo puede decirse de Manuel Trens. Sin informarnos el origen de sus datos, el historiador marca para Mazariegos una ruta que partiendo de Usumalapa, pasaría por San Francisco las Ánimas, Tamasolapa (Don Ventura) y Tochtla. Para no quedar atrás de Pineda Trens enseña, además, el nombre de *Tepechia* para referirse a la supuesta ciudad que los chiapanecas tenían en una peña fortificada, en las inmediaciones del Sumidero. El nombre tampoco está corroborado por alguna evidencia histórica.

## 4. La consquista según los propios participantes

Como parte de un segundo grupo de materiales que en la obra aparecen como *sección B*, el autor nos ofrece seis documentos provenientes de personajes que participaron en los hechos de 1524 ó 1528, o bien que estuvieron cerca de ellos.

El primero es un extracto de la *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo. La importancia del texto de Bernal Díaz no radica sólo en ser la "única fuente acerca del enfrentamiento que hubo en 1524 entre españoles y chiapanecas..."[21] Bernal Díaz, en tanto participante directo en la expedición de Mazariegos, nos da una descripción detallada de los chiapanecas poco antes de su fin como pueblo prehispánico. Por él sabemos que vivían en permanente conflicto con los pueblos zoques y los tzotziles de Zinacantán; que eran grandes guerreros sólo comparables con los mexicas, tlaxcaltecas, zapotecas y mixes; que nunca fueron conquistados y que sí, por el contrario, tenían sometidos a sus vecinos, cobraban tributos y capturaban esclavos.

Es de hacer notar dos *Cartas* que aparecen en el libro,[22] que aunque nos pueden parecer distantes, contribuyen a desatar algunos de los nudos y contradicciones evidentes en las crónicas de Herrera y Remesal. Una de ellas es un texto tomado de la *Cuarta Carta de Relación* de Hernán Cortés, fechada en Tenochtitlán el 15 de octubre de 1524. En dicha *Carta* se muestra que los naturales de Guatemala y el Soconusco sabían de la presencia de los españoles en el centro de México y que, incluso, habían viajado hasta Tenochtitlán, ofreciendo ser súbditos del rey.[23] De esta forma, ante el no cumplimiento de los compromisos hechos, Hernán Cortés enviaría para la conquista del Sureste de México "un capitán con treinta de caballo y cien peones... los cuales partieron el 8 de diciembre de 1523".[24]

En la siguiente *Carta*, la *Carta de Poder* de Alonso de Estrada a favor de Diego de Mazariegos para la conquista de la Provincia de Chiapa, queda claro que el Capitán a que alude Cortés fue Luis Marín y no el primero. El texto está fechado el 23 de noviembre de 1527 y quien la suscribe es nada menos que Alonso de Estrada, Gobernador de la Nueva España desde 1527 y primo hermano de Mazariegos. La *Carta* es un testimonio histórico valioso porque nos enseña que Mazariegos no pudo

haber llegado a Chiapas en las fechas que le atribuyen, ¡otra vez!, Herrera y Remesal.

Los tres documentos restantes son tres *Probanzas de Méritos y Servicios* muy usuales en aquella época para obtener favores de la Corona.[24] El primero es un fragmento de una *Probanza* mandada a redactar por Luis de Mazariegos, hijo menor de Diego de Mazariegos, con el fin de reivindicar los derechos de su padre. Data de 1573 y uno de los aspectos más sobresalientes de su contenido son las declaraciones de Antonio de la Torre, "alguacil mayor, que este testigo era en aquel tiempo".[25] De acuerdo con las declaraciones de este soldado testigo, la tropa del conquistador apenas rebasaba los ochenta hombres, aunque era acompañada, sin mencionarse cantidad, por indios amigos mexicanos, tlaxcaltecas y zapotecas. Estos indios aliados son los fundadores de los actuales barrios de Mexicanos, Tlaxcala, San Diego y San Antonio.

La segunda *Probanza* es de Juan de Mazariegos, hijo mayor de Diego de Mazariegos; nunca fue participante en los sucesos vividos con los chiapanecas —a diferencia de su hermano Luis—, pero en 1547 decidió abrir un pleito contra Juan Guerra, hijo "bastardo" de Baltazar Guerra, tratando de ganar para sí la encomienda que había sido de su padre. El escrito no refiere ninguna batalla en particular con los chiapanecas. Se indica, eso sí, que hubo dos resistencias, la primera presentada por los naturales de Suchitepeque, cuando la expedición pasaba por Oaxaca; la segunda se dio una vez que se hubo fundado Chiapa de los Españoles y sus protagonistas fueron los indios de Maquil Suchitepeque, según Jan de Vos "un pueblo tzotzil que pertenecía al cacicazgo de Zinacantán".[26]

La última de las *Probanzas* sobre la conquista es un documento mandado a redactar por caciques y principales del pueblo de Zinacantán como prueba de los servicios prestados al conquistador Diego de Mazariegos. El texto es de 1625, fue localizado por Jan de Vos en el Archivo General de Indias en Sevilla y de su contenido llaman la atención las preguntas No. 2 y 3 del interrogatorio.[27] En la dos se señala que los zinacantecos fueron firmes aliados de los españoles, colaborando "con armas contra los naturales y rebeldes de guerra, sustentándolos de comidas y otras cosas con suma lealtad, respeto y amor".[28] La tres por su parte nos enseña, refutando algunas imágenes idealizadas, que desde antes de la llegada de los conquistadores los pueblos prehispánicos estaban profundamente divididos y enfrentados unos con otros. Así queda claro cuando los caciques de Zinacantán lanzan la pregunta a

los testigos para que corroboren lo que saben acerca de la conquista y pacificación de la provincia de los "Coques y de los Cendales".[29]

## 5) La batalla del Sumidero: ¿resistencia o rebelión?

La *sección C* de la obra nos presenta un conjunto de diez documentos orientados a demostrar que la *Leyenda del Sumidero* tiene su referencia histórica en hechos ocurridos ya dentro del régimen y modo de vida colonial y no en el momento del choque de la conquista.[30] Los tres primeros documentos son *Probanzas* mandadas a redactar por Baltazar Guerra encomendero hasta 1552 de Chiapa de los Indios. El más antiguo de ellos data de 1532 y por las respuestas de los testigos quedan claras al menos las siguientes cuestiones: a) La batalla no ocurrió en el pueblo de Chiapa; el pleito a campo abierto fue contra Luis Marín años antes, no contra Baltazar Guerra . Dice la pregunta seis del interrogatorio "cuando allá llegué los dichos chiapanecas tenían los bastimentos alzados y las casas despobladas y la cruz quemada y andaban de guerra en el campo."[31] b) Los chiapanecas no tenían su ciudad en el Sumidero, lo que ahí había era una fortaleza en que el asiento fue muy buena parte y donde los chiapanecas estaban en mucho estrecho por no poder gozar de sus bastimentos que en el dicho valle tenían sembrados.[32] c) Al abandonar la fortaleza y huir río adentro algunas gentes, incluyendo mujeres, se despeñaban.[33]

La segunda *Probanza* está redactada en 1533 y revela que no únicamente los chiapanecas se rebelaron contra el régimen colonial. Al menos nueve pueblos zoques, entre los que estaban Ixtacomitán, Comeapa, Solusuchiapa, Ostuacán, Mincapa, Gualpitán, Totolapa y Suchitepeque, habían decidido no obedecer a los españoles, abandonando sus pueblos e internándose en los montes.

La última *Probanza* escrita en 1554, cuando ya Baltazar Guerra había perdido su encomienda por cedérsela ilegalmente a su hijo Juan Guerra, indica una segunda rebelión de los chiapanecas cuando éste había viajado a Nicaragua para encontrarse con Pedro de Alvarado. En esta ocasión los alzados capturaron a Don Diego Nocayola, cacique del pueblo de Chiapa pero incondicional de los españoles. Sin embargo, al final la suerte de los sublevados fue la misma. Otra vez se retiraron al Sumidero y otra vez fueron derrotados.

Son de destacar en este contexto las declaraciones de los vecinos de la Villa de San Cristóbal de los Llanos a propósito de la Real Merced de un Blasón de Armas otorgado por el rey a su favor el primero de marzo de 1535. Llama la atención cómo en su relato los vecinos, a diferencia de lo dicho por Baltazar Guerra, omiten aludir a cualquier tipo de protagonismo individual. Ello sugiere, nos dice Jan de Vos, que no había una muy buena relación entre San Cristóbal y el hasta ese entonces todavía encomendero.[34]

Al final de esta sección se incluyen dos documentos que a juicio del autor no pueden pasarse por alto, pues representan voces diferentes a las españófilas. Uno es una Probanza de Méritos solicitada por Don Rodrigo Ponce de León Cabeza de Vaca, supuesto nieto legítimo de Don Diego Nocayola; el otro es un fragmento de un pleito legal abierto en el año de 1571 entre chiapanecas y zinacantecos.[35] El de Don Rodrigo nos enseña cómo la leyenda del Sumidero es, de alguna manera, la explicación inevitable que los vencidos han dado de los sucesos. El del conflicto legal, por otro lado, viene a ser una prueba más de las rencillas históricas entre pueblos vecinos de origen prehispánico.

## 6. Las lecciones del pasado

Queremos, finalmente, pasar revista rápida a los documentos del *apartado D* del libro, donde a juicio del autor se relata "la suerte que les tocó, después de la rebelión, tanto a los chiapanecas vencidos, como a sus vencedores, el encomendero Baltazar Guerra y los frailes dominicos".[36] Aprovecharemos, asimismo, las conclusiones del propio Jan de Vos sobre las *lecciones del pasado*, para intentar reflexionar brevemente sobre los movimientos indios.

En general la suma de los documentos presentados en esta sección nos cuenta la historia —por voz de los propios frailes— de cómo los frailes fueron engañados y luego desengañados por el astuto encomendero y Teniente de Gobernador Baltazar Guerra. La Carta de Fray Bartolomé bien puede ser leída como la historia del engaño.[37] Allí el obispo sugiere que el encomendero debería ser premiado, en homenaje a su benevolencia, con algún título de nobleza. El texto de Tomás de la Torre, mientras tanto, no es más que la cara del desengaño y la desilusión: el lamento del tránsito de la imagen idealizada a la triste reali-

dad del desencanto.[38] Don Baltazar Guerra dejó de ser entonces, para los dominicos, "el más sagaz hombre que hemos conocido", para convertirse en el "lodo de la calle".[39]

En cuanto al texto de Remesal, incluido en esta parte de la Antología y tomado de su *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, poco tiene que ver, a nuestro juicio con el tema del capítulo. Su inclusión, sin embargo, resulta interesante, pues sus elogios a Fray Pedro de Barrientos pueden ser útiles para ejemplificar el tipo de trabajo misionero que los dominicos llevaban a cabo en sus primeros años; después poco se distinguirían del encomendero Baltazar Guerra, al que criticaban.

Por último, el texto del fraile dominico inglés —luego protestante— Tomás Gage, nos parece sumamente indicativo de lo que pasó con el pueblo chiapaneca a cien años de distancia de los hechos de conquista.[40] Tomás Gage, dice Jan de Vos, sólo estuvo en Chiapa en su paso por Guatemala pero, pese a ello, describe con gran lujo de detalles la riqueza de la región y las costumbres culturales de la época. El testimonio de este fraile renegado demuestra, fehacientemente, cómo los ganadores finales de tanta batalla con los chiapanecas fueron los mismísimos dominicos y, por supuesto, uno que otro cacique indígena.

Para terminar, quiero decir que los documentos, por más defectos que tengan, ya no dejan más asidero para la leyenda. Cualquier evaluación política que se quiera hacer desde el presente sobre el futuro de los movimientos indios, exige ya no seguir adulterando su pasado. Esta reflexión parece más que pertinente y, no obstante, a menudo es nublada por opiniones que piensan que es posible volver al pasado glorificándolo, o bien que de aquí en adelante la subordinación del indio es una fatalidad inevitable. Ni lo uno ni lo otro. Hace cinco siglos, nos recuerda Jan de Vos, "las sociedades indias empezaron a sangrar por la herida infligida y no han dejado de hacerlo hasta el día de hoy".[41] Sin embargo, ahora nos advierte,

> los indios cometerían un grave error si ahora trataran de remontar la corriente... la liberación india no se encuentra retomando los pasos perdidos, sino navegando aguas abajo. Existen buenas posibilidades para que el río ya no esté obligado a correr por un terreno tan accidentado. Tal vez pueda formar otra laguna —tan ancha como el mar—, antes de desembocar en el tercer milenio.[42]

## Notas

[1] Reseña y comentarios al texto de Jan de Vos *La batalla del Sumidero*. Editorial Katún. México, 1985

[2] Los nombres de los textos de la colección son: *La batalla del Sumidero, No queremos ser cristianos, La guerra de las dos vírgenes y Bajaron tres piedras del cielo*. Hasta donde sabemos sólo se ha publicado, además de la obra aquí comentada, el libro relativo a la conquista del Lacandón: *No queremos ser cristianos*.

[3] Entre estos trabajos el propio Jan de Vos menciona los artículos de Enrique Berlin (1952) y de Eduardo Flores Ruiz (1954, 1957, 1973) sobre los chiapanecas; los de Severo Martínez Peláez (1973), Robert Wasserstrom (1980) y Kevin Gosner (1982) sobre los tzeltales; el trabajo de Jan Rus (1982) acerca de la rebelión de los chamulas; el libro también de Jan de Vos (1980) sobre la rebeldía de los lacandones. A esta lista hay que agregar otros autores que analizan las rebeliones indígenas en el contexto de obras más amplias. Entre ellos están Antonio García de León ( 1980), Henri Favre (1982), y Victoria Reifler Bricker (1981). Existen, además, los textos considerados clásicos dentro de la historiografía chiapaneca: Vicente Pineda con su *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas* (1888), Manuel Trens y su *Historia de Chiapas* (1949) y Gustavo López Gutiérrez con *Chiapas y sus epopeyas libertarias* (1932-1939 y 1942).

[4] En 1978, el autor trajo a Chiapas en 66 rollos de microfilm más de cincuenta mil páginas de historia colonial que permanecen en el Archivo General de Indias en Sevilla. Un esfuerzo similar fue emprendido en el Archivo General de Centroamérica, en Guatemala. En esta ocasión fueron unas doscientas cincuenta mil páginas sobre historia colonial de Chiapas, guardadas en 197 rollos de microfilm. El inventario de estos documentos fue editado en varios volúmenes con el nombre de *Catálogo de los documentos históricos que se conservan en el fondo llamado "Provincia de Chiapas" del Archivo General de Centroamérica, Guatemala*. La publicación fue una coedición entre los entonces Centro de Estudios Indígenas de la UNACH y El Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste.

[5] De Vos, Jan. *Catálogo de los Documentos Históricos que se conservan en el fondo llamado "Provincia de Chiapas" del Archivo General de Centro América, Guatemala*. CEI-UNACH, CIES. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 1985. pag. 6.

[6] *Idem*.

[7] De Vos, Jan. *Historia de los pueblos indígenas de México. Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1994, pág. 22

[8] Heinrich, Berlin. "Archaeological excavations in Chiapas", en *American Antiquity*, vol. 12, no. 1. Menasha, 1946. pp. 19-28. Del mismo autor véase también "El asiento de Chiapa", en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, año

XXXI, Tomo No. 31. Guatemala, 1958. De Eduardo Flores Ruiz está el trabajo "El Sumidero. La leyenda de los Chiapas", en Ábside, vol. 18, no. 4. México, D. F., 1957. De este último artículo también fue publicada una segunda edición en *Investigaciones Históricas sobre Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1973. pp. 91-103.

[9] Jan de Vos. *op. cit.*: 18-19.

[10] *Ibid.*: 15.

[11] *Idem.*

[12] *Idem.*

[13] Jan de Vos, *op. cit.*: 27.

[14] Jan de Vos. *op. cit.*: 19.

[15] *Ibid.*: 52.

[16] *Ibid.*: 53.

[17] *Ibid.*: 54.

[18] *Ibid.*: 54-55.

[19] *Ibid.*: 60.

[20] El nombre de Soctón, explica Jan de Vos, es un anacronismo, ya "que así llamaban, hace un siglo, los tzotziles a la ciudad de Chiapa de Corzo (de sok, desarreglar, y ton, piedra: -piedras desarregladas). Pero no existe ninguna prueba, ni tampoco ninguna probabilidad de que la antigua Chiapa haya tenido ese nombre". *Ibid.*: 57.

[21] *Ibid.*: 63.

[22] Ver doc. no. 7 y doc. no. 8.

[23] Dice Hernán Cortés "Llegaron dos hombres españoles que yo había enviado con algunos naturales de la ciudad de Tenoxtitlán y con otros de la provincia del Soconusco... a unas ciudades de que muchos días había de que yo tengo noticias... con los cuales dichos españoles vinieron hasta cien personas de los naturales de aquellas ciudades, por mandado de los señores de ellas, ofreciéndose por vasallos y súbditos de Vuestra Cesárea Majestad". *Ibid.*: 75

[24] *Ibid.*: 77.

[25] Ver doc. no. 9; doc. no. 10 y doc. no. 11.

[26] De Vos, Jan. *op. cit.*: 82.

[27] *Ibid.*: 83.

[28] Ver doc. no. 9.

[29] *Ibid.*: 88.

[30] *Ibid.*: 88-89.

[31] Ver documentos del no. 12 al no. 21.

[32] De Vos, Jan *op.cit.*: 93.

[33] *Idem.*

[34] *Ibid.*: 96, 97, 98.

[35] *Ibid.*: 128.

[36] Ver documentos no. 19 y no. 20.

[37] De Vos, Jan. *op. cit.*: 41.
[38] Ver documento no. 22.
[39] Ver documento no. 23.
[40] *Ibid.*: 166-168.
[41] Ver documento no. 25.
[42] De Vos, Jan. *op. cit.*: 196.

## Bibliografía

DE VOS, Jan
1980 *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona.* FONAPAS. México.

1985 *La batalla del Sumidero.* Editorial Katún. México.

1994 *Historia de los pueblos indígenas de México. Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas.* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio
1985 *Resistencia y utopía.* Ediciones Era. 2 tomos. México

FAVRE, Henri
1983 *Cambio y continuidad entre los mayas de México.* Instituto Nacional Indigenista. México.

PINEDA, Vicente
1986 *Sublevaciones indígenas en Chiapas. Gramática y diccionario tzeltal.* Instituto Nacional Indigenista. México.

WASSERSTROM, Robert
1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas.* Fondo de Cultura Económica. México.

# "EL CAMINO A LEVIATÁN" (Thomas Louis Benjamin)

SONIA TOLEDO TELLO*

*El Camino a Leviatán* es el título con el que Thomas Louis Benjamin nos presenta la construcción del estado mexicano moderno en Chiapas; sugiere con él, un proceso largo que culmina con la creación de un monstruo todopoderoso, totalitario y centralizador.

Si bien estas características corresponden al estado moderno en general, el autor muestra que no son el resultado de un solo proyecto dirigido desde el centro, sino el producto de la fusión de aspiraciones, tanto regionales como nacionales. A la luz de tal posición, observa la conformación del estado nacional mexicano, desde los acontecimientos más significativos de Chiapas. Por otra parte sostiene que el estado mexicano, también surge del consenso y participación activa, tanto de las élites como de las masas.

Para reconstruir el camino a Leviatán, divide la historia en tres grandes momentos que, advierte, representan las etapas de formación del Estado mexicano en Chiapas: la primera abarca la fase de centralización

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.

nacional y surgimiento de un gobierno dinámico en Chiapas, va de 1890 a 1910; la segunda corresponde a la Revolución Mexicana y contrarrevolución chiapaneca, de 1910 a 1920 y la tercera se refiere a la consolidación del Estado a partir de la política de masas, de 1920 a 1947.

Aunque el primer período tiene que ver con la formación del gobierno de Chiapas después de los procesos de independencia y anexión, Benjamin se remonta a la época colonial, evidenciando que entonces también se implantó un Estado centralizador y absolutista.

Señala que el dominio de la sociedad chiapaneca, luego de los primeros años de conquista ("período de confusión política y experimentación" de 1528 a 1569), estaba en manos de la Corona, a través de los funcionarios gubernamentales.

Enfatiza que eran estos funcionarios y no los terratenientes, ni los comerciantes los que ejercían el dominio, y ocupaban el papel central en la estructura de poder local.

A partir del estudio de Gudrum Lenkersdorf, centrado en este primer momento de la Colonia (Génesis Histórica de Chiapas, 1522-1532: 1993) podríamos hacer algunas observaciones a la información presentada por Benjamin.

Para Benjamin, durante la Colonia y, como veremos más adelante, el grupo con el poder político es diferente al del poder económico; al respecto, Gudrum Lenkersdorf muestra que muy tempranamente se crea en Chiapas un gobierno provincial, hecho peculiar de la región, que permite el surgimiento de la "oligarquía coleta"..

En efecto, según la autora, las decisiones se toman en España, pero desde la llegada de Diego de Mazariegos a la provincia de Chiapa, como funcionario, no como conquistador, enfatiza, le son otorgados una serie de privilegios y un poder extraordinario. La Corona nombra a su hijo, Luis de Mazariegos, regidor perpetuo. Tal situación le permitió hacer el reparto de las encomiendas entre sus familiares y allegados (aproximadamente la mitad de los 80 españoles que residían en la provincia), y fueron los encomenderos más prominentes quienes poco a poco tuvieron el poder local, económico y político, ya que ellos ocupaban el cabildo de Ciudad Real.

Habría que añadir que son los encomenderos más poderosos los que posteriormente se irán transformando en terratenientes; al inicio, sólo podían disponer de la población india de su encomienda, no de la tierra.

Así pues, el poder económico y político estaba en manos de un grupo de españoles, de tal suerte que, como nos dice Gudrum Lenkersdorf, la provincia de Chiapas era desde los primeros años una sociedad muy estratificada, no sólo entre indios y españoles, sino entre los mismos españoles.

Benjamin proporciona información para testimoniar cómo se fue gestando, desde la Colonia, un fuerte sentimiento regionalista, precisamente a partir del poder que tenían las autoridades del cabildo, reforzado por la lejanía de la Audiencia de Guatemala, administración a la cual pertenecía Chiapas.

Pero también plantea que a pesar de la distancia, desde el siglo XVII, el cabildo de Ciudad Real se quejaba del monopolio ejercido por los comerciantes guatemaltecos. Este control comercial fue uno de los factores principales para que la élite de las tierras altas decidiera, posteriormente, anexarse a México.

Para explicar la formación del gobierno chiapaneco, después de la anexión al México Independiente, nos va indicando los acontecimientos locales y regionales, y la particularidad de las luchas entre los sectores conservadores y los liberales.

Por las condiciones en que se habían desarrollado los terratenientes de los Altos durante los últimos años de la Colonia, (sin posibilidad del repartimiento de la mano de obra india, pues había sido prohibida esta práctica y bajo el dominio comercial de los guatemaltecos) eran quienes habían buscado la anexión a México, con la idea de sacudirse ese control comercial guatemalteco y encontrar mejores condiciones ante la lejanía del centro de México.

Los terratenientes y comerciantes de las tierras bajas no vivían bajo el dominio comercial guatemalteco y, asegura Benjamin, la abolición del sistema de repartimiento los benefició (no aclara cómo) pero señala que temían el acercamiento político con México, sobre todo por el riesgo de caer bajo el dominio comercial de Tabasco.

Es importante conocer, y así nos lo muestra el autor, cuáles eran las motivaciones de los grupos conservadores para buscar la anexión a México y cuáles las del sector liberal para tratar de evitarlo, ello explicará también por qué después de la anexión es el sector liberal el que mantendrá una relación más estrecha con el gobierno porfirista.

Al igual que el resto del país, pero con sus propias características, Chiapas vive un periodo de inestabilidad política; falta un proyecto uni-

ficador para la construcción de la nueva nación independiente, y recursos para impulsar el desarrollo económico.

Según el autor, este período en Chiapas va de 1824 a 1891 y se vive bajo las intensas luchas por el poder entre conservadores y liberales, representados los primeros por los terratenientes de San Cristóbal, San Bartolomé y Simojovel; y los segundos por los terratenientes y comerciantes de Tuxtla, Chiapa y Comitán.

Desde 1848 diferentes caudillos liberales llegaron a ocupar la gubernatura y enfrentaron militarmente a las fuerzas conservadoras dirigidas y financiadas por el clero. Ángel Albino Corzo apoyó el proceso de Reforma y sus leyes, y finalmente cuando se logró la separación total del Estado y la Iglesia, se expulsó al obispo de Chiapas. De esta manera se anuló la capacidad de la Iglesia de San Cristóbal para intervenir en la formación de gobiernos estatales.

Como señala Benjamin, la otra consecuencia importante de las guerras provocadas por la Reforma, fue el surgimiento de caudillos muy poderosos: Julián Grajales en Chiapas, Miguel Utrilla en San Cristóbal, José Pantaleón Domínguez en Comitán y Pomposo Castellanos en Tuxtla.

A partir de 1864, cuando Porfirio Díaz derrocó al gobernador Albino Corzo, los caudillos liberales apoyaron al gobierno central. Sin embargo, nos dice el autor, el periodo de paz responde al control independiente de las regiones por los diferentes caudillos y no a la consolidación del estado. De esta manera, si bien los gobernadores eran liberales fieles al gobierno central, no lograban centralizar el poder, ni implantar las disposiciones emanadas del centro.

Los cacicazgos en la entidad se redujeron a tres: Escobar en el Soconusco, Grajales en las tierras bajas del centro y el gobernador en turno en las tierras altas del centro. Pero para 1890, nos dice Benjamin, el período de gobiernos débiles estaba a punto de concluir. Apunta que estos cacicazgos pueden entenderse como el paso intermedio de la centralización política, entre la autonomía municipal y el control gubernamental estatal.

Me parece interesante esta consideración, ya que nos sugiere cierta correspondencia entre la formación de los municipios y las regiones controladas por las diferentes familias terratenientes más poderosas.

Se plantea que quienes pugnaban por un gobierno estatal fuerte y centralizado eran los sectores más dinámicos de la entidad, los hacen-

dados de las tierras bajas y los nuevos empresarios extranjeros que empezaban a invertir capital en la agricultura chiapaneca. A este sector le urgía liberarse de los "caprichosos caudillos", así como el apoyo de un gobierno fuerte, capaz de crear la infraestructura para el desarrollo económico (caminos, puentes, telégrafos, ferrocarril, etc.).

De acuerdo con Benjamin, la gubernatura de Emilio Rabasa sienta las bases para el desarrollo económico de la entidad, así como para la consolidación del Estado en Chiapas: para 1891, año en que Emilio Rabasa inicia su gestión, Porfirio Díaz había afianzado su poder precisamente en ese ambiente de centralización y con la gubernatura de Rabasa, Chiapas inicia su integración al Estado nacional.

Rabasa, originario de Chiapas, era un ideólogo importante no sólo para la consolidación del gobierno chiapaneco, sino para el Estado nacional; representaba los intereses del poder central porque era constructor y promotor de las ideas liberales. Su vertiginosa trayectoria académica y política había transcurrido en Oaxaca, muy cercana a Porfirio Díaz, de tal suerte que en Chiapas no pertenecía a ninguno de los grupos de poder, sin embargo correspondía a las necesidades del sector empresarial.

Las condiciones en las que encontró al estado de Chiapas, lo obligaron a tomar medidas fuertes. Hasta entonces los gobernadores no habían logrado penetrar en las regiones dominadas por cacicazgos, ni mermar la influencia e intervención del clero y las familias importantes de San Cristóbal, en las decisiones del gobierno. De allí que la primera medida fuera trasladar la sede del gobierno estatal de San Cristóbal a Tuxtla Gutiérrez en 1892.

El traslado del gobierno le permitió a Rabasa crear un nuevo grupo de trabajo y fortalecer su gobierno entre uno de los sectores dinámicos de la entidad, pero además, señala Benjamin, permitió afianzar la vinculación con México pues, geográficamente hablando, Tuxtla era la puerta de acceso a la capital; mientras que San Cristóbal se encontraba en la ruta comercial a Guatemala.

Como ideólogo liberal consideraba que la única manera de lograr el desarrollo y el progreso, era a través de la división de las tierras comunales y de la creación de un nuevo sector campesino mas dinámico. Así, nos dice Benjamin, la reforma agraria de Rabasa fue un éxito y también un fracaso.

El número de pequeños propietarios aumentó, eran tan bajos los precios de la tierra que tanto los agricultores como los rentistas, pequeños comerciantes y capataces pudieron convertirse en rancheros, de tal manera que entre 1890 y 1910, el número de ranchos se vio duplicado.

El aumento de ranchos y haciendas se dio a costa de las tierras comunales; Benjamin señala que entre 1893 y 1909 fueron afectados por lo menos 67 ejidos.

Otra de las acciones emprendidas por Rabasa, aunque con menos impacto, fue la de impulsar un programa educativo; nos dice el autor que, a diferencia de gran parte de sus contemporáneos, Rabasa, no veía en la educación el medio para integrar a la población indígena a la sociedad mexicana.

Al respecto Carlos Monsiváis apunta que Rabasa no sostenía

> ...la clásica lamentación contra el peso muerto de los indígenas, sino algo distinto, cercano a lo señalado por Arnaldo Córdova: La ideología dominante, tanto con el porfirismo como con la Revolución, se funda en la idea del atraso material del país como idea rectora del tipo de soluciones políticas que se deben dar para procurar el desarrollo.
> (Monsiváis Carlos, "Emilio Rabasa; la tradición del desengaño", 1986: XIII)

A partir de esta concepción, tanto Díaz como Rabasa se consideran con la misión de conducir el desarrollo con lo posible, es decir, impulsando a los sectores más desarrollados (a los capitalistas extranjeros y nacionales) con mano firme, a costa de los sectores incapaces de ser dinámicos, como en una especie de selección natural, diría Monsiváis en el libro citado.

De allí que, como señala Benjamin, Rabasa estuviera firmemente convencido de que para lograr el desarrollo y la modernización fuera importante fortalecer el poder de los gobiernos y que el buen gobierno dependía de la capacidad de los servidores públicos. Por ello mismo creía, junto con los otros "científicos" del régimen, que la única posibilidad de frenar la anarquía del país era el gobierno de Díaz.

En los dos años que Rabasa estuvo como gobernador de Chiapas, logró, afirma Benjamín, establecer un programa de reforma política y de desarrollo económico que fue apoyado por el sector empresarial moderno y continuado por los cuatro gobernadores porfiristas que lo sucedieron en el poder.

Diversos autores (Adolfo Gilly y Arnaldo Córdova, entre otros) coinciden en que Porfirio Díaz logró unificar al país a partir del gran impulso al desarrollo capitalista a través del férreo control político, la defensa de la gran propiedad, y sobre todo las enormes facilidades para la entrada del capital extranjero.

Como plantea Benjamin, este proceso tuvo consenso y fue de las élites, ya que todos estos logros fueron conseguidos a costa de la mayor parte de la población, lo que generó y acumuló un gran descontento:

> ... ¿Cómo, si en estos instantes, cien millones de hombres que han hecho del odio una religión acechan en las tinieblas de las minas, a la luz pálida de los talleres o a lo largo de las vías férreas, el momento de destruir todas las laboriosas conquistas de la ciencia, destruyendo la riqueza con las armas que la ciencia les ha proporcionado, podéis hablar de progreso? (Justo Sierra).
> (Citado en Monsiváis C., *op. cit.*: XI)

Es claro que el régimen de Porfirio Díaz fue de apoyo total, sin mediaciones, a la clase dominante, capitalistas extranjeros y nacionales. En este sentido, lo que se dio en Chiapas no fue diferente, las élites fueron el motor para la formación del Estado nacional en Chiapas.

Con el inicio de la Revolución mexicana de 1910, Chiapas permanecía indiferente a tales acontecimientos; sin embargo fue aquí donde los sancristobalenses vieron la oportunidad de zafarse de la influencia que ejercía Rabasa, trataron de tomar el poder y trasladar su sede a San Cristóbal. Bajo este objetivo, los conservadores se presentaban como revolucionarios; en efecto, luchaban contra la reelección y el dominio de Rabasa y veían aquí su oportunidad para anularlo.

Pero también los liberales formaron clubes maderistas en Chiapa de Corzo, Tonalá, Tapachula, Motozintla y Tuxtla Gutiérrez, con el fin de conservar el poder.

Señala Benjamin, que con el triunfo constitucionalista en México, se impuso la Revolución en Chiapas hacia 1914. Jesús Agustín Castro, acompañado por 1,200 oficiales y soldados de la División Veintiuno del estado de Durango, llegó a Tuxtla el 14 de septiembre de 1914.

Como gobernador militar asumió los poderes ejecutivo, legislativo y judicial y repartió los cargos más importantes entre los militares. Emitió una serie de decretos para llevar a cabo una reforma, entre ellos: la prohibición a los curas para usar el hábito en público; la ley obrera que

abolía la servidumbre por deudas; se confiscaron las propiedades de la Iglesia, etc.

Tales disposiciones representaban un atentado contra los sectores terratenientes y eclesiásticos; pero además, apunta Benjamin, las acciones de los constitucionalistas en los distritos rurales se convirtieron en invasiones punitivas contra haciendas, iglesias y en ocasiones, contra los pueblos.

En estas condiciones locales y ante la caída del constitucionalismo —cuando Carranza y su grupo tuvieron que salir de México debido al triunfo de Villa—, se produjo el levantamiento contrarrevolucionario, el movimiento mapachista.

Como señala Benjamin, este movimiento representa la reacción de la clase terrateniente chiapaneca contra las reformas y los abusos que los representantes de Carranza trataban de imponer.

Benjamin anota algo importante con respecto al triunfo contrarrevolucionario en Chiapas: plantea que a pesar del triunfo del movimiento mapachista la situación en el estado ya no era la misma que éste defendía "la mayoría de la población que hasta entonces estuvo excluida de la participación política se había politizado ...la política de élites dejaba su lugar a la política de masas".

Me parece exagerado afirmar que la mayoría de la población que había estado excluida se politizó, esto es válido para la región cafetalera en donde se desarrolló el movimiento obrero sindical y después agrarista, pero como el mismo autor apunta más adelante, la población campesina e indígena de las tierras altas permaneció bajo el sistema de servidumbre por deudas, el sistema de enganche, etc.; es decir, que allí las relaciones sociales habían permanecido prácticamente inalteradas.

Pero por otro lado, considero que aun cuando no se politizó la mayoría, esa parte que sí lo hizo determinó los cambios en las relaciones entre el Estado y los sectores obrero y campesinos y contribuyó al fortalecimiento del nuevo Leviatán.

Nuevamente, a pesar de que en las tierras altas las condiciones sociales permanecían sin cambios, Chiapas, bajo sus propias características, participaba del proceso nacional.

En 1921 el gobierno mapache, con Tiburcio Fernández a la cabeza, buscaba revitalizar la economía con el apoyo de la federación, pero tratando de evitar la injerencia impositiva, nos dice Benjamin, una de las

prioridades fue frenar la reforma agraria y el cumplimiento de la ley obrera.

Este gobierno tenía como aliados, según Benjamín, a los grupos de poder más tradicionales, hacendados y caciques, y enfrentó a las organizaciones obreras y campesinas; de allí que estos sectores se acercaran a los opositores del gobierno mapache.

Considero importante destacar que, desde mi punto de vista, los hacendados y caciques no eran aliados del gobierno mapache, éste era su representante. Benjamin mismo señala que los mapaches y sus principales líderes, que formaron el gobierno, eran hacendados; si bien no todos los terratenientes estaban al lado del movimiento mapachista, éste respondía a los intereses de todos ellos como sector.

En este período de los años 20 surge el movimiento obrero sindical de la región económica más importante de Chiapas. Las demandas obrero-campesinas fueron apoyadas por el Partido Socialista pero, anota Benjamín, dentro del movimiento había una fracción socialista y otra reformista.

Como lo ha resaltado el autor, al ritmo de los cambios políticos y luchas por el poder de México, Chiapas vivía sus propias luchas. Para las elecciones de 1925, el general Carlos Vidal llegó a la gubernatura de Chiapas; él era reconocido como el jefe político del Partido Socialista, pero representaba a la fracción reformista y, como tal, condujo su gobierno junto con el líder socialista, Ricardo Alfonso Paniagua.

Su objetivo, de acuerdo con el autor, no era distinto al constitucionalista: pretendía crear un equilibrio entre los trabajadores y los capitalistas; regular las relaciones laborales; restituir las tierras comunales; incrementar la carga impositiva a los hacendados y construir caminos y escuelas. Vidal se puso del lado de los pobres y desposeídos, sin que peligrara el órden social y económico.

Al respecto habría que anotar que si bien era un programa reformista, en Chiapas éste significaba cambios importantes y revolucionarios, pues atentaba contra los intereses del sector terrateniente que había logrado mantener el poder.

En efecto, nos dice Benjamin, el vidalismo creó una alianza fuerte y equilibrada entre el gobierno y las organizaciones obreras. Después, cuando fue destruido el régimen vidalista y asesinados muchos de sus líderes, los gobiernos posteriores utilizaron a las organizaciones en sus luchas políticas.

El resultado de todo ello fue la división del movimiento obrero estatal: en 1931 se creó la Confederación Campesina y Obrera de Chiapas, que representaba al sector oficial del movimiento; la oposición se agrupó en la Comuna de Trabajo, de filiación comunista.

Para sobrevivir, el movimiento opositor se vio obligado a adoptar la política del régimen cardenista, durante la administración de Victórico Grajales; así perdió su independencia, afirma Benjamin, para ingresar al "Leviatán reformista" encabezado por Cárdenas.

Con el gobierno de Cárdenas y el de Efraín Gutiérrez en Chiapas, el Estado logró su consolidación, recogiendo las demandas populares como programa de gobierno y cooptando así a las organizaciones obreras y campesinas.

Finalmente, quiero comentar que este trabajo muestra la tesis de Benjamin que indica que en ese largo camino al Leviatán mexicano, Chiapas contribuyó a partir de su propio proceso y particularidades. Que aún cuando las motivaciones de los sectores políticamente activos en las distintas etapas de la historia chiapaneca, no coincidían necesariamente con las de los grupos del centro del país, ambas se fueron ajustando y utilizando para sus propios intereses.

En este sentido, coincido con Benjamin cuando plantea que el Estado moderno es el resultado de aspiraciones nacionales, pero también regionales.

Sin embargo, me parece que aunque Benjamin pretende reconstruir el proceso de formación del Estado a partir de los datos empíricos, como él señala, y no a partir de un modelo teórico, hay de manera implícita una concepción de Estado. Creo que él insiste, aunque no lo diga, en que el Estado no es clasista, que este es un aparato a cargo de un grupo o sector de clase diferente al económicamente dominante.

Así, para el período colonial señala que el control político no lo tenían ni los terratenientes ni los comerciantes sino los funcionarios representantes de la Corona, pero sobre esto hice al principio mis comentarios. En el caso del porfiriato, afirma que quienes estaban en el gobierno eran todos de extracción media, no dice más, pero me parece que nuevamente apunta hacia la concepción no clasista del Estado. Como lo anoté en la parte referente a los mapaches, también sugiere que los terratenientes son aliados de un gobierno que, desde mi punto de vista, está conformado por terratenientes. Y por último cuando habla del cardenismo, señala que a partir de ese período el Estado se convierte

en árbitro entre los capitalistas, los obreros y los campesinos. En efecto, considero que ese papel ha jugado, pero sólo en parte, al haber creado la política de masas como eje rector para el consenso.

Sin embargo coincido con Arnaldo Córdova cuando señala que, si bien es cierto que los presidentes y jefes políticos provienen de los sectores medios, esto no significa que la revolución y el Estado que de ella emerge no sean burgueses, es decir de clase.

> ... que el Estado se coloque por encima de las diferentes fracciones de la clase dominante y de todas las clases sociales, porque así puede dirigirlas a todas y ejercer su dominio sobre el conjunto de la sociedad, no autoriza en modo alguno a afirmar que el Estado sea neutral frente a las clases sociales mismas.
>
> Todo Estado es un Estado de clase, por muy grande que sea su autonomía con respecto a los grupos sociales.
>
> (México. *Revolución burguesa y política de masas*, 1983:88)

## Bibliografía

CÓRDOVA, Arnaldo
1986 "México. Revolución burguesa y política de masas" en: *Interpretaciones de la Revolución Mexicana* Nueva Imagen, México.

LENKERSDORF, Gudrum
1993 *Génesis histórica de Chiapas, 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos,* UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México.

MONSIVÁIS, Carlos
1986 "Emilio Rabasa: La tradición del desengaño" en: Rabasa, Emilio, *La Bola*, Océano, México.

*Anuario de Estudios Indígenas VI,*
se terminó de imprimir en el mes de agosto de 1997,
en el Departamento de Impresión de la UNACH,
en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
El tiraje consta de 1,000 ejemplares.