

ANUARIO CEI

III

ANUARIO CEI

Director

PASTOR PEDRAZA VILLAGÓMEZ

Consejo editorial

RAÚL PEREZGROVAS GARZA

ANNA MARÍA GARZA CALIGARIS

MARÍA ELENA FERNÁNDEZ GALÁN

MANUEL SÁNCHEZ ARJONA

Secretario de redacción

BULMARO REYES CORIA

Los conceptos vertidos en los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores.

CORRESPONDENCIA: Centro de Estudios Indígenas
5 de Febrero No. 19
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
C.P. 29200 México

ANUARIO CEI

III



1989-1990

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

CENTRO DE ESTUDIOS INDÍGENAS

San Cristóbal de Las Casas

Primera edición: 1991

DR © 1991. Universidad Autónoma de Chiapas
Colina Universitaria
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México

CENTRO DE ESTUDIOS INDÍGENAS

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

AZZO GHIDINELLI y MARIO S. DE LEÓN ESTRADA Cincuenta años de investigación antropológica en el área maya sobre la cuestión étnica	7
ANNA MARÍA GARZA CALIGARIS Sobre mujeres indígenas y su historia	31
ANTONIO GÓMEZ HERNÁNDEZ Los cuentos del Tío Conejo	43
ANGELINO CALVO SÁNCHEZ Las colonias nuevas de migrantes y expulsados en San Cristó- bal de Las Casas	55
JUANA MARÍA RUIZ ORTIZ El mandato de la mujer	65
MARÍA ELENA FERNÁNDEZ GALÁN Un cuento moché	73
LAUREANO REYES GÓMEZ y SUSANA VILLASANA BENÍTEZ San Miguelito y la caja parlante. El caso de un poblado de damnificados del volcán Chichonal	95
ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO Cambio y reelaboración religiosa: los testigos de Jehová en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas	113

JANINE GASCO	
Un plan de desarrollo del siglo XIX: el reconocimiento de los canales y esteros de la provincia de Soconusco en 1820	127
MICHEL DAVOUST	
Nuevas lecturas de los textos mayas de Chichén Itzá	139
VINCENT H. MALMSTRÖM	
Los orígenes de la civilización en Mesoamérica: una perspectiva geográfica	165
RAÚL PEREZGROVAS GARZA	
La apropiación de la ovinocultura por los tzotziles de los altos de Chiapas. Un pasaje de la historia, desde la perspectiva etnoveterinaria	185
ROBERT LAUGHLIN	
Licencia poética	199
JORGE PANIAGUA MIJANGOS	
Movimientos de población en la Sierra Madre: orígenes sociales	215
CARLOS LENKERSDORF	
Sujeto objeto. Aporte a la sociolingüística; el español y el tojolabal	227

CINCUENTA AÑOS DE INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA EN EL ÁREA MAYA SOBRE LA CUESTIÓN ÉTNICA

AZZO GHIDINELLI
MARIO S. DE LEÓN ESTRADA *

Introducción

Si nosotros partimos de la premisa de que el fenómeno étnico es un aspecto de nuestra misma naturaleza humana, así como lo es la cultura y la ideología, se deriva directa y espontáneamente la importancia teórica que puede tener esta problemática en el esfuerzo que hace la Antropología de comprender mejor a nuestra especie.

La teoría antropológica sobre la identidad étnica ha sido elaborada, en su mayor parte, en los EE.UU. y en Europa, y mal se ajusta a una realidad tan peculiar como lo es la del área maya. De aquí que los antropólogos no hayan encontrado un consenso sobre la unidad étnica; algunos la ubican en el municipio, otros creen encontrarla en las áreas lingüísticas, otros aún en la dicotomía indígena-ladino. ¿Cómo se presenta el conjunto de nuestra población, que en realidad está compuesta de muchos grupos étnicamente bien identificados?, ¿cuáles elementos entran en juego de oposiciones y de identificaciones en la cuestión étnica?, ¿qué caracteres, y qué clase de estabilidad poseen los grupos étnicos, en el constante proceso de transformación, a través de los años, de una sociedad que en parte se cristaliza y en parte evoluciona?

En el área maya existen niveles de identidad que no corresponden a los de los países donde se elaboró la teoría. De aquí la necesidad de determinar y de definir los factores y patrones de identidad de los grupos étnicos para contribuir a la elaboración de un marco teórico que sea aplicable a la investigación de la realidad que vivimos.

* Instituto Guatemalteco de Estudios Transculturales.

La importancia práctica de investigar la cuestión étnica se desprende de la evidencia de que no puede haber desarrollo sin conocimiento de sí mismos. Los mayas, para poder fijarse metas de desarrollo en consonancia a sus propias raíces, y en el mismo proceso para alcanzarlas, deben conocer los factores y los patrones de la propia identidad étnica. Esta necesidad se vuelve más evidente si consideramos la compleja estructuración pluriétnica del país.

En el área maya ha surgido una serie de organizaciones cuyos miembros sienten la exigencia de comprender la estructura y funciones del componente étnico. El indígena quiere comprender cómo se estructura su etnicidad en los diversos niveles: territorial, de grupo lingüístico y de contraste con los ladinos. Esto le permitirá decidir cuál de los tres niveles reforzar o ignorar en el proceso de autodefensa frente a presiones disgregantes de naturaleza extraña. La autodeterminación, para ser efectiva, debe partir de un sólido conocimiento de sí mismos.

Resulta evidente a todos que la cultura tradicional debe adaptarse a los cambios de la modernización. Conocer los factores y patrones de identidad permitirá salvar, en lo posible, los indicadores de la propia etnicidad, del torbellino del cambio cultural. Además la identidad étnica puede transformarse, ya sea como consecuencia de las diversas circunstancias de la historia, como siempre ha ocurrido, pero también por la autodeterminación basada en una percepción consciente de la propia existencia en el mundo. La conciencia de la propia identidad da fuerza a las personas y a los grupos para defender los propios derechos y reclamar lo que siempre ha sido suyo. Los indígenas tienen bien claro que la capacidad de autodeterminación se retroalimenta básicamente en el reforzamiento de la propia identidad étnica.

En Guatemala la protección a los grupos étnicos ha sido convertida en norma constitucional; sin embargo, no se sabe aún exactamente qué es un grupo étnico. El estudio de la cuestión étnica causa aún recelos en ambientes ladinos: se quiere saber con claridad qué propósitos y qué aplicabilidad práctica tendrá. Aún se sigue pensando en la deseabilidad de una Guatemala ladina mientras la discriminación social del maya sigue operante.

La problemática que interesó hasta ahora a los investigadores era enfocada desde un ángulo sociológico o, en el caso de los antropólogos, se limitaba al dualismo "indígena-ladino" y al estudio del proceso

aculturativo. Los tiempos han madurado para un nuevo enfoque antropológico destinado a la elaboración de un marco teórico que evidencie los niveles de identidad étnica.

El presente estudio muestra el primer paso que el antropólogo debe dar para investigar los factores y patrones de identidad de los grupos étnicos mayas: conocer los antecedentes de la cuestión étnica para poder llegar a formular un referente teórico.

1. La etnografía y la antropología sociocultural en Guatemala (1930-1959) en su primera etapa

El estudio científico de la vida del indígena por parte de etnólogos de lengua alemana se inicia en el año 1884 cuando Otto Stoll (1958) lleva a cabo su investigación sobre las lenguas mayas y termina en 1930 con la edición de Termer (1957) sobre etnología y etnografía de Guatemala. En este periodo preponderan los estudios de carácter generalizador que individualizan la cultura de los grupos, sin distinguir claramente entre cultura, etnia, lengua o raza.

Las investigaciones de los norteamericanos comenzaron con Tax y con Redfield, en la segunda mitad de los años treinta; en 1937 Tax publica los primeros resultados de su estudio sobre los municipios del altiplano guatemalteco y Redfield en 1939 sobre "los mercaderes primitivos de Guatemala". A estos trabajos siguieron los de La Farge (1940) sobre la secuencia de las culturas entre los mayas, continuando con Tax (1941) sobre la cosmovisión y las relaciones sociales, y con Redfield nuevamente (1943) sobre cultura y educación. Con Gillin (1948) sobre el espanto mágico, Tumin (1949) sobre la estabilidad y reciprocidad de las castas, con Paul (1950) sobre la niñez y finalmente con Mosk (1954) sobre la economía indígena. Estos trabajos fueron traducidos y publicados en 1959 por el Seminario de Integración Social Guatemalteca; en ellos las interrelaciones de los grupos guatemaltecos no son analizadas en términos de etnicidad sino que se conceptualizan como roce de culturas, siguiendo la tradición de la antropología cultural norteamericana.

En 1953, año en que se editó **Readings in Latin America Social Organization and Institutions**, los antropólogos estudiaron a fondo las

"relaciones raciales": el análisis se lleva a cabo con términos como "raza", "cultura", "grupos sociales", pero la dimensión étnica es ignorada.

Se propugnaba, desde el discurso de la antropología clásica, la transformación (ladinización) de los grupos étnicos a través de la integración sociocultural. La antropología aplicada se encargaría de la tarea, sin preocuparse por el origen de estos grupos étnicos, ni tampoco por la historia de las relaciones coloniales o poscoloniales de explotación social en que se han inscrito el contacto y la transformación cultural (Pedroni, 1983:80).

La única excepción es Tax, que por primera vez en 1937, para luego volver a insistir en 1941 y en 1953, en un artículo que ha sido citado y reimpresso muchas veces, discutiendo la naturaleza de las relaciones que existían entre municipio y municipio, y entre indígenas y no indígenas, identifica a las unidades étnicas de importancia con las comunidades de los municipios.

Según Tax (AAVV, 1959:107-8), las culturas de los municipios tienen mucho en común entre ellas, pero también resaltan sorprendentes diferencias entre uno y otro: los indígenas de un municipio se consideran un grupo distinto, en el sentido biológico y social. Para probar esto pasa a señalar las diferencias en el traje típico, en las costumbres, en las especialidades económicas, en la organización político-religiosa independiente, santos, fiestas y calendario.

Mientras que Tumin caracterizó a la sociedad como castal, compuesta por la interrelación de dos castas (indígenas y ladinos bien definidas, Gillin se ocupó de aspectos relacionados con la seguridad del individuo derivados de la teoría antropológica entonces prevalente sobre "cultura y personalidad" (1958). La admisión de la existencia de una sociedad castal no favorecía los intereses norteamericanos en el área y era un obstáculo a la integración del indígena a la sociedad ladina. Las tesis de Tumin pasaron al olvido; sus trabajos no fueron traducidos al español, mientras que la obra de Gillin tuvo amplia difusión.

Importantes también fueron en esos años los trabajos interdisciplinarios entre antropología y geografía de Webster McBride, traducidos y publicados en Guatemala veinte años después en 1969. Sin embargo, en esos años el único que enfrentó la problemática de la unidad étnica

fue Tax, siendo tolerado más que seguido en ese aspecto particular; fijar la unidad étnica a nivel de municipio además no resultaba peligroso para los intereses norteamericanos y ladinos. Los antropólogos que lo siguieron se olvidaron de llamar a esta unidad "étnica", pero concentraron sus esfuerzos para investigar a nivel de comunidad municipal. La utilización reiterada del municipio unilateralizó el acceso científico al estudio de los grupos étnicos por menospreciar los niveles que aglutinan las fronteras lingüísticas y ecológicas mayores, y el contraste indígena-ladino (Pedroni, 1983:87).

Goubaud Carrera, que se formó en la Universidad de Chicago, fue uno de los primeros antropólogos guatemaltecos y el fundador del Instituto Indigenista Nacional. Pedroni (1983:95-6) no encuentra en su producción una respuesta clara y concreta de integración en la diversidad étnica, sino una aceptación del proceso de ladinización que bien podría estar dirigido por el Instituto Indigenista. En "El grupo étnico indígena. Criterios para su definición" interpreta una encuesta basada en diversas comunidades con el fin de determinar la naturaleza del "indio", confeccionada a base de rasgos culturales tales como indumentaria, lengua, apariencia física, etcétera, revelando la influencia del difusionismo cultural norteamericano. Su muerte temprana, en 1951, impidió que se convirtiera en la figura dominante de la antropología guatemalteca.

Se funda el Seminario de Integración Guatemalteca. En 1956 salen a luz las primeras obras, y poco después se publican dos volúmenes sobre la integración social en Guatemala (AAVV, 1959), resultado de las opiniones de los especialistas nacionales y extranjeros. Por "integración" se entendía la incorporación del indígena a la sociedad y cultura de los ladinos. Ambas instituciones, el Seminario de Integración y el Instituto Indigenista, coincidirían, a pesar de sus diferencias, en afirmar con Redfield que "en los estados nacionales que incluyen dentro de ellos a grupos étnicos diferentes, los problemas de la nacionalidad no son, en primer lugar, políticos, sino culturales y de instrucción" (Pedroni, 1983:104).

Por doce meses, entre 1958 y 1959, Colby y Van den Berghe llevan a cabo un estudio en unos sesenta kilómetros a la redonda de la ciudad ladina de San Cristóbal de las Casas, una zona rural habitada por una población indígena de 125,000 personas, pertenecientes a dos grupos

lingüísticos principales (el tzotzil y el tzeltal) y subdivididos en pequeños grupos étnicos (chamulas, zinacantecos, huistecos, tenejapanecos, etcétera). Así como hiciera Tax, los autores hacen una diferenciación basada en categorías étnicas, separando a indígenas y ladinos, entre quienes trazan una verdadera línea divisoria, y, basándose en esta separación, describen las categorías sociales y culturales de cada sector o categoría étnica (Aparicio, P., 1983:14); el sistema de relación étnica ladino-indígena resulta ser paternalista.

En la segunda parte de su trabajo comparan las relaciones étnicas en Chiapas y en Guatemala con base en las investigaciones realizadas en este país por varios antropólogos, entre otros por Adams, 1956; por Gillin en 1947 y 1951, por Redfield en 1956, con quienes Colby y Van den Berghe concuerdan en la mayoría de las conclusiones a que llegan al comparar las relaciones étnicas (Aparicio, P., 1983:12-8). La mayor o menor flexibilidad de las barreras étnicas tienen consecuencias importantes en el desarrollo de las relaciones étnicas a través del tiempo. Los autores aportan dos nuevos enfoques:

- a) tratan de encontrar alguna similitud en la relación ladino-indígena heredada de la época colonial, con los modelos de Max Weber sobre patriarcalismo y patrimonialismo;
- b) al referirse a la rigidez general de las relaciones étnicas en Guatemala, que contrastan con la situación en Chiapas y, más aún con la de México, los autores se remiten a un marco de referencia mayor que no sea la comunidad.

2. Los estudios de comunidad

Las culturas indígenas se estudiaron desde todos los ángulos que interesaban a la antropología norteamericana para completar el proceso de dependencia de los países donde hay prevalencia de indígenas; los mestizos habían sido ya incorporados económica, política y culturalmente a la sociedad de consumo euronorteamericana, pero faltaban aún los numerosos grupos autóctonos de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia. Era necesario estudiarlos exhaustivamente y formular marcos teóricos para integrarlos a la sociedad mestiza que tenía metas de desarrollo que convenían al estado de dependencia existente.

El enfoque de esta antropología tradicional veía lo "étnico" como un componente en proceso de extinción o absorción respecto de la sociedad nacional (DGI, 1987:3). Aunque Redfield (TG, 1981:225) en 1960 define un grupo étnico como un conjunto de personas que se distingue de otros grupos, sea por sus rasgos raciales físicos o bien culturales, lo étnico no era tomado en consideración, porque si bien en los años 60 ciertos conceptos como "grupo étnico", "unidades étnicas" y "etnocentrismo" eran ya conocidos, el fenómeno étnico en sí, que incluía el análisis de su estructura y funciones, era ignorado y no interesaba. Como ejemplo valga **Social Change in Latin America Today: Its Implications for United States Policy**, obra editada en 1960, que reúne contribuciones de importantes antropólogos norteamericanos, como Richard N. Adams, Oscar Lewis, John Gillin y Charles Wagley. En todo el libro, centrado en la problemática que anuncia su título, ningún grupo humano se tipifica como étnico, ni el cambio social se relaciona o se configura de manera directa como producto o consecuencia de relaciones entre etnias.

Adams (1960:238-41), cuando se pregunta quiénes son los guatemaltecos, habla de "segmentos de población", definiendo la mayor línea divisoria entre los indígenas y los ladinos, y explicando las diferencias entre ambos grupos, pero sin aclarar en qué consiste la composición étnica a la cual fugazmente hace referencia (1960:242). Se puede afirmar que esta tendencia es general de la antropología norteamericana, porque también los que no se especializan en el área latinoamericana asumen actitudes similares. Así por ejemplo Wax (CA, 1963:495) denuncia el etnocentrismo del concepto tradicional de magia, pero no trata los grupos étnicos como tales, sino como "pueblos" o "culturas".

Los últimos esfuerzos de esta tendencia culminan con la tentativa de Naroll (CA, 1964:283-312), de definir las unidades étnicas para su clasificación. En este sentido introduce el concepto de **cultunit**: el concepto en sí de "unidad étnica" no es considerado instrumentable, y entonces prefiere remplazarlo con otro artificial, expresamente creado para la comparación. Para Naroll, es la ciencia que debe definir las unidades étnicas para compararlas, sin considerar que son las unidades étnicas las que se definen a sí mismas y que el deber del científico es recoger esas definiciones y comparar las etnias cuando esto

es posible y útil. Sin embargo, la tentativa de Naroll no tiene éxito porque Driver (CA, 1966: 131-47), en su estudio sobre las relaciones de parentesco, las refiere a "unidades étnicas", aunque no define lo que entiende con esta expresión y la usa indiferentemente alternándola con "sociedades". Aun así, el uso de expresiones derivadas del fenómeno étnico es raro: del 1962 al 1968 en el **Current Anthropology** aparecen sólo en 8 artículos.

Como reflejo de esta ignorancia ideológica en definir lo étnico en esos años, Rojas Lima (1967:12) afirma que desde el punto de vista étnico podrían considerarse cuatro tipos de guatemaltecos: indígenas, mestizos, negros y blancos. Nada imputable a este importante antropólogo guatemalteco, ya que confundir lo étnico con lo racial caracterizó a los más ilustres exponentes de la etnología europea en la primera mitad del corriente siglo.

3. Los enfoques europeos de post-guerra

Mientras estas tendencias prevalecen en el Continente Americano, también en la Europa de los años 60 aparecen nuevos enfoques de la problemática antropológica. Tercer mundo, subdesarrollo, populismo, etnicidad son algunos conceptos que emergen o cobran nuevo sentido a partir del análisis de las nuevas realidades africanas y asiáticas, que a partir de mediados de la década del 60 se proyectaron uniformemente sobre América Latina.

Surge la caracterología étnica de Griéger en Francia (1966), que forja el concepto de etnotipo como instrumento metodológico para el estudio de los rasgos peculiares de los pueblos y comprensión de su carácter. Griéger da a la caracterología étnica una estructura conceptual elaborada (1966:10-25), partiendo de la tipología aplicada a los individuos, y apoyada en numerosas encuestas realizadas durante más de diez años. La noción de etnotipo determina, para cada grupo, una doble relación de estructuración y de reactividad. Las categorías de la caracterología individual permiten al autor delimitar cuatro tipos dominantes en la caracterología étnica, que es investigada antes de que la teoría sobre la etnia haya alcanzado un punto de suficiente madurez. A pesar de que Griéger parte de un concepto de etnia aún

no bien definido y compartido en Europa, su enfoque psicológico, que se retroalimenta en la caracterología de Jung, lo lleva a ser el padre de la etnopsicología que estudia grupos y no individuos.

Paralelamente surge la etología, que existía olvidada como una rama de la zoología; se estudian los grupos humanos objetivamente, con métodos tomados de las ciencias naturales y se evidencian las dinámicas que separan y unen a los grupos humanos. Son los años de crisis de la antropología, y es en Gran Bretaña donde se lleva a cabo, sobre todo con Morris (1969), pero también con algunos antropólogos, la nueva definición teórica de los grupos humanos.

Un aporte sustancial, que dejará su huella en EE.UU., México y Centroamérica, es el de un grupo de antropólogos escandinavos, que encabezados por Fredrick Barth focalizan la problemática de los grupos étnicos en sus fronteras. En 1967 se reúnen en Bergen (Noruega), y dos años más tarde aparece la primera edición de este Simposio en idioma noruego. Sigue otra edición en inglés en 1970, y en 1976 la primera en castellano.

Según Barth (1976:10), las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación social; sino que, por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están constituidos los sistemas sociales que las contienen. Los grupos étnicos además son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por lo tanto, la característica de organizar interacción entre individuos. Con Barth hay un cambio en la metodología: antes se trabajaba por medio de una tipología de los grupos étnicos y de sus relaciones, ahora se exploran los diferentes procesos que participan en la generación y conservación de los grupos étnicos. Para observar estos procesos desvía el foco de la investigación; lo quita de la constitución interna y de la historia de los grupos étnicos, para centrarlo en los límites étnicos y en su persistencia. Barth, además, critica la conceptualización que se hace tradicionalmente en la literatura antropológica del término "grupo étnico", se induce a imaginar cada grupo étnico desarrollando su forma social y cultural en relativo aislamiento y respondiendo a factores ecológicos locales, inserto en el curso de una historia de adaptación fundada en la invención y en la adaptación selectiva.

4. Comienza la historia de la cuestión étnica

4.1. La problemática en los EE.UU.

Entre 1965 y 1975 las cosas cambian en los EE.UU., donde personas interesadas en antropología, relaciones públicas, psiquiatría, psicología, política social, psicología social y en sociología enfrentan la problemática de la identidad étnica a causa de la creciente inquietud de los grupos étnicos que rechazan el sistema socio-económico impuesto por los grupos de poder anteponiendo la propia identidad y raíces culturales. De esta manera se organizan grupos afro, de indígenas, de chicanos; el rechazo al sistema dominante se extiende también a los jóvenes anglo y aparecen los hippies.

Se puede afirmar que al inicio de la década de los años 70 la brecha está abierta, mientras en los EE.UU., aún hay fuertes resistencias de antropólogos como Gillin (CA, 1971:67) que tratan la integración socio-cultural atribuyéndola al principio de mantenimiento de fronteras que distingue un "sistema de otro sistema". Si las fronteras no se mantienen, el sistema A puede absorber al sistema B o ambos emerger en un nuevo sistema. Aunque Gillin insiste en llevar a cabo su análisis basándose en los conceptos convencionales de la antropología cultural norteamericana, sin utilizar tan siquiera una vez palabras morfológicamente relacionadas con lo étnico, abre la puerta a lo que Barth llama "las fronteras étnicas".

Los científicos sociales norteamericanos, por su parte, sienten la necesidad de renovar sus enfoques frente a una realidad que cambia rápidamente de forma inesperada. Se comienza a estudiar la problemática en los EE.UU., definiendo qué es un grupo étnico y la identidad étnica (Dashefsky & Shapiro, 1976:3-11; Pettigrew, 1976:14; Gordon, 1976:30-1). Especialmente Dashefsky & Shapiro evidencian su vinculación teórica con Talcott Parsons, cuya contribución, ya en 1942, había sido fundamental en definir la relación entre individuo y sociedad.

Se perfilan dos tendencias ideológicas: la de la asimilación y del pluralismo, que Pettigrew (1976:13-23) intenta conciliar a través del análisis de la aculturación y de la asimilación. De aquí deriva la problemática de la solidaridad étnica, que el autor considera de "doble filo" cuando la solidaridad entraña resistencias a la aculturación y a la

asimilación. Según Pettigrew (1976:23) demasiado pluralismo o asimilación son negativos, pero Dashefsky se pregunta: ¿quién decide cuando una posición es extrema: el grupo dominado o el que domina?

Notable, sin duda, la contribución de Gordon (1976:33), que identifica los varios niveles de identidad étnica en los EE.UU., y el intento de Newman (1976:39-47) de analizar los efectos derivados del pluralismo social en la identidad de los grupos minoritarios. Las identidades étnicas no tienen el mismo valor en la sociedad sino que están estratificadas; la llave para comprender la estratificación étnica es el poder y la lucha para alcanzarlo y conservarlo. Newman además define categorías conceptuales como "grupo minoritario" y "grupo dominante", la relación conflictual entre ambos grupos y el efecto de este conflicto en la identidad de los individuos. El análisis de esta relación lo lleva a la definición del prejuicio y de la discriminación.

En 1978 John Highan se introduce en el estudio del liderazgo étnico en los Estados Unidos; discute "la reafirmación de lo étnico", a partir del papel que han jugado los líderes de distintos grupos en la instancia política de la nación norteamericana; ya que este fenómeno sirve de reflexión para tomar en serio, por parte de las ciencias sociales, "las iniciativas étnicas" y ponerlas a discusión entre los intelectuales y estudiosos de las mismas.

En esta misma línea teórica Sidney W. Mintz (1978) escribe acerca de lo que él llama "un tipo de etnicidad", la etnicidad política o más exactamente la movilización étnica, criticando la limitada comprensión de parte de los intelectuales y estudiosos del sistema socioeconómico norteamericano que solamente ven el fenómeno de lo étnico cuando es expresado en forma de pretensiones. Las pretensiones son para Mintz lo que encierra el liderazgo étnico.

También los psicólogos sociales estudian la identidad étnica desde la perspectiva psicoanalítica, configuracionista e interaccionista (Dashefsky, 1976:xiii). Con un enfoque psicoanalítico Erikson (1976:59-71) se refiere a la identidad del ego como la esencia integrada de lo que el individuo piensa de sí mismo y su concepto de identidad étnica se deriva del de la identidad del ego. El enfoque configuracionista de Allport (1976:72-89) se interesa por los efectos del prejuicio en el individuo, contrariamente a Newman, quien está más interesado en los efectos del prejuicio en los conflictos intergrupales de la sociedad.

Aquí la identificación con un grupo étnico se construye en la medida en que el individuo conoce la hostilidad del otro. La posición de los configuracionistas se caracteriza por el contraste entre la lealtad de membresía a un grupo (identificación étnica) y la hostilidad exterior al grupo mismo (prejuicio).

4.2. La problemática en Chiapas y en Guatemala

El interés por las relaciones interétnicas se manifiesta también en México, donde De la Fuente (1965) evidencia los conflictos en la organización social y política de los zapotecos, la discriminación y negación del "indio", haciendo una serie de recomendaciones que debían orientar la política indigenista. De la Fuente consideraba que la unidad étnica, social, religiosa y política entre indígenas es el grupo municipal, así como afirmara a su tiempo Tax, en tanto que entre los latinos la unidad debía situarse a nivel regional. Añadía que una unidad mayor que la comunidad, que pudiera abarcar a los componentes de un grupo lingüístico o tribal, no se daba en Mesoamérica (Aparicio, 1983, P: 8).

Su estudio sobre relaciones étnicas y comunales (1968:76-96) subraya y describe la dicotomía ladino-indígena, considerando a los indígenas como una serie de subsociedades rurales de carácter étnico y local, sin clases sociales, que pueden ser descritas como tribus o comunidades étnicas. En algunas regiones la relación se aproxima a un sistema de castas, mientras que en otras se puede considerar de clases; en ambos casos el grupo indígena tiene una posición subordinada al ladino. Los rasgos culturales constituyen el primer elemento de distinción étnica, sigue la afiliación con sus consecuencias sociales y, por último, los rasgos somáticos. Las comunidades en Centroamérica se pueden distinguir en **monoétnicas** (totalmente ladinas, indígenas o negras) o en **mixtas**, aclarando que existe mucha variación en la composición étnica de las comunidades.

De la Fuente aclara que la diferenciación de los rasgos culturales lleva a una doble categorización por la cual un individuo puede ser considerado racialmente indígena (o ladino) pero culturalmente ladino (o indígena). El contraste más fuerte entre los dos grupos se encuentra entre los ladinos urbanos de elevado status social y los indígenas mas "rústicos y primitivos". El criterio lingüístico no siempre es válido,

según De la Fuente (1968:79), porque algunos bilingües pueden no ser considerados indígenas pero sí como pertenecientes a un subgrupo étnico como los zapotecos. Los niveles de identidad no estaban aún claros.

El autor concluye enunciando que la regla general en las relaciones interétnicas entre ladinos e indígenas están limitadas por diferencias en la lengua, intereses, costumbres y status, siendo las relaciones personales menos frecuentes que los contactos casuales y la relaciones impersonales. Estas últimas se verifican en el trabajo, el comercio, en las instituciones educativas y actividades oficiales. En esa ocasión (1968:96) Tax concluyó que la mayor distinción que debe contemplar la antropología es la existente entre ladinos e indígenas y considerar el consenso que se puede recoger en el estudio de estas relaciones interétnicas. El centro de interés se había fijado en las relaciones entre indígenas y ladinos, y el mismo Tax ya no pretendía considerar unidades étnicas a los municipios.

En el año 1966 algo cambia también en la antropología norteamericana que se interesa en Guatemala: Colby y Van den Berghe llevan a cabo su investigación sobre **Ixites y ladinos** (1977), orientando su marco teórico hacia la problemática del pluralismo y de las relaciones interétnicas. El enfoque resulta ser muy similar al de los antropólogos del Instituto Nacional Indigenista de México (1977:11-2), que toman como unidad de análisis la población completa de una zona y no un simple grupo étnico, tal como éste se define con base en ciertos rasgos lingüísticos y otras características culturales. El tema central es la sociedad plural con sus divisiones sociales, las relaciones entre dos grupos étnicos, y no el estudio de la cultura o la estructura social de uno u otros de dichos grupos. Las relaciones interétnicas son estudiadas en su contexto institucional y en su morfología.

El enfoque es aproximado, en cuanto no se beneficia de suficiente conceptualización teórica precedente. Sin embargo, por primera vez en Guatemala se analiza la sociedad pluralista conjugándola con las relaciones interétnicas. Ya Tumin (1959) había caracterizado un sistema de castas en una sociedad bicultural evidenciando reciprocidades, pero ignorando el carácter étnico de los grupos culturales y sin llegar a una teoría de la sociedad pluralista. Colby y Van den Berghe se benefician de 20 años más de investigación científica y analizan las instituciones políticas, religiosas y económicas que constituyen las prin-

cipales áreas de contacto entre dos grupos étnicos (1977:12), así como la interacción entre las estructuras institucionales propias de cada grupo.

Según los mismos autores, el trabajo podría enumerarse entre las monografías sobre relaciones interétnicas. Sin embargo, al contrario de muchos estudios que tratan el tema aislándolo del resto de las relaciones sociales, la investigación se centra en las relaciones interétnicas desde la perspectiva más total del pluralismo; el contacto, la cooperación y el conflicto entre grupos étnicos, y la coexistencia de estructuras institucionales culturalmente diversas y sólo parcialmente integradas, caracterizan a la mayoría de las sociedades contemporáneas y figuran entre las fuentes más importantes del cambio social.

Si bien se considera la etnicidad como una división de la sociedad plural, ni se parte ni se llega a una definición de la misma. Lo étnico se da por sobreentendido, lo que interesa es la estructura y funciones de la sociedad plural partiendo de una definición de pluralismo cuyo ajuste a la sociedad estudiada resulta algo forzado sin una previa definición de los niveles de identidad. El trabajo es pionero, pero es publicado en Guatemala sólo diez años más tarde.

5. Desarrollo de la problemática antropológica sobre la cuestión étnica en Guatemala y México en los años setenta

En los años setenta esta inquietud por la cuestión étnica se transfiere a Guatemala, donde Ghidinelli lleva a cabo sus primeros trabajos de campo en el oriente, entre pocomames y ladinos, y en la costa atlántica de Guatemala (GI, 1972) entre los garífunas. La problemática central está focalizada en las relaciones interétnicas y en el proceso de aculturación consecuente a las mismas. Contemporáneamente Sanford (CSSH, 1974:504-518), como resultado de sus investigaciones en Belice, prueba que el proceso de aculturación lleva a la revitalización cultural. Aquí también queda abierto el camino para demostrar que en este caso la revitalización cultural se traduce en revitalización étnica. Noval (1976:34) aporta la distinción entre el plano socioeconómico de las clases sociales y el sociocultural de los grupos étnicos.

Frente a la urgencia de investigar con una plataforma conceptual, Ghidinelli escribe para el Instituto Indigenista Nacional "Apuntes para

una teoría y metodología de la investigación sobre el roce interétnico" (1975). Faltando una teoría y metodología que enfocara correctamente la problemática interétnica, esboza los primeros elementos conceptuales para la elaboración de un marco teórico aplicable a la realidad guatemalteca: además de los conceptos de cultura, de racismo, el cambio de cultura, el desarrollo y subdesarrollo, la lengua como vehículo de desarrollo y de aculturación, y el desarrollo del subdesarrollo, explica el concepto de etnocentrismo e introduce, por primera vez en Guatemala, un análisis del proceso de autoidentificación étnica, una tipología de la identidad étnica y propone, como postulado ideológico, la búsqueda de una identidad auténtica. El intento de síntesis se basa en la confrontación de la teoría elaborada en el exterior con la realidad estudiada en Guatemala.

En esos años a la tendencia integracionista del indigenismo mexicano (Delgado, G1, 1977:179-92) se opone el indigenismo de Guatemala (Castañeda, G1, 1977:193-201). Ambas corrientes opuestas se expresan ya en términos de grupos étnicos refiriéndose a los grupos indígenas; la primera insiste sobre la necesidad de estudiarlos y de preservarlos de la extinción física y cultural, pero sólo la segunda, aún reconociendo la necesidad de estudiar los grupos de estirpe mayense, denuncia el etnocentrismo de los investigadores y a la "integración" como una asimilación total del indígena, una pérdida de su identidad étnica.

En México tiene mucha influencia la teoría de la etnia, desarrollada por el antropólogo escandinavo Barth (1976), que induce a un nivel de síntesis teórica que va más allá de lo estrictamente relacionado con realidades específicas. Critica que se atribuya una importancia central al hecho de que los individuos de un grupo étnico comparten una cultura común: este rasgo parece más bien ser un resultado o una implicación y no una característica primaria y definitiva de la organización del grupo étnico. El error lleva a distinguir a los grupos étnicos por las características morfológicas de las culturas de que son portadores; el investigador, siguiendo la tradición que vincula la región con la cultura, no toma en consideración las categorías y los prejuicios de los actores; las diferencias entre grupos se convierten en simples diferencias en el inventario de rasgos (Barth, 1976:13).

Barth tiene su eco en el jesuita Cabarrús (1979), el cual define la plataforma connatural de la etnia kekchi y sus niveles de contraste:

sus observaciones y análisis son extensibles a todas las etnias mayas y constituyen un aporte significativo a la elaboración de un marco teórico guatemalteco. La corriente encabezada por Cabarrús, interesada en la problemática del poder, la religión y la ideología de los grupos étnicos guatemaltecos, se encuentra influenciada por la llamada "Iglesia latinoamericana" (Pedroni, 1983:107).

Para Cabarrús (Pedroni, 1983:37-8), la plataforma connatural está constituida por aquellos elementos socioculturales que los indígenas consideran naturales y propios en cuanto provenientes de un pasado remoto: la raza, la lengua y la historia. Con respecto a la "raza" no se refiere a la concepción biológica, sino a aquella que el indígena se hace de sus iguales, por contraposición a los otros y que se plasma en expresiones tales como "nuestra gente" o "nuestra sangre". La lengua es otro elemento connatural que homogeneiza al grupo, por permitir niveles profundos de comunicación y afirmación de la identidad; esto no significa que se levante una barrera de incomprensión con cualquier otro grupo étnico: siempre existirá un cierto grado de comunicación, al menos por algunos miembros de un grupo étnico determinado, con los otros. En cuanto al elemento histórico, aunque se encuentren desprovistos de una historia cultural registrada, los indígenas se remiten a un difuso "lazo ancestral".

El pensamiento de Cabarrús, así como en Barth, se retroalimenta en la teoría del brasileño Cardoso de Oliveira (1971), quien considera la identidad étnica como un caso particular de identidad social, que estaría formada por representaciones colectivas definidas dialécticamente sobre la relación "de entre nosotros y los otros", lo que significa, para este autor, que ningún grupo puede dejar de conceptualizarse ideológicamente sin percibir la existencia de otro grupo diferenciado. La identidad étnica estaría producida por el contacto y el contraste entre grupos sociales.

El otro fenómeno que define la etnicidad para Cardoso de Oliveira, Cabarrús y Pedroni (1983:38), son los niveles de contraste que se establecen siempre que una unidad sociocultural percibe y manifiesta la diferencia que la hace distante de otra unidad sociocultural. La diferencia se genera tanto a nivel de segmentos de un mismo grupo étnico como, en el otro extremo, entre la cultura occidental y las otras culturas.

Cabarrús distingue tres niveles de contraste: intraétnico, poliétnico e interétnico. El nivel intraétnico es el que corresponde a la diferenciación interior de una misma comunidad por pertenecer sus miembros a diferentes grupos aglutinadores; el nivel poliétnico corresponde a indígenas pertenecientes a diferentes comunidades (las unidades étnicas de Tax) y que será tanto más notorio el contraste cuanto más alejadas estén entre sí y extrañas sus lenguas. El nivel interétnico de contraste indígena es el que corresponde a su oposición de conjunto con el ladino.

Según los tres autores mencionados, este conjunto de elementos connaturales y contrastantes componen la identidad de los grupos étnicos indígenas. Pedroni (1983:40) señala también que el grupo ladino, por contraposición a los grupos étnicos indígenas, no posee una plataforma connatural sólidamente constituida. Su notoria dispersión y estratificación impiden que se constituyan como grupo étnico, puesto que lo único que los identifica negativamente (ladino es todo aquel que no es indígena) es su contraste con el indígena sin fundamentarse, aparentemente, en elementos connaturales bien estructurados.

Finalmente cabe mencionar, de esos años, el trabajo de Gallo (1978), filósofo jesuita, que partiendo también del concepto de etnia barthiano considera los elementos antropológicos de la identidad, esboza su teoría de los modelos sobre la base del método fenomenológico y plantea la necesidad de planear la educación en la realidad poliétnica de Guatemala. Gallo identifica los grupos étnicos de Guatemala con los grupos lingüísticos, pero aclara que esta identificación no la debe hacer de gabinete el investigador sino que los grupos se deben reconocer como tales. La problemática de este autor se centra en la identidad nacional que, habiendo pluralismo, puede incluir y armonizar varios grupos étnicos. Lo opuesto a la identidad es la alienación (Gallo, 1978:13); la ladinización es conceptualizada como pérdida de identidad y se nutre de la psicología de Fromm y Godfrey (1974).

Referencias bibliográficas

- ADAMS, Richard N.
1960 "Social Change in Guatemala and U.S. Policy". **Social Change in Latin America Today**, Vintage Book, New York: 231-273.
- ALLPORT, Gordon, en DASHEFSKY Arnold
1976 **Ethnic Identity in Society**. Rand McNally, College Publishing Company, Chicago: 72-89.
- APARICIO, José Antonio
1983 "Notas sobre relaciones interétnicas". **Perspectivas**, USAC, núm. 2, diciembre: 8-22.
- AUTORES VARIOS
1953 **Readings in Latin American Social Organization & Institutions**. Olen E. Leonard & Charles Loomis, Michigan College Press.
-
- 1959 **Integración Social en Guatemala**. Vol. II, Seminario de Integración Social Guatemalteca, núm. 9, Guatemala.
-
- 1960 **Social Change in Latin America Today**. Vintage Book, New York.
-
- 1979 **Indianidad y descolonización en América Latina**. Editorial Nueva Imagen, México.
-
- 1981 **El liderazgo étnico en América**. Noema Editores, México.
- BARTH, Fredrik
1970 **Ethnic Group and Boundaries**. London George Alien University. Oslo.
-
- 1976 **Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference**. Little Brown and Company, Boston.
- BOURGOIS, IRWIN, Philippe
- 1983 "Etnicidad y lucha de clases en una subsidiaria de la United Fruit Company en Costa Rica y Panamá". **Memoria del Seminario Costa Atlántica de Centroamérica**, CSUCA, San José de Costa Rica: 107-130.
- BÖCKLER, GUZMÁN, Carlos
1986 **Donde enmudecen las conciencias**. SEP-CIESAS, México.
- BONFIL, Guillermo
1981 **Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina**. Editorial Nueva Imagen, México.
- CABARRÚS, Carlos Rafael
1974 "De la conquista de la etnicidad a la conquista del poder: un acercamiento teórico al problema étnico en Guatemala". Ponencia presentada al XI Congreso Internacional de Americanistas, México.

- CABARRÚS, Rafael
 1979 **La cosmovisión kekchi en proceso de cambio**. Universidad Centroamericana Simeón Cañas, El Salvador.
- COLOMBRES, Adolfo
 1982 **La hora del bárbaro**. Editorial La Red de Jonás, México.
- CASTAÑEDA MEDINILLA, José
 1977 "Problemas antropológicos del indigenismo". **Guatemala Indígena**, vol. XII, núm. 1-2, enero-junio: 193-202.
- CASTRO, D. Carlos y Octavio Tapia
 1983 "Observaciones al anteproyecto de investigación sobre la Costa Atlántica en Centroamérica". **Memoria del Seminario sobre la Costa Atlántica de Centro América**, CSUCA, San José de Costa Rica: 104-106.
- CHANTAL BARRE, Marie
 1983 **Ideologías indigenistas y movimientos de indios**. Siglo XXI Editores, México.
- COLBY, Benjamín, N. y Pierre van den Berghe
 1977 **Ixiles y Ladinos**. Seminario de Integración Social Guatemalteca, núm. 37, Guatemala.
- CORRALES, Zulema de
 1983 "Relaciones interétnicas en la región de la Mosquitia: el caso miskito-sumo". **Memoria del Seminario Costa Atlántica de Centro América**, CSUCA, San José de Costa Rica: 31-41.
- DASHEFSKY, Arnold
 1976 **Ethnic Identity in Society**. Rand McNally, College Publishing Company, Chicago.
 _____ y Howard Shapiro en DASHEFSKY, Arnold
 1976 **Ethnic Identity in Society**. Rand McNally, College Publishing Company, Chicago: 3-11.
- DE LA FUENTE, Julio
 1965 **Relaciones interétnicas**. Instituto Nacional Indigenista, México.

 1968 "Ethnic and Communal Relations". **Heritage of Conquest** by Sol Tax and AAVV, Cooper Square Publishers, Inc. New York: 76-96.
- DELGADO, Agustín Romano
 1977 "La función de la antropología dentro de los programas de integración indigenista". **Guatemala Indígena**, vol. XII, núm. 1-2, enero-junio: 179-92.
- DÍAZ POLANCO, Héctor
 1978 "Indigenismo, populismo y marxismo". **Política y Sociedad**, n. 5, II época, Guatemala: 5-29.

 1983 Conferencia Central Invitada. **Memoria del Seminario Costa Atlántica de Centro América**. San José de Costa Rica: 1-9.

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIÓN

- 1987 **La Cuestión Étnica**. USAC, Serie Seminarios: Programas Universitarios de Investigación, Guatemala.

DRIVER, Harold E.

- 1966 "Geographical-Historical Versus Psycho-Functional Explanations of Kin Avoidances". **Current Anthropology**, vol. 7, n. 2, April: 131-60.

E. G. P.

- 1983 Los Pueblos Indígenas y La Revolución Guatemalteca. Revista **Nueva Antropología**, vol. V, n. 20, México: 121-136.

ERIKSON, Erik en DASHEFSKY, Arnold

- 1976 **Ethnic Identity in Society**. Rand McNally, College Publishing Company, Chicago: 59-71.

GALLO ARMOSINO, Antonio

- 1978 **Identidad Nacional**. Edita, Guatemala.

-
- 1985 "El yo y la etnia". **Revista Cultura de Guatemala**, vol. III, año VI, sep.-dic. Universidad Rafael Landívar de Guatemala.

GARCÍA-RUIZ, Jesús F.

- 1981 "Etno-resistencia y reproducción social en Guatemala". **Tradiciones de Guatemala**, USAC, n. 15: 53-70.

GHIDINELLI, Azzo

- 1972 "Aspectos económicos de la cultura de los caribes negros del Municipio de Livingston". **Guatemala Indígena**, Guatemala, pp. 73-140.

- 1972 Rapporti Economici Interetnici a Livingston (Guatemala). **Terra Ameriga**, anno VIII, n. 26-28, settembre, pp. 13-30, Génova.

- 1973 Subdesarrollo, etnocentrismo y aculturación. **Guatemala Indígena**, vol. VIII, n. 1, enero-marzo, pp. 33-42. Guatemala.

-
- 1974 "Note di geografia umana sul territorio di Belize". **L'Universo**, anno LIV, n. 2, marzo-aprile, pp. 266-286, Firenze.

-
- 1975 "Apuntes para una teoría y metodología de la investigación sobre el roce interétnico". **Guatemala Indígena**, vol. X, n. 1-2, pp. 8-212, Guatemala.

-
- 1976 "La familia entre los caribes negros ladinos y kekchies de Livingston". **Guatemala Indígena**, vol. XI, n. 3-4, Guatemala.

-
- 1976 "Reconstrucción histórica de las relaciones interétnicas en el área pocomam oriental durante el periodo colonial". **Guatemala Indígena**, vol. XI, n. 1-2, enero-junio, pp. 5-58, Guatemala.

-
- 1978 "I rapporti interetnici in Guatemala". **L'Osservatore Romano**, 20 luglio, pág. 6, Vaticano.
-
- 1983 "La lengua como vehículo de desarrollo y aculturación". **Revista de la Universidad de San Carlos**, II época, vol. 13, 16 págs. Guatemala.
-
- 1983 "La etnogeografía religiosa de los pocomames orientales". **Perspectiva**, USAC, n. 2, pp. 42-53, Guatemala.
-
- 1983 "Los grupos humanos que se originaron después de la conquista en la Costa Atlántica de Guatemala y de Honduras". **Memoria del Seminario Costa Atlántica de Centro América**, CSUCA, pp. 10-30, San José de Costa Rica.
-
- 1985 "El cambio cultural en un contexto de roce interétnico" **Nacxit**, USAC, vol. VI, pp. 49-58, Guatemala.
-
- 1985 "El concepto de ideología". **Política y Sociedad**, USAC, n. 16, III época, enero-junio: 54-85.
-
- y Rosalba Terranova
- 1976 "La prueba del árbol en el estudio de aculturación entre los pocomames". **Guatemala Indígena**, vol. XI, n. 1-2, enero-junio, pp. 167-182, Guatemala.
-
- y Álvaro Orozco. "El concepto de cultura". **Ciencia y Cultura**, n. 1, 1983 pp. 45-52, Tegucigalpa.
-
- y Pierleone Massajoli
- 1984 "Resumen etnográfico de los caribes negros (garifunas) de Honduras", **América Indígena**, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XLVI, n. 3, julio-septiembre, pp. 485-518, México.
- GILLIN, John
- 1948 "Magical Fright". **Psychiatry**, vol. VII, n. 4, November, Washington.
-
- 1958 **San Luis Jilotepeque**. Seminario de Integración Social Guatemalteca, n. 7, Guatemala.
-
- 1971 "Some Principles of Sociocultural Integration". **Current Anthropology**, vol. 12, n. 1, February: 63-74.
- GIRARD, Rafael
- 1977 **Historia de las civilizaciones antiguas de América** tomo I, Hispanoamérica, México.
- GORDON M., Milton en DASHEFSKY, Arnold

- 1976 **Ethnic Identity in Society**. Rand McNally, College Publishing Company, Chicago.
- GOUBAUD CARRERA, Antonio
1964 "Del conocimiento del indio guatemalteco". **Indigenismo en Guatemala**, SISG, Guatemala: 109-139.
- GRIEGER, Paul
1966 **Caracterología étnica**. Miracle, Barcelona.
- GUERRERO, Francisco Javier
1983 "El anticapitalismo reaccionario en la antropología". **Nueva Antropología**, vol. 5, n. 20, México: 31-52.
- LA FARGE, Oliver
1940 "Maya Ethnology: The Sequence of Cultures". **The Maya and their Neighbors**, D. Appleton-Century Company, New York.
- MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés
1983 "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México". **Nueva Antropología**, vol. 5, n. 20, México: 5-30.
- MORRIS, Desmond
1969 **The Human Zoo**. Delta Book, New York.
- MOSK, Sanford
1954 "Indigenous Economy in Latin America". **Inter American Economic Affairs**, vol. 8, n. 3: 3-25.
- NAROLL, Raoul,
1964 "On Ethnic Unit Classification". **Current Anthropology**: october, vol. 5, n. 4: 283-312.
- NEWMAN, William
1973 **American Pluralism**, Harper and Row, New York.
— en DASHEFSKY, Arnold
1976 **Ethnic Identity in Society**. Rand McNally, College Publishing Company, Chicago: 39-47.
- PALACIO, Joseph D.
1983 "Proceso de asimilación de dos grupos de emigrantes de América Central en la ciudad de Belice". **Memoria del Seminario sobre la Costa Atlántica de Centro América**, San José de Costa Rica, CSUCA: 92-103.
- PARSONS, Talcott
1956 **El sistema social**. Editorial Anagrama, Barcelona, España.
- PAUL, Benjamin D.
1950 "Symbolic Sibling Rivalry in a Guatemalan Indian Village". **American Anthropologist**, vol. 52, n. 2: 205-18.
- PEDRONI, Guillermo
1983 **Historia de la antropología sociocultural de Guatemala (1880-1956)**, USAC, Escuela de Historia, Guatemala.

-
- 1986 **Síntesis histórica de la reflexión antropológica socio-cultural**, folleto mimeografiado para el curso de Antropología Social, Escuela de Ciencia Política, USAC.
- PETTIGREW F., Thomas en DASHEFSKY, Arnold
 1976 **Ethnic Identity in Society**. Rand McNally, College Publishing Company, Chicago: 13-24.
- REDFIELD, Robert
 1939 "Primitive Merchants of Guatemala". **The Quarterly Journal of Inter-American Relations**, vol. 1, n. 4, pp. 42-56.
-
- 1943 "Culture and Education in the Midwestern Highlands of Guatemala". **American Journal of Sociology**, vol. 48, n. 6: 640-8.
- 1981 "Los grupos étnicos y la nacionalidad (1945)". **Tradiciones de Guatemala**, n. 13, Guatemala, 225-231.
- ROJAS LIMA, Flavio
 1967 **Consideraciones generales sobre la sociedad guatemalteca**. Cuadernos del Seminario de Integración Guatemalteca, n. 18, Guatemala.
- ROSADA GRANADOS, Héctor Roberto
 1984 **Indios y ladinos**. Tesis, USAC, Escuela de Historia, Guatemala.
- SANFORD, Margaret
 1974 "Revitalization Movements as Indicators of Completed Acculturation. **Comparative Studies Society and History**, vol. 16, n. 4, september: 504-518. Cambridge University Press.
- STAVENHAGEN, Rodolfo
 1977 **Clases, colonialismo y aculturación**, SISG, Guatemala.
- STOLL, Otto
 1953 **Etnografía de Guatemala**. Seminario de Integración Social Guatemalteca, publ. n. 8, Guatemala.
- TAX, Sol
 1937 **The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala**. Trad. de F. Rojas L., 1965, SISG, n. 9, Guatemala.
-
- 1941 "World View and Social Relations in Guatemala". **American Anthropologist**, vol. 49.
-
- 1953 "World View and Social Relations in Guatemala". **Readings in Latin American Social Organization & Institutions**, Ed. by Olen E. Leonard & Charles Loomis, Michigan State College Press: 231-9.
-
- 1964 **El capitalismo del centavo**, 2 vols., SISG, Guatemala.
- TERMER, Franz
 1957 **Etnografía y etnología de Guatemala**, SISG, Guatemala.

TUMIN, Melvin

1949 "Reciprocity and Stability of Caste in Guatemala". **American Sociological Review**, vol. XIV, n. 1, February.

WAX, Murray y Rosalie

1963 "The Notion of Magic". **Current Anthropology**, vol. 4, n. 5, December: 495-518.

WEBSTER McBRIDE, Felix

1969 **Geografía cultural e histórica del suroeste de Guatemala**, tomo II, Seminario de Integración Social Guatemalteca, n. 25, Guatemala.

SOBRE MUJERES INDÍGENAS Y SU HISTORIA

ANNA MARÍA GARZA CALIGARIS

En las últimas décadas las ciencias sociales se han preocupado cada vez más por recuperar las historias populares. Ese interés no puede explicarse simplemente como el agotamiento de viejas líneas de investigación que llevara a revalorizar espacios, clases y grupos antes despreciados por la historiografía tradicional. Desde nuestro punto de vista, la creación de perspectivas diferentes, de nuevos objetos de reflexión y nuevas temáticas ha sido propiciada por las luchas reivindicativas de los sectores dominados que en su desarrollo requieren y formulan (no necesariamente como teóricos) nuevas interpretaciones sobre la realidad y cuestionan la estructura de poder constituida.

El surgimiento de movimientos de mujeres y con mayor razón de feministas (recientemente mucho más ligados a los sectores populares que antaño) ha requerido también, para cuestionar la configuración sexista de la sociedad, crear nuevas explicaciones sobre la subordinación femenina.

Este proceso ha comprendido, como parte esencial de su desarrollo, la producción de conocimientos. Podemos decir que en su lucha por ser reconocida como sujeto social, la mujer ha tenido que abrirse camino dentro del mundo del pensamiento y el saber, ha tenido que develar los prejuicios del sentido común, cuestionar los mitos culturales construidos acerca de su persona, su biología y su función social, y de esta manera, abrir la posibilidad a imaginar nuevas formas socioculturales de vida (Sánchez, 1986:67).

En este ensayo intentaremos discutir la percepción que mujeres indígenas del campo chiapaneco tienen sobre su historia reciente. Nos ocuparemos fundamentalmente de dos problemáticas que consideramos íntimamente ligadas: la primera se refiere al sentido particular que los hechos del pasado cobran para la mujer campesina, no sólo

en oposición a las construcciones simbólicas que sobre el mundo producen otras clases y grupos étnicos, sino también en relación con aquellas creadas por los hombres de su propio grupo social; la segunda cuestión que abordamos tiene que ver con los alcances y límites de una propuesta metodológica para la reconstrucción de la historia desde el punto de vista femenino.

De forma más o menos amplia se admite que la identidad social interviene definitivamente en la manera en que los sujetos, grupos y clases perciben la realidad social y que esta identidad se conforma por el hecho de pertenecer a una determinada clase social, y tal vez a algún grupo étnico específico; sin embargo, la existencia de la identidad sexual como un elemento relevante de la sociedad no goza del mismo reconocimiento. En el mundo académico la tendencia dominante todavía relega el problema de la subordinación de la mujer como un asunto de segundo orden; en particular los estudios sobre campesinos, y más todavía, sobre grupos étnicos, suelen obviar este problema.

En la copiosa producción en torno a lo étnico, lo más frecuente es ignorar o minimizar las diferencias entre los sexos al interior de estos conjuntos sociales. Lourdes Arizpe (1986:61), por ejemplo señala:

La marginación y, en muchos casos, el destierro, que fue el precio que pagaron los grupos indios por conservar sus culturas, significó también la posibilidad de seguir viviendo en sociedades integrales... Para las mujeres, esta integralidad se ha expresado en el hecho de que en general tienden a tener mayor presencia y autoridad en sus comunidades, que las que tienen las mujeres en el mundo mestizo... En lo concreto, se hace evidente en la valorización e importancia que se otorga tanto a las actividades de producción como a las de reproducción, con lo que hombres y mujeres comparten la preeminencia social (Arispe, 1986:61).

Aunque más adelante la misma autora admite que también existe una "vertiente patriarcal" en las sociedades indígenas, la considera como derivada de una situación colonial o en todo caso originada por la integración de los grupos étnicos a las sociedades nacionales (*idem*: 62).

Sin embargo, la investigación desde otras perspectivas parece fundamentar que la desigualdad sexual en las comunidades indígenas es muy acentuada (Olivera, 1979:43, Boege, 1979:89, Toledo, 1986:73). Por otra parte, coincidimos con aquellos que no explican la opresión sexual en estos grupos como la influencia de la conformación sexista

de la sociedad nacional, sino que la consideran una construcción cultural presente desde antes de la conquista en las sociedades mesoamericanas. Claro que esta ideología ha estado sujeta a múltiples modificaciones históricas y se encuentra eslabonada con estructuras más amplias, de modo que es refuncionalizada o reorientada por el capitalismo para cumplir también con funciones necesarias para la reproducción del sistema.

En Los Altos de Chiapas la situación de la mujer, aunque insuficientemente documentada, sólo puede entenderse tomando en cuenta tanto su ubicación en una clase determinada, como su pertenencia a una etnia subordinada y su condición sexual dentro de una sociedad profundamente opresora.

No podemos dudar en asegurar que la mayor parte de la población indígena de Los Altos ha sido incorporada a un proceso de depauperización y semiproletarización muy intenso que hace indispensable el trabajo asalariado para procurar la sobrevivencia. La historia de despojos continuos que ha afectado a las comunidades indígenas desde la Colonia, acelerada a partir de la entrada y desarrollo del orden capitalista, ha provocado una relación de dependencia mutua entre la zona que las empresas cafetaleras han convertido en el polo de desarrollo más importante en la entidad y los municipios indígenas del altiplano cuyas tierras muy limitadas y de pésima calidad no permiten la autosubsistencia.

Sin embargo, los ingresos que los jornaleros y campesinos pobres obtienen mediante su contratación, frecuentemente a destajo, en la finca (plantación), no son tampoco suficientes para obtener lo esencial. Las familias indígenas semiproletarizadas se ven entonces obligadas a diseñar toda una serie de estrategias adicionales (la búsqueda de otras opciones de trabajo asalariado, la venta de artesanías, de frutas y verduras de temporada, de leña o carbón, obtenidos clandestinamente, e incluso de flores y hierbas silvestres).

Quando tenía 10 años empecé a ver el sufrimiento de mis padres y salía yo a trabajar con mi mamá. Veía que nada más le daban 10 mazorcas en el día y que no ajustaba para todos porque éramos bastantes.

Después empezamos a salir a vender naranjas en el municipio de Chamula, ahí íbamos con mi papá... (Gómez, 1986).¹

¹ Testimonio de Petrona Gómez Entzin. Nuevo Matzam, Las Margaritas, marzo de 1986.

En este contexto tan precario la mujer no puede más que participar en actividades que contribuyan al ingreso familiar, además, por supuesto, de atender las labores consideradas como propias de la mujer.

Yo también me iba en la finca Cuxtepec con mi marido, me llevaba a la Lorenza, mi hijita que apenas estaba chiquita, y ahí la sentaba en el cafetal mientras trabajábamos. No sé cuánto me pagaban porque mi esposo recogía la paga... y a mí no me daba nada de lo que había sacado de mi trabajo (Jiménez, 1986).²

Sin embargo, la participación real de la mujer en la vida productiva y su aportación tan necesaria para la subsistencia de la unidad familiar, no se refleja como muchos podrían esperar en una mayor autonomía o mayor participación en la toma de decisiones. Las perspectivas que insisten en que la emancipación de la mujer sólo se hará posible mediante su incorporación al trabajo asalariado, y que consideran que contar con una fuente de ingresos independiente permite una mayor libertad, da por sentado que en todas las clases sociales las mujeres permanecen relegadas al espacio doméstico; precisamente, no advierten que la ubicación de la mujer dentro de la estructura de clases le impide que asuma como único rol el trabajo doméstico. A pesar de ello, insistimos, el trabajo de la mujer es pensado normalmente, por ella y por su grupo, como ayuda y por eso no afecta la concepción ideal, sexista, que asigna a la mujer un lugar especial dentro del grupo social. Esta forma de organización social ofrece a los sexos opciones y posibilidades diferenciadas, incluso en los niveles primarios de la existencia humana. Durante un encuentro de mujeres indígenas³ se expresaron las siguientes opiniones:

—... al niño se le quiere más que a la niña porque dicen: "la niña no trabaja en la milpa, no sabe caminar", pero las mujeres sí trabajamos en la milpa, trabajamos más.

—Los niños maman más que las niñas, porque son más delicados y los cuidamos más.

—Las mujeres se gastan más por los hijos y no comen bien. A los niños y a los hombres se les da la mejor comida. En cambio, a las niñas y a

² Testimonio de Dominga Jiménez Bancos. Nuevo Matz'am, Las Margaritas, marzo de 1986.

³ El encuentro del que hablamos formó parte del "Taller sobre la mujer campesina indígena" en el que participó Ciencias Sociales-UNACH, Centro de Estudios Indígenas-UNACH y la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas. Se reunieron en la ciudad de San Cristóbal, en octubre de 1986, 20 mujeres de varios municipios con el objeto de intercambiar experiencias y analizar los problemas que como mujeres tenían.

las mujeres, no. Si no ajusta, primero comen los hombres.

—Es que es una mala costumbre porque los papás les dicen a las niñas: "que coma tu hermanito porque él necesita más".

—Igual para ir a la escuela, mejor mandan a los niños y no a las niñas.

Descubrimos, entonces, que la subordinación de la mujer en los sectores desposeídos del campo chiapaneco no resulta tanto de la separación tajante de espacios "domésticos o privados" y "públicos o políticos", puesto que las condiciones materiales de existencia de los campesinos pobres y jornaleros indígenas lo impiden y lo mismo pensamos que sucede en otros grupos y clases populares. La situación de la mujer, más bien, es producto de un manejo ideológico particular de las diferencias entre los sexos, que justifica una relación de poder asimétrica entre ellos y que se refleja en todos los ámbitos de la vida, entre ellos el laboral.

... existen entre su trabajo [de la mujer] 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. Así además de la explotación clasista que realizan los dueños de las fincas y ranchos al no pagar totalmente el valor del trabajo que realizan los peones, las mujeres se ven despojadas de la parte del salario que les corresponde en razón de las normas paternalistas y los valores de su sistema social que justifica [sic] su opresión. 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 (Olivera, 1979:53).

Así pues, la participación femenina en las actividades productivas, dentro o fuera de la comunidad, se da en condiciones de desigualdad frente al hombre y no desafía las normas constituidas.

De manera que sea, en Los Altos de Chiapas, la lucha por la sobrevivencia en condiciones muy desfavorables no puede dejar de considerarse para caracterizar y explicar la vida de la mayor parte de las indígenas. Cualquier imprevisto puede desestabilizar definitivamente a las unidades familiares y a grupos enteros de campesinos empobrecidos. La trayectoria histórica de Chiapas, registra un continuo estallido de revueltas (cf. García de León, 1985); sin embargo, normalmente es la última opción que se elige, pues en general la fragmentación y aislamiento de las comunidades (en términos de conciencia de clase) las hace muy vulnerables a la represión violenta, siempre a flor de

piel en la entidad. La migración, entonces, se convierte con frecuencia en la salida que toman muchas de las familias desposeídas. La apertura del trópico húmedo a la colonización ha sido uno de los mecanismos más socorridos por el estado para responder a las demandas de tierra de los campesinos. En Chiapas la reforma agraria ha seguido fundamentalmente este camino (Paniagua, 1983:41).

Durante casi 35 años la Selva Lacandona se convirtió en un importante receptor de población migrante de Los Altos de Chiapas. La colonización de la zona sudoccidental (que corresponde a los municipios de Trinitaria, Independencia y Las Margaritas) se inició durante los últimos años de 1950 y finalizó prácticamente durante la década de los setenta. La migración representó para los tzotziles y tzeltales un significativo ascenso en su nivel de vida por la disponibilidad de tierras, por su calidad y por la posibilidad de cultivar un producto comercial; la situación de las mujeres se vio también modificada. Una mayor estabilidad económica de las familias, y del grupo en general, permitió que la ideología patriarcal se presentara de manera más clara, aunque para la mujer del campo el trabajo doméstico significa muchas más cosas que el cuidado de los niños, el aseo de la casa y la preparación de alimentos:

Siembro café, pizco, limpio, seco el café, hago un poco mi comida, limpio un poco mi casa, saco miel, corto leña, coso ropa de mis hijitos cuando ya está rota, cargo mi piña, mi lima, mi naranja. Nada más ese es mi oficio, no tengo otro, no sé hacer más porque no tengo estudios, así nomás es mi oficio... (Vargas, 1986).⁴

Este éxodo es el centro de la historia de tres ejidos de indígenas tzotziles y tzeltales asentados en la franja fronteriza de la Selva en Las Margaritas; es el corte que marca la frontera entre el pasado y el presente. Este acontecimiento permitió a la gente caer en cuenta repentinamente que su vida era parte de la historia y que les hizo sentir la necesidad de preservar el relato de sus peripecias para el futuro.

...queríamos tener una historia... que sirviera, cuando ya no vivamos en este mundo, para que nadie olvide nuestra plática; para que no olviden nuestros hijos que no son nativos de este lugar, para que no lo olviden tampoco los hijos de nuestros hijos (Calvo, et al., 1990:5).

⁴ Testimonio de Lucía Vargas Martínez, Nuevo Huixtán, Las Margaritas, febrero de 1986.

En este contexto quisimos participar en la reconstrucción de la historia reciente de las localidades de Nuevo San Juan Chamula, Nuevo Huixtán y Nuevo Matzam. Nuestra intención era procurar que se colectivizaran las experiencias de vida que los sujetos, familias o pequeñas comunidades viven como cuestiones accidentales y fomentar el análisis de los hechos del pasado en instancias comunitarias contextualizándolos en procesos sociales, políticos, económicos y culturales a nivel regional, nacional e incluso internacional.

Los obstáculos y limitaciones de experiencias de este tipo son muchas; pero, cuando se intenta incluir a las mujeres en el trabajo de reflexión, las dificultades son aún mayores. El hecho de que a las mujeres les esté vedada la participación en las asambleas ejidales en la mayor parte de las comunidades indígenas y que incluso la posibilidad de iniciar un trabajo con ellas tenga que ser aprobada por los hombres, es signo de la tutela a la que están sujetas.

En el caso de nuestro proyecto, la "costumbre" impidió en un primer momento el trabajo con mujeres en instancias colectivas. A diferencia de la forma en que participaron los hombres, las mujeres fueron entrevistadas de manera individual. Esta técnica impuso limitaciones a los objetivos que perseguíamos; sin embargo, también presentó una serie de ventajas en el sentido que los testimonios se expresaron de manera más libre por ser opinión personal y no acuerdo de asamblea. No obstante, seguimos considerando que poner en común las experiencias individuales era muy importante para superar el aislamiento y la visión localista de las mujeres, por lo que insistimos continuamente en la necesidad de las reuniones y finalmente logramos realizar tres sesiones colectivas.

A pesar de los obstáculos a los que el proyecto se enfrentó, la experiencia resultó muy rica, pues pudimos conocer, de alguna manera, la visión que tienen estas mujeres de su vida y de su historia y colectivizar, cuando menos, algunas de las experiencias que en el terreno laboral vivieron ellas, sus ideas acerca de las causas de la migración y acerca de la manera en que se tomó la decisión de salir de Los Altos.

Los breves testimonios que se recogieron, más el pequeño texto que resultó de las reuniones (Calvo, *et al.*, en prensa) bastan para fundamentar que la vida para hombres y mujeres indígenas en el campo chiapaneco tiene connotaciones profundamente diferentes, a pesar de

que aparentemente comparten una misma realidad. Encontramos que los testimonios individuales y colectivos de ambos sexos parten de distinta perspectiva, que las temáticas que se abordan, las situaciones que se enfatizan e incluso la forma de los relatos son significativamente diferentes.

Decíamos que la migración fue el eje de la historia de los ejidos tzotziles y tzeltales fundados en la selva de Las Margaritas, pero también que este proceso no afectó de la misma manera a hombres y mujeres. El varón, considerado jefe de la familia, representante de la mujer y los hijos ante la sociedad, es el encargado de tomar la opción que considere mejor para todos ellos. Aunque, como dice Eckart Boege (1979:73), aquellos hombres que pertenecen a las clases explotadas no intervienen en los destinos de este país y, en ese sentido, tampoco deciden si les es dado socialmente escoger una alternativa entre aquellas que se le ofrecen a su clase y grupo en un momento particular. Así algunos campesinos pobres de Los Altos optaron por migrar a las tierras que el Estado abría para la colonización (conocidas en la región como "Las Nacionales") cuando ni el trabajo en su parcela, ni la venta de su fuerza de trabajo, ni las demás formas de trabajo que desempeñaban les permitieron sobrevivir. A las mujeres, incapacitadas socialmente para representar sus propios intereses, se les impuso un futuro que ellas no habían elegido, ni deseado. El siguiente testimonio nos parece significativo:

Mi esposo Nicolás escuchó que había terreno nacional y me dijo que viéramos, pero yo no quería venir...

—No quiero ir, no quiero ir —que le dije yo, porque había escuchado que el terreno estaba muy lejos y había muchas montañas.

Mi mamá... me aconsejó que me fuera a Las Nacionales porque ahí había guineos, fruta y estaba buena la tierra. Pero yo no tengo nada pensado, no he decidido nada.

Mi esposo fue a pedir dinero prestado para su pasaje... y me trajo a la fuerza, me dijo: "nos vamos" y me vine, pero yo no estoy contenta porque mi papá, mi mamá y mis hermanitos se quedan allá en Tierra Fría y yo me voy muy lejos.

Yo no quería venir, pero mi mamá me decía:

—Vete, hija, mejor vete. Así era cuando yo me casé con tu papá, me llevaba en la finca y yo me iba... Vete unos días, cuando pase el gusto de tu marido se van a regresar...

Así decía mi mamá, pero fue engaño para las dos porque ya no regresamos (Entzin, 1985).⁵

La posición y los roles que la ideología patriarcal enfatiza para los sexos, deja a las mujeres una capacidad de protesta muy limitada y la mayoría de ellas se sometió sin más a la decisión de los hombres; otras se replegaron ante la amenaza de la represión y otras más, las menos, se rebelaron abiertamente y sufrieron las consecuencias. Una de las formas de control utilizadas en contra de las mujeres solteras es el darlas en matrimonio, aun en contra de su voluntad a quien la solicite.

...la Dominga no quiso venir..., se quería quedar con su abuelita. Mi esposo se encabronó bastante porque mi hija no se quería venir... [entonces] ahí le habló a un hombre que la estaba pidiendo para casarse con ella. Mi esposo pensó: "si no quiere venir con nosotros, entonces la voy a vender con este señor". Y así la vendió mi esposo, aunque mi hija no se quería casar...

Cuando regresó mi marido le pregunté: "¿dónde está la Dominga?"

—Ya la vendí—que me contestó—, ahí quedó con su marido. Aquí está el dinero y la carne que compré (Hernández, 1985).

Existen muchas razones que explican por qué las mujeres no aceptaron gustosas un futuro que podría parecer prometedor. En primer lugar, recordemos que este sector frecuentemente se encuentra alejado de las instancias donde se obtiene y discute la información en comunidades y ejidos y menos aún tiene posibilidades de acceder a fuentes de información externa. Los hombres de esta etnia y clase, aunque también muy restringidos, lo están menos que las mujeres; sus frecuentes salidas a las fincas de café, su contacto con instituciones y, a veces, su participación en espacios de tipo religioso, les permite una visión más amplia de lo que sucede fuera de su localidad. En el caso particular del que hablamos, la noticia de que había tierra libre fue difundida en un primer momento por agentes de las instituciones gubernamentales (INI, y el entonces Departamento de Acción Agraria y Colonización —DAAC—, después Reforma Agraria); y luego por los primeros migrantes.

El temor que provocaba a las mujeres el desconocimiento del futuro que les esperaba es uno de los motivos importantes, entonces, que aclara-

⁵ Testimonio de Antonia Entzin Luna. Nuevo Matzam, Las Margaritas, octubre de 1985.

ra su resistencia a abandonar Los Altos. Pero tal vez lo que más les preocupaba era la separación de la familia amplia. En muchas de las comunidades indígenas la familia todavía es un institución dominante para regular y controlar las relaciones sociales básicas, sobre todo de la mujer; es el marco de referencia que establece, para ella, lo que es permisible y lo que no. Pero la familia es además una institución **sui generis**, pues no es sólo organizadora de relaciones sociales, sino que en su seno se entrecruzan lazos de afecto y solidaridad difíciles de romper.

Los hombres, mientras tanto, organizaron los primeros viajes de reconocimiento, tomaron las tierras que encontraron libres y dejaron hecha su siembra, todo ello con sus propios medios, pues si el Estado había promovido la migración, no asumió al final de cuentas los costos de la colonización. Fue entonces cuando las familias campesinas iniciaron el largo camino hacia la selva. Para las mujeres, encargadas del cuidado de los hijos, el viaje fue especialmente penoso:

...no muy me acuerdo dónde vino a dejarnos el carro, sólo sé que después caminamos mucho, estaba muy lejos. Había bastante lodo en el camino, se hundían los pies de mi hijo y yo tenía que ayudarlo a sacar sus pies del lodo a cada paso.

Veríamos bien cargados en el camino, un hijo lo llevaba cargado y al otro colgado de mi nuca; llevaba también mi gallina, una morraleta con mi red, un mi pequeño sartén y mi cucharita.

Tuve mucho miedo cuando llegué a ver el río, bastante grande que lo vi. La verdad es que no hay eso en donde vivíamos... (Calvo, et al., en prensa).

Los primeros momentos en las nuevas tierras no fueron nada fáciles para los campesinos. Se enfrentaron a una naturaleza desconocida e inhóspita, a un clima poco benigno, al hambre, a la enfermedad, a todo tipo de carencias y muchos regresaron:

Cuando llegamos, las mujeres se asustaron porque había moyote, chaquis-te y otros animales que no están acostumbrados porque son de tierra caliente. Como vapor sienten en la noche, no pueden dormir porque traen vestido de lana, ese de chamula. No aguantan el mucho sudor en la noche, no pueden tapar sus ojos para dormir. Hasta los hombres también

se espantaron; algunos se regresaron... no les gustó el clima... (Hernández, 1985).⁶

Las mujeres experimentaron una gran soledad, un gran sentimiento de pérdida durante esos primeros años, pero finalmente rehicieron sus vidas, olvidaron familia, tierra, tradiciones y crearon nuevos afectos y recrearon sus costumbres.

Ahora ya vivimos contentas, ya estamos halladas, dicen y con aparente conformidad cuentan sus vidas; sin embargo, detrás encontramos una vaga idea de injusticia y un deseo, frecuentemente no formulado directamente, de un futuro diferente. Desde nuestro punto de vista, esta comprensión debe ser reconocida como un cuestionamiento latente de las ideologías represivas que atan a la mujer a estructuras de dominación eslabonadas desde el nivel comunitario hasta los procesos más amplios de nuestra sociedad. Si el papel que ha sido asignado a la mujer no le permite, en la mayoría de las ocasiones, rebelarse abiertamente, tampoco es esa la única forma de resistencia, existen otras mucho menos visibles que se hacen presentes tanto en su vida cotidiana como en los momentos de fuertes rupturas y cambios.

Bibliografía

ALONSO, José A.

1989 **El mito de la neutralidad. Lecturas metodológicas.** Ediciones y Distribuciones Hispánicas. México, D. F.

ARISPE, Lourdes

1986 "Mujeres campesinas y la crisis agraria en América Latina" en **Nueva Antropología**, vol. VIII, núm. 30. México, D. F. (pp. 57-65).

BAULEO, Armando

1982 **Ideología, grupo y familia.** Folios Ediciones (Colección Alternativas), México, D. F.

BOEGE, Eckart

1979 "Mujeres, comunidad campesina y Estado" en **Cuadernos Agrarios**, año 4, núm. 9. México, D. F. (pp. 73-87).

⁶ Testimonio de Agustín Hernández. Nuevo San Juan Chamula, septiembre de 1985.

- CALVO, Angelino, Anna María Garza, María Fernanda Paz, Juana María Ruiz
 1990 **Nuevo San Juan Chamula, Nuevo Huixtán, Nuevo Matzam. Voces de la historia.** DESMI, AC-CEI, UNACH. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
Sk'op Antzetik. Una historia de mujeres en la selva. CEI, UNACH (en prensa).
- ENTZIN LUNA, Antonia
 1985 Testimonio. Nueva Matzam, Las Margaritas.
- GARCÍA Canclini, Néstor
 1986 **Las culturas populares en el capitalismo.** 3a. ed. Editorial Nueva Imagen. México, D. F.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio
 1985 **Resistencia y utopía** 2 tomos. Ediciones Era (Colección Problemas de México). México, D. F.
- GIROUX, Henry A.
 1985 "Teorías de la reproducción y la resistencia en la nueva sociología de la educación: un análisis crítico" en **Cuadernos Políticos**, núm. 44. México, D. F. (pp. 36-65).
- GÓMEZ ENTZIN, Petrona
 1986 Testimonio. Nuevo Matzam, Las Margaritas.
- HERNÁNDEZ, Agustín
 1985 Testimonio. Nuevo San Juan Chamula.
- JIMÉNEZ BANCOS, Dominga
 1986 Testimonio. Nuevo Matzam, Las Margaritas.
- OLIVERA, Mercedes
 1979 "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas" en **Cuadernos Agrarios**, año 4, núm. 9. México, D.F. (pp. 43-55).
- PANIAGUA, Alicia
 1983 "Chiapas en la coyuntura centroamericana" en **Cuadernos Políticos**, núm. 38. México, D. F. (pp. 36-54).
- PAZ, María Fernanda
 1989 **La migración a las Margaritas: una historia a dos voces.** Tesis de licenciatura (mecanografiado). Ciencias Sociales-UNACH. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- SÁNCHEZ BRINGAS, Ángeles
 1986 "Marxismo y feminismo: mujer-trabajo" en **Nueva Antropología**, vol. VIII, núm. 30. México, D. F. (pp. 67-76).
- TOLEDO TELLO, Sonia
 1986 "El papel de la cultura en el proceso de subordinación de las mujeres" en **Anuario I.** CEI-UNACH, San Cristóbal de las Casas, Chiapas (73-87).

LOS CUENTOS DEL TÍO CONEJO

ANTONIO GÓMEZ HERNÁNDEZ

Introducción

La narrativa oral es a menudo una forma de interpretación popular de la historia; memoria colectiva que se expresa en forma de cuentos, mitos y leyendas. Sin embargo, la recopilación de la tradición oral suele ser un trabajo de especialistas que desde diversos enfoques reinterpretan el discurso popular. Este patrimonio, frecuentemente destinado a guardarse en bibliotecas, es fragmentario por estar desligado de su contexto y se convierte en folklore, en algo extraño y alejado de la gente que le dio origen.

El cuento que ahora presento es parte de la tradición oral del grupo mayense tojolab'al y fue narrado en su lengua materna (aunque con múltiples expresiones en castellano), por un anciano de la comunidad de Veracruz, sita en el municipio chiapaneco de Las Margaritas. El texto tojolab'al fue recopilado por Mario Humberto Ruz, y la transcripción y traducción estuvo a mi cargo como asesor lingüístico del Centro de Estudios Indígenas. Por etnia y clase, estoy cercano a las comunidades indígenas de Chiapas y a la continua lucha que se libra por mantener viva la tradición. Mi actividad de campo y gabinete intenta ser un primer paso para la incorporación del indígena a la investigación de su propia realidad, de modo que pueda realizarse un trabajo que por fuente y destinatario sea verdaderamente popular.

Agradezco al maestro Otto Schumann su valiosa ayuda al revisar la versión original del cuento.

Ja skwento jumasa7 ja Tiyo chichi7

Jakye7 bawtiso¹ unos kristyanos,² i ja chichi7 yalyab' ja tan ok' ili7:

—Tiyo, ¿quieresté que vaya a alcanzar al bawtismo? —dice—, porque aquí va a venir —dice—, que lo voy a alcanzar —dice—, porque aquí va a venir —dice—, que lo voy a alcanzar, como hay muchos jasam,³ unos carrizos, ¿quieresté que vaya a alcanzar? porque van a venir con gusto ellos, para que llevésté tu guitarra, para que lo vasté hacer fiesta onde lo alcanzamos.

—Bueno,⁴ oj wajkon con mucho gusto, xchi. La wajtik, la wajta7tik. Antose⁵ así ke⁶ oixa jta7tik ti7 oj majlatik ja yajni oixa elkejula. Antose ti7 lakan ili7, ti7 xamajlaye7 ili7, ja ke7ni7 oj elkon, oj wajkon, oj wajta7ejani, xyutajkan ja tan koyote7⁷ ja-tan chichi7.

Pwes⁸ bweno, kwando⁹ oj yi7ejan kwete,¹⁰ oj sk'uluke7 kemar ja kwete7i7, ti7ni la7ajyi7a, ti7ni xamajla7a, ¡Y qué cosa, el conejo, él le da fuego el jasam. Bueno, cuando ya está tronando el jasam, ahí está el coyote cuando viene el fuego; ahí puso el fuego con él, ahí estaba el coyote, aystá.¹¹

—Mok lom elan, xchi ja tan chichi7. A7ma xawab' xjak ja ruido7 mok lom elan.

Cuando viene el fuego, pasó con todo el fuego, el cabrón coyote quedó quemado, quedó el coyote. El conejo ya se fue por otro lado. Bueno, pasó ese, ahí el cabrón chich.

—Bueno tiyo.

¹ Por "bautizo".

² Por "persona". En la versión tojolab'al muy frecuentemente se utiliza la palabra "krystiano" (cristiano), que vale simplemente por "persona, gente" sin connotación religiosa alguna.

³ Jasam (*Mariscus jamaicensis* Britt.). Especie de carrizo que crece en las lagunas y a orillas de los ríos.

⁴ Por "bueno".

⁵ Por "entonces". Otras variantes de este préstamo del castellano son: antonse, antos, anto.

⁶ Por "que".

⁷ Por "coyote". En tojolab'al "ok'll".

⁸ Por "pues". Este préstamo del castellano también puede expresarse como "pes".

⁹ Por "cuando".

¹⁰ Por "coyote". En tojolab'al "sib'ak".

¹¹ Por "ahí está".

Como es su tiyo y todo. Cuando kechan ya7 woxan k'ak ja konejo¹² b'a jasami7, ti7 kan ja tan koyote7a, ahí quedó; sk'ulan esperar ja kemada jawi7, él lo hace ja tan chichi7; ye7n ya7 k'e7kan ja k'ak'i7, waj ja ye7ni7 ti7 kan ja koyote7, ti7 ek'sb'aj spetzanal ja k'ak' ja tan koyote7i7, todo quemado kan ja tan koyote7i7.

Bueno, el cabrón chich cha wajta sle7 ja b'a7 oj wayuk ja ye7ni7, kwando yajni ek'sb'aj ja k'ak' ja tan koyote7i7 ti7to cha waj sle7 ja tan chichi7 i sta7a b'a jun kweba,¹³ ti7xa ay ja tan chichi7, yajni sta7a.

—Bueno cabrón tiyo, jasyuj ja jach' jak'ulanki7i7.

—Pwes komo¹⁴ mi ke7nuk, xchi.

—Komo ke mi awe7nuk?, ora ya7ni7 ojxa jmil7a, oj k'ux7a7ele.

—Pero vas a dejar perdón tiyo, oj jawa7on perdón, porque no ves ke jach'ni7ayotika, miy tiyo, mi7ma xak'ana oj ja lo7 keso aystá al agua, pero si vasté quieresté comer queso, es el queso que estaba allá, el de aquí. Bweno, te7ya; ch'akan uk'an ja ja7i7, oj jata7e7, te7yko7a.

Y es la luna.¹⁵

—Ch'akan uk'an ja ja7 iti7, takal takal oj ja ta7e7.

Jach' yala ja tan chichi7.

—Meranma...

—Pwes meran, wax awilatak, te7yko7 ja kesotak.

Ja keso jawi7 ja7 nana luna7i7, como stá mirando, ti7 wax yila b'a pozo, bueno...

—Ch'akan uk'an ja ja7 iti7 ti7 oj ja ta7 ja keso7a, yaj xata7a ch'akan lo7an ja ta oj ch'ak jalo7i7.

Onde que sk'ulan llenar ja sbarriga tan koyote7i7, nunca de díos sta7a keso jawi7, saliendo, wax el ja b'a stopi7 wax el ja b'a sboka7,

¹² Por "conejo". En tojolab'al "chich".

¹³ Por "cueva". En tojolab'al "k'e7en".

¹⁴ Por "como". Este préstamo también puede expresarse como "kom".

¹⁵ "Luna" y "luna7i7" vale por "luna". La palabra correcta en tojolab'al es "ixaw" (también denota mes del año).

así fue el esa, jach' waj ja slumar ja tan koyote7i7. Bueno, ja7xa tan chichi7 cha wajta; cha sta7a, man sta7a, mixati7uko7a.

- Oj jawa7on perdón.
- Komo ke oj ka7a perdón, ora ya7ni7 il oj ch'ak wabida ili7 para que de una vez nunca oj ja k'uluk ja ja7chuki7.
- Miyuk tiyo, mok ak'ulukon kabar de una vez.
- Komo ke miyuk.
- Bueno, ta ojni ak'ux7on ti7ni oj ja k'ux7ona, jasjunuk ja oj k'uluki7 ja ta7awontani7 ja wewo7a, oj ka7 eljan ja kala¹⁶ jasb'aji7, ay kala, kala xanab', oj waj ka7 eljan ja b'a7y ja jnaji7.
- Lek, il oj majlaya ili7.

Kwando yaj eljan ja xanab' ja tan konejo7i7; ye7n eljani, ya7a brin-ko, sk'ulan7el botar ja skayte7 ja tan chichi7, ye7n eli, ye7n ti7 ya7akan te7k'an b'a k'e7en, ja7 ti7 ek'yuj ja tan chich ja tan ok'ili7, ti7 ek'yuja; ti7 wax smajla b'a sti7 ja sk'e7en ja tan chichi7.

Bweno, pes ja slumar ja xanab' ja tan chichi7, ja yaj eljani7 sk'ulan botar b'a jwera,¹⁷ ja7 ti7 lom parado7ay ja tan ok'ili7, ja7xa tan chichi7 el man jwera, ja7 ti7 kan ja tan koyote7i7, tanto esperar lo y esperar lo, jas ora oj elijule, me7yuk, elta tan konejo7i7, wajta otro lado.

A bweno, cha man sta7a, jak ja tan koyote7i7; man sle7a7ek' b'a7ya, kwando cha yajni sta7a tan konejo7, ti7 yala7a.

- Bweno tiyo ora si ke ja ya7ni7 jach' wax awutajon mixa kechanukto7a, ora ya7ni7 juntiro oj k'ulukka kabar, oj k'ux7a, mejor, mejor oj ch'ay ja rasa komo ajastal jawe7ni7, porke¹⁸ jelxa wax awixtalanon.

Ti7xa . . . bweno.

- Pero oj jawa7on perdón tiyo, a tiyo mi7ma xak'ana oj ja k'ux b'ak'et,

Pwes jel jambado,¹⁹ jel jambado ja koyote7i7.

¹⁶ La expresión *kala* puede significar tanto dije, hablé, canté, mi querido, mi amado. En el primer caso el acento prosódico cae en la última vocal.

¹⁷ Por "fuera".

¹⁸ Por "porque".

¹⁹ Entiéndase por "avorazado".

—Ja we7ni7 jel niwana, ta ay jagana oj ja k'ux ja b'ak'eti7 oj k'uluktik, oj k'ekonab'aj porke mas niwana jawe7ni7; ja ke7ni7 meran... ke7n oj waj iyame7 te7yk'ot jun baka7a oj k'ul mekatyar,²⁰

xchi ja tan konejo7i7.

—Mas lek ka7ax we7na, xchi ja tan ok'ili7.

—My tiyito ke7n oj, ke7n oj k'uluka montar, mas niwana ja we7ni7, oj k'ultik rabyatar²¹ waneji7 (xchi7 yuj ja kola7). Bweno, si ta ay jagana oj ja k'ux ja b'ak'eti7, jastalni oj iyamtika, mi oj iyamtik ja jach' oj jnutzitiki7. Más bweno kee7n oj jk'ul mekatyar ti7 oj jk'e7konab'aja, más wala cha ajni wawe7ni7.

x7utji ja tan koyote7i7.

Y el jambado, komo jambado, puru ²² karne ja sgusto ja tan koyote7i7; yajni kwando sk'ulan montar, sk'ulan montar ja tan konejo7 ja b'a spatik ja tan koyote7i7, ti7 yala7a...

—Ya7ni7, pero kwando x7el ja karreda iti7, xwaj ja baka7i7, ke7n oj jk'ul, ke7n oj jk'ul mekatyar, ja wawe7ni7 oj ka7tik rabyata waneji7.

Bweno, kwando sk'ulan montar ja tan koyote7 ja tan konejo7i7, sk'ulane7 korretyar ²³ ja baka7i7 y el conejo y luego sk'ulan lasar ja baka7, kechan yila ke sk'ulan bwenoxa7ay ja tan konejo7i7, sjipasb'aj ya7na ye7ni7. K'ulaji jalar, ja baka7i7 sk'ulan korrer, ti7 waj jalando con todo konejo ja tan koyote7i7, y el conejo ya se fue por otro lado, así fue, jach' waji.

Bweno, kwando sk'ulan pasar ja jawi7, antoce cha waj sk'ul buscar ja tan konejo7 ja tan koyote7i7, cha sk'ulan kontrar...

—A tiyo, jel me da gusto...

Bweno, ja ya7ni7 oj eluk, sjakel ja ya7n ja venado ya7ni7...

—Il ayex ili7, xchi.

—Te7ytikona.

²⁰ Por "mecatear" [lazar].

²¹ Por "rabiata". Acción de atar un animal por la cola de otro animal.

²² Por "puro".

²³ Por "corretear".

¡Ah!... buenol, pues como antes tenía su cacho²⁴ el conejo, no hay cacho el venado, ja7 ay skacho ja tan chichi7, kwando sjakel ya7ni7, bweno...

—Tiyo

—Qué tiyo

—Pwes jel gusto xkila wasombrero7, ja we7n mi anupuk porke jel ala²⁵ chikitiyo7a, cha mi b'a7 oj ochan onde kyera porke oj sk'uluka... ti7 oj kanan latz'an ja b'a7 oj kan wakacho7, wasombrero7.

Es su sombrero el cacho.

—A miyuk mi oj ka7wi7.

Xchi ja tan, xchi ja tan konejo7i7.

—Es mi oj ka7wi7.

—Miyuk la7, la7 oj k'ultik ojuluk, ojuluk ka7 jun karreda ja ke7ni7; il lakan ili7.

X7utjikan ja tan konejo7.

—Ili7, il oj kanan ili7, oj ka7 jun...

Ay jun yano,²⁶ jel tzamal ja yano b'a7 oj ya7 ja karreda tan cheji7, tan chej sb'i7il ja tan benado7.

—Kera oj jawa7ki7 wasombrero7, pero k'elalek ta jnup, oj ka7 kera dos bwelta ma tres bwelta oj ka7 ja karreda b'a job' iti7, ta yujk'a jnup antoce oj le7 ja jb'aji7.

Komo manyoso²⁷ lek ja tan benado7i7.

—Bweno, pes lek, i7aj.

Ti7 ya7a ja sombrero ja tan konejo7i7, kan ja ye7n smajlajel ja benado ya7ni7, waji ijaki, tres bweltas ya77a; b'a tres bwelta dyuna

²⁴ Por "cuerno". En tojolab'al "xulub".

²⁵ La raíz *ala* puede significar tanto decir, contar, como querido, amado. En el primer caso el acento prosódico cae en la última vocal.

²⁶ Por "llano". En tojolab'al "job'".

²⁷ Por "mafioso".

bes²⁸ waji, i7jijiyi7 ja sombrero ja tan konejo7i7, ansi jach' waji, ja7yuj ye7n yi7aj ja kacho ja tan benado7i7, jach' kan sin sombrero ja tan konejo7i7, jach' sk'ulan, jach' sk'ulan ja yora ya7awe7 ja preba7i7. Ja7chuk ch'ay ja sombrero7 ja tan konejo7i7; ja7 yi7aj ja benado7i7. Komo ti7 serka7ay jun montanya7a,²⁹ kwando waj ja a los tres beses nunka jak ja tan cheji7; yi7aj juntiro ja kacho7i7; waji; ja7chuk ay skacho, ay skacho asta ora ja tan benado7i7, jach' waj ja kweto jawi7.

²⁸ Por "de una vez".

²⁹ Por "montaña".

Los Cuentos del Tío Conejo

Vinieron a un bautizo unas personas, y le dijo el conejo al coyote:

—Tío, ¿quiere usted que nos unamos a los bautismeros? Porque van a venir aquí, yo los voy a alcanzar —dijo— porque van a venir aquí y dicen que nos juntemos. ¿Quiere usted [ir]? Van a venir muy contentos; lleve usted su guitarra para que haga fiesta donde los alcancemos.

—Bueno, voy a ir con mucho gusto —dijo— [el coyote]. Vamos a alcanzarlos, vamos a alcanzarlos.

—Quede usted aquí, espérelos aquí [entre el carrizo o **jasam**]¹ hasta que aparezcan; aquí espere. Yo voy a salir, voy a alcanzarlos —dijo el conejo—. Van a traer cohetes, los van a quemar, [pero] ahí te quedas, ahí esperas.

¡Y qué cosa, el conejo le prendió fuego al **jasam**! Ya estaba trocando el **jasam** y ahí estaba el coyote, ahí está cuando vino el fuego; ahí estaba el coyote [cuando] pasó el fuego; ahí está.

—No vas a salir —le había dicho el conejo— aunque escuches venir el ruido no vas a salir.

Cuando llegó el fuego, pasó acabando con todo. El cabrón coyote quedó quemado; el conejo ya estaba por otro lado.

Bueno, pasó eso. Ahí quedó el coyote cuando [el conejo] le hizo esperar la quemada. El lo hizo, él prendió el fuego y se fue. Ahí quedó el coyote; ahí lo alcanzó todo el fuego y todo quemado quedó.

Bueno, el cabrón conejo ya se fue a buscar dónde dormir. Después que le pasó el fuego, se fue el coyote a buscar al conejo y lo encontró en una cueva. Ahí estaba cuando lo encontraron.

—Bueno, cabrón tío, ¿por qué me trataste así?

—¿Pues cómo? No fui yo —dijo.

—¿Cómo que tú no fuiste? Ahora sí te voy a matar, te voy a comer.

—¡Vas a perdonar tío!, vas a darme el perdón, porque no es así como estamos, no tío. ¿No quieres comer queso? Ahí está en el agua, si quiere usted comer queso, ahí está, acaba de tomar esta agua; tómala toda y lo vas a encontrar, ahí está.

¹ Carrizo acuático (*Mariscus jamaicensis* Britt).

Y es la Luna [que se refleja en el pozo].

—Acaba de tomar esta agua, poco a poco, y lo vas a encontrar, dijo el conejo.

—¿De veras?

—De veras pues, lo ves pues, ahí está el queso pues.

Y el queso ese es la Madre Luna, que se está mirando ahí en el pozo. Bueno . . .

—Acaba de tomar el agua y ahí lo encontrarás.

Cuando . . . ¡Donde que hizo llenar su barriga el coyote! ¡Nunca de Dios encontró el queso! [Sólo] agua saliendo por su boca, sólo agua saliendo por su culo. Así fue eso; así le pasó al coyote.

Bueno, se fue el conejo y el coyote se fue y lo buscó hasta que lo encontró. De balde, ya era tarde.

—¡Vas a darme tu perdón!

—¡Cómo que te voy a perdonar! . . . Ahora sí, aquí terminaré con tu vida, para que nunca más vuelvas a hacerme así.

—¡No tío, no me acabes de una vez!

—¡Cómo que no!

—Bueno, si ya me vas a comer, ni modo ¿qué puedo hacer? Ya me encontraste al fin. Sólo voy a sacar mis guaraches; tengo mis caites, los voy a sacar de mi casa.

—Bueno, aquí te espero.

Cuando sacó su caite, el conejo dio un brinco y tiró el caite; salió y ahí dejó parado al coyote en la entrada de la cueva. Ahí pasó el conejo y se le escapó al coyote que lo estaba esperando en la boca de la cueva.

Así botó el conejo su caite para afuera y en balde está parado, parado espera y espera. ¡Cuando va a llegar! Ya salió; ya se fue por otro lado.

Fue a buscarlo el coyote hasta que encontró dónde estaba, y le dijo:

—Bueno, tío, ahora sí; ya no es la primera. Ahora sí te voy a acabar, ¡te voy a comer! Es mejor que desaparezca tu raza porque te burlas mucho de mí.

—¡Perdóname tío! ¡Ah tío!, ¿no quieres comer carne?

Porque es muy jambado el coyote.

—Usted es muy grande; si tiene ganas de comer carne yo lo voy a

montar, porque usted es más grande, y voy a agarrar esa vaca que está ahí; la mecatearé —dijo el conejo.

—Mejor ve tú —dijo el coyote.

—No tío, yo voy a montarte porque tú eres más grande; voy a hacer rabiata² con tu cola.

—Bueno, si tienes ganas de comerla ¿Cómo vamos a agarrarla pues? No la vamos a agarrar nomás correteándola. Mejor voy a mecatearla; te montaré porque corres más.

Así le dijo al coyote, y como es tragón ese jambado,³ pura carne le gusta, trepó al conejo. Se montó el conejo en la espalda del coyote y desde ahí le dijo:

—Ahora, cuando salga corriendo la vaca, la voy a mecatear; haré una rabiata con tu cola.

Bueno, ya montado el conejo, corretearon a la vaca y luego el conejo la lazó. Apenas vio que ya estaba lazada se tiró, y la vaca corrió, corrió, ahí fue jalando con todo y coyote la vaca, y el conejo se fue por otro lado. Así fue. Así fue.

Bueno, pasó eso y vino el venado.

—Aquí estás —dijo.

—Sí.

—¡Ah! . . . Bueno.

Como antes tenía cuernos el conejo y no los tenía el venado, tiene su cacho⁴ el conejo cuando llegó el venado.

—Tío.

—¿Qué tío?

—Pues me gusta mucho tu sombrero. A usted no le queda porque sos⁵ muy chiquitillo y no puedes entrar donde quiera, pues te hará atorarte tu cuerno, tu sombrero.

Es su sombrero el cacho.

—¡Ah no!, no te lo doy —dijo el conejo—. Eso sí, no te lo doy.

—No, ven, hagamos esto. Voy a echar una carrerita y tú esperas aquí —le dijo al conejo.

—Aquí, aquí te quedas. Yo voy a hacer . . .

² Véase nota 3 del tojolab'al.

³ O sea "avorazado".

⁴ Cuerno(s).

⁵ Por "eres".

Hay un llano, un llano muy bonito donde quiere ir a correr el venado.

—Si quisieras prestarme tu sombrero. Mira qué bonito está el llano; voy a dar siquiera dos vueltas, tres vueltas corriendo por el llano que está tan bonito, y luego me voy a buscar el mío.

Como es bien mañoso el venado . . .

—Bueno, bueno pues, llévalo.

Le dio su sombrero el conejo y ahí se quedó. Se fue el venado; se fue y regresó, se fue a dar tres vueltas, y en la tercera ¡de una vez se fue!, y se llevaron el sombrero del conejo.

Así se llevó los cuernos el venado; así perdió su sombrero el conejo; así pasó en ese tiempo, cuando jugaron esa prueba.

Así perdió sus cuernos el conejo, cuando se los llevó el venado. Como está cerca una montaña, cuando se fue la tercera vez nunca más regresó. Así fue. Así fue que tuvo cuernos el conejo y cómo, hasta ahora, los tiene el venado. Así fue el cuento.

LAS COLONIAS NUEVAS DE MIGRANTES Y EXPULSADOS EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

ANGELINO CALVO SÁNCHEZ

San Cristóbal de Las Casas es una ciudad antigua y muy importante para los indígenas. Mucha gente de diferentes municipios de Los Altos de Chiapas viene aquí a solucionar los problemas que tiene en sus parajes, cuando el municipio ya no los puede arreglar (problemas sobre la religión, sobre las tierras de ejidos y comunidades y otras cosas más). También vienen los indígenas a buscar ayuda de las oficinas; por ejemplo, de la vivienda, la salud y otros servicios, porque aquí están todas las grandes oficinas. Llegan de sus lugares a vender las cositas que siembran o que hacen y a comprar todo lo que necesitan. Pero algunos no se van, se quedan a vivir en la ciudad y buscan trabajo, rentan su cuarto o compran un pedazo de lote para poner su casa.

En esta ciudad, entonces, viven diferentes clases de gente: ricos y pobres, indígenas y ladinos. Los ladinos ricos son los que viven en el mero centro de la ciudad o en algunos barrios, tienen tiendas grandes y buenos carros; la mayoría de los ladinos pobres viven en los barrios de la ciudad, no tienen buenas casas, tienen muy pocos negocios o malos trabajos; en las colonias de las afueras de la ciudad vive la mayor parte de los indígenas, unos medio ricos y otros pobres.

En estos lugares de la orillada vive mucha gente que salió de los parajes y municipios de Los Altos de Chiapas y también algunos ladinos pobres. Así lo encontramos cuando fuimos a visitar 13 colonias que desde 1970, se han ido fundando en esta ciudad.

CUADRO 1

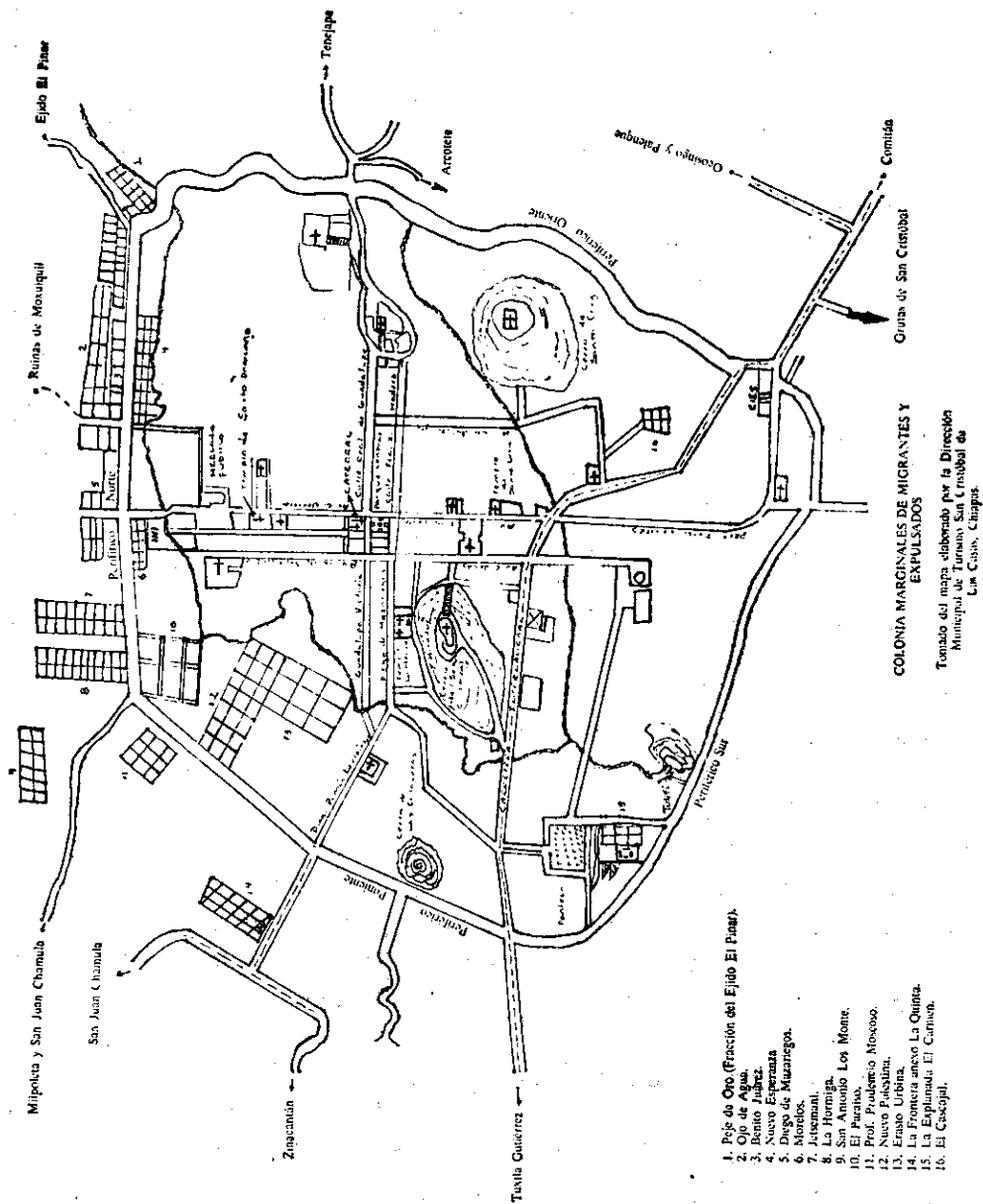
Nombre de la colonia	Fecha	Población
La frontera	1980	expulsados indígenas
Peje de Oro *	1970	ladinos
Jetzemani.	1985	migrantes y expulsados indígenas
Palestina	1975	expulsados y migrantes indígenas
Prof. Prudencio Moscoso	1987	expulsados y migrantes indígenas y ladinos
Morelos	1981-82	expulsados y migrantes indígenas y ladinos
Erasto Urbina	1986	expulsados y migrantes indígenas
Benito Juárez	1974	expulsados y migrantes indígenas
Nueva Esperanza	1973	expulsados y migrantes indígenas
El Paraíso	1987	expulsados y migrantes indígenas
El Cascajal	1979	expulsados y migrantes indígenas
La Hormiga	1984	expulsados y migrantes indígenas
San Antonio de Los Montes	1989	expulsados y migrantes indígenas

* Parte del ejido El Pinar, pero que ya casi se vuelve colonia de San Cristóbal.

Los lugares de donde viene la gente son éstos:

Chanal
 Oxchuc
 Chenalhó
 Huixtán
 Tenejapa
 Chamula
 Mitontic
 Zinacantán
 Cancuc
 Pantelhó
 Teopisca
 Comitán
 Tuxtla
 Carranza
 Villa Las Rosas
 Ocosingo
 Barrios de San Cristóbal de Las Casas

(Véase mapa de San Cristóbal, p. 57).



Son muchos los problemas que tienen las colonias. En primer lugar está el de la tierra, porque en algunos lugares no tienen arreglados los papeles. Por ejemplo, en El Cascajal, el dueño de una parte del terreno, según dicen, lo vendió primero a unas personas, pero sólo les entregó un papelito que no se parecía a la escritura. Por eso a los que vivieron ahí la primera vez los corrieron. Dicen que el mismo dueño los corrió. Ese señor volvió a vender el mismo terreno. Ahora parece que los nuevos compradores ya viven tranquilos, pero no sabemos cómo tienen sus escrituras.

En las afueras de San Cristóbal no hay casi servicios, como el de la luz eléctrica, agua potable, drenaje o escuelas. La gente no ha recibido casi nada de ayuda, porque el presidente municipal no invierte su presupuesto ahí. Casi la mayor ayuda se va para apoyar a los barrios. Quiere decir, entonces, que no hay buena comunicación con la presidencia. La gente, como no cuenta con su apoyo, se organiza para cooperar y con su puro esfuerzo ha metido cosas necesarias, como la luz, pero todavía se quedan muchos servicios fuera.

Para sobrevivir en la ciudad se necesita comprar todo. Para todo es necesario el dinero y la mayoría de la gente no tiene buen trabajo, buen sueldo, para construir una casa propia o para pagar una renta cara, la alimentación, la ropa y los gastos de los hijos en la escuela. En las colonias de alrededor de San Cristóbal, casi todos tienen que luchar muy duro para conseguir el dinero, pero el sueldo de cualquier trabajo particular, como de velador o de peón, no alcanza siquiera para comer bien. Entonces no sólo el padre de familia, sino también la mamá y los hijos, si son grandecitos, tienen que buscar la manera de vivir (como vender tacos o negociar pocas cosas en el mercado). Los más pobres no tienen trabajo fijo y no pueden juntar nunca dinero para comprar un pedazo de terreno. No tienen casa y la pasan rentando.

Otras familias, aunque viven muy jodidos todavía, ya lograron construir una casita de costera o un cuartito de losa. Son las familias de los que trabajan de albañiles, de empleados del gobierno, de alguna fábrica de muebles o de otro trabajo que deja un poquito de dinero; a ellos les alcanza para vivir mejor con sus familias.

Unos pocos que son maestros, que negocian en el mercado o que tienen trabajo, tienen su dinero, hacen su casa de material. Esos ya

CUADRO 2

Colonias	Agua en T.		Elec.		Transp.		Drenaje		Salud		Calle rev.		Tiendas	
	si	no	si	no	si	no	si	no	si	no	si	no	si	no
	*													
La frontera	✓		✓	1984	✓		✓		✓		✓		✓	✓
Peje de Oro	✓		✓	1975	✓		✓		✓		✓		✓	✓
Jetzemani	✓		✓		✓		✓	**	✓		✓		✓	✓
Palesfina	✓		✓	**	✓		✓	**	✓		✓		✓	✓
Prudencio Mos. Ps.	✓		✓	**	✓		✓		✓		✓		✓	✓
Morelos	✓		✓	*	✓		✓		✓		✓		✓	✓
E. Urbina	✓		✓	1988	✓		✓		✓		✓		✓	✓
B. Juárez	✓		✓	1981	✓		✓		✓		✓		✓	✓
N. Esperanza	✓		✓	1982	✓		✓		✓		✓		✓	✓
El Paraíso	✓		✓	1989	✓		✓		✓		✓		✓	✓
Cascajal	✓		✓		✓		✓		✓		✓	1	✓	✓
La Hormiga	✓		✓	1/4	✓		✓		✓		✓		✓	✓
S. Antonio L. Monte	✓		✓		✓		✓		✓		✓		✓	✓
	2	11	10	2	1	5	8	4	9	1	12	3	9	12
														2

* La Frontera dieron la mano de obra

Peje de oro dieron la mano de obra

** Cooperado por la gente

* Por cooperación

** Refrescos y galletas

1 zocal una calle

**

CUADRO 3. Educación Primaria

Colonias	Preescolar	Inc.	Com.	Sec.	Otros
Morelos	—	—	—	✓	—
E. Urbina	—	1-2	—	—	—
B. Juárez	—	—	—	—	—
N. Esperanza	—	—	✓	—	—
El Paraíso	—	—	—	—	—
Cascajal	—	1-2	—	—	—
La Hormiga	—	1-2	—	—	—
San Antonio Los Montes	—	1-2	—	—	—
		4	1	1	

viven casi bien, porque les alcanza con lo que ganan para sus necesidades y a algunos hasta les sobra.

Indígenas y ladinos

En algunas colonias vive pura gente indígena, en otras puros ladinos y en otras están revueltos como en la colonia Prof. Prudencio Moscoso.

La formación de las colonias en San Cristóbal

Casi podemos decir que las colonias se fundaron de tres maneras:

1. Por la llegada de indígenas pobres de diferentes municipios y parajes de Los Altos, que buscan su trabajo y su vida en la ciudad;
2. Por la llegada de los expulsados de algunos municipios (Chamula, Chenalhó, Chalchihuitán);
3. Por ladinos pobres que vivían antes en otros barrios de San Cristóbal o en otras ciudades.

Para saber por qué el indígena abandonó sus lugares en las comunidades, tenemos que entender cómo es la vida en Los Altos y cuáles son los problemas de los campesinos.

Migración

Mucha gente cuenta que en sus parajes no tenían tierra, que vivían una vida muy dura para mantener a sus familias y que los hombres salían a las fincas para poder comprar sus alimentos y sus ropas. Pero en la finca había mucho maltrato, el sueldo era muy bajo y hacían muchos descuentos, hasta por la comida, por eso cuando regresaban a su casa a veces no traían dinero, casi, aunque trabajaran varios contratos. Dicen que en sus parajes ya no tenían tierras para repartir con sus hijos, que ya no podían vivir de tanta pobreza, ya no tenían nada que vender y ni el maíz ni el frijol les ajustaba para el gasto de todo el año.

Esas gentes se salieron a buscar su vida en otros lugares de su estado como en tierras nacionales de la selva y de la sierra o a las ciudades. Algunos llegaron a San Cristóbal y buscaron su trabajo. Por eso ahí nos damos cuenta de que el abandono de nuestros lugares nativos es muchas veces por la falta de tierra para sembrar el maíz, o por la falta de dinero para ajustar el gasto.

Bien, hablemos más de la comparación entre la vida de los que salieron a buscar dónde poder vivir un poco mejor con sus familias, entre los que se fueron a las tierras nacionales, los que llegaron a vivir en las ciudades y los que se quedaron viviendo en sus comunidades de diferentes municipios de Los Altos de Chiapas. Los que se fueron a vivir en tierras nacionales viven mejor que los que viven en las ciudades o los que quedaron viviendo en su mismo paraje, porque allá se pueden vender muchas cosas como por ejemplo café, maíz, frijol y muchas frutas de diferentes clases que se dan allí, ya contratan sus trabajadores, ellos trabajan bien y más o menos tienen dinero para comprar las cosas que les faltan y hasta compran sus carros y construyen buenas sus casas. En cambio los que se quedaron viviendo en sus parajes o los que se fueron a vivir en la ciudad, siguen viviendo igual con la pobreza, o peor que antes; no han tenido nada de cambio, no tienen

buenas casas, ni tienen nada que vender, como café, maíz o frijol siquiera, sino que apenas les ajusta su gasto para el año, apenas frutas o verduritas pueden vender si las tienen sembradas y las sacan sólo una temporadita y son muy baratas. Es por esta razón que la gente que vive en Tierra Fría, sigue viviendo muy pobre con sus pedazos de tierra que no pueden ampliar más, porque ya no hay tierra desocupada.

Pero los que se fueron en las tierras nacionales, aunque ahora ya viven mejor por sus tierras y sus cosechas, no toda la vida van a vivir así. Por ejemplo ahora hay problemas porque les está perjudicando el precio del café que traen los compradores. Las gentes que viven en las tierras nacionales son puros productores de café y venden con el INMECAFE, o con los coyotes, pero lo que pasa es que los compradores pagan muy barato por el kilo, y suben los precios de las cosas que tienen que comprar para atender y mejorar sus cosechas, como por ejemplo fertilizante, contratación de los trabajadores y otras cosas más. Entonces no les alcanza el dinero que sacan de la cosecha.

Los precios se fijan en donde hacen la regularización, en los mercados internacionales, y cuando quedan muy bajos salen perdiendo los productores de café, porque ya no hay lugar en donde puedan vender y ahí se echan a perder los granos de café. Otra cosa es que no siempre van a tener suficiente tierra, sino que van a llegar a repartirla toda con sus hijos y los hijos de sus hijos. Nos damos cuenta de que ellos llegarán a tener un solo pedacito de tierra y volverán a vivir igual como sus abuelitos o sus padres, porque ya no van a tener más tierras, ni van a poder aumentar las cosechas de café. ¿Qué es lo que va a pasar? A lo mejor ya no van a cosechar el café; puede ser que nada más puro maíz y frijol para que salga el alimento de sus familias, porque lo más principal es tener la comida.

La gente sigue aumentando más y más hasta que ya no encuentra la forma de vivir porque se llegarían a acabar de una vez las tierras. Pero peor están los que viven aquí en Tierra Fría, porque ellos ya no tienen casi tierra y ya no tienen definitivamente para darle a sus hijos. Esto podría pasar también en las tierras nacionales más adelante, aunque ahorita no han tenido problema todavía porque tienen suficientes tierras; por eso las gentes de allá viven tranquilas.

Expulsión

Muchos otros que vinieron a San Cristóbal, fueron expulsados de las comunidades de diferentes municipios en Los Altos de Chiapas. Son los que practican la religión evangelista. Dicen que porque ellos ya no toman en cuenta la tradición que hay en sus comunidades, ni en sus municipios, que ya no cooperan en las fiestas. Por eso dicen que los empezaron a expulsar a todos. Hicieron acuerdo con el municipio. No evitaron al presidente municipal, porque en primer lugar es el presidente municipal el que manda la solución y si él está de acuerdo con las expulsiones, entonces la gente ya no puede hacer nada. Tienen que salir definitivamente. Las autoridades principales de la ley no pueden hacer nada tampoco, así dicen. Por eso, ahora viven aquí los expulsados de la religión, pero no sólo por eso hay expulsiones sino que hay otras comunidades donde se expulsa a la gente por parte de los caciques que hay aquí.

Los ladinos pobres en las colonias

Hay muchos ladinos que viven muy pobres, que no les alcanza para comprar un pedacito de lote de terreno, porque en los barrios más cerca del centro de San Cristóbal cuestan muy caros; pero como en las orillas de la ciudad son más baratos, algunos se van para allá. Por ejemplo, unas personas del barrio de Cuxtitali se salieron y se pasaron a comprar unos lotes en el Peje de Oro, aunque es terreno ejidal. Allá les dieron muy barato el terreno y a ellos les alcanzó para pagar. Así se pobló ese lugar. Pero hay problemas porque los poderes del ejido los tienen las gentes chamulas en El Pinar. En el Peje de Oro vive casi puro avecindado y sólo los ejidatarios del Pinar tienen derechos. Allá tienen todos los papeles, los planos del ejido y los poderes. Las gentes del Peje de Oro no han podido apartarse del ejido para quedarse como colonia o barrio de San Cristóbal.

Así hemos visto cómo hay tantos problemas en el campo y en la ciudad, que la gente pobre ya casi no puede vivir y que las cosas parecen estar peor cada día. No sabemos qué van a hacer las gentes, pero ya hay muchas señas de lo que está pasando: se están peleando

en el campo por la tierra, hay broncas entre los mismos ejidos y comunidades, también con los rancheros y como que las cosas ya nunca se van a solucionar. Por eso la gente abandonó sus lugares y busca su vida en otro lado; pero en la ciudad encuentra otra vez la pobreza y viven muy mal con sus familias en las colonias de la orilla. Así pasa en nuestra ciudad de San Cristóbal, que ya no es un lugar de puros ladinos, sino también de indígenas pobres y expulsados de los parajes y municipios de Los Altos.

EL MANDATO DE LA MUJER

JUANA MARÍA RUIZ ORTIZ

En Los Altos de Chiapas casi todas las mujeres estamos bajo el mandato de los hombres; nuestro papá, nuestro marido y hasta nuestro hermano mayor nos mandan. Así lo miramos desde que éramos niñas y aprendimos que tenemos que respetar a los hombres de la misma manera que lo hizo nuestra madre. Cuando estábamos chicas vimos que los hombres deciden las cosas y nos enseñan que las mujeres no podemos reclamar ni preguntar nada. Es como si no pudiéramos sentir, hablar, o pensar.

Bueno, nosotras sabemos que el hombre es diferente a la mujer. Nos vestimos diferente; ellos con puro pantalón y en cambio nosotras, con nagua. Aunque algunas mujeres llegan a usar pantalón, cada uno tiene su ropa, así lo hemos visto desde nuestros abuelos. Otra diferencia es que el hombre tiene voz muy fuerte y las mujeres tienen su voz muy suave. También tenemos distinto cuerpo, pero sólo de algunas partes, porque la sangre es la misma y el color también. Todas las gentes tenemos cabeza, ojos, oídos, piernas, brazos, manos y muchas otras partes iguales; casi sólo por tener hijos somos diferentes las mujeres y por tener pechos para mantenerlos después de que nacen. En verdad lo que más separa a los hombres y a las mujeres es que nosotras no decidimos; los varones, sí. Ellos son libres para ver que cosa van a hacer y también para decir lo que va a hacer su mujer, su hija, su hermana. Por eso la vida para los hombres y para las mujeres no es igual.

Los hombres sienten que son muy fuertes. Por eso nos maltratan. Creen que saben hacer todo y que son como dueños de las mujeres que viven en su casa. Por eso, si no cumplimos, nos golpean.

Mi mamá se levantaba a las cuatro de la mañana a lavar su nixtamal, a moler, a tortear; después lleva el desayuno en su trabajo a mi papá y si no llega temprano, ahí va su regañada a mi pobre madre, la cinchiza, la patada. Así le hicieron a ella, yo me acuerdo muy bien cuando mi papá le pegaba, ahí lo miraba yo y también los trabajadores de mi papá. Así regresábamos a nuestra casa, llorando.

Nuestra mamá nos aconseja siempre respetar a los hombres para no encontrar problemas. Parte de su trabajo es enseñarnos cómo es la mujer y si no aprendemos, van a decir que ella es culpable, que no educó bien a sus hijas. Nosotras hemos escuchado a algunos maridos pedir cuentas a su mujer cuando sus hijos desobedecen: "No les pegas", dicen, "por eso son malcriados. Ora como no sabes cómo se pega, para que puedas cinchiar a tus hijos, lo vas a probar tú primero", y entonces le empieza a pegar a la madre y luego a los hijos. Así hemos visto que pasa en muchos lugares.

Fuimos creciendo y aprendiendo a ser mujeres, aceptando los golpes y maltratos. También aprendimos a trabajar mirando lo que hace nuestra mamá. En la casa nos levantamos temprano, como ella, a hacer tortilla, preparar almuerzo, lavar, cuidar animales, asear la casa, remendar la ropa, y muchas otras cosas. Pero no sólo eso hacíamos, las que somos pobres también teníamos que ayudar a nuestro papá en el campo o salíamos a buscar paga en otro lugar. Así nos criamos con puro trabajo y nos acostumbramos.

Las mujeres sufren mil veces más que los hombres. Ellos sólo un trabajo hacen, en cambio nosotras hacemos demasiado: hacemos la comida, cuidamos los hijos, lavamos la ropa, aseamos la casa y traemos nuestra agua. Aparte trabajamos en el campo, vamos donde van los hombres, por ejemplo en la finca y vamos aunque estamos embarazadas y ahí estamos trabajando muy duro y con nuestro embarazo. Los hombres no se preocupan, sólo un trabajo hacen, si es limpia de milpa, o peón de albañil, no tienen otra preocupación. Cuando regresan de su trabajo, pobre mujer si no tiene hecha la comida, ahí va su regañada o golpiza. Los hombres no toman en cuenta si trabajamos también. Ese es el maltrato que nos toca a nosotras las mujeres, de ahí se enferma uno, así le pasó a mi pobre madre.

Por eso decimos que no toman en cuenta nuestro trabajo, no piensan si es importante, no piensan nada de nosotras.

También pasa que a veces salimos a trabajar y ganamos dinero, pero nosotras no lo guardamos. Así como hizo nuestra mamá que nunca guardó el dinero, nosotras lo entregamos con nuestro papá y después con nuestro marido. Los hombres siempre tienen hecha su cuenta de cuánto saca su mujer, si no lo entrega completo, ahí empieza el pleito sobre el dinero. Cuando compramos algo dicen: "¿por qué gastaste el dinero? ¿caso dije que se gaste?". A veces ni siquiera llegamos a ver lo que ganamos porque los hombres reciben nuestra paga y la guardan en su bolsa.

Yo como su hija me mandó a trabajar en sirvienta y me fui con una señora. Yo no sabía si me van a mandar a trabajar, fue mi papá el que hizo el trato. "Ya te vas a trabajar con esa señora", dijo así nomás. No supe cuánto me pagaban como mi papá lo hizo el trato, no supe nada de mi sueldo.

Sabemos que la mujer es siempre maltratada. Dondequiera se escucha eso. Pero el sufrimiento de la mujer es diferente según si vive en el campo, o en la ciudad; si es rica, o pobre; si es indígena, o ladina. Vamos a tratar de ver en qué cosas se parecen los oficios de todas las mujeres y en qué cosas no se pueden igualar. Para eso vamos a reflexionar sobre la vida y los testimonios de doña María González García, originaria de San Gregorio, municipio de Huixtán.

Empezaremos preguntándonos si es igual el sufrimiento de una mujer campesina pobre o si es diferente al de una mujer que tiene dinero y que vive en el mismo paraje. Pienso yo que hay diferencias en sus trabajos. La mujer campesina se levanta muy temprano a hacer las cosas de la casa, y cuando termina va a ayudar en su trabajo de su marido. Ella trae su leña y su agua, no importa si queda lejos; la carga con cántaro. Las que tienen animales salen a pastorear; algunas hacen su telar de mano para vender; otras venden frutas y hasta se van a trabajar días ajenas. Ese es el trabajo de las campesinas pobres.

Quando vivíamos en nuestro paraje yo vi cómo sufrió mi mamá por el trabajo que hacía. Era yo bien chica, pero me acuerdo que cosas hace mi madre, era de puro tejido su trabajo. Allá es toda tejida nuestra ropa de las mujeres —nuestra blusa, nuestra toca y faja—; también los hombres tienen tejidas sus ropas, su camisa, algodón, su calzoncillo. Su camisa de mi papá tiene puros bordados y casi sólo mi mamá lo sabe hacer, nadie le

puede ayudar, a eso se dedicaba. Otras personas venían a encargarse el tejido, como no todas las mujeres saben tejer, por eso se dedicaba mi pobre difunta madre. Las mismas gentes de la comunidad venían a comprar su trabajo de mi mamá. Mi papá se iba muy seguido en la finca porque no tenía mucho terreno para sembrar. Entonces nos quedábamos solas con mi mamá trabajando muy duro en la milpa. A veces salía [mi mamá] uno o dos días a buscar trabajo, pero más se dedicaba a hacer su telar de mano, como lo vende, entonces se apuraba mi mamá de hacerlo.

Miramos que si hay diferencia entre la vida de las mujeres en los parajes, porque la mujer que tiene un poco de dinero ya no trabaja tanto como la campesina pobre. Esa mujer sólo se queda en su casa y hace la comida de sus trabajadores, como tienen un poco de dinero pagan a quien ayude al hombre, por eso la mujer ya no sale en el campo. La vida no es igual para una campesina pobre que apenas puede comer con su familia, que no tiene buena casa, ni buena ropa. Así es la comparación y aunque algunos trabajos que hacen ellas son parecidos, como el de la casa, también ahí vemos que hay diferencia. Por ejemplo, la mujer pobre muele en metate, mientras que la que tiene dinero compra su molino y no sufre tanto.

Mi mamá muele su nixtamal con metate y yo empiezo a hacer la tortilla. Así hacíamos las mujeres en el paraje, los hombres no quieren comprar el molino de mano, dicen que no somos hombres, para qué vamos a quererlo. Si [usamos molino] somos haraganas, así dijo mi papá.

La vida en los parajes de Los Altos de Chiapas, es muy difícil para las mujeres porque casi toda la gente es muy pobre y no tiene terreno, por eso todos buscan muchos trabajos para vivir. Pero a veces ni con eso alcanza, entonces la gente deja su paraje y se va a otro lugar. Algunas de esas familias de migrantes llegan a San Cristóbal, piensan que pueden encontrar trabajo bueno y vivir mejor.

Casi todos los vecinos se van en la finca porque hay muchas gentes que no tienen terreno. Mi papá iba a la finca cuando empezó el problema con su hermano por su terreno, que se lo quitó y no le quedó ni un pedazo, ni para su casa. Entonces cuando lo vio que no le quedaba nada, decidió que nos iba a llevar en la finca a vivir, pero después pensó muy bien que mejor vamos a vivir a San Cristóbal... Dijo que es más fácil de conseguir trabajo de peón de albañil.

La decisión de salir del paraje la toman los hombres, no las mujeres, por eso es más duro para ellas y también porque está más pegada con su familia.

De ahí cuando supo mi mamá que ya vamos a salir de ahí [del paraje de San Gregorio, municipio de Huixtán], empezó a llorar y puso muy triste, que no quiere dejar su familia, dijo, sus tíos y sus hermanos sólo porque ya no vivían sus padres. Así, puso muy triste porque ya no los va a ver muy seguido. "No voy a tener dinero para venir a visitar a mis tíos", así dijo mi pobre madre... En cambio mi papá no sintió nada, como si no tuviera nada de familia, estaba muy contento, no lloró nada. Las mujeres siempre se ponen muy triste por sus familias y los hombres, no. Es que el pensamiento es diferente de los hombres y las mujeres.

Las mujeres en San Cristóbal siguen trabajando muy duro si son pobres. Se meten a vender tortillas, de vendedoras en el mercado, o de sirvientas en una casa particular y aguantan el maltrato de sus patronas por no tener dinero. Las mujeres aunque cambien de lugar tienen que buscar la forma de ayudar con el dinero, ya están acostumbradas a trabajar, pero sí sienten el cambio de su oficio.

En la ciudad ya es diferente el trabajo de las mujeres y de los hombres. Los hombres ya no trabajan en la milpa, sólo de puro peón, o son comerciantes, o hacen otros trabajos; ya no agarran azadón, machetas, picos. Mi papá ya no fue agricultor [como] cuando vivíamos en nuestro paraje, cuando llegamos aquí ya no hay que ir a trabajar en la milpa, ahora cambió, sólo de puro peón de albañil. También mi mamá cambió mucho su trabajo... y yo también me pusieron en el sirvienta...

....
Pues de ahí se cambió mi oficio... no estaba acostumbrada de trabajar duro, sólo hacía yo la tortilla y pastoriaba en el campo; cuando entré a trabajar con la señora me dieron mucho trabajo, por ejemplo de lavar traste, trapiar la casa, lavar muchas ropas. Como era yo bien chica casi no podía yo hacer nada y me regañaba mi patrona.

La comparación entre la vida de las mujeres que viven en la ciudad y en los parajes sale muy parecida por lo duro de los trabajos. Sus oficios son diferentes, pero igual trabajan todo el día y cuando salen en la tarde siempre llegan a encontrar muchas cosas que hacer en sus casas. Aunque ya estén cansadas, lo tiene que hacer todo, aunque sea de noche. Pero también encontramos cambios, por ejemplo, en el paraje las mujeres se alumbran con ocote o cantil de petróleo,

llenar con eso una botella y así miran cuando es muy temprano para lavar y moler su nixtamal. En cambio en la ciudad, aunque las mujeres también se levantan de madrugada a lavar su nixtamal, donde hay luz eléctrica sólo la prenden y ya, y muchas veces llevan su maíz a moler en el molino grande, no por su gusto, sino porque no alcanza el dinero para comprar uno de mano y porque sale más rápido; por eso las mujeres gastan un poco de dinero. Pero en verdad es cierto que no en todas las colonias tienen luz, ni agua, ni molino, ni otros servicios; no tienen nada y sufren igual que en los parajes.

En la ciudad también hay mujeres ricas y de verdad no las podemos comparar con las campesinas pobres, ni con las mujeres pobres de las colonias de San Cristóbal. Ellas tienen de todo y ya no trabajan, tienen muchacha para hacer la comida, tienen buena casa, están vestidas muy bien; por eso no se pueden igualar con las demás, nunca se puede hacer la comparación.

Las gentes también somos diferentes si somos ladinas o indígenas, aunque seamos igual de pobres. Por ejemplo, somos diferentes en nuestra hablada, en nuestra ropa, pero más en nuestro carácter. Los ladinos piensan que viven mejor, que hablan muy bien, que porque son blancos, son mejores.

Las mujeres indígenas y ladinas pobres igual usamos fogón, leña, calderita para café, igual es nuestro sufrimiento en el trabajo; pero a nosotras nos dicen indias, pinches indias chamulonas, piojentas y entonces nos apartan. Se piensa que ser mujer indígena es lo peor, que estamos más abajo, de ahí que se dobla nuestro sufrimiento.

Así hemos hecho la comparación entre la vida de mujeres campesinas pobres y ricas en los parajes y de las mujeres indígenas y ladinas pobres que viven en la ciudad. Es una reflexión sobre lo que está explicado en el testimonio de doña María González García, que habla la pura verdad de cómo es el sufrimiento de las niñas, las muchachas y las señoras en Los Altos de Chiapas. El mandato de las pobres mujeres se explica para el campo y para la ciudad. En las palabras de doña María se ve cómo los hombres piensan que sólo ellos saben decidir, que son la cabeza, que las mujeres no podemos adelantar.

Este mandato no tiene uno o dos días que empezó, sino que ya tiene años, desde nuestros antepasados, y desde niños se aprende a vivir así. Los niños y las niñas aprenden quién es la cabeza, entonces cuan-

do se crían ya lo tienen en su experiencia y así cuando llegan a ser hombres y mujeres, lo vuelven a repetir.

Por mi parte yo creo que es muy difícil cambiar la vida de las mujeres, porque los hombres, ¿dónde van a querer que las mujeres cambien sus modos! Pero a lo mejor algún día empieza una organización que pueda ayudar a cambiar poco a poco el pensamiento y las costumbres de mujeres y hombres. Sólo eso puede hacer que cambie nuestra vida.

The first of these is the fact that the population of the United States is increasing rapidly. This is due to a number of factors, including a high birth rate, a low death rate, and a large influx of immigrants. The second factor is the fact that the United States is a large country with a wide variety of natural resources. This has allowed the country to develop a wide range of industries, including agriculture, mining, and manufacturing. The third factor is the fact that the United States has a strong economy. This has allowed the country to invest in a wide range of infrastructure projects, including roads, bridges, and schools. These three factors have all contributed to the rapid growth of the United States.

The fourth factor is the fact that the United States has a strong military. This has allowed the country to maintain a large and powerful military, which has been instrumental in the country's success in the world. The fifth factor is the fact that the United States has a strong culture. This has allowed the country to attract a large number of immigrants, who have helped to build the country into the world's superpower.

The sixth factor is the fact that the United States has a strong political system. This has allowed the country to maintain a stable and democratic government, which has been instrumental in the country's success. The seventh factor is the fact that the United States has a strong scientific and technological base. This has allowed the country to develop a wide range of new technologies, which have helped to drive the country's economic growth.

The eighth factor is the fact that the United States has a strong international presence. This has allowed the country to play a leading role in the world, and to help to shape the global economy. The ninth factor is the fact that the United States has a strong sense of national identity. This has allowed the country to attract a large number of immigrants, who have helped to build the country into the world's superpower.

The tenth factor is the fact that the United States has a strong sense of purpose. This has allowed the country to pursue a wide range of policies, which have helped to drive the country's economic growth. The eleventh factor is the fact that the United States has a strong sense of responsibility. This has allowed the country to play a leading role in the world, and to help to shape the global economy.

The twelfth factor is the fact that the United States has a strong sense of freedom. This has allowed the country to attract a large number of immigrants, who have helped to build the country into the world's superpower. The thirteenth factor is the fact that the United States has a strong sense of justice. This has allowed the country to play a leading role in the world, and to help to shape the global economy.

The fourteenth factor is the fact that the United States has a strong sense of unity. This has allowed the country to play a leading role in the world, and to help to shape the global economy. The fifteenth factor is the fact that the United States has a strong sense of hope. This has allowed the country to play a leading role in the world, and to help to shape the global economy.

The sixteenth factor is the fact that the United States has a strong sense of optimism. This has allowed the country to play a leading role in the world, and to help to shape the global economy. The seventeenth factor is the fact that the United States has a strong sense of confidence. This has allowed the country to play a leading role in the world, and to help to shape the global economy.

The eighteenth factor is the fact that the United States has a strong sense of pride. This has allowed the country to play a leading role in the world, and to help to shape the global economy. The nineteenth factor is the fact that the United States has a strong sense of respect. This has allowed the country to play a leading role in the world, and to help to shape the global economy.

The twentieth factor is the fact that the United States has a strong sense of honor. This has allowed the country to play a leading role in the world, and to help to shape the global economy. The twenty-first factor is the fact that the United States has a strong sense of integrity. This has allowed the country to play a leading role in the world, and to help to shape the global economy.

UN CUENTO MOCHÓ

MARÍA ELENA FERNÁNDEZ GALÁN

Hay lenguas mayas que por su número de hablantes y su importancia geográfica han sido extensamente estudiadas. Todas las corrientes lingüísticas han realizado trabajos en fonología, morfología y sintaxis de idiomas tales como el tzotzil, tzeltal, maya yucateco y otros. Los primeros en interesarse por este tipo de tareas fueron los frailes, que con la mira de la evangelización estaban obligados a entender y darse a entender por los naturales de estas Indias.

Pasada la época colonial, vinieron luego a Chiapas los grupos de alemanes a colonizar el Soconusco, acompañados por científicos, para que levantaran inventarios de los recursos naturales existentes. Entre ellos, a fines del siglo pasado, había algunos filólogos. Ya en este siglo las escuelas norteamericanas descriptivas de etnias se interesaron en trabajar diccionarios y gramáticas. Al mismo tiempo, o quizá un poco más tarde, hicieron su aparición en Chiapas los nuevos "evangelizadores", a través del Instituto Lingüístico de Verano, estudiando casi a toda la variedad de las lenguas indígenas.

En la última década, los nuevos lingüistas con otra visión científica, han estado llegando de diversos países para observar las lenguas mayas y bajo otros lineamientos investigar los datos lingüísticos de Chiapas. El mochó, lengua mayense hablada en Motozintla y contravariante en Tuzantán, conocida antaño como "cotoque", nuestra lengua, no ha corrido con la misma suerte. Sólo muy recientemente ha sido objeto de la atención de estudiosos o "misioneros": la escasez de hablantes, quizá 50 en Motozintla y otros tantos en Tuzantán, su aislamiento y marginación han sido quizá las causas de este abandono.

Motozintla está enclavado en la Sierra Madre, viendo hacia la frontera con Guatemala. Su población, casi en su totalidad ladina, conserva aún minorías indígenas. Existe muy poca literatura sobre la región, quizá porque sus antecedentes históricos están en Guatemala: durante la Colonia perteneció a la Capitanía General, y más tarde a la República de Guatemala. Sabemos que hasta fines del siglo pasado pasó a formar parte del territorio mexicano.

Los aborígenes de Motozintla eran los mochós. Más tarde, en el siglo XIX, llegaron también los mames y los mestizos. Motozintla es de los pocos lugares del Estado que poseen algunos minerales. En el censo de 1980 tenía una población total de 23,316 habitantes, duplicada ya para estas fechas. Un 70% sabe leer y escribir. El censo reporta un 0.33% de hablantes monolingües de alguna lengua indígena, como tojolabal, tzeltal, zoque, zapoteco; excepto mochó y el mame. La actividad predominante de la población de Motozintla es la agricultura, especialmente el café. La industria maderera ha venido en descenso por la tala de bosques. También se practica el pastoreo. Su ubicación geográfica hace del valle y ciudad de Motozintla un lugar de grandes contrastes naturales.

Los mochós del barrio de Guadalupe, en 1985, no contaban con luz eléctrica. Así, en la noche platicaban cuentos, generalmente en castellano, ya que sólo la generación de viejos mayores de 50 años habla mochó.

Aquí transcribimos uno de aquellos cuentos. La versión mochó, que fue corregida por la lingüista Laura Martín, es una muestra viva de un idioma que muere, pero que muestra restos del protomaya, evidentes en su fonética y sintaxis. Queda como testimonio de una cultura maya única, sujeta como las demás a influencias de las culturas vecinas y sobre todo a la cultura nacional dominante. Esa cultura, aislada geográfica e históricamente, está en vías de extinción, y con ella perecerá una tradición oral del patrimonio maya.

La primera parte del cuento es una pequeña introducción de don Juan Méndez. La segunda ofrece las aventuras de Pedro Ramales.

Este material forma parte de un proyecto ambicioso de rescate de la lengua mochó apoyado por el Programa Cultural de las Fronteras a través de la SEC en 1985.

**Versión del cuento "Pedro Ramales" narrada
por don Juan Méndez**

- I. Jeeni tsapanin to eeli wiits'a' waangaab yo kiisak'wi'a.
- II. Ya iiwan mere waangaab sanfransiskano —teje' sak'wi iiwaah la jna'e' iiwa'ich la iimi'.
- III. La meebe'e pachiih la indeje junang ha'e' iiwaangbleel la me-eba'e' pachiih, k'uuloome' pojop.
- IV. La k'uuloome' pojop la shk'uulage' pintar la chmahage' we' tee' huune' ha'n shbihbi' shi'sh-tee' la juun to he, ha'n shbihbi' brasil.
- V. Chik'age' te'eel shkolor k'uulabaal pintar we' shpohope'.
- VI. La shq'owoonqe' poom la shmoloqe' maaq la tehe' ni ch'eeqage' too toong la shk'uulage'.
- VII. La teje' ni shpotsoge' la ja'ni shtaa'iinge', komo meebe'e' pachiih.
- VIII. La chawaqe' shpataane' la shtu'te'.
- IX. La chawaqe' chooq te' nooq' la ja'ni we' te' nooq' —he, shmoloqe'.
- X. La ja'ni ch'ooki ts'isbal tsa'ale'.
- XI. Ni sati we' kato'k'oo' cheek'an kastiya to'klehi tsaani.
- XII. Chu'uun to-he, ts'iibahi kene' huune' aabiin la iito'k' cho muu satia'.

CUENTO DE PEDRO RAMALES

1. Kiitook'le juune' waabiin, Pedro Ramples.
2. Pedro la jwaang chawa shpataane', aabii.
3. La k'iibi shpataane'-je, Pedro chala che Jwaang. "¿baa chkaa'-ong oksaan wesh pataan —maa'q nii?"
4. "Ni ma' kii'ong", shki aabii jwaang.
5. La aki taa jwaang-je, chik'a noong cheek'an an sapato q'oqel.
6. La chaawi jwaang-je, jaqbehi chu Pedro, "¿ni aawoksa snwesh pataan?"
7. "Nii", shki aabii we' jwaang.
8. "Eeqan chkii'ong muuqu' pataan —kaawi'a' kene' qami'm'".
9. La chaawi Pedro shol shpataan chila-he, cheek'an sapato q'oqel ji' ook chibeel pataan.

- Cuando era yo pequeño conocí el pueblo donde yo nací (Motozintla).
- Porque mi papá era mero san-franciscano (motozintleco) —allí nació mi papá y ellos mi abuelito y mi abuelita.
- Y todos eran pobres antes y así, todos mis paisanos eran pobres antes, eran tejedores de petates (con tule).
- Y eran tejedores de petate, y los pintaban y buscaban esos palos: uno se llama -shi'shtee'- y otro se llama brasil.
- Sacaron su color del árbol para pintar sus petates.
- Y picaban el copal y lo llevaban y de allí lo majaban con piedra y lo hacían.
- Y de allí lo envolvían y ese es un dinero, como eran pobres antes.
- Y sembraron sus milpitas y sus frijoles (de vara).
- Y sembraron la mata de algodón, y ese algodón, lo juntaban.
- Y ése servía para costurar sus ropas.
- Ya se perdió nuestro idioma; pura castilla se habla ahora.
- Por eso se va a dejar escrito un cuento y mi palabra para que no se pierda la lengua.

CUENTO DE PEDRO RAMALES

- Voy a contar un cuento de Pedro Rames.
- Dicen que Pedro y Juan sembraron sus milpas.
- Y ya cuando crecieron sus milpas Pedro le dijo a Juan: "¿Que si fueras a poner la calza a la milpa que ya está grande?"
- "Tal vez ya me voy", dice que dijo Juan.
- Al irse Juan, llevó puro zapato viejo.
- Y cuando llegó Juan, le preguntó Pedro: "¿Ya calzaste la milpa?"
- "Ya", dice que dijo Juan.
- "Mañana voy a ir a ver la milpa —vas a quedar cuidando a mamá".
- Cuando llegó Pedro a ver su milpa, puro zapatos viejos tenía puesto debajo de la milpa.

10. "Muu galán-o' chk'uula te' pataan —cheek'an sapato choksa' ma' to", la meltsi' Pedro.
11. Chaawi ti shnaah.
12. Hwaang-he, chila kene' shmi'm.
13. "Mehor kiiwachiinsa' iimi'm".
14. La chaq'a maaq naalang ja' chu ts'e'kbi la tooh tsa'ik ti jna' la chachiinsa' —shmuul ts'a'ik ti jna' tooh bi' kami shmi'm.
15. Pedro chaawi ti shngaah la shhaqbe jwaang: "¿Hun shki ji' qami'm?"
16. "Tsaani ha'kaana'a —tukan chaq'a' ts'u'u' shbaaq'".
17. "jwaang, ni aapoch'o' qami'm".
18. "Ts'aal, Pedro, ni kii'ong iik'ama' paalej".
19. La chaawi paalej-je: "K'uula aabaan, anat", shki aabii paalej.
20. La komo anat-je, kmoon nii, aki taa paalej —he, shlunta' noong we' anat la pak'an ong we' anat.
21. "Aawee, paalej, ni aapoch'o' iimi'm".
22. "Ts'aal, jwaang, kwaq'a' aataa'iinge' chu kaamuqu' aami'me", shki aabii paalej.
23. La aq'e' shtaa'iinge' la shmuquqe' shmi'me'.
24. "Tsaani juni qak'uula' —mejor chqa'ong shin".
25. La ongqe'.
26. La shna'aqe' te'eel aabii.
27. "Jwaang, ni kene' we' kuch".
28. "Ah, jun ma' ban —ni kii'ong wik'a taa shin", shki Jwaang.
29. La shi' chik'a taa jwaang.
30. "jun ch'uul aawik'a taa we' pwertaah?"
31. Kuch wala' taawee —muu pwertaajo' ", shki aabii Pedro.
32. "Tsaani ik'a' noong —la kaatala' noong la tsaani ik'a' noong yo qachaawi'a, jeel kaasupu' ".
33. La chaawiqe' shwaachbale, arryero.
34. La chaawqe' —je, "Muu qakene'a ya shwaachbale' arryero".
35. Mejor qamaaqi' noong shwi tee' la tje' qawachia".
36. La wachiqe'.
37. La aki taa jwaang-je, chuta Pedro: "Ah, chkiiq'aabaaj".
38. "Muu kaaq'aabina' ya tsaapoch'e' ".

- “¡Qué! No está bueno lo que hizo a esta milpa —puro zapato puso”
y regresó Pedro.
- Llegó a su casa.
- Y Juan, quedó cuidando a su mamá.
- “Mejor voy a bañar a mi mamá”.
- Y echó un poco de agua para que se calentara y con esa agua caliente la bañó y con esa agua caliente se murió la señora.
- Pedro llegó a su casa y le preguntó a Juan: “¿Cómo está nuestra mamá?”
- Ahora ya está más que bueno —está sentada chupando su hueso.
- “Juan, ya mataste a nuestra mamá”.
- “Cállate, Pedro, ya me voy a ir a llamar al cura”.
- Y cuando llegó el cura: “Compóngase, señora”, dice que dijo el cura.
- Y como la señora ya estaba muerta, cuando vino el padre, empujó a la señora y esa señora cayó boca arriba.
- “Tú, padre, ya mataste a mi mamá”.
- “Cállese, Juan, les voy a dar su dinero para que entierren a su mamá”, dice que dijo el padre.
- Y se le dio su dinero y enterraron a su mamá.
- “Ahora, ¿qué nos vamos a hacer? —mejor nos vamos pues”.
- Y se fueron.
- Y se acordaron, dice.
- “Juan, ya quedó el coche”.
- “Ah, verdad —voy a ir a traerlo pues”, dijo Juan.
- Y se fue a traerlo Juan.
- “¿Por qué trajiste esa puerta pues?”
- “La puerca te dije yo —no la puerta”, dice que dijo Pedro.
- “Ahora llévala —y vas a cargarla hasta donde vamos a llegar, a ver si aguantas”.
- Y llegaron al campamento de los arrieros.
- Y cuando llegaron: “No vamos a quedar porque es su dormitorio del arriero.
- Mejor vamos a subir sobre el palo y allí dormimos”.
- Y durmieron.
- Y vino Juan, le dijo a Pedro: “Ah, quiero orinar”.
- No orines, porque nos van a matar.

39. 'Tsaani ni kiiq'aabini' la sipa' taa shq'aab aabii.
40. La aki taa arryero-je, "An, mar fresko cha'aal te' syelo", shkiqe' aabii we' arryero.
41. "Tsaani ni kii'ong q'oomaano' —tsaani ni iisipa' noong".
42. La aki taa Pedro-je, chala aabii: "ajun ch'uul kaaq'oamani —ya tsaqaqapoch'e'".
43. "Ah, mar ki' ma' to te' shpaan te' syelo", shkiqe' aabii we' arryero.
44. Aki taa jwaang-je, "Ni ong iisipa' noong te' pwertan".
45. "Muu kaasipa noonga —ya tsaqaqapoch'e'", la sipa' noong aabii.
46. "Tsaani ni ong", shki aabii Jwaang.
47. Aki taa arryero-he, "Tsaani ni aki syelo", shkiqe' aabii la shii-wiqe, la ongqe' ti patak la kamiqe'.
48. La jeeni kamiqe', aachiqe' taa Pedro la Jwaang shwi' tee'.
49. Shi' shmuuquqe' la chilaqe' —je kamoome' nii.
50. La shi' chik'aqe' kwaayuh ti potrero.
51. La teje' ni chaawiqe' ti shwaachbal arryero la chaq'aqe' maaq chaq'ol kwaayuh.
52. La cheek'an taa'ing ma' to.
53. La chala aab Pedro che Jwaang: "koltaqin aq'oön maaq te' aq'ol".
54. La ongqe' ti shngaahé, la chik'aqe' noong shtaa'ing arryero ti shngaahé tooh junang kwaayuj.
55. La chaawi ti shngaahé, chala che Jwaang: "kaakene' ya weet shki'ong.
56. Kaawila' kene' we' taa'ing tooj junang kwaayuh, ya weet shki'ong", shki Pedro.
57. La ong.
58. La ong aabii.
59. La ti beeh shaja ook juune' paaleh: "Aweet, paalej, kalbe' jun aakwaayuh ya chkii'ong wik'a' taa juune' hawla".
60. "Ah, weet muu kwaq'a'a ya ketal muu kaameltsi lwegoa".
61. Tsaa na'a kiimeltsi ya iichaha' juune' paloom".
62. La muu paloomo'.
63. Teje' q'oomaana' ti beej la shbok'o' toon shbok'wi'.
64. La ong chik'a' noong shkwaayuj paalej.

- “Ahora ya me oriné”, y soltó su orina, dice.
- Y vino el arriero, “Ah, muy fresco el agua del cielo”, dice que dijeron los arrieros.
- Ahora ya me voy a cagar —ahora ya lo solté.
- Y vino Pedro, y dice que dijo: “¿Por qué estás cagando? —Nos van a matar”.
- “Ah, muy sabroso el pan del cielo”, dice que dijeron los arrieros.
- Y vino Juan: “Ya voy a soltar la puerta”.
- “No la sueltes, porque nos van a matar”, y lo soltó, dice.
- “Ahora ya se fue”, dice que dijo Juan.
- Y vinieron los arrieros: “Ahora ya se viene el cielo”, dice que dijeron y se tuvieron miedo y se fueron al barranco y se murieron.
- Y en cuanto murieron, bajaron Pedro y Juan del palo.
- Fueron a mirarlos y cuando los vieron, ya estaban muertos.
- Y se fueron a traer las mulas del potrero.
- Y de allí llegaron en el dormitorio de los arrieros y pusieron la carga de las mulas.
- ¡Qué! Era puro dinero.
- Y dice que dijo Pedro a Juan: “Ayúdame a poner la carga”.
- Y se fueron para su casa, y llevaron el dinero de los arrieros a su casa con todas las mulas.
- Y llegaron en su casa y dice que dijo a Juan: “Tú vas a quedar porque yo me voy.
- Vas a quedar cuidando el dinero con todas las mulas, porque yo me voy”, dice que dijo Pedro.
- Y se fue.
- Y se fue, dice.
- Y en el camino se encontró con un cura: “Tú, señor cura, présteme su mula porque yo voy a traer una jaula”.
- “Ah, yo no lo voy a dar porque a lo mejor no va a regresar luego”.
- “Ahorita voy a regresar porque yo encontré una paloma”.
- Y no era paloma.
- Allí cagó en el camino y lo tapó con su sombrero.
- Y llevó la mula del Padre.

65. La paalej-je, shloko' kene' we' bok'wi'.
66. La aki taa we' paalej-je, "cho ma' snk'uula' we' Pedro —muu na' uulia.
67. Mejor kiiloko' te' paloomo'', la chaq'a nook shq'ap chibeel bok'-wi'.
68. La muu paloomo' la shloko ook la chila muu paloomo' la shpi-its'u ook.
69. La we' paalej-je, shlunta shq'ap la shhiba ook chi'ng juune' to-ong.
70. Shmuul shk'ushuunbal-he, juune' tira ts'u'u ook shq'ap.
71. "Ah, ta bweno shpatsbeqin te' Pedro", shki aabii paalej.
72. La ong Pedro —chaha ook juune' arryero.
73. Aki taa Pedro-he, chala che arryero: "Patrong, kaawaq'a' wa-haal.
74. Kwaahliini taawitoo'', shki aabii Pedro.
75. "Ssaani chkaa'ong aawaq'a' kwaayuj te' shk'u'uul potrero'', la ong Pedro.
76. La aq'e' noong shamil uush cheet.
77. Moocho' shmana' uush —shtii' kwaayuj chesa'.
78. La chik'a' eel shtii' ha'e kwaayuj la chik'a' noong la chaawi ti shwaachbale' la ts'anga' maaq aabii.
79. Haqbehi chuuh chahwaal, "Pedro, ni aats'aanga maaq qa'-uush?"
80. "Nii'', shki aabii Pedro.
81. La moocho' ab chala we' shpatrong —naaba shmuuqu' ook aabii la moocho' chu chala cheet.
82. La chala we' shpatrong Pedro: "Muu gala hno' shk'uula' Pedro.
83. Tsaani —he, cho ma' shki qapa'a' noong shk'u'uul ha' ", shki shpatrong Pedro.
84. La wachiqe'.
85. La neeni wachiqe'-he, la chalaqe' ti shbaahe', "cho' ma' shki qaq'a' naach shk'u'uul huune' koshtal?", shki abii we' shpatrong Pedro.
86. La chaq'aqe' naach shk'u'uul koshtal la shpishaqe' ook shtii' kostal.
87. La aki taa Pedro-je, shkupu' koshtal la eel taa. .

- Y el padre agarró el sombrero.
- Y vino el padre: "Saber qué está haciendo Pedro —no ha venido.
- Mejor voy a agarrar esta paloma", y metió la mano debajo del sombrero.
- Y no era paloma y lo agarró y vio que no era paloma y lo apretó.
- Y vino el cura, sacudió su mano y la pegó en una piedra.
- Por culpa del dolor, de una vez chupó su dedo.
- "Ah, bueno, ya me engañó ese Pedro", dice que dijo el cura.
- Y se fue Pedro y se encontró con un arriero.
- Y vino Pedro, le dijo al arriero: "Patrón, me da trabajo.
- Voy a trabajar con usted", dice que dijo Pedro.
- "Ahora vas a ir a dejar las mulas en el potrero", y se fue Pedro.
- Y le dieron la paga de la carne.
- Y no compró carne —las jetas de las mulas cortó.
- Y las quitó las jetas de las mulas y las llevó y llegó en el campamento y las coció.
- Le preguntaron por su patrón, "Pedro, ¿ya cociste nuestra carne?"
- "Ya", dice que le dijo Pedro.
- Y dice que no dijo nada su patrón —no más lo miró, dice, y no le Dijo nada.
- Y dijo el patrón de Pedro: "No está bueno lo que hizo Pedro.
- Ahora, ¿cómo fuera si lo tiráramos adentro del río?", dijo el patrón de Pedro.
- Y se durmieron.
- En cuanto se durmieron, y se comunicaron entre sí: "¿Por qué no lo echamos adentro de un costal?", dice que dijo el patrón de Pedro.
- Y lo echaron adentro de un costal y amarraron la boca del costal.
- Y vino Pedro, y cortó el costal y salió.

88. La Pedro-he, chaq'a' naach junang ryataah la hunang ch'a'we' shk'u'uul koshtal.
89. La ik'i noong shlado ha' Pedro la aki taa aryero-he, "ni ma' chaawi ora qapa'a' noong ti ja' we' Pedro", chuta chitoo' aabii.
90. La shpa'aqe' noong Pedro aabii —la muu Pedroo'.
91. La shpa'aqe' noong-je, "Adios Pedro Rames", shkiqe' aabii.
92. La taq'wi taa Pedro, "Adiós, riata y tamales", shki aabii.
93. Ik'i noong Pedro ti shlado ha' la ong la chaawi ti huune' beha' la chila noong huune' kwaayuj kamoom nii.
94. La aki taa Pedro-he, chila' noong la ong shbok'o' shu'ts kwaayuj tooh shbok'wi'.
95. La teje' ni ji'e' nook po'ko'o' ti usiih shk'u'uul kwaayuj.
96. Teje' ni ts'isa' shu'ts kwaayuj Pedro.
97. Tehe' ni maaqi yangan we' kwaayuj chu usiih.
98. Teje' ni Pedro-he, chesa' shmuntura shmula la chaq'a' maaq ti chi'ng we' kwaayuj.
99. Teje' ni maaqi noong Pedro ti chi'ng kwaayuj la teje' ni lupupi ong.
100. La teje' ni ik'i ti shk'atang huune' rey.
101. Aki taa rey-je, "Chongo' ti weet aakwaayuj",
102. "Ah, muu kiichongoa'", shki aabii we' Pedro.
103. "Chongo' shin ti weet", shki rey.
104. "jeel kaawaq'a' k'ehan taa'iing, chuukaa kwaq'a' taawee'", chuta aabii rey.
105. "Maaqaang noong ti chi'ng la ilbe' la chkaa'ong kaamuuqu' junang waangaab", snki aabii Pedro.
106. La maaqi noonag aabii.
107. La ong we' rey la ong ti ka'ng aabii.
108. Teje' ni, weqpi shu'ts we' kwaalyuh.
109. Teje' ni la eelqe' taa junang usiih la tsipan aki we' rey la kami.
110. La Pedro ong shaha ook juune' tee' aabii.
111. Tehe' ni ch'apa' ch'ik'i peso shol shaaq we' tee' la tehe' tukan ik'o aabii.
112. La ik'i juun to rey.
113. "Pedro, chongo' ti weet we' tee'".
114. "Ah, muu kiichongoa' ya chooq iifaa'iing".
115. Chongo' ti weet", shki aabii we' rey.

- Y Pedro echó todas las riatas y todos sus tamalitos adentro del costal.
- Y pasó al otro lado del río Pedro y cuando vino el arriero: "Ya tal vez llegó la hora de tirarlo adentro del río a ese Pedro", le dijo a su compañero.
- Y tiraron a Pedro, dice —y no era Pedro.
- Y al tirarlo: "Adiós, Pedro Ramales", dice que dijeron.
- Y contestó Pedro: "Adiós, riatas y tamales", dice que dijo.
- Pedro pasó al lado del río y se fue y llegó en una cañada y vio un caballo ya muerto.
- Y vino Pedro, lo vio y lo tapó el culo del caballo con su sombrero.
- Y de allí había bastantes zopilotes adentro del caballo.
- De allí lo costuró Pedro el culo del caballo.
- Y de allí se levantó parado el caballo por los zopilotes.
- De allí Pedro quitó su montadura de la mula y la puso sobre el caballo.
- De allí se montó Pedro en el caballo y de allí salió volando.
- Y de allí pasó cerca un rey.
- Vino el rey: "Véndeme a mí ese tu caballo".
- "Ah, no lo vendo", dice que dijo Pedro.
- "Véndemelo pues", dice el rey.
- "Si vas a dar bastante dinero, tal vez lo doy para ti".
- "Súbete encima y pruébalo y vas a ver todo el pueblo", dice que dice Pedro.
- Y subió, dice.
- Y se fue el rey y se fue alto, dice.
- De allí reventó el culo del caballo.
- Y de allí salieron todos los zopilotes y se vino de cabeza ese rey y murió.
- Y Pedro se fue y se encontró un árbol, dice.
- De allí prendió los pesos en cada hoja del árbol y allí estaba sentado, dice.
- Y pasó otro rey.
- "Pedro, véndeme tu árbol".
- "Ah, no lo vendo porque es mata de mi dinero".
- "Véndemelo a mí", dice que dijo el rey.

116. "Kwaq'a' k'ehan aataa'iing", shki aabii we' rey.
117. "La kiik'uula' iingaah shk'atang chooq taa'iing", shki aabii we' rey.
118. La chaq'a k'ehan taa'iing che Pedro la ong Pedro.
119. Chala' kene' cheet rey, "Kaatanbu ya we' chooq taa'iing lampi chaki shet.
120. "Jeel lampi taa shet, kaamolo' kaabe' aapeso'", shki Pedro.
121. La lampi ta'aach shmuul kah=iig' aabii la shmolo' maaq e rey, **aabii.**
122. "Ni ma'an aawila", chuta aabii rey.
123. "Ah, che we' chaq'a tooh jubeh na'ni", shki aabii Pedro.
124. La aki taa reeey-he, shk'uula' shngaah shk'atan chooq taa'iing.
125. La rey-he, shk'uula' shngaah la tehe' ni shtambu aabii, la Pedro-je, ong tooh we' taa'iing.
126. "Jun ora chaachi mas taa'iing?", shki aabii we' rey.
127. La moocho' ni aachi.
128. La Pedro-he, ong ti shngaah.
129. Teje' ni ch'aki we' aabiin.

- “Te voy a dar bastante dinero”, dice que dijo el rey.
- “Y voy a hacer mi casa cerca de la mata de dinero”, dice que dijo ese rey.
- Y le dio bastante dinero a Pedro y Pedro se fue.
- Dejó dicho al rey: “Vas a esperar porque esa mata de dinero está dejando caer su fruta”.
- “Cuando cae la fruta vas a pepenar tus dos pesos”, dijo Pedro.
- Y cayeron por el viento, dice, y los pepenó el rey, dice.
- “Ya tal vez lo viste”, dice que le dijo al rey.
- “Ah, ése todavía está floreando”, dice que dijo Pedro.
- Y vino el rey, hizo su casa cerca de la mata de dinero.
- Y el rey hizo su casa y de allí dice que estaba esperando, y Pedro, él se fue con el dinero.
- “¿Cuándo va a caer más dinero?”, dice que dijo ese rey.
- Y no cayó.
- Y Pedro se fue a su casa.
- Y de allí terminó el cuento.

Algo sobre el "Cuento"

Pedro Ramales, o Pedro Urdinales, como también se le conoce, es el hombre de campo listo, aventurero, valiente, acostumbrado a recorrer la Sierra Madre labrando su campo, de patache o asalariado en alguna finca. Es un indígena un poco ladinizado.

La historia comienza en la parcela de Pedro, quizá en Motozintla. Pedro y su hermano Juan siembran su milpita. En estas tierras pobres la milpa se tiene que calzar. Calzar en el campo significa poner a la planta del maíz tierra para evitar que caiga. Cuando es el tiempo oportuno, Pedro pide a Juan que calce la milpa. Juan ya no es campesino y quizá ya no sepa bien la lengua y literalmente coloca zapatos viejos al pie de las plantas.

Pedro le dice a Juan: "Mejor quédate cuidando a mamá". Este adverbio **mejor** en las lenguas mayas no significa "lo mejor que puedo hacer", sino "a falta de otra cosa".

Como Juan es bastante torpe, al dar un baño a la madre pone el agua tan caliente que la señora muere. Literalmente dice: "con esta agua caliente la bañó y con esa agua caliente murió la señora". Para disimular que la mamá está muerta Juan la sienta y atranca con un palo y le mete un hueso en la boca. Al llegar Pedro encuentra contenta a la mamá chupando un hueso, es decir, saboréandose los restos de la carne pegada al hueso. Los hermanos van a buscar al cura, quien llega a la casa y le dice: "Levántese señora que la voy a bendecir", y al mismo tiempo la toca con sus manos. Al ser movida la madre se cae de la silla y gritan los hermanos: "Ay padre, mataste a nuestra mamá". El cura se asusta y les ofrece dinero para el entierro.

La figura del cura es siempre la de un personaje mezquino, ambicioso; no existe simpatía entre los campesinos y la Iglesia. Históricamente los frailes mercedarios que llegaron allí no eran afectos a permanecer en un lugar tal alejado e inhóspito. Por lo que descuidaron la evangelización. Los documentos coloniales nos dan cuenta fehaciente y constante de las quejas contra los curas. La madre significa en cierta manera la raíz, la atadura a las tierras. Dejando ella de existir, los hijos emprenden camino. En el tercer capítulo Pedro sugiere a Juan viajar, quizá a tierra caliente, a las fincas. Aunque en esta

versión, en otras se utiliza la palabra "costa" para significar viaje largo.

Existe desde tiempos muy antiguos el fenómeno de la migración temporal hacia las fincas de la costa, donde las tierras son más fértiles y se necesita fuerza de trabajo. En otros momentos históricos también los alrededores de Motozintla recibieron migrantes de Los Altos y de Guatemala.

Ya en el camino Pedro se acuerda que tenía un cochino en casa y le dice a Juan: "Regrésate y trae la puerca, sería una lástima dejarla". Juan se va y regresa con la puerta de la casa. Esto hace un juego de palabras en castellano. En mochó **puerco** es **kuch**, de cochino. Aquí quisiera hacer referencia al origen de esta historia. Según Laura Martín y Nora England, la misma narración se cuenta en otras regiones de Guatemala y es normal que Motozintla, como lugar de paso, recibe una serie de influencias de otros pueblos. En este caso el original usaría el castellano **puerca** y **puerta**, para hacer gracia. El caso es que la versión del mochó usando **kuch** y **puerta** pierde el juego de palabras. El hecho curioso es que las casas de los mochós generalmente no tienen puerta; sus construcciones altas de adobe, sin tapanco, usan techo de lámina o teja y no tienen más que la abertura de la puerta. Tampoco tienen ventanas.

La palabra **kuch** es un préstamo del primer contacto cuando llegaron los españoles con cochinos y toma la forma del mochó; en cuanto a puerta, la palabra se conserva en castellano por ser préstamo reciente.

Laura Martín observó que los mochós nunca mezclan las dos lenguas; o se habla mochó o se habla castellano, no así en otras lenguas vivas como el tzotzil, que teniendo la palabra para **cinco (vo'om)** utilizan el término en castellano. Continuando con el cuento, finalmente Juan tiene que seguir el camino cargando la puerta. Para **cargar**, los mochós utilizan diversas palabras, según se lleve la carga en los hombros, en los brazos, etcétera. Esta influencia de las lenguas mayas se siente en el español de Chiapas: se dice "abrazar" a un niño y "cargar" únicamente si se lleva en las espaldas.

Al caer la tarde, los hermanos llegan a un campamento de arrieros. Los arrieros o pataches son parte importante en la vida de Motozintla, punto intermedio de Los Altos y el Soconusco, de los valles centrales

y las tierras de Guatemala. Los caminantes estaban obligados a descansar o detenerse o vender o comprar.

Por mucho tiempo las comunicaciones han sido difíciles; todavía en 1985 la carretera entre Amatenango y Tapachula estuvo interrumpida a la altura de Mazapa de Madero por los grandes deslaves, que no permitían el tránsito en automóvil, así que el transporte disponible han sido las bestias de carga.

Como los arrieros son gente de paso, muchas veces sin escrúpulos, los campesinos los temían un poco, por eso Pedro sugiere a Juan que pasen la noche arriba de un árbol. Estando reposando los arrieros abajo y los hermanos arriba, al imprudente de Juan le dan ganas de orinar y defecar, y lo lleva a cabo, y los arrieros dicen: "¡Ah, qué delicia el agua del cielo! ¡Ah, qué delicia el pan del cielo! Pero finalmente Juan, ya no pudiendo sostener la famosa puerta, la deja caer, y dicen los arriegos: "Ahora se nos viene el mismo cielo encima", por lo que salen corriendo y se tiran por un barranco, donde se despeñan y mueren.

Esta narración escatológica, igual que la siguiente, es muy festejada por los mochós. También la muerte de la madre y de los arrieros los deja impávidos y los regocija. Parece que este cuento aparentemente infantil se conoce también en otros lugares de Mesoamérica. La actuación de Juan, por otro lado, nos recuerda el comportamiento de los monos en los árboles.

Juan y Pedro se apropian de las mulas abandonadas, que resultan estar cargadas de dinero. Aquí empiezan figuras algo mágicas: arrieros cargando oro y no mercancías común y corrientes.

Las mulas son otro elemento básico de la vida de estos pueblos de montaña. En general el género caballar, desde la conquista, pasó a formar parte primordial de la cultura mesoamericana. La palabra **kuayuh** (caballo) es un préstamo que proviene del primer contacto, ya perfectamente aclimatada en mochó.

Pedro, más ambicioso de aventuras que de riquezas, continúa el recorrido mientras Juan se queda con las mulas y el dinero. Ya en el camino se encuentra con un cura en su mula y Pedro se las ingenia para engañarlo. Le dice: "Padre, ¿no me quieres cuidar una paloma que tengo bajo el sombrero mientras voy por una jaula?, ¿por qué no me prestas tu mula para ir más de prisa? No sin dudarlo el cura accede

y le presta su mula a Pedro, mientras él cuida el famoso sombrero que tiene la paloma abajo. En realidad Pedro ha dejado bajo el sombrero una piedra embijada de excremento. La curiosidad vence inmediatamente al cura: mete la mano bajo el sombrero y tropieza con la piedra, lastimándose un dedo. Para aliviar el dolor se chupa la mano y se da cuenta del contenido. Es curioso que la palabra correspondiente a cura, **paalej** (padre), se tome del castellano, muy ajeno a la palabra para **padre** en mochó.

Más tarde Pedro se encuentra de nuevo con arrieros y les pide trabajo, el cual consigue. Su primer tarea es conseguir carne para el almuerzo. Pedro, en lugar de ir al mercado, va al potrero y les corta la jeta a las mulas, y las cocina. Al descubrirlo, el arriero le pide a su ayudante que prepare la venganza, y por la noche, cuando está dormido, meten a Pedro en un costal para arrojarlo al río. Estando Pedro en el costal, antes de ser echado de la panza del costal a la panza del río, literalmente, logra romper el saco y meter en su lugar el bastimento y las reatas. Cruza el río y desde el otro lado cuando está viendo que tiran el costal y que gritan los arrieros: "Adiós Pedro Ramales", él contesta: "Adiós reatas y tamales", dejando burlados a los otros. Estas frases dichas en español demuestran que los arrieros no sabían mochó, que eran ladinos. Las lenguas mayas utilizan frecuentemente la analogía de las cosas con las partes del cuerpo humano, lo vemos en expresiones como la panza del río, el labio del costal, etcétera.

Para la sensibilidad occidental esta es una parte un tanto cruel: dejar a las mulas sin jetas por un poco de dinero. En el fondo significa vengarse de afrentas recibidas de ladinos, perjudicándolos en sus pertenencias.

Siguiendo su marcha, Pedro llega a una cañada donde encuentra un caballo muerto rodeado de zopilotes. Pedro costura (expresión chiapaneca) el culo del caballo con los zopilotes dentro, y el animal empieza a levantarse. Contento, Pedro coloca la montura de su mula en el caballo y se sube. En este momento pasa un rey, quien le ruega que le venda tan maravilloso caballo. Pedro encantado recibe una buena suma de dinero. En cuanto cabalga el rey, de repente se descostura el caballo, y cayendo el rey a tierra se muere.

En este cuento la palabra **rey** es sinónimo de **rico**. Estas palabras de influencia europea se notan en otros cuentos de príncipes y reyes, en apariencia muy ajenos a la tradición maya; también entre los chontales existen tales figuras. Quizá también signifique alguna autoridad impuesta, alguien a quien hay que burlar sutilmente, expresión de la rebeldía de un pueblo conquistado.

Por último, Pedro sigue su camino y llega a una planicie donde está un árbol grande, donde Pedro, jugando, pone entre las ramas el dinero ganado con el caballo. Al ver el brillo de las monedas, se acerca otro rey, y, admirando tan maravilloso árbol, quiere comprarlo. Pedro no tiene empacho en hablar de las cualidades del árbol, diciendo que aún está en flor y que los frutos son pocos todavía. El ingenuo rey compra el árbol y finca su casa junto para ver crecer los frutos.

Hay que notar que a lo largo de las historias se presenta una diversidad de medios naturales que reflejan tanto la variedad del medio de Motozintla como la riqueza del mochó: en un barranco caen los arrieros, en una cañada hay un caballo, en la planicie hay un árbol frondoso, etcétera. Pedro se aleja cargado de dinero.

Pienso que aquí no termina la historia, este cuento puede seguir y seguir, pero la versión de don Juan Méndez aquí concluye. Se respetó el texto en castellano hablado de don Juan. Las primeras frases de introducción es algo que don Juan nos quiso decir de su historia, de lo que recuerda de cómo eran las cosas antes para los mochós.

Con este cuento lo único que se pretende es despertar el interés en el pueblo mochó, de "identidad desgarrada", como acertadamente lo llamó Perla Petrich: la sobrevivencia de una cultura que muere para dar paso al Proyecto Nacional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS SOBRE LOS MOCHÓS

- BECERRA, Marcos E. **Nombres geográficos indígenas del Estado de Chiapas**, 1985 México. INI.
- CÓRTEZ Y LARRAZ, Pedro. **Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala**. Guatemala. Sociedad de Geografía e Historia.
- DE SOLANO, Francisco. **Los mayas del siglo XVIII**. Madrid: Cultura Hispánica. 1974.
- DE LA PEÑA, Moisés. **Chiapas Económico**. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado. 1951.

- GARCÍA RUIZ, Jesús. "La cervelle du ciel: ethnologie du copal au Mexique".
 1981 **Folklore Americano** 32:92-126.
- 1982 "El defensor y el defendido: dialéctica de la agresión entre los mochós". **Tradiciones de Guatemala** 17-18:114-137.
- y Perla Petrich. La femme, la lune, la fécondation chez les mocho. Objects et modes. La revue du musée de l'homme 23 (1-2):41-56.
- GARZON, Susan T. **Language death in a Mayan community in Southern Chiapas**,
 1985 Iowa: The University.
- HELBIG, Karl M. **La cuenca Superior del Río Grijalva**. Tuxtla Gutiérrez: Instituto
 1964 de Ciencias y Artes de Chiapas.
- JUARROS, Domingo. **Compendio de la historia del reino de Guatemala 1500-
 1981 1800**. Guatemala: Piedra Santa.
- KAUFMAN, Terrence. **Preliminary mocho vocabulary**. Berkeley: University of Ca-
 1967 lifornia (working paper).
- 1974 **Idiomas de Mesoamérica**. Guatemala: José de Pineda Ibarra.
- KÖLHER, Ulrich. "Reflections on Zinacantan role in aztec trade with Soconusco".
 1978 **Mesoamerican communication routes and cultural contacts**: 67-75. Provo;
 Utha: NWAf.
- MARTIN, Laura. **The emergence of phonemic tone in Mocho (Mayan)**. American
 1984 Anthropological Association Meeting.
- 1985 **Convergence and divergence in bilingual narrative: the bear story in
 Spanish and Mocho**. American Anthropological Association.
- MEDINA, Andrés. "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas". **Anales
 1973 de Antropología** 10:141-221.
- MÜLLIERIED, Frederik. **Geografía de Chiapas**. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del
 1982 Estado.
- NAVARRETE, Carlos. "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas
 1978 y Tabasco". **Anales de Antropología** 10.
 Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas: Apuntes de un
 diario de campo. México: Centro de Estudios Mayas.
- ORDÓÑEZ, César Eduardo. "Rasgos del mercado de trabajo de la Sierra Madre
 1985 de Chiapas". **Econoticias** 7:11-20.
 "Características generales de la producción agrícola de la Sierra Ma-
 dre de Chiapas". **Revista de Geografía-Agrícola** (en prensa).
- PETRICH, Perla. "Taxonomía culinaria del maíz entre los mochós". **Revista de la
 1985 UNACH** 2:29-35.
- 1986 **La alimentación mochó: acto y palabra estudio etnolingüístico**. San
 Cristóbal de las Casas, Chiapas. Centro de Estudios Indígenas, UNACH.
- 1986b "Los mochós cuentan de dónde vino el fuego". **Estudios de Cultura
 Maya** 15:271-294.
- 1986 **La semántica del maíz entre los mochó**. París: Chantiers Amerindia.
- 1988 "La identidad desgarrada el caso mochó". **Anales de Antropología**.
- POHLENZ, Juan. **Dependencia y desarrollo capitalista en la región agrícola. Las
 1979 plantaciones cafetaleras de la Sierra Madre de Chiapas**, México: ENAH.
- , María Teresa Castillo. "Fuerza de trabajo y producción agrícola en el
 1983 Soconusco". **Textual** 13:61-87.

- 1985 "La conformación de la frontera entre México y Guatemala: en el caso de nuevo Huixtán en la Selva Chiapaneca". **Formación histórica de la Frontera Sur**: 25-123. México: CIESAS.
- RICHTER, Michael. Fundamentos naturales de la ecología y los daños causados por la agricultura en las regiones del Sononusco y el Valle de Motozintla.
- 1985
- SEARGEANT, Helen H. **San Antonio Nexapa**. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado. 1980.
- SHUMANN, Otto. "El tuzanteco y su posición dentro de la familia mayense". 1969 **Anales de Antropología** 1967-1969.
- SPENCER, Daniela. **El partido socialista chiapaneco: rescate y reconstrucción de su historia**. México. CIESAS-Casa Chata. 1988.
- VELASCO, José Agustín. **El desarrollo comunitario de la Sierra Madre de Chiapas**. 1979 México: UNAM.
- WEIBEL, Leo. **La Sierra Madre de Chiapas**. México: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. 1946.
- ZORRILLA, Luis G. **Relaciones de México con la república de Centroamérica y con Guatemala**. México: Porrúa. 1984.

SAN MIGUELITO Y LA CAJA PARLANTE. EL CASO DE UN POBLADO DE DAMNIFICADOS DEL VOLCÁN CHICHONAL

LAUREANO REYES GÓMEZ
SUSANA VILLASANA BENÍTEZ

Introducción

El presente trabajo es producto de unas notas de campo recopiladas al margen de nuestros proyectos centrales de investigación; surgieron un tanto en forma coyuntural al realizar investigaciones sobre la etnia zoque y un perfil de salud. Corresponden al poblado de San Antonio Las Lomas, Municipio de Ixtacmitán, en el estado de Chiapas. Llegamos a esta comunidad el 10 de noviembre de 1989.

Al estar trabajando en esta comunidad, nuestra presencia fue vista con bastante recelo, a diferencia de otros lugares en donde habíamos estado; esta situación creó un clima tenso y de difícil interacción con la gente de la comunidad de San Antonio Las Lomas, lo cual nos motivó a averiguar las razones de tal comportamiento.

En un principio suponíamos que tal rechazo estaba fundado —al igual que en otras comunidades— en que nos identificaban como protestantes, pues íbamos en familia, trabajábamos incluso sábados y domingos, no fumábamos ni ingeríamos bebidas embriagantes; aunque sí visitábamos los templos católicos y contestábamos a todas sus interrogantes: ¿son católicos o protestantes?, ¿son del PRI o del PAN?, ¿son vanguardistas o democráticos?, etcétera. Pero el fondo del problema estaba más allá de nuestras suposiciones. El resultado de esta búsqueda origina las presentes cuartillas.

* Centro de Estudios Indígenas, UNACH.

La comunidad

Se accede a la pequeña localidad ya sea por Ixtacomitán o por Pichucalco. Entre estas dos ciudades se encuentra el ejido Emiliano Zapata. De este ejido se camina con dirección al noreste, escasos diez minutos, para llegar a la propiedad conocida como San Antonio Las Lomas. Hoy día, tiene un total de 452 habitantes, distribuidos en 85 viviendas. Del total de casas habitación, 60 pertenecen a los damnificados del volcán Chichónal, población de origen zoque, y las 25 restantes, son de familias mestizas que viven en la propiedad de don Patrocinio Sánchez, cuya extensión es de cinco hectáreas (**Estudio de comunidad, San Antonio Las Lomas, 1988**).

Como su nombre lo indica, San Antonio Las Lomas está ubicado en la falda de una pequeña loma. Llama la atención de inmediato que el asentamiento está dividido en dos partes: por un lado, las casas con techo de lámina galvanizada y paredes de tablas; por el otro, chozas con techos de láminas de cartón y paredes de carrizo o bambú. Las viviendas más humildes, por lo general, pertenecen a los damnificados del volcán Chichónal; el otro tipo de viviendas corresponden a los nativos del lugar, quienes se autodenominan "españoles", por el hecho de hablar castellano y no lengua zoque, a diferencia de los primeros.

Antes de la erupción del volcán Chichónal (1982), la comunidad de San Antonio Las Lomas no era más que una propiedad, un rancho que contaba con muy pocas casas, aunque eso no le restaba importancia al lugar; muy por el contrario, era el asentamiento de un santo que en toda la comarca tenía fama de ser muy milagroso, sobre todo porque se comunicaba con los mortales por medio de una cajita parlante, a través de la cual contestaba y aconsejaba lo que habían de hacer ante tal o cual problema. Don Patrocinio Sánchez, dueño de un San Miguel Arcángel y de la caja parlante, es también el "médium", quien "escucha" y a la vez dicta a un secretario las órdenes dadas por "San Miguelito".

Antes de la erupción

San Miguelito (nombre con que es conocido San Miguel Arcángel) visitaba varias colonias aledañas al volcán Chichonal, dando consultas, pronosticando augurios, descifrando sueños, aconsejando las formas de actuar ante tal o cual situación y un sinnúmero de problemas más. Don Patrocinio, el "médium", conocía toda la problemática de las comunidades —principalmente de los poblados El Volcán y Esquipulas Guayabal—, la psicología del pueblo, sus puntos débiles y de resistencia. En pocas palabras, era todo un experto de la vida social y cultural de las comunidades; además de contar con una intrincada red de comunicación que le ha permitido, hasta la actualidad, manipular fácilmente la información.

Por ejemplo, es conocido que la organización social del poblado de Esquipulas Guayabal, antes de la erupción del volcán Chichonal, se caracterizaba por su división en tres barrios: el de "arriba", **kosirambφ**; el de "en medio", **kuhkomo**, y el de "abajo", **koirambφ**. Esta división por barrios respondía no sólo a su ubicación geográfica, sino a una división social, económica y de conflicto entre sus habitantes. Según lo explica Báez (1985:54-55), los zoques del barrio de arriba eran los de mayor nivel económico y los que tenían más cercanos y accesibles los servicios de salud, de comunicación, educativos, etcétera, a diferencia de los zoques del barrio de abajo, conocidos como "sanmigueleros", cuyo nivel socioeconómico era el más pobre.

Como buen conocedor de la vida social, don Patrocinio Sánchez adoptó una estrategia infalible para mantener control sobre su gente; utilizando el sistema de parentesco ritual. Decidió bautizar a los adoradores de San Miguelito y de esta forma no sólo lograr obediencia, sino respeto y temor, pues hasta la actualidad goza de fama de tener "un genio de los mil demonios", ya que le gusta dictar órdenes una sola vez.

Otra manera de obtener poder y control ideológico sobre los adoradores de San Miguel, fue organizando a las familias zoques del barrio de abajo para que aceptaran la visita de San Miguel Arcángel. La familia que lo solicitara, recibía de don Patrocinio Sánchez un San Miguel para su adoración y cuidado durante su estancia. Dicha familia debía regresar al santo con las limosnas recolectadas en su estancia,

y de esta forma don Patrocinio recibía las limosnas, y aconsejaba, además, la compra de otros santos para su adoración. Por ejemplo, la colonia El Volcán compró un San Miguel Arcángel de más de un metro de alto; dicha adquisición se realizó en Chiapa de Corzo.

Pronóstico de la erupción

Ante la amenaza latente de la erupción del volcán Chichonal, debido a los temblores que cada vez eran más frecuentes e intensos, un grupo de vecinos de las colonias El Volcán y Esquipulas Guayabal consultaron la caja parlante para que pronosticara la fecha del evento y qué deberían hacer ante tal situación. Dicha consulta se llevó a cabo y el vaticinio fue que "para finales de marzo o a principios de abril de 1982, tronaría el cerro" (la primera erupción se produjo el 28 de marzo de 1982). Por lo que deberían vender sus pertenencias, abandonar el lugar e irse a vivir a la propiedad de don Patrocinio, quien les prestaría lotes para que construyeran sus viviendas y fundar así una nueva población.

La idea de crear un nuevo asentamiento tenía varios propósitos: como población indígena podrían solicitar ayuda al gobierno para introducir la carretera hasta los terrenos de la propiedad San Antonio Las Lomas, así como otros servicios (luz, agua, iglesia). De igual forma, don Patrocinio tendría trabajadores disponibles, y pobladores suficientes para las colectas de la fiesta de San Miguel.

Un aspecto muy importante que anotar es el hecho de que los damnificados del volcán estarían obligados a prestar un día de trabajo gratuito al año en los cacaotales de don Patrocinio (dueño de la propiedad); del cacao que logran cortar en un día, deberían entregar el producto seco, listo para comercializarse,¹ además del pago anual de mil pesos por jefe de familia, por concepto de "contribución".

La gente que consultó a San Miguel dudó del vaticinio, pues estaban acostumbrados a los fuertes temblores,² y pensaron que no iba a

¹ El cacao en grano pasa por cinco etapas para llegar a estar seco: corte (1 día), despulpe (un día), fermentación (tres días), lavado (un día) y secado (tres días). El proceso dura un total de nueve días, sin contar el traslado y la espera de que los días sean favorables para el secado. Por lo que, en realidad, los damnificados prestan un mínimo de nueve días de trabajo gratuito a don Patrocinio.

² Mulleried fue comisionado para hacer un reconocimiento en el área del volcán. Además, se

sucedier. Pocas personas —al parecer sólo tres— hicieron caso del pronóstico de la fecha de la erupción, vendieron su ganado, cafetales, casas y demás pertenencias; se fueron a vivir a Pichucalco, donde compraron sus casas y terrenos.

Cuando sucedió la catástrofe, muchos prefirieron no abandonar el lugar, quedando sepultados bajo toneladas de roca candente; otros más huyeron a diferentes refugios. Un grueso número de "bautizados por San Miguelito", de las colonias El Volcán y Esquipulas Guayabal, se fue directamente a San Antonio Las Lomas, decidido a fundar el nuevo poblado bajo las condiciones antes expuestas. Otros aprovecharon las ofertas de ayuda por parte del gobierno, y fueron reubicados en varios asentamientos, como Nuevo Esquipulas Guayabal, en el municipio de Rayón, y Nueva Colonia Volcán, en el municipio de Reforma, Chiapas, principalmente.

El grupo de damnificados estaba dividido: aquellos que aceptaban tierras aunque fuera en ecosistemas diferentes de los de su lugar de origen, y aquellos que eran fieles a la doctrina de San Miguelito. Sin embargo, esta división no surgió en el momento del reacomodo de los damnificados, sino al contrario, ya tiempo atrás la sociedad zoque de esas comunidades estaban fragmentada, como lo vimos en el ejemplo de la colonia Esquipulas Guayabal, y esta división se agudizó al momento de decidir el reacomodo.

Don Patrocinio advirtió previamente a sus seguidores que si decidían abandonar a su santo, enfermarían irremediamente y si volvían para ser atendidos, San Miguelito, furioso por el abandono, no los sanaría, tal como estaba sucediendo en los nuevos asentamientos, en donde los niños y ancianos, principalmente, pagaban las consecuencias: eran fácil presa de diarreas, vómitos, deshidratación y, finalmente, la muerte, además de otros padecimientos que afectaban las vías respiratorias y los ojos. Lo mismo sucedía en San Antonio Las Lomas; sin embargo, los "sanmigueleros" estaban seguros de haber sido fieles al santo patrón.

Desde 1982, los damnificados que habitan en la propiedad San Antonio Las Lomas, han recibido ofertas de reubicación por parte del

gobierno del estado de Chiapas; sin embargo, no las aceptan, pues mientras representen intereses para don Patrocinio (colectas, trabajo gratuito, pago de "contribución", introducción de servicios públicos, etcétera), la caja parlante dictará la negativa y las advertencias de futuras enfermedades en caso de pretender aceptar cambiar de lugar de residencia.

Ofertas de reacomodo

A saber, han sido tres los intentos de reacomodo por parte del INI. El primero consistió en reubicarlos en terrenos nacionales en "la raya" con Guatemala (zona de Ocosingo); pero los caciques ganaderos fronterizos amenazaron a los zoques: si tomaban esas tierras, "ya verían cómo les iría"; además de que había muchos moscos y zancudos, por lo que no les gustó el lugar. El segundo intento consistió en ubicarlos en Nuevo Esquipulas Guayabal, municipio de Rayón; "había mucho lodo y frío. . . no estaba bonito el lugar". La última opción fue la de incluirlos en la Colonia Nuevo Volcán, en el municipio de Reforma, en donde por los moscos y el clima tampoco les pareció benigno.

No obstante que en cada nuevo asentamiento les ofrecieron crédito para trabajar el ganado vacuno y porcino, para la adquisición de unidades motorizadas y trabajo en sistemas cooperativos, tierras de labranza y pastizales, todo fue inútil; rechazaron cada propuesta y prefirieron proletarizarse vendiendo su fuerza de trabajo como jornaleros agrícolas. Hoy día, aunque existen viviendas desocupadas en Nuevo Esquipulas Guayabal y lugar para trabajo en Nuevo Volcán, los de San Antonio Las Lomas no se van porque están sujetos a la voluntad de la caja parlante de San Miguelito.

Además, como ya se ha dicho, las envidias, los rencores, en síntesis la división social que existía entre estas familias zoques, les impiden aceptar las propuestas que el INI les ha brindado, y se mantienen solicitando de nueva cuenta tierras pero no en los lugares ofrecidos; actualmente siguen buscando terrenos para crear un nuevo asentamiento cerca de San Miguel Arcángel, y dicen haber encontrado una propiedad de 300 hectáreas que quieren que el gobierno les compre, así, sí se van.

De acuerdo a los informes del INI de Ixtacomitán se continúa negociando el presupuesto con el gobierno del estado de Chiapas para la adquisición de terrenos, ya que no están dispuestos a vivir en los lugares que el gobierno les ha ofrecido.

La sobrevivencia

El grupo de damnificados de San Antonio Las Lomas es la población más pobre. No son dueños ni de una pizca de tierra, viven "al día", con jornales de apenas cinco mil pesos diarios (en particulares) o nueve mil pesos en la plantación platanera de los "gringos", en Pichucalco.

Las mujeres y los niños ayudan en el ingreso familiar, van a las orillas del río a cortar leña para destinarla a la venta (tres mil pesos el tercio); o se ofrecen en el servicio doméstico como lavanderas en el ejido Emiliano Zapata y en Ixtacomitán. Caminan hasta seis kilómetros. Hacen leña del cornizuelo, que es un árbol cuyos espinos son nidos de hormigas, y al derribarlo caen en el cuerpo haciendo de las suyas en el leñador. Los fines de semana se acercan a la presidencia municipal de Ixtacomitán, en donde reciben una despensa, pagando dos mil quinientos pesos por concepto de "arrastre"; dicha despensa consiste en sopa de pasta, frijol y harina de maíz, que, según dice la gente, ya se encuentra "pasada", por lo que a veces prefieren aguantar y no ir por la despensa o en otros casos la dan a los marraños porque "sólo los animales se la pueden comer".

Viven en la más completa miseria, después de haber sido dueños, según dicen, de tierras, ganados, casas, cafetales, milpas. A pesar de ello, no reconocen pasar hambre; pero explican, de acuerdo con la expresión zoque **angomakφbia tsejk**, que "engañan el estómago": aunque sea "sólo naranja, o lo que caiga".

Hay familias de seis miembros que sobreviven con tan sólo veinte mil pesos a la semana. Si enferman, primero tratan de atenderse con remedios caseros; si no sanan, buscan atención con San Miguelito; si con San Miguelito no encuentran alivio y la enfermedad ya está avanzada, ocurren a Salubridad o al INI. Si muere el paciente, "lo mató el doctor", concluyen tranquilamente. El paludismo, la tuberculosis y la desnutrición son los azotes del poblado.

Actitud ante las instituciones

El ambiente de desconfianza, de duda, de temores infundados y muchas veces de molestia entre los zoques de San Antonio Las Lomas se presenta cada vez que algún empleado de gobierno o algún extraño llega a la comunidad.

La gente de San Antonio Las Lomas es muy visitada por parte de Desarrollo Rural, DIF, INEGI, INI, SARH, etcétera. Dichas instituciones comisionan a trabajadoras sociales, a médicos o también agrónomos para que desarrollen algún programa sobre hortalizas, higiene, planificación familiar, conteo de viviendas, censos y entrevistas sobre diversos aspectos de la vida familiar o del trabajo, etcétera.

Cada vez que llega algún foráneo a la comunidad habla con el agente municipal en turno, a veces hace alguna junta para explicar los motivos de su visita, etcétera. A todo ello la autoridad dice que prestará apoyo, la gente aceptará asistir a la plática o a contestar las preguntas que se le hagan, etcétera, pero al día siguiente nadie coopera, nadie asiste, las puertas de las casas se cierran para el extraño.

No obstante que van empleados de gobierno con programas o proyectos de trabajo para la comunidad, la gente demuestra su fastidio y desconfianza ante esa situación, ya que según dicen, muchas veces sólo les hacen preguntas, les prometen cosas y nunca más regresan ni cumplen lo prometido.

Mención especial requiere la recordada visita que hiciera un señor que se dijo ser "empleado de la SARH", quien hizo una colecta de cinco mil pesos por familia, en San Antonio Las Lomas, prometiendo a la gente hacer trámites para unos terrenos; el individuo de quien hacemos referencia, jamás regresó a la comunidad, y tampoco se tuvo noticia del destino del dinero recolectado.³

Además, aunque existe un agente municipal que representa a los damnificados, es finalmente don Patrocinio quien toma la última determinación por ser el dueño del lugar, y es sólo él, con la ayuda de San Miguelito, quien da el permiso para que la gente colabore o asista a las pláticas que brindan las instituciones.

³ Información personal de E. Albert Schmid.

Cómo consultar a San Miguelito

El nombre de San Miguelito es literal; realmente es un San Miguel Arcángel en miniatura. Las pocas personas que tienen acceso a verlo, dicen que es apenas del tamaño de una falange. Se encuentra encerrado en una caja de madera que le sirve de instrumento de resonancia y de cubierta a la mirada del común de los mortales, es decir, de los no iniciados.

Se dice también que mantiene relación estrecha, mediante visitas "espirituales", con San Miguel Arcángel y la caja parlante de Soyalo. Sólo que el San Miguel de Soyalo ya no es tan milagroso "porque ya lo agarraron de negocio", a diferencia del San Miguel de San Antonio Las Lomas, en donde "sólo da el que quiere y lo que sea su voluntad".

Para consultar a San Miguelito, deberá hacerse los días jueves o viernes (por ser días particularmente "calientes"), además, llevar veladoras, flores y la limosna correspondiente, pudiendo ser ésta en efectivo o pago en especie. Don Patrocinio, en su papel de "médium", invocará a un espíritu, para que por mediación de él, pueda hablar con el propio San Miguel Arcángel a través de la caja parlante.

El consultante lanzará la pregunta: ¿dónde está el "coche" (cerdo) que no encuentro? o ¿qué mal me aqueja y qué remedio hay para ello?, o bien, ¿nacerá bien mi hijo y qué suerte correrá la madre?, etcétera. Entonces el "médium" tocará tres veces la caja con los nudillos de la mano y lanzará la interrogante. Pondrá las orejas pegadas a la caja para escuchar el mensaje y la información la dictará a un "secretario". De esta forma puede escribir recetas, adivinar o dar pautas para recuperar lo perdido, señalar culpables, pronosticar la suerte de los que preguntan, etcétera.

En la opinión de algunos, que han consultado la caja parlante, dicen que actualmente ya no escuchan la viva voz de San Miguelito, sino que es a través del "médium" como se comunican. Antes, sí se lograba escuchar la voz resonante que provenía de la caja, pero actualmente no se escucha ya que San Miguelito se ha enojado, porque en Soyalo, como se dijo anteriormente, "ya lo agarraron de negocio". Un ejemplo de ello es el caso de un rico nativo zoque, al cual le querían cobrar, en 1986, la cantidad de cien mil pesos como pago de "ofrenda" (artículos que debía comprar en la tienda de la familia

dueña de San Miguelito), por la consulta a la caja parlante para saber si había peligro en regresar a repoblar la zona afectada por el volcán.⁴

Don Patrocinio cuenta con un altar en verdad impresionante: tiene imágenes de San Miguel Arcángel de todos los tamaños, de la virgen de Guadalupe, de San Antonio y otros santos. Controla la iglesia del lugar y nadie, más que él, está autorizado a tocar las campanas.

En la iglesia también se pueden apreciar varias imágenes de San Miguel Arcángel y llama la atención la presencia de un pequeño Cristo negro, conocido como "Señor de Esquipulas" dentro de la vitrina en donde se encuentra el San Miguel del Altar Mayor, ya que dicho "Señor de Esquipulas" es el santo patrón del poblado Nuevo Esquipulas Guayabal, en el municipio de Rayón.

Como dueño de las tierras del asentamiento zoque (cinco hectáreas), se siente dueño de todo lo que en ella hay. Así, controla a su arbitrio la iglesia, la pequeña escuela "bilingüe" (un aula funciona al aire libre) y tiene injerencia directa sobre los individuos.⁵

Notas al margen

Después de trabajar un par de días en la pequeña localidad, corrían una serie de rumores respecto a nuestras personas: algunos decían que nuestra misión estaba encaminada a ofrecer ayuda a los damnificados prometiendo láminas galvanizadas para sus casas; otros, que nuestra presencia obedecía para negociar la compra de terrenos; no faltó quien nos calificara de "engañadores" (protestantes), individuos a quienes está vetada —por disposición de San Miguelito— su incursión en la comunidad. Aunque jamás prometimos nada de lo anterior y tampoco hicimos labor de proselitismo religioso, comprendimos que la información había sido manipulada y que era el modo un tanto sutil de presionarnos para que abandonáramos la comunidad cuanto antes.

⁴ Información personal de E. Albert Schmid.

⁵ Cabe aclarar que en el poblado hay dos escuelas primarias, una del sistema federal monolingüe (en castellano), y la otra del sistema federal bilingüe (zoque-castellano). En esta última cuatro maestros atienden a la población damnificada, de los cuales dos son tzotziles, uno zoque y uno más que entiende "un poquito" de zoque. La escuela no funciona en forma bilingüe, aunque el total de los niños habla zoque, tienen maestros tzotziles. El único maestro que domina la lengua indígena, imparte sus clases en lengua castellana.

La táctica dio resultado, por lo que la información la trabajamos fuera de la comunidad, haciendo sólo visitas esporádicas.

Nuestro informante, en la ciudad de Ixtacomitán, un joven maestro bilingüe, sufrió un gran susto y terribles pesadillas, al día siguiente de haber platicado con nosotros respecto a San Miguelito. La explicación que daba tanto al susto como al fenómeno onírico, fue que San Miguelito lo había puesto a prueba sobre su fe. Primero, en la opinión del maestro, San Miguel Arcángel se presentó a su casa durante la noche, adoptando la forma de un zorro, animal que con la sola mirada hizo que el maestro quedara paralizado. Segundo, después de conciliar el sueño, las pesadillas se hicieron presentes: soñó el fin del mundo y la muerte de su padre, "tal vez por lo que estuvimos platicando anoche".

Lo anterior es reflejo del control ideológico que don Patrocinio ejerce a través de San Miguel Arcángel, principalmente en la población zoque, no importando la escolaridad del individuo, pero sí su acuerdo con la religión.

Gracias a la actitud de desconfianza y bloqueo de la gente de la comunidad, logramos incursionar en este apasionante tema de cajas parlantes que supuestamente —de acuerdo a la literatura antropológica— era privativo de las etnias mayenses; grande ha sido nuestra sorpresa al encontrarla en el grupo zoque y vivir, en carne propia, la presión social que ejerce.

Consideraciones generales

La existencia de los santos, cruces, piedras y cajas parlantes, no es un fenómeno socio-religioso característico de la etnia zoque; más aún, es un fenómeno de control político-ideológico que se ha registrado principalmente en las etnias del grupo mayense.

Ejemplo de ello lo tenemos antes y después de la conquista, respecto a ídolos que hablaban, o voces que se escuchaban entre los mayas de la península de Yucatán. Como lo cita Reifler Bricker, al mencionar un famoso culto precolombino en Cozumel:

Este ídolo se encontraba en el templo cuadrado... Era muy especial y diferente de los otros; su material era de arcilla cocida; era una estatuilla de

gran tamaño, hueca, unida a la pared con argamasa. A su espalda había una especie de sacristía, en la que los sacerdotes tenían una pequeña puerta oculta que se abría en la espalda del ídolo. En él estaba uno de los sacerdotes, y desde allí respondía a las preguntas que se le hacían. Los infelices tontos creían que el ídolo les hablaba y daban crédito a lo que se les decía; y así, lo veneraban más que a los otros con diferentes ofrendas: sacrificios de sangre, aves, perros y en ocasiones incluso hombres. Puesto que, como ellos lo creían, el ídolo siempre les hablaba, venían de todas partes en grandes cantidades para consultarle y para pedirle ayuda en sus dificultades (1989:329; citado por Tozer, 1941 de López Cogolludo 1688).

Así también, Reed menciona otros cultos a ídolos parlantes y voces que escuchaban algunos individuos, durante el siglo XVI, entre los que sobresale el siguiente:

Después de la Conquista, en 1597, un indígena de Sotuta llamado Andrés Chi siguió la misma tradición: decía que él era Moisés y pretendía que lo guiaba la voz del Espíritu Santo. El sistema de Chi no era mejor que su conocimiento de la Biblia y de entre la paja del techo que cubría la choza de Chi sacaron al Espíritu Santo de su escondite: era un chiquillo que por su tierna edad se libró del fatal fin de su amo a manos de las autoridades... (1976:138).

Podrían citarse también, más ejemplos referidos al culto de los parlantes no sólo entre los mayas de Yucatán sino también entre las etnias del sur de México y Guatemala, como es el caso del grupo mam en donde se dice "que hablaron las mazorcas o espigas" (Reed, 1976: 138).

Durante el siglo XIX se registraron diversos cultos que culminaron en conflictos armados, tales como el culto a la cruz parlante entre los mayas, el cual jugó un papel de gran importancia durante la guerra de castas en Yucatán, y el culto a las piedras y el santo parlante entre los tzotziles de los Altos de Chiapas que pretextó también un enfrentamiento interétnico, a lo que algunos autores han nombrado guerra de 1712, y otros, guerra de castas.

En el culto de la cruz parlante, se usaron diversos artificios para darle el habla a la cruz, entre los que podemos mencionar el uso de un ventrílocuo Manuel Nahuat, quien a su muerte fue sustituido por escritos elaborados en forma de carta, firmados por el intérprete Juan de la Cruz Puc y tres cruces. Después se erigió una iglesia con una

sala interior en donde se guardaban las cruces parlantes, las que se tenían en constante vigilancia. Reed comenta que ahí:

Se excavó un pozo detrás del altar, y allí se agazapaba un parlante oculto, con un casco de madera que hacía de cámara de resonancia para amplificar, proyectar y hacer retumbar la voz (1976:143).

En el culto de las piedras y el santo parlante entre los tzotziles los artificios fueron similares. Se dice que Agustina Gómez Checheb vio caer tres piedras del cielo, las cuales "hablaron" con la intervención de Pedro Díaz Cuscat, el que también elaboró un santo de madera que emitía la voz sagrada.

En la actualidad, el culto hacia los santos parlantes sigue vigente entre los tzotziles de Los Altos de Chiapas, principalmente en los municipios de Zinacantán, San Pedro Chenalhó y San Andrés Larrainzar, además del famoso santo parlante de Soyaló, cuyo dueño es un ladino.

Reifler Bricker, basándose en fuentes etnográficas contemporáneas explica lo siguiente:

En Zinacantán, el objeto del culto puede ser un cuadro de un santo, una imagen católica o incluso una piedra, que el poseedor del santo... afirma haber encontrado en una cueva... El santo, sea cual fuere su forma o material, por lo general se guarda en un pequeño cofre de madera que se coloca en el altar doméstico de su dueño.

... los santos parlantes se ocupan principalmente de curar enfermedades. Algunos dueños de santos parlantes en Zinacantán son también chamanes...; los chamanes de la categoría superior de San Andrés Larrainzar son aquellos que poseen santos parlantes... Pero también como los chamanes, los santos parlantes no sólo hacen bien sino que tienen la capacidad potencial de causar daño, pues constituyen un canal de comunicación entre los mundos humano y sobrenatural (1989:319).

En la literatura antropológica referida a la etnia zoque no se encuentran registros de santos o cajas parlantes como parte de la expresión religiosa del grupo, salvo la mención que se hace en el trabajo de Báez, Rivera y Arrieta (1985:119-120), respecto a los antecedentes de la erupción del volcán Chichonal, en donde se menciona que en Guadalupe Victoria y en Esquipulas Guayabal, San Miguelito "les dijo" (sin mencionar si fue por medio de un sueño, una aparición o a través de un médium) que salieran de sus pueblos al momento de la primera erupción.

En el mismo trabajo, en una nota al pie de página, los autores señalan la gran influencia que ha ejercido el señor Patrocinio Sánchez sobre los adoradores de San Miguelito que habitaban en Esquipulas Guayabal y la Colonia Volcán, ambas del municipio de Chapultenango; y en el texto, al describir la organización por barrios de la Ribera Esquipulas Guayabal, vísperas de la erupción del volcán Chichonal, señalan lo siguiente:

... En la parte de abajo viven los adoradores de San Miguelito, ejidatarios medianos que mantenían relaciones hostiles con los habitantes de los otros barrios. Con frecuencia, estos conflictos eran acicateados por los sacerdotes que al llegar a predicar fustigaban a los sanmigueleros, a cuya ermita no asistían porque ahí "se bebía aguardiente y se hacían brujerías".

... En el barrio de "abajo" los índices de monolingüismo eran más altos y la resistencia a la visita de forasteros era manifiesta (Báez *et. al.*, 1985: 54-55).

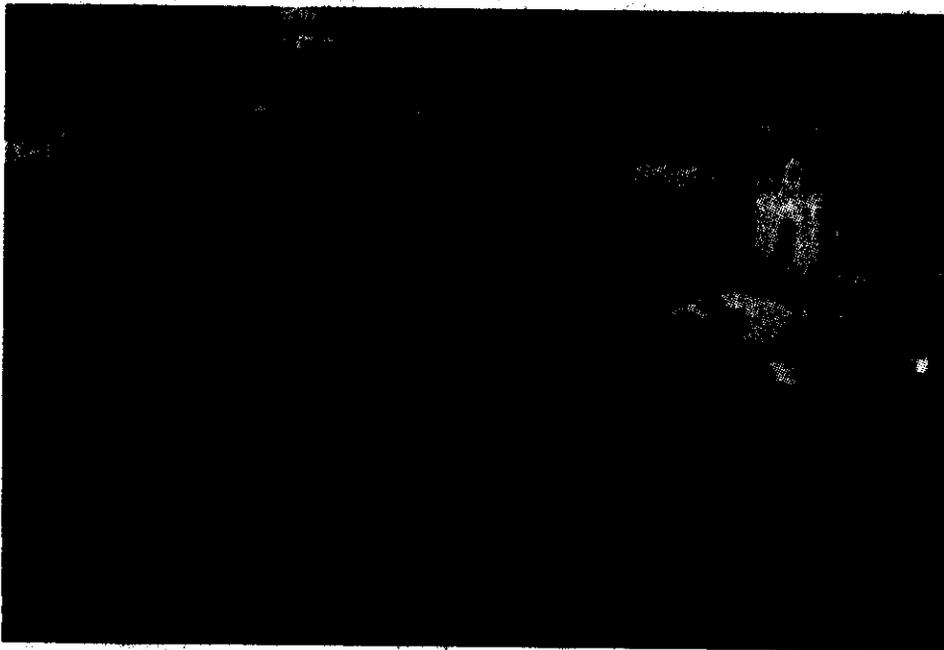
Si bien el origen de la caja parlante entre los zoques es motivo de una investigación a profundidad, podemos adelantar la gran influencia existente de los tzotziles que habitan en los municipios zoques respecto a la caja parlante de Soyaló.

Es posible que dicha influencia tzotzil se deba principalmente al intercambio de santos que ha existido en la región, como lo menciona Kazuyasu, al hablar del intercambio de santos entre los tzotziles que habitan en el norte del estado de Chiapas:

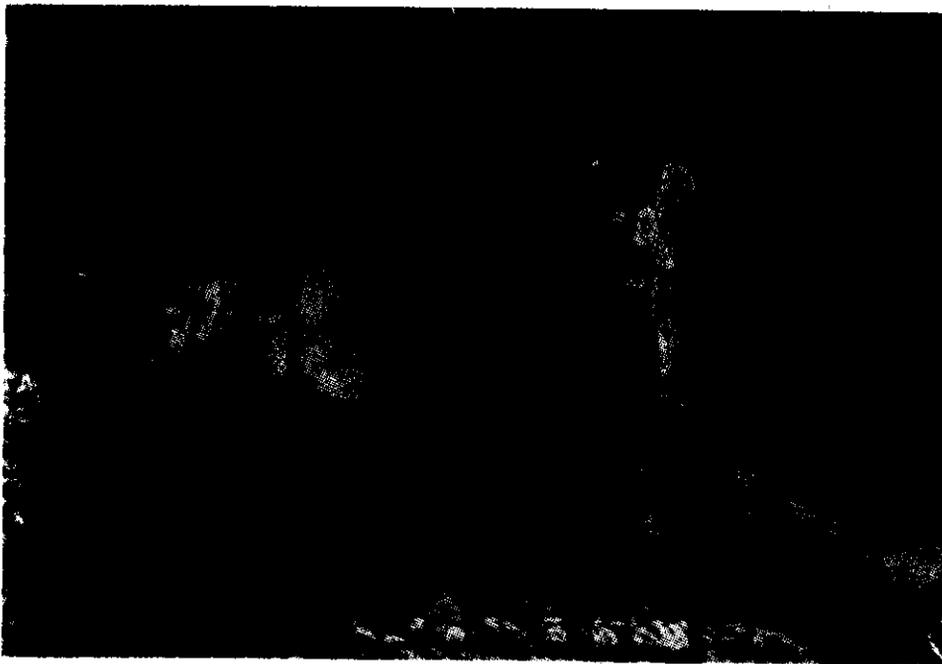
En el área predominantemente zoque existen numerosas comunidades tzotziles, en especial aquellas originarias de San Andrés...

Entre las comunidades tzotziles y zoques existió el intercambio de manera extensa. Pero desde 1970 la influencia de la Acción Católica se ha incrementado en esta área y la visita de los santos está decayendo. Algunas pequeñas colonias, que no tienen sacerdotes católicos residentes, han mantenido el intercambio en mayor medida que aquellos pueblos grandes donde está activa la Acción Católica (1985:130).

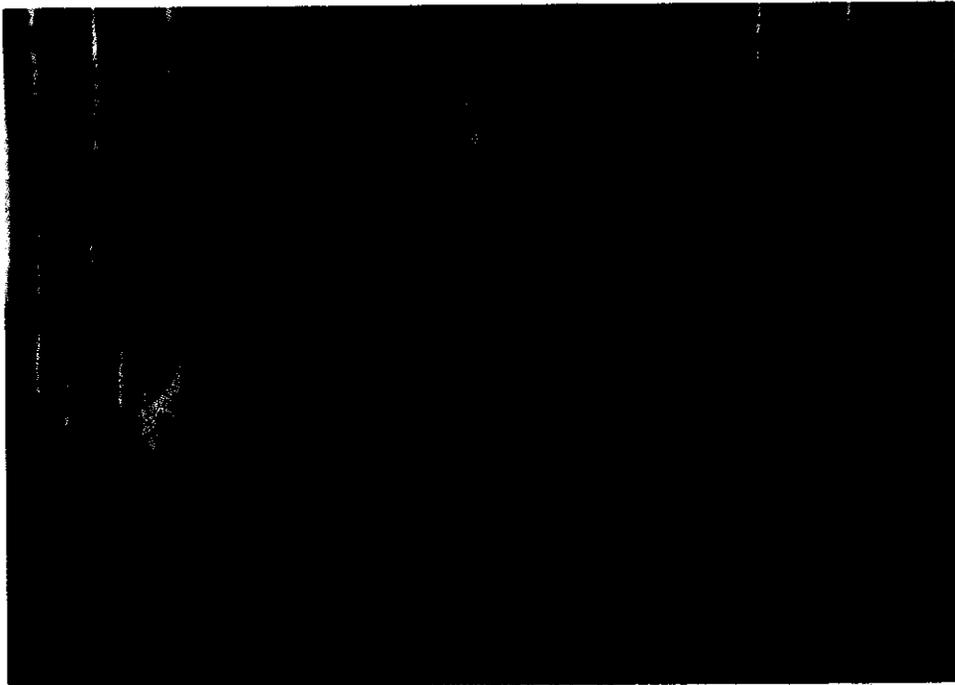
El tema queda abierto para nuevas investigaciones. El presente trabajo, como se dijo en un principio, corresponde tan sólo a unas notas un tanto aisladas y casuales. Sin embargo, la experiencia fue interesante y aleccionadora; por lo que tratamos de sacarle provecho a un trabajo de campo fallido en sus objetivos centrales, pero sumamente interesante en otra problemática social.



Vista parcial del poblado San Antonio Las Lomas, municipio de Ixtacomitán, Chis., en donde se aprecia el asentamiento de las familias zoques damnificadas por el volcán Chichonal. Noviembre de 1989.



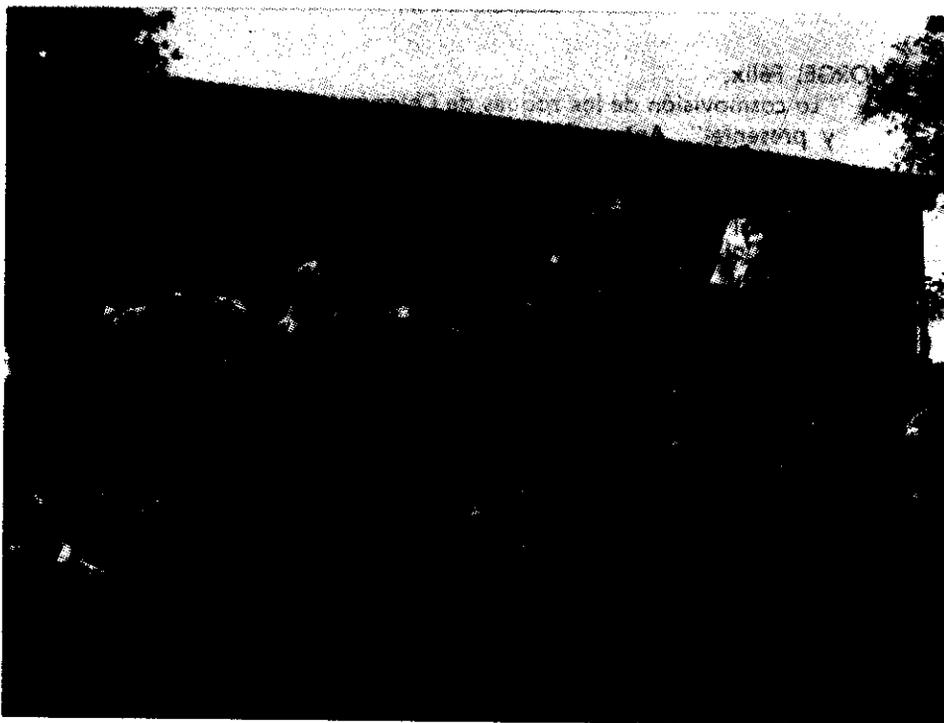
Mujer zoque en uno de los pozos que hay en el poblado San Antonio Las Lomas, municipio de Ixtacomitán, Chis. Noviembre de 1989.



Interior de una vivienda zoque. Puede apreciarse parte de la casa. San Antonio Las Lomas, municipio de Ixtacomitán, Chis. Noviembre de 1989.



"Aula" al aire libre de sexto grado de primaria del sistema federal bilingüe, en la cual los alumnos distraen su atención durante la clase. San Antonio Las Lomas, municipio de Ixtacomitán, Chis. Noviembre de 1989.



Niños zoques, delante de las aulas de primero a quinto grados de primaria.
San Antonio Las Lomas, municipio de Ixtacomitán, Chis. Noviembre de 1989.

Fotografías: Laureano Reyes Gómez.

BIBLIOGRAFÍA

BÁEZ-JORGE, Félix.

- 1983 "La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y presente)", *Antropología e historia de los mixe zoques y mayas*, pp. 383-412; Lorenzo Ochoa y Thomas Lee Jr., editores, Universidad Nizkor, Serie de Investigaciones Sociales No. 14. México.

Nacional Autónoma de México-Brigham Young University. México.

Amado Rivera Balderas y Pedro Arrieta Fernández.

- 1985 *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, Instituto Nacional Indigenista, Viena Reifler.

- 1989 *El Cristo Indígena. El Rey Nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, Fondo de Cultura Económica. México.
Cepaya. Vivencia de una tradición zoque.

- 1987 *Serie: Rescate popular*, Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaría de Educación y Cultura. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
Estudio de comunidad. San Antonio Las Lomas.

- 1988 *Centro Coordinador Indigenista Zoque*, Ixtacomitán, Chiapas. T.S. Irene Medina R. Ms.

KAZUYASU, Ochiai.

- 1985 *Cuando los cantos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios textiles*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal Las Casas, Chiapas.

MULLERIED, Federico K. G.

- 1984 *El Chichón: único volcán en actividad en el sureste de México*. Editora Municipal, H. Ayuntamiento Constitucional, Emiliano Zapata, Tabasco.

REED, Nelson.

- 1976 *La Guerra de Castas de Yucatán*. Era. México.

CAMBIO Y REELABORACIÓN RELIGIOSA: LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ EN UNA COMUNIDAD CHUJ-K'ANJOBAL DE CHIAPAS

ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO *

La reciente proliferación de los nuevos grupos religiosos "tipo secta" en el sureste mexicano ha despertado el interés de los científicos sociales en torno al fenómeno.

Las condiciones que posibilitan el surgimiento de estos grupos, los cambios comunitarios que conllevan y la relación entre identidad étnica e imposición cultural, son algunas de las cuestiones que enfrentan las nuevas investigaciones en antropología religiosa.

Dentro de esta línea de trabajo, los Testigos de Jehová son uno de los grupos más controvertidos por el radicalismo de sus restricciones y de sus principios doctrinales.

Los testigos serían uno de los ejemplos más claros de lo que convencionalmente se ha definido como secta. Al respecto Bryan Wilson señala que una secta es una asociación de carácter voluntario que rompe con la rigidez de la Iglesia y con los valores dominantes de la sociedad civil, y exige un sometimiento absoluto y el cumplimiento de ciertos méritos.¹

Existe una tendencia a ubicar el trabajo de los Testigos de Jehová en los sectores urbanos marginados; sin embargo, para el caso de Chiapas esta secta ha intensificado su labor en las comunidades rurales fronterizas.

La Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología (SEDUE) reportó para 1987 la existencia de únicamente 12 templos de los Testigos de Jehová

* Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste (CIESAS-SURESTE).

¹ Wilson, Bryan. *Sociología de las Sectas religiosas*, p. 27. Edit. Guadarrama, Madrid, 1970.

en la entidad, que representarían el .12% de los 4386 inmuebles religiosos registrados en Chiapas.²

Sin embargo, este dato es poco representativo, pues los "Salones del Reino" —como los denominan los testigos— generalmente son propiedades privadas, consideradas como salas de estudio, por lo que no se reportan ante SEDUE.

No obstante, llama la atención que de los doce salones registrados, lo suficientemente grandes para que su infraestructura los identifique como templos y deban reportarse, diez se encuentran en la franja limítrofe.

Como parte de una investigación más amplia, abordamos el trabajo de los Testigos de Jehová en una comunidad indígena fronteriza.

Se trata del ejido Cuauhtémoc, en el municipio de la Trinitaria, asentamiento que surgió a partir de la diáspora de poblados chujes y k'anjobales en la frontera con Guatemala. Estas comunidades son producto de la migración a fines del siglo pasado, de campesinos indígenas procedentes del vecino país.

La Reforma Liberal, impulsada por los gobiernos de Miguel García Granados (1871-1873) y Justo Rufino Barrios (1873-1885), incluyó la expropiación de terrenos comunales, por lo que grupos de indígenas guatemaltecos emigraron hacia México en busca de mejores condiciones de vida.

La firma de los Tratados de Límites entre México y Guatemala en 1882 y la promulgación de la Ley del 15 de diciembre de 1883 referida a la colonización de terrenos nacionales,³ brindó a los indígenas desposeídos la posibilidad de asentarse en la franja fronteriza.

Con población chuj procedente de la aldea Chaculá, municipio de Nentón y k'anjobales de San Miguel Acatán, se formó Tziscoa en el actual municipio de La Trinitaria.

El ejido Cuauhtémoc surgió con población que emigró de Tziscoa a finales de los años 30.⁴ Una parte de sus pobladores habla el chuj

² Giménez, Gilberto. *Sectas Religiosas en el Sureste. Aspectos Socio-geográficos y Estadísticos*, Cuadernos de la Casa Chata No. 161, Serie Religión y Sociedad, CIESAS-SURESTE, México 1989.

³ Fábregas, Andrés (compilador). *La formación histórica de la Frontera Sur*, Cuadernos de la Casa Chata No. 124 CIESAS SURESTE, México, 1985.

⁴ Sobre la migración de parte de la población de Tziscoa a los terrenos de Cuauhtémoc, existen diferentes versiones, unos hablan de la búsqueda de nuevas tierras, otros de conflictos entre la población indígena y la ladina y otros más de un rechazo a las escuelas recién fundadas en Tziscoa. Parece ser que el común denominador de estos argumentos es la oposición a todos aquellos

y otra el k'anjobal, aunque existen ancianos que manejan fluidamente ambos idiomas.

Los primeros pobladores chujes y k'anjobales que emigraron a esta franja fronteriza fueron naturalizados mexicanos el 15 de marzo de 1889 según documento expedido por la Secretaría de Relaciones Exteriores.⁵

La renuncia a la nacionalidad guatemalteca por parte de los primeros colonizadores, fue poco trascendente pues la conciencia de la identidad atravesaba las fronteras y se fundamentaba en el grupo cultural y lingüístico.

Sin embargo, para el estado mexicano la nacionalización de los nuevos pobladores sí fue importante y no se limitó a la firma de documentos. Se inició una extensa campaña de "mexicanización" que persiste hasta nuestros días.

Los gobiernos emanados de la revolución mexicana volvieron más violenta esa campaña, utilizando la fuerza como principal instrumento para desarraigar culturalmente a esos grupos, marcando así una de las etapas más difíciles de la historia chuj y k'anjobal.

Durante la gobernatura callista de Victorico Grajales (1932-1936) se declararon medidas punitivas para quienes hablaban las lenguas consideradas de "origen guatemalteco" y utilizaran los trajes tradicionales. Algunos ancianos chujes y mames aún recuerdan cuando se apaleaba públicamente a quienes hablaran el "idioma".⁶

En las comunidades donde existía escuela los maestros fueron los encargados de llevar a la práctica las orientaciones del gobierno estatal, castigando a los niños que se negaran a hablar exclusivamente la "castilla".

Mucho se ha hablado de que los "nuevos grupos religiosos" provocan la fragmentación de las comunidades indígenas, desarraigándolas culturalmente y minando su capacidad de resistencia a la expansión capitalista.

Sin embargo, en esta zona las sectas y denominaciones protestantes han venido a llenar un vacío dejado por las campañas de "mexicani-

factores que atentaban contra la integridad cultural y social de la comunidad. La población empieza a emigrar a fines de los años 30 pero la dotación oficial se entregó el 11 de enero de 1946 según el expediente de la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA).

⁵ Archivo ejidal de Tzisco, La Trinitaria, Chiapas.

⁶ Al respecto se recogieron varios testimonios en el trabajo de campo.

zación", que fueron las primeras en atacar contra la tradición cultural de raigambre milenario.

Por otro lado, en Cuauhtémoc, fue la iglesia católica la primera en atacar lo que consideraba "costumbres paganas", como la utilización del calendario de 260 días usado por chujes y k'anjobales, vulnerando así la tradición religiosa indígena.

Cuando los Testigos de Jehová llegan en 1968 a esta comunidad, la población ya había tenido que enfrentar varios factores externos desestructurantes como fueron las estrategias indigenistas, los sacerdotes católicos y los productos de agroexportación entre otros.

El análisis de la apropiación de este nuevo credo religioso en el espacio comunitario nos llevó a rechazar las apreciaciones de quienes reducen el papel de la población indígena al de víctimas de las "ideologías opresoras protestantes" minimizando su capacidad de reestructuración y resistencia cultural.

Es por esto que consideramos que el trabajo de los Testigos de Jehová en este ejido debe ser analizado en dos sentidos: por un lado sus principios doctrinales y el contenido ideológico de sus materiales y por otro como éstos han sido comprendidos y asimilados por los conversos chujes y k'anjobales.

El emisor y el mensaje

Los Testigos de Jehová no se encuentran considerados dentro de la línea protestante, pues no son cristianos, en el sentido estricto del término, y niegan el principio de la Trinidad.

Surgen de la disidencia de la Iglesia Adventista a finales del siglo pasado y a pesar de los cambios radicales en la doctrina continúan teniendo elementos del adventismo.

El fundador de los Testigos de Jehová fue Charles Taze Russel, nacido en Pittsburg, Pensilvania, quien estableció en 1879, las revistas **Watch Tower** y **Herald of Christ's Presence** (La Atalaya y Heraldo de la Presencia de Cristo), que fueron el inicio de la actual organización.⁷

Los testigos no se consideran como una iglesia, sino como una sociedad cultural y esto lo argumentan señalando que sus reuniones son de

⁷ Chery, H. Ch. *La Ofensiva de las Sectas*, Colección "Que Sean Uno", Bilbao, 1969.

estudio, las oraciones y los cánticos religiosos son individuales y se realizan en el espacio familiar.

Los principios doctrinales de este grupo se basan en los anuncios proféticos hechos por su fundador, Russel, en una reinterpretación de la Biblia conocida como **Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras**, y en nuevos libros religiosos elaborados sobre todo durante la presidencia de J.I. Rutherford (1916-1942).⁸

De manera somera podríamos resumir los principios básicos de los Testigos de Jehová:

— Consideran que la Trinidad es un mito pagano, que ha existido en varias culturas. Existe un solo Dios.

— Jesús es el hijo de Dios, pero no Dios mismo.

— El alma es mortal, muere con el cuerpo pero está destinada a resucitar después de la batalla del Armagedón, una vez desterrado el mal de este mundo.

— El bautismo no lava los pecados, sólo es un símbolo de dedicación a Jehová, de ahí que utilicen la palabra "simbolización" como sinónimo de bautismo. Debe ser por inmersión y cuando se tenga edad suficiente para entender el compromiso.

— Su fundador estableció que Dios vendría a reinar en la tierra por mil años de 1914 a 2914, pero como en 1914 Dios no llegó, cambiaron la profecía estableciendo que había venido en forma desapercibida a luchar contra Satanás. Al final de los mil años Satanás y los pecadores desaparecerán para siempre.

— No todos los hombres resucitarán de igual forma: los 144 mil mejores Testigos de Jehová reinarán en el cielo con Dios; la "resurrección de vida" será para los Testigos de Jehová que no irán al cielo pero vivirán por siempre felices en la tierra; la "resurrección general" o "del juicio" les permitirá a los pecadores que se arrepientan y se vuelvan testigos, vivir también felices en la tierra.

La promesa de una vida de felicidad en la tierra, después de la batalla del Armagedón en que Satanás será vencido, ha hecho que los testigos de Jehová se caractericen por lo general por su escapismo de los problemas sociales que los rodean.

⁸ Ibidem.

Sin embargo son las restricciones que se derivan de esos principios doctrinales las que llevan al separatismo y fraccionalismo comunitario, cuando son seguidas literalmente:

— No se puede participar en política; ni aceptar cargos públicos, ni votar en elecciones, pues todas las preocupaciones de este mundo son cosas satánicas.

— Por consiguiente, no se puede pertenecer al ejército, ni a ninguna fuerza de seguridad, ni participar en guerras.

— No se puede tomar parte en actos cívicos.

— No está permitido casarse con personas de otro credo religioso.

— La sangre representa la fuerza que Dios a puesto en todos los seres vivos, por lo que está prohibido hacer transfusiones o sacarse sangre.

— Se puede comer cualquier tipo de alimento, pero los animales deben ser desangrados antes de comerse.

La transgresión de cualquiera de estas prohibiciones lleva a la expulsión automática del grupo si se es simbolizado (bautizado).

El acatamiento de estas restricciones lleva al aislamiento del grupo religioso del resto de la comunidad, pues se rechaza "todo lo de este mundo", lo que hace de los testigos de Jehová uno de los grupos religiosos más sectarios.

Sin embargo, en el caso trabajado, el mensaje religioso no es aceptado pasivamente, sino que se ha realizado una selección entre los aspectos de la nueva ideología que están dispuestos a aceptar o rechazar.

Otra de las principales características de los testigos de Jehová es que tienen una extensa producción editorial con la que apoyan su trabajo de proselitismo.

La denominada Sociedad Watch Tower, fundada en 1920, es la encargada de la producción de literatura religiosa. Para 1985 tenían talleres de impresión en 36 países, donde trabajaban 8,438 voluntarios.⁹

Desde su fundación a la fecha la Sociedad Watch Tower ha producido más de 9 mil millones de biblias, libros, revistas y folletos en unos 200 idiomas para distribución mundial.¹⁰

⁹ Watch Tower Bible and Track Society, *Organización de los testigos de Jehová*, Nueva York, 1988.

¹⁰ *Ibidem*.

Entre sus revistas periódicas de mayor difusión están **La Atalaya**, que tiene un tiraje de 13 045 000 quincenales en 103 idiomas y **¡Despertad!** con un tiraje de 11 350 000 ejemplares quincenales en 54 idiomas.

Como un primer acercamiento a estos materiales se trabajaron todas las revistas **La Atalaya** y **¡Despertad!** que llegaron al ejido Cuauhtémoc de enero a septiembre de 1988, para detectar los planteamientos básicos que subyacen tras los ensayos de difusión y alrededor de los cuales se articula el discurso sectario.

Estos materiales están elaborados para medios urbanos intercalando información religiosa con reportajes periodísticos al estilo **Reader's Digest**.

Llama la atención que la técnica utilizada para la estructuración de los artículos consiste en citar publicaciones de amplia difusión mundial como **Der Spiegel**, **New York Times**, **Le Monde**, descontextualizando párrafos enteros hasta darles el sentido deseado.

Por otra parte, se le da a la información un ropaje enciclopédico, citando a científicos, investigadores y literatos, saliendo así al paso a la información especializada que generalmente no está al alcance del grueso de la población.

Entre los principales planteamientos que se encontraron a lo largo de las 34 revistas que llegaron a la comunidad en los meses señalados están:

a) Un conservadurismo que exalta la precariedad como algo favorable, en vez de verla como resultado de un proceso histórico. No sólo se enaltece la precariedad ya existente, sino que se invita al abandono de los bienes materiales.

Sin embargo, se reconoce que el dinero es necesario para desarrollar el trabajo de la organización religiosa y se advierte: "El dinero trae pecado, por eso hay que usarlo en favor de Dios, ofreciendo contribuciones voluntarias para apoyar la obra de difusión en información edificante en el sentido espiritual".²¹

b) Se promueve la desmovilización política, presentando como única opción de cambio hacia una sociedad mejor "el paraíso en la tierra después del Armagedón". La oposición o rechazo al **status quo** es vista como oposición a los designios de Dios.

²¹ Watch Tower Society, **¡Despertad!** vol. 169 No. 8.

Uno de los números se dedicó al análisis del **apartheid** en Sudáfrica, criticando fuertemente la llamada Teología Negra, que se ha opuesto al régimen racista de Pretoria,

c) Los esfuerzos de las Naciones por conseguir la paz mundial son obsoletos, de nada sirven negociaciones políticas, agrupaciones pacifistas u organismos internacionales, pues "sólo Jehová podrá traer la paz tras la batalla del Armagedón".¹²

d) Se promueve el anticumenismo al presentar a los testigos de Jehová como depositarios de la Verdad. No es posible ningún esfuerzo conjunto con los demás grupos religiosos porque están completamente equivocados.

e) Se desarrolla un discurso antiestatal y antinacional, cuestionando instituciones e instancias que tradicionalmente han sido representantes del equilibrio entre estados. La Organización de Naciones Unidas (ONU) se presenta como "una imagen de la bestia salvaje".¹³

f) Se desarrolla un discurso antitecnología, que promueve el mantenimiento del núcleo endógeno (que es el mejor caldo de cultivo para la ideología mesiánica, pues ante una tecnología que el ciudadano medio no puede controlar, el mejor espacio para resguardarse de "las fuerzas malignas de las máquinas" es la comunidad religiosa).

g) Todos los planteamientos anteriores se podrían resumir en un fuerte rechazo a todo lo que no se enmarque dentro de la comunidad religiosa, llámese ésta ciencia, religión, política o Estado.

Sin embargo, gran parte de este material es completamente ajeno a la realidad que viven los conversos en las zonas rurales y la mayoría de las veces resulta de difícil comprensión.

Las experiencias anteriores con el exterior ya habían desarrollado entre la población de Cuauhtémoc, una desconfianza hacia aquellas fuerzas externas que atentaban contra su integridad social, esto permite que los principios antitecnológicos y antiestatales tengan acogida entre chujes y k'anjobales conversos.

Las tendencias endógenas del grupo, que ya de por sí habían caracterizado a los habitantes de esta comunidad como tradicionales, se ven reforzadas por la descripción maniquea de un mundo moderno amenazador y maligno.

¹² Watch Tower Society, ¡Despertad! vol. 169 No. 1.

¹³ Watch Tower Society, La Atalaya, vol. 108 No. 11.

Los receptores: la reelaboración y el cambio

Todos los testigos de Jehová de este ejido fronterizo se dedican al trabajo agrícola, sembrando maíz para el consumo familiar y café para la venta.

El nuevo producto de agroexportación llegó a la zona a fines de los años 60 desplazando al maíz como cultivo principal. En esta región a diferencia de la franja fronteriza selvática, los cafetales se sembraron en una tierra accidentada considerada de "segunda" por los ejidatarios y con un clima poco propicio para el cultivo de ese producto.

Como consecuencia, la producción de café en la región apenas da para sobrevivir y por lo general es vendida por adelantado a los "cóyotes" (intermediarios) a precios muy bajos.

Fueron los organismos gubernamentales como el Instituto Nacional Indigenista (INI), el Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) y BANCRISA, los que promovieron la siembra del café en la zona creando una dependencia hacia ese producto, para después desaparecer.

Esta situación ha influido en que Cuauhtémoc sea uno de los ejidos cafetaleros más pobres de la zona, por lo mismo ha sido difícil que se presente un proceso de acumulación de excedentes.

Por otra parte entre los Testigos de Jehová de la comunidad no se ha presentado esa ética del trabajo característica de algunos grupos protestantes que fomentan el ahorro y la acumulación, lo cual se refleja en el hecho de que a veinte años de formada la comunidad religiosa de los testigos de Jehová, no se han constituido como una clase emergente o elevado su nivel de vida con relación al resto de la población.

Creemos que en esta situación ha influido el hecho de que cada testigo es un misionero y debe dedicar parte de su tiempo a predicar, lo que toma parte de sus horas laborales.

Asimismo, se sabe que el Armagedón vendrá a terminar con todas las cosas materiales, por lo que no vale la pena acumular.

La idea del Armagedón que vendrá a destruir el mundo, para que surja un mundo nuevo de paz y felicidad, no es completamente ajena a la cosmovisión chuj y k'anjobal.

La tradición oral en sus mitos de origen habla de varias destrucciones de Imundo, la anunciada por los testigos de Jehová vendría a ser una más por la que pasaría el mundo:

"Al principio era el siglo I, cuando el terremoto dio vuelta al mundo y la gente se quedó enterrada. Después el gran diluvio de 40 días y 40 noches, en el siglo II cuando el agua subió sobre las montañas altas. Al fin vino el siglo III, cuando el fuego cayó del cielo en forma de trimetina (kol) y la gente desapareció otra vez. Algunos ancianos cuentan que los huesos de la gente de este siglo final se encuentran enterrados bajo un cerro de Santa Eulalia (Guatemala) que se llama Yimbalben. Todos están de acuerdo en que después de estos tres siglos la gente se multiplicaría de nuevo y un nuevo tiempo empezaría".³⁴

Por otra parte vemos que la doctrina traída por los testigos de Jehová le da a Satanás una participación activa en el origen de los males de este mundo, lo cual coincidía con la explicación que la comunidad le daba a los problemas de esa época.

El ejido Cuauhtémoc tuvo fama por mucho tiempo de ser un pueblo de brujos y cuenta la gente que a principios de los años 60 esta situación llegó a su clímax cuando doce brujos, entre ellos algunas autoridades de la comunidad, empezaron a causar mal a la gente; llegó a ser tanto su poder que comentaban públicamente los nombres de sus próximas víctimas.

La comunidad no resistió más y un 2 de febrero (día de la Virgen de la Candelaria, Santa Patrona del poblado), mató a dos de los líderes de los brujos; los otros se atemorizaron y decidieron dejar el ejido. El incidente parece ser verídico (por lo menos en lo que respecta al doble asesinato), pues aún es recordado en varios ejidos de la zona.

La llegada de los testigos de Jehová, con su lucha contra Satanás vino a representar una posibilidad de defenderse contra la brujería.

Uno de los primeros testigos, un hombre de 65 años, nos comenta al respecto: "Cuando yo fui comisariado, era muy estricto y muchos se enojaban conmigo porque los hacía trabajar en las tareas de la comunidad, entonces unos brujos me amenazaron con que sufriría algún mal. Una noche, los brujos vinieron a mi casa en forma de perros, pero no entraron, al otro día contaron que unos hombres esta-

³⁴ Instituto Indigenista Nacional (IIN) *Monografía de Santa Eulalia*, Seminario de Integración Social de Guatemala, Guatemala 1988.

ban cuidando mi champa y por eso no 'bían podido brujearme (sic), pero no 'bia nadie, eran los ángeles de Jehová, vigiladores de su pueblo los que me defendieron".¹⁵

Este testimonio que nos habla de la persistencia de una mentalidad mágico-religiosa entre los conversos, es de un testigo de Jehová que fue comisariado ejidal, esto nos lleva a otro punto: la prohibición para ocupar cargos públicos.

El grupo religioso local ha desarrollado sus propios mecanismos para evadir esa prohibición, más del 50% de los testigos de Jehová tienen varios años de participar en el estudio pero no han sido simbolizados (bautizados), consideramos que ésto se debe en parte a que de esta forma pueden seguir participando en la vida comunitaria a pesar de su filiación religiosa.

Por otra parte, la "neutralidad política" tan pregonada por los materiales de los testigos de Jehová, tampoco ha sido respetada por algunos conversos del ejido.

A raíz de algunos conflictos de límites de tierras, los campesinos de esta comunidad recurrieron al apoyo de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) y a través de esta organización al entonces Partido Socialista Unido de México (PSUM).

Desde esa ocasión varios de los ejidatarios mantienen contactos con el citado partido y se sabe que entre ellos se encuentran algunos testigos de Jehová.

En las pasadas elecciones del 6 de julio de 1988, los testigos más viejos votaron y se murmuraba que Cuauhtémoc Cárdenas era el favorito de los "creyentes".

Sin embargo, en los últimos años las nuevas generaciones de testigos, algunos de ellos nacidos ya en la nueva religión, empiezan a promover una aplicación más estricta de las restricciones religiosas y llaman a los interesados a simbolizarse.

No obstante, las creencias religiosas tradicionales continúan permeando el pensamiento de muchos conversos y se entremezclan con las nuevas. A pesar de que la doctrina de los testigos de Jehová no considera a Jesucristo como Dios, los de Cuauhtémoc continúan siendo

¹⁵ Testimonio recopilado en Cuauhtémoc, La Trinitaria abril 1988.

profundamente cristianos, a la vez que piden a Jehová que los proteja de los naguales y de la ira del "Dueño".

Otro testimonio que nos habla de la persistencia de esa mentalidad mágica es la de un testigo que nos comentaba que ellos se llaman estudiantes porque estudian la Biblia, pero que existe otro tipo de estudiantes:

En Estados Unidos cuántos estudiantes no hay, pero no están estudiando la Biblia, sino ese estudio mágico, unos están estudiando para ingenieros, para soldados, para licenciados y otros estudian el mal, para ser guerrilleros, para ser gatos negros o para ser águilas.¹⁶

El material externo antes descrito, habla de un mundo de computadoras, bombas atómicas y microondas, completamente desconocido para la población chuj y k'anjobal, que reinterpreta la información de acuerdo a sus propios puntos de referencia.

Todo el material difundido por la secta es en español y el estudio se realiza en ese mismo idioma, pues todos los conversos del ejido son bilingües y muchos de ellos ya han dejado de hablar el idioma indígena materno.

En los últimos tiempos han surgido fricciones entre los testigos de Jehová y el resto de la comunidad que aún es católica, a raíz de que algunos jóvenes más ortodoxos se han opuesto a que sus hijos participen en las ceremonias de fin de curso y saludo a la bandera.¹⁷

Al igual que el resto de los ejidatarios colaboran en las tareas comunitarias, pero han dejado de participar en las fiestas del Santo Patrono, situación que la comunidad ha terminado por aceptar.

Creemos que los testigos de Jehová que se están formando en este ejido son el resultado de una lucha ideológica entre los nuevos principios sectarios y la tradición cultural y religiosa chuj y k'anjobal.

Es conocido que los testigos de Jehová han tenido resultados similares en otras partes del mundo, aunque con características diferentes que han dado lugar a movimientos mesiánicos de mucha trascendencia.

¹⁶ Testimonio recopilado en Cuauhtémoc, La Trinitaria febrero 1988.

¹⁷ Para más información sobre católicos y presbiterianos, los otros dos grupos religiosos existentes en el ejido, ver Hernández Castillo, Rosalva, en *Del Tzolkin a La Atalaya: Cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas*, Serie Religión y Sociedad, vol. 2. Cuadernos de la Casa Chata No. 162, CIESAS-SURESTE, México 1989.

Vittorio Lanternari, nos habla de Kitower o Kitawala, que se originó en el África a principios de los años 20 "como una interpretación indígena de las doctrinas de Russel y como tal se esparció en el sur y centro de África".¹⁸

El mismo nombre de Kitower se deriva de Watchtower (Atalaya) y sigue el modelo de los testigos de Jehová, profetizando el eminente fin de todas las religiones extranjeras y de las instituciones políticas a la vez que diseminaba una ideología Panafricana basada en la espera del día cuando la justicia prevalecerá en el nombre de Jehová.

En ambos casos el Paraíso en la Tierra después del milenio es una promesa tentadora para los grupos sociales que han vivido oprimidos económica y culturalmente durante varias décadas.

Por las descripciones generales antes hechas se puede afirmar que los testigos de Jehová son uno de los grupos religiosos más sectarios cuyo trabajo puede llevar a la escisión y desintegración comunitaria.

Como organización internacional podría convertirse en un nuevo poder de naturaleza atípica con el propósito de llenar los espacios políticos en que el Estado burgués ha declinado.

Sin embargo, para el caso estudiado la aceptación de los principios doctrinales de los testigos no se ha dado de forma pasiva sino que se ha presentado un proceso de selección, aceptando o rechazando elementos ideológicos y políticos de la nueva religión.

En Cuauhtémoc las doctrinas de los testigos de Jehová vinieron a llenar un vacío dejado inicialmente por las políticas gubernamentales que atentaron contra la tradición cultural y posteriormente por la religión católica que desarticuló la organización religiosa tradicional.

Por otra parte, la comunicación con Dios a través de la palabra escrita jugó un papel muy importante en la promoción de las conversiones a la nueva secta. La Biblia se había convertido en un símbolo de poder al interior de la Iglesia Católica, donde sólo el sacerdote tenía posibilidad de comunicarse con la Divinidad a través de la Palabra escrita.

Los testigos de Jehová vinieron a ofrecer la oportunidad de esa forma de comunicación.

¹⁸ Lanternari, Vittorio, *The Religion of the Oppressed, A Study of Modern Messianic Cults*. New American Library, Nueva York 1965.

Este grupo religioso ha promovido el conocimiento de la lectura, a diferencia de otras sectas pentecostales que precisamente resultan atractivas en las zonas rurales por su recuperación de la oralidad.

En otras regiones del país la prédica ha sustituido al relato tradicional de mitos y cuentos, estableciendo un nuevo tipo de religión oral. Sin embargo, los testigos han fundamentado su trabajo en el material escrito y ellos mismos promueven la enseñanza de la lecto-escritura entre los adultos analfabetas.

En otro sentido, tenemos que la autonomía con que empezaron a trabajar los testigos en el ejido les permitió organizar sus estudios y cultos sin la participación de elementos externos, ésto les dio la oportunidad de reestablecer la relación Hombre-Divinidad, existente antes de la llegada de los sacerdotes católicos.

Por otra parte, su tipo de organización les permite a todos tener la oportunidad de participar activamente y tener un reconocimiento social que el catolicismo y la nueva organización ejidal les negó. Cada testigo es un Publicador, lo que le da un cargo al interior de la secta.

El tipo de restricciones planteadas por los testigos, llevan necesariamente al aislamiento del grupo religioso. Sin embargo, en Cuauhtémoc encontraron mecanismos para seguir participando en la vida comunitaria sin ser expulsados de la Compañía: la evasión de la simbolización.

La doctrina de los testigos de Jehová tiene ciertos elementos anti-estatalistas que podrían ser recuperados por la población como en el caso de Kitower africano antes descrito.

En el caso de Cuauhtémoc, donde los escasos contactos con representantes del Estado mexicano han estado marcados por la marginación y la opresión cultural, el discurso antiestatal de los testigos resulta atractivo.

A la fecha se perfilan dos tendencias al interior de la secta, un grupo que ha recuperado elementos de la religión tradicional reelaborando los principios doctrinales de los testigos y otro formado por algunos jóvenes que promueven la simbolización y la aplicación estricta de las restricciones. El desarrollo futuro de los testigos de Jehová en el ejido y su mayor o menor aislamiento del resto de la comunidad va a estar determinado por la lucha interna entre estas dos tendencias.

UN PLAN DE DESARROLLO DEL SIGLO XIX: EL RECONOCIMIENTO DE LOS CANALES Y ESTEROS DE LA PROVINCIA DE SOCONUSCO EN 1820

JANINE GASCO

Introducción

Un documento encontrado en el Archivo General de Indias, Sevilla, nos da unos detalles del reconocimiento del sistema de canales y esteros en la costa de Chiapas en 1820.¹ En este documento encontramos a un oficial entusiasmado en cuanto a la posibilidad de abrir una ruta de transporte entre Tapachula y Tonalá por los canales y esteros del Soconusco. El capitán Xirón, subdelegado de la Provincia de Soconusco, creyó que el viaje por los canales sería mucho más corto y agradable que el viaje por tierra. El objeto de su reconocimiento fue averiguar la posibilidad de usar esta ruta porque quería establecer una feria anual en Tonalá, que "sin duda será el cimiento de la felicidad de este reyno". La mayor parte del documento trata de su viaje, pero concluye con una lista de las ventajas del proyecto que suenan muy parecidas a las que cualquier proyecto de desarrollo propondría hoy en día.

... que todas las producciones de este país teniendo su exportación con mucho menos costo se aumentaría las siembras en sumo grado... y la fama de este beneficio publicaría por todas partes las ventajas que tiene este fértil suelo... atraería así familias, innumerables comerciantes y artis-

* Carlos de Urrutia, presidente de la Audiencia de Guatemala.

¹ "Testimonio del expediente instruido a virtud del reconocimiento practicado de las aguas de la Mar del Sur en el Estero de Sacapulco jurisdicción de Tonalá, por el Subdelegado de Soconusco el Capitán don Antonio García Xirón". Archivo General de Indias, Audiencia de Guatemala 654, 26 junio 1820.

tas, y entonces este partido pobre en todos sentidos saldría de la apatía en que se halla sumergido...

Además, según Xirón, si el Rey estuviera de acuerdo, y si diera los fondos necesarios para abrir los canales, recibiría "los más sinceros agradecimientos en haberles proporcionado tan sin igual beneficio. . .". Parece que el capitán Xirón, buscando la manera de pedir fondos: en primer lugar habló de las ventajas económicas del proyecto y en segundo lugar, aseguró al Rey que la gente estaría muy agradecida con él. Desafortunadamente, todavía no he encontrado la respuesta del Rey o del presidente, aprobando su propuesta.

La ruta de transporte por los canales ha sido un tema de interés, pero poco investigada para las épocas prehispánica y colonial. El uso de esta ruta en la época prehispánica está sugerida por el estudio de Voorhies (en prensa). En su reconocimiento de la zona de los estuarios en los municipios de Mapastepec, Acapetahua, y Pueblo Nuevo Comaltitlán, encontró unos 15 sitios del Posclásico Tardío en esta zona.

El análisis más completo de la ruta de la costa es el de Navarrete (1973:41-44). Navarrete cita documentos de la época colonial (del siglo XVI y siglos XVIII o XIX) que hablan del uso del sistema de canales para el comercio. Hay otros documentos interesantes del siglo XVI. Una carta escrita en 1574 por el gobernador de la Provincia de Soconusco (Coe 1961:139-140) habla del uso de las lagunas y esteros para el comercio entre Soconusco y Tehuantepec. También en la "Relación de Teutiltán del Camino" (Paso y Troncoso 1905:215), se anota que "el cacao [del Soconusco] lo traían no sólo por tierra sino en barcos que venían al puerto de Guatulco".² A principios del siglo XX Seargeant (1980:298) nos dice que "había corrientes de agua casi continuas en los estuarios desde San Benito [Puerto Madero] hasta Tonalá. . ." Según Navarrete (1973:42) en los 1960 era posible viajar por agua desde Tonalá hasta el río Suchiate. La interpretación más lógica, pues, de estos datos es que desde el periodo Posclásico Tardío esta ruta ha sido importante para el transporte a través de la Provincia de Soconusco. Sin embargo, yo no he visto ningún documento del siglo XVII

² Guatulco, en la costa del estado de Oaxaca, fue el mejor puerto entre Guatemala y Acapulco (Gerhard 1972:123-126).

o la mayor parte del siglo XVIII³ que mencione esta ruta aunque muchos documentos tratan del problema de transporte y comercio en la provincia. Creo que el documento del reconocimiento de 1820 nos puede explicar el por qué.

El reconocimiento del estero hecho por el capitán Xirón, comenzó en el paraje (y embarcadero) de Los Cerritos y terminó en lo que se llamaba la Barra de Pijijiapa. Aparentemente, Xirón pensó que no había problema en viajar entre la Barra de Pijijiapa y La Joya (cerca de Tonalá), "... según advirtiég en dicho lugar [Barra de Pijijiapa] se van cómodamente embarcados hasta el paraje nombrado La Joya". Entre Los Cerritos y la Barra de Pijijiapa encontró unos lugares intransitables, y por eso concluye pidiendo fondos de España para limpiarlas. "Venciéndose el impedimento que ahora hay resultaría poderse ir por agua [desde cerca de Tapachula] hasta La Joya...". Entonces, en 1820, parece que no fue tan fácil viajar a lo largo de la costa por barco. Durante su reconocimiento, Xirón encontró varios canoeros (que se llamaron indios, mozos y pescadores) que obviamente conocían y usaron los canales, pero este documento sugiere que el uso fue para viajes locales en vez de viajes de larga distancia. El entusiasmo expresado por Xirón al encontrar esta ruta también sugiere que la existencia de la ruta no fue bien conocida por los españoles.

Con solo un documento tan detallado todavía no podemos evaluar la importancia de la ruta por los canales para el comercio de larga distancia en la época colonial. Hay, por lo menos, tres documentos del siglo XVI que mencionan esta ruta, pero después sólo tenemos el de los últimos años del siglo XVIII o principios del siglo XIX (Navarrete 1981) y ahora éste de 1820. Este último documento sugiere la posibilidad de que la importancia de la ruta por los canales había declinado de lo que había sido en el periodo Posclásico Tardío y el siglo XVI, y que no fue bien conocida, o por lo menos, no fue bien usada por los españoles.

Debemos seguir buscando más información, tanto datos históricos como datos arqueológicos para entender mejor la historia del uso del sistema de canales y esteros en el Soconusco.

³ Un documento que cita Navarrete (publicado en 1981) puede ser de los últimos años del siglo XVIII o principios del siglo XIX (Navarrete 1973:42 y 1981:10).

A continuación se encuentra el texto del documento, un plano (figura 1) que muestra la ruta de Xirón, y un cuadro (cuadro 1), con una lista de los lugares visitados por él, y las fuentes que usé para ubicarlas.

Bibliografía

COE, Michael

- 1961 **La Victoria: An Early Site on the Pacific Coast of Guatemala.** Papers of the Peabody Museum of Archaeology, and Ethnology, vol. 53. Peabody Museum, Harvard University, Cambridge.

GERHARD, Peter

- 1972 **A Guide to the Historical Geography of New Spain.** Cambridge University Press, Cambridge.

NAVARRETE, Carlos

- 1973 "El Sistema Prehispánico de Comunicaciones entre Chiapas y Tabasco (Informe Preliminar)". **Anales de Antropología**, vol. X. 33-92, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

- 1981 "Noticia Topográfica de la Intendencia de Chiapas". Transcripción de Frans Blom, notas y edición de Carlos Navarrete, Sociedad Mexicana de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, D. F.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del

- 1905 **Papeles de Nueva España.** Segunda Serie, Geografía y Estadística, tomo IV.

SEARGEANT, Helen H.

- 1980 **San Antonio Nexapa.** Colección Ceiba 11 Documento, FONAPAS, Chiapas.

VOORHIES, Bárbara

- en "A Model of the Pre-Aztec Political System of the Soconusco". **Ancient Economies of the Soconusco: The Prehistory and History of the Economic Development in the Coastal Lowlands of Chiapas, México.** University of Utah Press.

Documento

Testimonio del expediente instruido a virtud del reconocimiento practicado de las aguas de la Mar del Sur en el Estero de Sacapulco, jurisdicción de Tonalá, por el subdelegado de Soconusco el capitán don Antonio García Xirón.

[1] **Oficio** En oficio de treinta de octubre último manifestó U. que trataba de inspeccionar un obstáculo que se presenta en el retroceso de las aguas para la Barra de Sacapulco; y siendo este descubrimiento de la mayor importancia para facilitar el tráfico con Tonalá donde tengo proyectado de establecer una feria anual que sin duda será el cimiento de la felicidad de este reyno, se lo reco-

miendo a U. muy particularmente esperando de su celo lo evacuará con toda la exactitud y brevedad posible, teniendo presentes las advertencias que le hice en oficio de diez y ocho de noviembre último.—También le encargo que de la memoria o relación que formase de dicho reconocimiento remita copia al Señor coronel vivo, y efectivo don Ignacio Justis[1v] a quien he comisionado para el reconocimiento de la Barra de Tonalá, a fin de que le sirva en sus operaciones, dirigiéndosela U. sin demora al paraje donde se halle ya sea en el mismo Tonalá o en Ciudad Real pues conviene se reúnan todas estas noticias para mejor conocimiento en plan.—Dios guarde a U. muchos años. Guatemala, marzo quince de mil ochocientos veinte.—Carlos Urrutia.—Señor subdelegado de Soconusco don Antonio García Girón.

Auto Tapachula, mayo diez de mil ochocientos veinte.—En atención a la comisión antecedente del Exmo. Señor presidente gobernador y capitán general de este reino don Carlos de Urrutia para el reconocimiento del Estero de Saca pulco con dirección a la Joya jurisdicción de Tonalá; señalase el día de mañana para verificarse con la mayor escrupulosidad poniéndose diligen[2]cia de todo lo que se practique para el superior conocimiento de S.E. e informar bajo los mismos términos al señor coronel de ejército don Ygnacio Justis dando cuenta con todo lo que se practique al mismo Exmo. Señor. Así lo proveí, mandé y firmé con testigos certifico.—Antonio García Girón.—José Vicente Medina.—Siriaco Ventura Arriola.

Razón En once del mismo y ahora que serán las ocho de la mañana salgo de esta cabecera al pueblo de Escuintla. Contes.—Xirón.

Otra En trece del mismo y ahora que serán las dos de la tarde he llegado a este pueblo de Escuintla con la caminata de veinte y cua[2v]tro leguas lo que siento por diligencia. Conste.—Xirón.

Escuintla, mayo quince de mil ochocientos veinte.—Mediante a tener noticia hallarse intransitable el camino que va de este pueblo a la Barra de Sacapulco desde cuyo paraje debe hacerse el reconocimiento mandado, intímaseles a los justicias de ladinos y naturales para que sin pérdida de momento limpien aquel e investiguen si hubiese algún obstáculo que impida dicho reconocimiento zanjando los que fuesen y dando cuenta. Así lo proveí, mandé y firmé con testigos certifico.—Xirón.—José Vicente Medina.—Siriaco Ventura Arriola.

Notificación Luego lo intimé a los justicias de ambas parcialidades y dijeron: que obedecen y saldrán el día de mañana a cumplir lo que se les manda; esto respondieron no firmaron por no saber hágolo ya.—Xirón.

[3] **Razón** Pongo razón que habiéndoseme informado que en el pueblo de Mapastepeque se hallan algunos prácticos que pueden dar idea para el reconocimiento que se ha de practicar, puse oficio al Subdelegado de Tonalá a efecto de que les mandase asistir y orden a aquellos justicias con el mismo fin, conste.—Xirón.

Otra En veinte y tres del mismo y ahora que serán las seis de la mañana salgo de este pueblo de Escuintla al paraje de los Cerritos para embarcarme a la Barra o Rancherías de Sacapulco lo que siento por diligencia para constancia.—Xirón.

Otra El mismo día y siendo como las tres[3v] y media de la tarde he llegado a este lugar de la Barra o Rancherías de Sacapulco acompañado del teniente de Justicia de Escuintla como práctico para el descubrimiento y con la distancia de diez leguas, es decir seis de dicho pueblo al embarcadero de los Cerritos, y de aquí a este lugar cuatro leguas de navegación por el estero que fui reconociendo sin encontrar oposición alguna de camino; lo que siento para constancia=Xirón.

Otra En veinte y cinco del mismo salgo de este lugar de Sacapulco con destino de reconocer el estero de su Barra hasta encontrar con la del pueblo de Pipigiapa en la jurisdicción de Tonalá en compañía del propio teniente don Pablo José Escobar, y lo siento para constancia=Xirón.

Otra En el propio día y siendo las cuatro de la tarde con poca diferencia salí aguas[4] arriba del estero mencionado a este lugar que llaman la Laguna de las Tres Ceibas con la caminata de diez leguas de embarcación en cuyo curso he reconocido menudo y prolijamente lo siguiente: Habiendo salido de Sacapulco como a distancia de seis leguas di (con el práctico y canoero) en un paraje llamado según me dijeron Pampa Jonda la cual reconocí ser un lugar hermoso transitable e inmenso en sus aguas, y caminando por él para seguir el presente reconocimiento para que soy comisionado por el Exmo. Señor presidente gobernador y capitán general de este Reino don Carlos[4v] de Urrutia, caminé como una legua adelante, o poco más donde advertí y me dijeron comenzaba a hacer estero el río que nombran Novillero en aguas vueltas seguí con los que me acompañaban por un cañón que indicaba jamás haber sido transitado por los muchos inconvenientes que se me presentaron pero resuelto a vencerlos continué por él con demasiada pausa por ir desmontando, y quitando los infinitos palos y ramas de árbol de mangle que impedían, logrando como a distancia de una legua salir a un lugar llamado la Pampitas cuyo trecho fue muy fácil de navegación pero en seguidas encontré con otro cañón del mismo río de Novillero casi en la misma disposición del anterior pero no tan difícil pues ya no había tanto palo ni impedimento que aquél, pues la mayor parte eran zacatales que se pasaron con bastan[5]te trabajo hasta en distancia de otra legua, continuando ya la navegación en la boca misma del mencionado río de Novillero, en que tardé como una legua por haber advertido tener otros rumbos o desparramaderos inútiles al intento de mi comisión, y desembarcando a este lugar encontré el subdelegado de esta jurisdicción de Tonalá que había venido en virtud de carta particular que le dirigí con el objeto de tratar con la mejor armonía el modo más fácil y breve de llenar mis deberes, y **defacto** caminé **incontinenti** con él y los que me acompañan hasta un lugar que llaman el Rancho del Padre inmediato a la Hacienda de las Arenas, y a[5v] distancia de este lugar poco más de una legua, y llegado a él, le intimé a dicho juez don Diego Torrequemada, me auxiliase con cuatro hombres del pueblo de Pipigiapa, los cuales saliendo desde la última agua de dicha Barra fuesen abriendo camino hasta encontrarse con el Megano, donde esté la que desparrama la de Sacapulco y se une con el río Novillero ofreciéndole que los días de trabajo que impendan les serán satisfechos de mi peculio; en lo que quedamos convenidos ofreciéndome aquel que dichos hombres saldrían el lunes veinte y nueve del presente

a comenzar el insinuado trabajo; lo que siento por diligencia que firmo para constancia=Xirón=Pablo José Escobar=José Vicente Medina.

Oficio No obstante de lo que quede con U. el veinte y cuatro del corriente en mandar desde este pueblo gente para que rompiera monte [sic] y vencer todos los obstáculos que se presentaren habiendo hecho comparecer a todos los justicias principales y demás habitantes del pueblo a presencia del Señor Cura y ninguno determinase por no hallarse capaz a el desempeño de la comisión y haber expuesto dicho cura que el reconocimiento debe ser desde esa Hacienda a este punto para que U. mismo por ser los inconvenientes que se ofrezcan y que es imposible se le remita a U. se practicó con otro mozo a dicho Señor Cura que en compañía de dicho Señor hizo el mismo reconocimiento que U. está haciendo para que llegado el punto hasta donde llegaron disponga lo que U. tenga por más[óv] conveniente, bajo el supuesto que ahora que son las tres de la tarde que he llegado y hecho el examen por menor se resolvió lo que le llevo dicho y para lo que se le incluye el adjunto plano,* que le supliqué a el Señor Cura me lo diese para su mayor conocimiento=Dios guarde a U. muchos años. Pipigiapa, veinte y cinco de mayo a las cuatro de la tarde=Diego Torquemada=Señor don Antonio Xirón subdelegado de Soconusco. —Posdata=se le he dado al mozo un peso vale rubicada.—

Auto Rancho del Padre, mayo veinte y siete de mil ochocientos veinte=Visto el oficio antecedente, y no obstante las dificultades que se pulsan por el subdelegado de este Partido, para el reconocimiento de los esteros para que soy comisionado por el Exmo. Señor presidente gobernador y capitán general de este Reino don Carlos de Urrutia=Póngase orden a los Jus[7]ticias de Pipigiapa para que el lunes previamente hagan salir desde la barra de dicho punto cinco hombres los más prácticos; los cuales embarcados en su estero vengán reconociendo las aguas hasta dar con un fin donde me encontrarán para hacerlo de nuevo por mí, y tratar lo conveniente acerca de a llamar cuales quiera inconveniente, advertidos los Justicias de que cuanto gasto se erogare será satisfecho por mí sin dilación alguna. Así lo mandé y firmé con testigos=Xirón=José Vicente Medina=Pablo José Escobar.

Razón En la fecha y momentáneamente se puso la orden mandada satisfaciendo al correo un peso por su viaje=Xirón.

Otra Pongo razón que habiendo regresado el día de hoy los mozos que salieron del pueblo de Pipigiapa hasta en número de cinco de concluir el trabajo que se[7v] les tiene ordenado, lo mismo que otros ocho que también salieron del pueblo de Mapastepeque, saldré el día de mañana a continuar el reconocimiento predicho y a su constancia lo firmo en el Rancho del Padre a treinta y uno de mayo de mil ochocientos veinte=Xirón.

En primero de junio del mismo año y no obstante ser día feriado, habilitándolo por lo interesante de mi comisión salí del nominado Rancho del Padre con el objeto de continuar el curso de ella, asociado del teniente de Justicia del pueblo de Escuintla don Pablo José Escobar y mis testigos, siendo como las cuatro y media de la mañana, y después de des[8]pachar a su pueblo siete hombres de los de Mapastepeque quedando sólo con uno; y los cinco de Pipigia-

* El plano no está incluido en el expediente.

pa y habiéndome encaminado hacia al rumbo del sur como una legua en busca del Megano de esta Mar encontré con un esterito que aunque angosto es navegable por su bastante profundidad y comodidad, el cual pasé con bastante trabajo, sin embarcación alguna, y advertí en él, ser sus aguas las que en unión del río Novillero le comunica el estero y Barra de Sacapulco (que ya he reconocido) por lo que pasándome **incontinenti** al Megano, seguí reconociendo por él las aguas del nominado esterito que caminan hacia al rumbo de Tonalá; y caminando como poco más de dos leguas observando su curso y comodidades advertí que a poco trecho va tomando bastante amplitud, y profundidad; pero a la referida distancia de dos leguas para éste[8v] no obstante lo dicho que proporciona una comodidad más de la necesaria para navegarlo; y continuando ya tierra firme, y llena de unos árboles que llaman piñuela que son bastante escabrosos aunque pequeños, sigue dicha tierra hasta el paraje del Sapotal que dista dos leguas desde donde pasaron las aguas reconocidas de Sacapulco, pues ya en él encontré una canoa perteneciente a los indios o mozos de Pipigiapa, y según advertí de dicho lugar se van cómodamente embarcados hasta el paraje nombrado la Joya que es desembarcadero al prenotado pueblo de Tonalá de donde dista tres leguas del expresado esterito a los tumbo u olas de la mar advertí por todo él hasta donde cesa su curso que sólo divide de sus aguas a las de la indicada mar un corto trecho de megano, tanto que no puede llegar a una cuadra; y del que sigue del paraje Sapotal a la Joya aunque tiene más longitud su división con dicha mar; pero me aseguraron los naturales de Pipigiapa haber habido hace años a poca distancia del citado paraje Sapotal una Barra que llamaban Tolomita la cual seguí, y hasta ahora conocen con este nombre el lugar donde estuvo. También es de advertir que estando distante del paraje Sapotal la Barra de Pigigiapa hasta diez leguas encontré que el agua en aquel estero hay es bastante salóbrega, e incapaz de tomar de que se infiere o está probado que la fuerza de la Barra se extiende por sí hasta[9v] dichas diez leguas, y así mismo me informaron que el primer estero de que se ha hecho relación al principio, hubo una Barra que llamaban de Mapastepeque la cual extendía en fuerza por sus aguas o considerable número de leguas. Con lo que dí por concluido el reconocimiento, mandando a los mozos que en él han trabajado, ocurran por sus respectivos jornales a sus Justicias que les satisfarán por mí y cuyas cuentas y recibos se agregarán, lo mismo que lo satisfecho a los canoeros que me condujeron a este lugar o desembarcadero[10] de los Cerritos, y para su constancia lo firmo con dicho Teniente y testigos. Certifico=Xirón=Pablo José Escobar=José Vicente Medina=Siriaco Arriola.

Razón En dos del propio yo el Juez Comisionado salí del Rancho del Padre, hasta este pueblo junto con los testigos de mi asistencia con la caminata de siete leguas. Mapastepeque fecha **ut retro**=Xirón. En tres del mismo Yo el referido Juez salí con los que me asisten hasta este pueblo de Escuintla con la caminata de ocho leguas lo que siento para constancia=Xirón.

Otra En cuatro del propio salí del pueblo mencionado de Escuintla y con la caminata consecutiva de tres días, he llegado a esta cabecera hoy siete del actual de donde dista veinte y cuatro leguas de mal camino, y lo si[10v]ento para que conste=Xirón.

Auto Tapachula junio nueve de mil ochocientos veinte=Estando evacuada la comisión anterior, infórmese por mí con total arreglo a los que consta de este expediente (y he reconocido personalmente) al Señor Coronel y Subinspector de este Reino don Ignacio Justis según se me previene por S.E. a quien se le dará cuenta con el prenotado expediente para su superior conocimiento, agregándose los recibos de los pagos hechos a los pueblos de la jurisdicción de Tonalá por el trabajo que[11] impidieron el reconocimiento practicado=Así lo mandé y firmé con testigos, certifico=Xirón=José Vicente Medina=Enrique Antonio Marroquín.

Razón En el propio día se puso el informe mandado dar a su Señoría el Señor Coronel, conste=Xirón.

Recibos Decimos los Justicias de Mapastepeque que hemos recibido del Señor Subdelegado de Soconusco don Antonio García Xirón, la cantidad de doce pesos en esta forma: nueve pesos jornal de nueve hombres que se invirtieron en la apertura para el reconocimiento de las aguas de Sacapulco, al Sapotal; un peso flete de dos bestias de carga a este pueblo y dos pesos por el flete de las mismas hasta Escuintla y a su constancia lo firmamos en dicho pueblo a dos de junio de mil ochocientos veinte=Y lo firmo por el[11v] Alcalde Dionicio Farfán, y demás Justicias el infrascripto que hace oficio de Escribano de Cabildo=Pablo Navarrete.

Oficio Hoy sábado tres de junio de mil ochocientos veinte como a las diez y media del día, han llegado a este pueblo de Pigigiapa los cinco pescadores que fueron al reconocimiento del estero que divide esas aguas de Sacapulco: estos ganan a dos reales al día y han trabajado seis días pues el lunes no fueron; el otro mandado por tierra trabajó seis días, suma la paga de los seis, nueve pesos lo que se servirá U. mandar[12] como así mismo un peso que le dio el Señor Subdelegado de este Partido al que fue por tierra y cinco pesos que yo suplí para el bastimento de los cinco, son quince pesos que el Alcalde le dará recibo=Yo escribo esto a U. por pedimento de los referidos pescadores, por no estar el alcalde ni escribano, pues fueron llamados a Tonalá, con casi todo el pueblo para formar una Compañía de Gameros=Nuestro Sor. guarde a U. muchos años=José de Aguilar=Señor Subdelegado don Antonio Xirón.

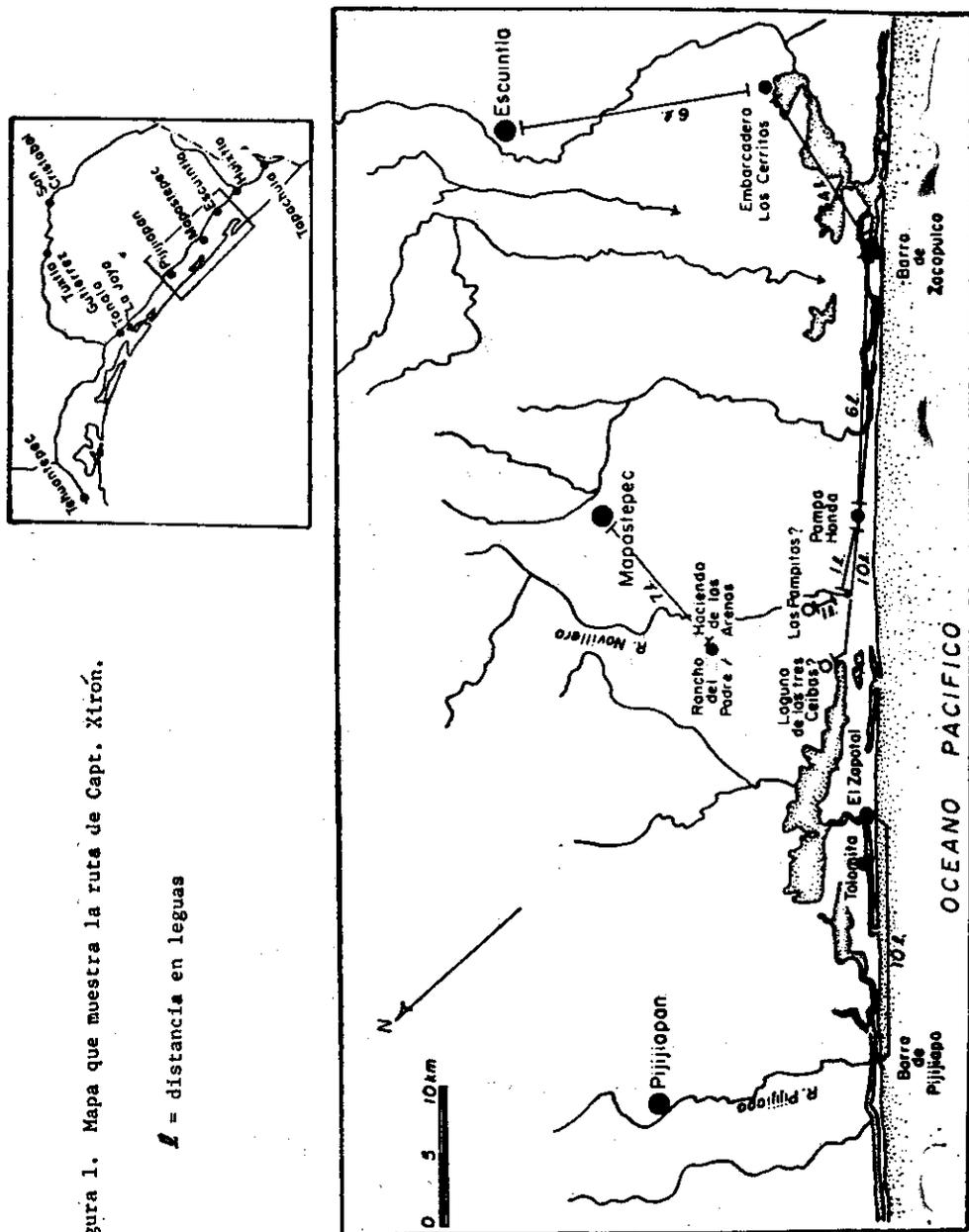
Auto Juzgado de Tapachula junio veinte de mil ochocientos veinte=Agréguense los recibos dados por los justicias de los pueblos de la jurisdicción de Tonalá de los gastos impendidos en el reconocimiento de las aguas de Sacapulco, no exigiéndose los satisfechos en esta por la conducción en las canoas hasta los Cerritos y vagajes de los pueblos hasta dicho lugar[12v] remitiéndose este expediente al Exmo. Señor Presidente con el correspondiente informe para su superior conocimiento. Así lo proveí, mandé y firmé con testigos certifico=Xirón=José Vicente Medina=Enrique Antonio Marroquín.

Informe Exmo. Sor.=El Subdelegado de Soconusco tiene la satisfacción de informar a U. E. sobre el reconocimiento que ha practicado de las aguas de Sacapulco a las de Tonalá bajo el más exacto escrutinio, y aunque por el expediente de la materia puede U. E. venir en conocimiento de la poca dificultad en unir aquellas, le parece al exponente ser necesario orientar a U. E. de los arbitrios que concibe para lograrlo y de las ventajas que debe experimentar esta pro-

vincia con semejante beneficio; así pues principiará a decir a U.E. que desaguan- do el esterito al Río del[13] Novillero, y este a Pampa Jonda abriéndosele una Barra en su debido lugar cosa que no debe costar mucha dificultad por ser el Medano estrecho; se lograría darle toda la rapidez necesaria al citado esterito sobre el Novillero, y las vertientes de aquel en abundancia, abrazarían un teni- ble espacio de la tierra firme que hay. Siendo la extensión de ésta dos leguas poco más o menos, formándosele otra Barra que facilita la localidad del Medano resultaría que compelería las aguas del estero del Zapotal a las del esterito, y de consiguiente vencido el impedimento que ahora se[13v] pulsa. Para la ejecu- ción de lo que lleva dicho es indispensable practicarlo en tiempo de lluvias, y que los operarios sean los Esquintecos laborios y naturales, los de Acapetagua, Acacoyagua, Tuscentan ¹ y demás pueblos, si fuese preciso mediante a que es indispensable abrir las dos barras a un mismo tiempo. En tiempo de lluvias puede navegarse desde la Hacienda de Santa Inés distante de esta cabecera cuatro leguas hasta más allá de Pampa Jonda y en el de seca desde San Simón hasta la misma pampa. Venciéndose el impedimento que ahora hay resultaría poderse ir por agua hasta la Joya tres leguas de Tonalá: que todas las produc- ciones de este país teniendo su exportación con mucho menos costo se aumentarían las siembras en sumo grado, al labrador se[14] llenaría de gozo al experimentar el justo premio de su trabajo y la fama de este beneficio publica- ría por todas partes las ventajas que tiene este fértil suelo en proporcionar al hombre en subsistencia a muy poca costa, atraería así familias, innumerables comerciantes y artistas, y entonces este partido pobre en todos sentidos saldría de la apatía en que se halla sumergido, a U.E. no sabrían como darle las ex- presadas gracias, tributándole los más sinceros agradecimientos en haberles proporcionado tan sin igual beneficio, y por lo mismo se conformarían con pedir [14v] altísimo por tan digno bienhechor=Los soles, aguas, serenos e incomodi- dades que he experimentado por este reconocimiento, acaso Exmo. Señor serán indecibles baste decir a U.E. que además de todo lo expuesto, los gastos ero- gados en dicho reconocimiento han sido desembolsados por mí según consta en el mismo expediente. Tapachula y junio veinte y seis de mil ochocientos veinte=Exmo. Sor.=Antonio García Xirón.

Oficio Exmo. Señor=Con el correspondiente informe dirijo a U.E. el expediente en diez y siete fojas sobre el reconocimiento de las aguas de Sacapulco a las de Tonalá, para que en vista de todo determine U.E. lo que fuese de su superior agrado=Dios guarde a U.E. muchos años. Tapachula junio veinte y seis de mil ochocientos veinte=Exmo. Señor=Antonio García Xirón=Exmo. Señor Presiden- te[15] Gobernador y Capitán General don Carlos de Urrutia.

¹ Tiene que ser Tuzantán, pero no sé por qué está incluido este pueblo que está tan lejos de Zacapulco.



CUADRO 1. Lugares mencionados en el documento (véase figura 1)

Nombre	Fecha	Fuente
Paraje (embarcadero) de los Cerritos	1796	Plano que Manifiesta la Costa del Sur... ¹
	1959	Carta Topográfica de Mapastepec ²
Barra de Zacapulco ³	1796	Plano que Manifiesta... (véase nota 1)
	1902	Sergeant 1980: 297ff.
	1981	Carta de Precipitación ⁴
Pampa Honda (Jonda)	1959	Carta... de Mapastepec (véase nota 2)
	1970	Mapa de Tuxtla Gutiérrez ⁵
Las Pampitas		no se sabe
Río Novillero	1796	Plano que Manifiesta... (véase nota 1)
	1982	Carta Topográfica de Huixtla ⁶
Laguna de las Tres Ceibas (Seybas) (también embarcadero)		no se sabe
Rancho del Padre/Hacienda de las Arenas	1970	Mapa de Tuxtla Gutiérrez ⁷
Paraje de Zapotal	1959	Carta... de Mapastepec (véase nota 2)
	1970	Mapa de Tuxtla Gutiérrez (véase nota 5)
Tolomita (Jolomita)	1970	Mapa de Tuxtla Gutiérrez (véase nota 5)
La Joya	1982	Carta Topográfica de Huixtla (véase nota 6)

¹ Mapa en la Biblioteca Británica, Mss No. 17654C.

² Carta Topográfica, Mapastepec (Hoja 15 p-b), Secretaría de la Defensa Nacional, Departamento Geográfico, publicada en 1959.

³ Hoy hay un pueblito o ranchería que se llama La Barra que está ubicado cerca de la Barra de Zacapulco.

⁴ Carta de Precipitación de Villahermosa, publicada por la Secretaría de Programación y Presupuesto.

⁵ Mapa publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía y Dirección de Planeación, Comisión de Estudios del Territorio Nacional y Planeación, Tuxtla Gutiérrez (15Q-VII).

⁶ Carta Topográfica de Huixtla (D15-2), publicada por la Secretaría de Programación y Presupuesto.

⁷ Véase nota 5. En este mapa se ve un lugar llamado "las Arenas" más o menos donde Xirón dijo que estuvo cuando mencionó el Rancho del Padre "Inmediato a la Hacienda de las Arenas".

NUEVAS LECTURAS DE LOS TEXTOS MAYAS DE CHICHÉN ITZÁ

MICHEL DAVOUST *

Introducción

La sección Puuc de las ruinas de Chichén Itzá es importante en muchos conceptos, pues es el sitio que posee el máximo de inscripciones legibles en el Norte de Yucatán; son textos del final del periodo clásico y además poco estudiados. Las primeras lecturas fonéticas de Kelley (1968, 1976 y 1982) se revelan interesantes, pues parecen confirmar en efecto el carácter logo-silábico de la escritura, particularmente las escrituras silábicas que son más numerosas que en las inscripciones de la región central del Petén y del Usumacinta. Además, la región de Yucatán posee importantes fuentes indígenas del periodo colonial, con lo cual podemos comparar las fuentes de los siglos XVI-XVII con las inscripciones de Chichén Itzá (siglo X), por mediación de los tres códices del periodo posclásico (del siglo XII al XVI).

Según Thompson (1972), estos códices son oriundos del Norte de Yucatán: el de Dresde, de Chichén Itzá; el Peresianus, de Tulom, y el Madrid, de Mayapán.

MÉTODOS UTILIZADOS

Fuentes

Para la epigrafía hemos utilizado primero el estudio y los dibujos de Beyer (1937), los dibujos de Maudslay (volumen IV 1889-1902) y los

* Me es grato darle las gracias a la Fondation Fyssen de París, que me otorgó una beca de investigación para llevar a cabo este año mis estudios sobre epigrafía maya.

de Graham (en Bolles 1977). Para las fuentes indígenas coloniales, además del **Diccionario Cordemex** Maya-Yucateco (Barrera Vasquez, 1980), empleamos los trabajos de Roys, particularmente su estudio de los nombres individuales (1940), de los topónimos (1935), y su geografía política de Yucatán (1957).

También hemos tenido en cuenta los estudios de Kelley (1968 y 1982), sobre las inscripciones de Chichén Itzá y los trabajos del fonetismo de la escritura maya por los participantes de la conferencia de Albany en 1979 (Justeson y Campbell, 1984). En una primera etapa, habíamos hecho un análisis estructural de los textos de Chichén Itzá e identificado glifos nominales individuales y títulos en nuevos estudios de 1977 y 1982.

Análisis estructural de textos

Hemos transcrito 32 textos divididos en 20 monumentos, tal como están publicados por Beyer (1937:33) y según el catálogo de Thompson (1962). Después, cada texto ha sido segmentado según su parte etnológica. Las fechas de Chichén Itzá han sido estudiadas por Beyer y Thompson (1937), Weitzel (1945) y más recientemente por Kelley (1982).

- Así como en 1977 y en 1982, hemos dividido los glifos en 5 clases:
- glifos nominales individuales: Masculino, Femenino, Deidad
 - glifos títulos: Religiosos, Militares, Reverenciales, Civiles
 - glifos predicados: Sacrificios, Alianza, Nacimiento, Muerte
 - glifos objetos y animales
 - glifos locativos y emblemas.

Hemos hecho lecturas fonéticas de aproximadamente 130 glifos, la mitad de los cuales será presentada aquí.

Hipótesis de un sistema logo-silábico con complemento fonético y de un idioma proto-yucateco

Cuando queremos dar lecturas fonéticas, tenemos que determinar primero el tipo de escritura utilizado. Aquí hemos seguido la hipótesis

de una escritura logo-silábica con complemento fonético. Este sistema parece ahora admitido por algunos autores, especialmente por Knorosov (1965) y Kelley (1962). Este sistema fue aceptado recientemente por los participantes de la ya citada conferencia de Albany, especialmente por Schele, Lounsbury, Justeson y Mathews (Justeson, 1984).

En un balance del desciframiento, desde hace unos veinte años, hemos emprendido la comprobación de esta hipótesis sobre un gran número de lecturas fonéticas utilizando, de momento, el catálogo elaborado por Thompson (1962).

Hemos tomado luego la hipótesis según la cual el idioma usado es un proto-yucateco, tal como lo había descrito Fisher en 1973.

Chichén Itzá está situada en la región de Yucatán norte donde siempre ha vivido este grupo lingüístico-yucateco, pero hay que tomar en cuenta la presencia de términos proto-choles, porque los autores de las inscripciones parecen oriundas de la comarca central del Petén y particularmente de los sitios de Tikal, Seibal, Jimbal y Ucanal. Hemos seguido la transcripción fonética utilizada por el **Diccionario Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980) y por los participantes en la conferencia de Albany, según los lineamientos de Fox y Justeson (1984).

LECTURAS FONÉTICAS DE VARIOS GLIFOS DE CHICHÉN ITZA

1^o) Glifos nominales individuales

—Masculinos

No daremos las lecturas fonéticas ya hechas por Kelley y que hemos aceptado, como el nombre: **K'ak U Pakal**, los títulos: **K'ak** y **Ah Pakab** y los glifos emblemas: **Ahaw Ahaw** y **Ah na so tz**.

Templo Monjas
L7.A2.

126.12:741a/23.501c

(a)h-ah WINIK na-b(a)

Hah Winik Nab

Verdadero hombre lirio de

agua

cf. lámina 1

Los dos prefijos 126 y 12 se leen de un modo silábico (a) h-ah, o Hah (verdadero), según el **Diccionario Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:168). Volvemos a encontrar con frecuencia en la epigrafía la duplicación del prefijo: Ah (prefijo del género masculino).

El elemento 741a representa una cabeza de rana. Tiene el valor **Winik**, porque es una forma personificada del glifo del mes **Winal** (521). El segundo glifo se lee de modo silábico **Na-b(a)** o **Nab** (lirio de agua). El prefijo 23 tiene el valor Na y el elemento 501c tiene el infijo 24 y el valor silábico **Ba**. Esta forma se vuelve a encontrar con un coeficiente en los paneles que representan una pelota. Así el glifo IX. 23.503c **Bolon Nab** según Schele y Miller (1983:48, figura 19). Los valores logográficos son transliterados en mayúsculas. Ejemplo: **WINIK**. Los valores silábicos van transliterados en minúsculas. Ejemplo: **na**.

Caracol	12:27:537/563:
Tira jeroglífica	Ah Ka-n(a) K'a-K' (a)-che
N3.M4	Ah Kan K'ak'che
cf. lámina 1	La serpiente del ébano

El prefijo 12 se lee: **Ah** (prefijo del género masculino). El afijo 27 se lee: **Ka** como su alógrafo 25. El elemento principal 537 fue leído: **Na** por Lounsbury (Justeson, 1984), porque se sustituye al afijo 23: **Na** en varios glifos de Chichén Itzá.

De allí la expresión: Ah Kan (la serpiente).

En el segundo glifo, el elemento esencial 563 se lee por sílabas: **K'a**, de allí el redoblamiento: **K'a-k'(a)** fuego.

En el códice de Dresde (Thompson 1972:33c), tenemos la forma logográfica 563.87 **K'ak'che**, en la cual el elemento 563 tiene el valor: **K'ak'** (fuego). Según Barrera Marín (1976:96), **K'ak'che** es el nombre yucateco del **Bourreria pulchra** o ébano.

Yula		
L1.D5.C6	229.608:188/754:136	Ah ach-el KITAM (an)
		Ah achel Kitam
cf. lámina 1		el verdadero pecarí o el pecari macho

El primer glifo es el título: **Ah Achel** (el macho o el verdadero). En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:2), tenemos la expresión: **Ach**

Achil (miembro viril). Sin embargo, el sufijo 188 se lee: **el**. El elemento 608 se lee: **Ach** (pene). Está seguido del nombre del pecarí: **Kitam**, seguido del complemento fonético **An** (136), aproximación por **Am**, pues encontramos el glifo: **Ah Kitan** (el que va delante), como lo veremos más lejos, transcrito en forma diferente.

Templo	544:116.8/110:1040.254
Serie Inicial	K'IN(ne)-al Ta-KAM-al
E4.F6	K'inal Takamal
cf. lámina 1	Sol de muerte

Este grupo nominal se compone de dos glifos.

En el primero, el elemento principal 544 se lee: **K'in**, con el complemento fonético: **Ne** (116), y el sufijo: **Al** (8).

El segundo glifo se compone del elemento 1040 que representa una calavera, de allí el valor: **Kam**. Es el antiguo término yucateco por **Kim** (muerte). En el dintel 7 en B2 de las Monjas, tenemos la forma silábica: 25.502 **Ka-m(a)** seguida por el logograma: **Kam** (1040), que corrige el proto-yucateco **Kim** de Fischer (1973).

El sufijo 254 se lee aquí: **Al**, parecido al sufijo 178 o 140, según Mathews y Schele (Justeson, 1984).

Este grupo nominal se acerca al glifo del noveno señor de la noche transcrito 135.544. **Lahk'in** (el este), literalmente: el acabar del sol. Habíamos identificado a este jefe en 1977, bajo el nombre de "Sol Cimi".

Yula		
L1.B8.C1	44:112EP/125:58EP. (To)	TOK' ah ZAK
cf. lámina 1		Pedernal brillante

En el primer glifo, el elemento principal 112 representa el pedernal de valor: **Tok'**. Lo precede el complemento fonético **To** (44). En el segundo glifo, el afijo 58 se lee: **Zak** (blanco) usado como el elemento principal. **Zac** significa también brillante y lo precede el prefijo: **Ah** (125).

—Femeninos

Monjas		
L3. D1a	1000a: 87.117:507/604a.604a	
cf. lámina 1	IX che-n(a) Ko' k'u-k'(u)	Ix Chen Ko'K'uk'
	Señora única y astuto Quetzal	

Después de la cabeza de perfil 1000a: **Ix** (prefijo del género femenino) tenemos la forma silábica: **Che-n(a)** o sea **Chen** (único) (cf. Barrera Vasquez, 1980:90). Lo sigue el elemento principal: **Ko'** (507) que significa: grano de maíz pero igualmente astuto, cf. **Cordemex** (Barrera Vasquez 1980:323). Tenemos también la expresión: **Ix Ko'** (mujer de la mala vida). Lo sigue la forma silábica **K'uk'** (quetzal).

Monjas

L3.E2

1000a.168:573

IX AHAW HEL

cf. lámina 1

Dama Señor cambio

El superfijo 168 se lee ahora: **Ahaw** (señor), según Mathews y Justeson (1984), después de que antes se leyera: **Ahpo** según Lounsbury (1973), la cual es sin duda la forma antigua. El elemento principal 573 fue leído: **Hel** (cambio) por Thompson (1962).

Monjas

L3.C2a

1000a:608:23

IX ach-an

IX Ach-an

cf. lámina 1

Dama viril

Como ya lo habíamos notado, el elemento principal 608 representa un pene con testículos, reconocidos por Barthel y Dutting (1979); tiene el valor: **Ach** (miembro viril). El sufijo 23 se lee: **An**. Lo preceden los glifos: **Ah Kitan** (el que va adelante) y **Ah Nalil** (el de la casa).

Akab Tzib

G2

679:1000a.608:697

IX y-ach-MUL

Ix Yachmul

cf. lámina 1

Dama de la pirámide afilada

El prefijo 679 se lee: i. Se convierte en consonante ante la raíz: **Ach** que empieza por una vocal. Lo sigue el glifo de la pirámide 697 que representa una escalera de frente de valor: **Mul** (colina, pirámide). En efecto, en el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980: 2), **Ach** significa también aguijón, de allí el término: **Achmul** (pirámide puntiaguda, afilada).

Monjas

L7a.C

1000a.533:102/516c.585/668:23

IX AHAW-al AK pa-cha-n(a)

cf. lámina 1

IX Ahawal AK Pachan

Dama Señor asiento en el lugar

El primer glifo es un título. El elemento principal 533 se lee: **Ahaw** (señor) seguido del sufijo 102: **Al**. El elemento principal 516c., leído: **Ak** significa tortuga, pero también residir, ocupar un asiento (cf. **Corde-mex**: Barrera Vasquez, 1980:4, 5). Luego tendríamos la forma silábica: **Pa-cha-n(a)**. El elemento 585a tiene el valor: **Pa**, el 668 el valor: **cha**, según Justeson y Fox (Justeson, 1984).

Esta lectura: **Cha** viene confirmada por el sufijo: **Na** (23)

El valor: **Pachan** significa aquí lugar, sitio.

Daremos aquí el contexto de este grupo nominal:

L7.C.a	1000a.533:102	Ix Ahawal	Dama Señor
L7.C.b	516c.585	Ak-pa	reside (en el)
L7.D.a	668:23	Chan	Lugar
L7.D.b	502:110.?	mata(n)?	privilegiado?
L7.E.a	673{552}:502	Kam	es recibido
L7.E.b	1:625.501c:24	U Makabil	la abundancia
—Deidades			
Templo 4 dinteles			
L4.E.5	122.515:178.	TAH (to)-il	Tah il
cf. lámina 1			

Según Schele y Miller (1983), el glifo del Dios K consta del prefijo: Torche (122) de valor yucateco y chol: **Tah**. Podría ser **Toh** en **Totzil** y el sufijo 178 (**Al**) de lo cual las lecturas posibles: **Tah-al/Toh-al/Toh-il**.

El elemento 515 podría tener el papel del complemento fonético: **To** según Justeson y Fox (Justeson, 1984). Aquel glifo sería el equivalente del que ha sido transcrito 122.617.178. donde el elemento 617 representa un espejo de valor: **Tah** o **Toh**, encontrado en los textos de la región central del Petén.

Monjas		
L3.B2	668:102	CHAAK (ki)
cf. lámina 1		

Aquí el elemento principal 668 tiene en valor logográfico: **Chaak** confirmado por el complemento fonético: **Ki** (102). En cambio, cuando viene asociado con el sufijo 23: **Na**, tiene el valor silábico: **Cha**, confirmado así la interpretación de Fox y Justeson (Justeson, 1984).

Caracol		
Tira Hier.	748:116/561:23	MUAN (ne) KAAN (na)
Piedra C.		el Muan celeste
cf. lámina 1		

Aquí el nombre del Ave **Muan** 748 viene asociado con el complemento fonético: **Ne** (116). Lo sigue el glifo del cielo (561) de valor **Kaan** con su complemento fonético: **Na** (23). Se encuentran pocos glifos nominales de divinidades en los textos conservados de la parte maya de Chichén Itzá.

2º) Glifos titulares

Por ahora hemos identificado cerca de 45 títulos, pero el número parece igual al de los reconocidos en el **Cordemex** y en los textos del periodo clásico medio (cf. Davoust, 1982). Asimismo, en nuestro estudio de los jefes mayas de Chichén Itzá, habíamos clasificado esos títulos en cuatro categorías: religiosos, militares, reverenciales, civiles.

Militares		
T. Akab Tzib	190.506:178	Ch'AK-(w)ah-al
A4		Ch'akahal
cf. lámina 2		el conquistador

El prefijo 190 tiene el valor: **Ch'ak** (cortar) que es representado por un hacha. El elemento principal 506 glifo del día **Kan** tiene aquí el valor: **Wah** (tortilla). Aquí la consonante inicial (w) se pierde, de allí el término: **Ch'akah** (conquistador) al cual se añade el sufijo: **Al** (178). Según el (**Cordemex**, Barrera Vasquez, 1980:123), tenemos la expresión: **Ch'akah** (conquistador, invasor).

T. Akab Tzib			
B1	501c:87	ba-te (1)	Batel
cf. lámina 2		guerrero	

El elemento principal 501c representa un lirio de agua, al cual viene con el infijo 24: Espejo. Tiene el valor silábico: **Ba**, reconocido por varios autores. El sufijo 87 tiene aquí el valor chol: **Te** (árbol) y no **Che**.

En el **Cordemex** (Barrera Vasquez 1980:40), tenemos la expresión: **Bateel** (guerrero). Aquí la L debe ser reconstruida. Según Closs (1984), volvemos a encontrar un título semejante a Yaxchilan en la escalera de la estructura V.

Yula		
L1.E2	IX.136:V:501c	BOLON (an) Ho-b(a)
cf. lámina 2		Bolon Hob
		Los 9 destructores

Este título conviene muy bien con los 9 jefes de Chichén Itzá.

Reverenciales			
Templo 4 dinteles			
L4.D2	502:565.74.	ma-ta-m(a)	Matam
cf. lámina 2		el privilegiado	

El primer elemento 502 representa un lirio de agua con el infijo **Ahaw**. Se lee de modo silábico: **Ma**, según los participantes en la Conferencia de Albany (Justeson 1984). El segundo elemento 565 se lee: **Ta** según los mismos y el sufijo 74: **M(a)**. En **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:505), tenemos la expresión **Matan** que significa: el privilegiado. El sufijo tendría que ser leído: **Na** en vez de **Ma**. En efecto, en Palenque, tenemos el título: **Matan** 74.565 o **Matanal** 74.565.117. 178. El elemento principal 565 puede tener el valor logográfico: **Tan** o silábico: **Ta**.

Templo Serie		
Inicial.I1	IX.59:501c	BOLON ti-ba
cf. lámina 2		Bolon Tiba
		9 en persona

El prefijo 59 se lee: **Ti** y el elemento principal 501c: **Ba**. En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:788), tenemos la expresión: **Ti Ba** que significa: personalmente o en persona. Lo sigue el glifo emblema: **Ah Ahaw Ahaw** (los que son Señores **Ahaw**).

Templo 4 dinteles		
L1.H7	89:501c	Tu Ba
cf. lámina 2		el único

El prefijo 89 se lee: **Tu** y el elemento 501c: **Ba**. En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:811), tenemos la expresión: **Tu Ba** que significa: el único. Aquí viene asociado con el glifo **Che Balam** (el árbol jaguar).

En el códice de Dresde (Thompson, 1972:60a), encontramos el glifo equivalente 90.558 Tu Ba, al que precede el glifo del dios **Chaak**.

Monjas			
L4.A2	13.507:24	Ah ko-il	Ah Koil
cf. lámina 2		el valiente	

El prefijo 13 se lee: **Ah** (prefijo de género masculino). El elemento principal 507 representa un grano de maíz, parecido al 506 pero con el infijo del agua, de allí el valor logográfico **Kob** (maíz podrido) y el valor silábico: **Ko** (grano de maíz).

En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:323), tenemos la expresión: **Ah Koil** (el astuto, el valiente, el audaz). Este título viene asociado al jefe '**Ah Lahtal**.

Templo 3 dinteles			
L3.E2	12.102:552	Ah Ki-TAN	Ah Kitan
cf. lámina 2		el que está delante	

El superprefijo 102 se lee: **Ki** según Justeson (1978) y el elemento principal 552 se lee: **Tan**, según Fox y Justeson (Justeson, 1984). En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:321), tenemos: **Kitan** que significa delante de; le sigue el glifo: **Ah Nahil** que veremos más adelante.

Templo 4 dinteles			
L2.E6	13.561inv:568	Ah KAN/KAN-ul	Ah Kaanu
cf. lámina 2			Ah Kanul

El elemento 561 inv, es un glifo invertido de valor: **Kaan** (cielo) o **Kan** (serpiente). Los términos pueden sustituirse como lo señaló Houston en 1984. Lo sigue el posfijo 568 con valor: **Ul**. Según Roys (1957: 11), **Ah Kanul** es el nombre de linaje de varios jefes en la provincia del mismo nombre, entre los cuales varios de **Calkini**. El glifo viene precedido del título: **Ah Kaba** (el noble).

Templo 3 dinteles			
L1.F2	35.568	YAL-ul	Yalul
cf. lámina 2		el presumido	

Según nuestra ponencia de 1983, el prefijo 35 se lee: **Yal** y pertenece a los prefijos del grupo del agua. El elemento 568 se lee: **U1**. En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:966), tenemos Yalul que significa: compostura, porte, modelo. Lo sigue el título **Ah Achel** (el virill).

3° Glifos predicados

Monjas L3.A5b cf. lámina 2	217b.544.181:178	PACH K'IN-la-ah Pach k'inlah Predecir el porvenir
----------------------------------	------------------	---

El prefijo 217b equivale al elemento principal 713 (mano entre abierta palma hacia arriba) lo que confiere el valor: **Pach**, dado ya por Schele y Miller (1983). El sufijo verbal 178.171 se lee: **La-ah** o sea **Lah**. Según MacLeod (1983), corresponde al sufijo posicional intransitivo Yucateco y Chol. En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1984:617), tenemos la expresión: **Pach K'intah** (predecir, vaticinar, pronosticar). Aquí el sufijo Tah reemplaza el sufijo Lah del ejemplo de arriba. Lo precede el glifo: **Ah K'aanah** (228.506.126), el que se dedica a predecir el porvenir. Sigue la fecha 10.2.10.11.7.

8 Manik 15 Uo.

Templo Serie Inicial C3.D3 cf. lámina 2	1.756:568a/23.683:102	U SOTZ ul-na-ah-al U Sotz Ulnahal el murciélago traspasa
--	-----------------------	--

En el primer glifo, el elemento principal 756 representa la cabeza de un murciélago con valor Sotz. El segundo elemento principal, 568a, se lee: **U1**. Este valor pertenece al sufijo verbal que traduce el segundo glifo. Este tiene el elemento principal 683 de valor **Ah** en vez de **K'al**. Sería parecido al afijo 181. El segundo glifo se lee de modo silábico: **Na-ah-al** o sea **Nahal**. Es un sufijo verbal idéntico a **Chahal** según la raíz **U1** (llegar, hospedar) (cf. **Cordemex**, Barrera Vasquez, 1980:900). Ahora bien hospedar puede tener la consonante H o sea **Hul** (**Cordemex**, Barrera Vasquez 1980:243). Parece ser igual para **Hul** con el sentido de traspasar, asaetar, enhebrar una aguja (cf. **Cordemex**, Ba-

rrera Vasquez, 1980:242). En el **Popol Vuh** el murciélago decapita a uno de los gemelos en el mundo subterráneo.

La existencia de la consonante H aparece en el ejemplo siguiente:

Templo 4 dinteles

L4.C3

1.103:583:178

cf. lámina 2

U TAH-la-ah

U Tahlah

él pega la pelota

El superfijo 103 tiene el valor **Tah** (prefijo locativo). El elemento principal 683 tiene el valor: **Ah** y el sufijo 178: **La**. De ahí la lectura: **Tah-laah**. En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:753), tenemos la expresión: **Tah Lah** (el golpe dado en la puerta o un golpe dado en la pelota); **Tah Lahtah** (pegar la pelota). Lo sigue la frase **Matan, Yalulte, K'ak' U Pakal, Chik'in, Tohil** (el privilegiado, presumido, **K'ak'U Pakal**, al oeste de **Tohil**).

Al oeste van asociados **Tikal** y el Dios **Tohil**. Se asocia también con el glifo: **Ah Uak Tunal** (los 6 encantadores). En la estela 6 de Tortuguero tenemos los nueve encantadores **Bolon Kanah**, asociados con el glifo del juego de pelota.

Templo 4 dinteles

L2.G1

145b:565c.136b

cf. lámina 2

An-TAH-an

Antahan

protector

El prefijo 145b se lee: **An**, parecido al prefijo 18 según Schele y Stuart (Justeson, 1984). El elemento principal 565c tiene el valor: **Tah** o **Ta** según los participantes de la Conferencia de Albany. El sufijo 136b se lee: **An**. En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980), tenemos la expresión: **Ah Antab** (patrono o defensor que ayuda y defiende, protector).

En un estudio previo (Davoust, 1982:110), hemos dado a este glifo el sentido de alianza, pues asociaba a los varios jefes de Chichén itzá, cuyos glifos nominales habíamos reconocido. Encontramos ahora formas variantes de este glifo que confirman esa lectura fonética:

18.565a.18

18.565a.136b

18.565a.69

An-TAH-an

Ah-TAH-an

An-TAH am

Antahan

Ahtahan

Antaham

y encontramos también el ejemplo siguiente:

Caracol			
Estela I.3	145b:103EP:136b	An-TAH-an	Antahan
cf. lámina 2		protector	

Aquí el afijo 103EP, al tener el papel de elemento principal con el valor: **Tah** (prefijo locativo) sustituye el elemento principal 565c precedente.

Templo Serie			
Inicial D8.C9	1.110EP.110EP:8/1.1075:23		
cf. lámina	U Ta-ta-al	U AHAW KAN (na)	
	U Total	U Ahaw Kan	
	(E) sucede al Señor Serpiente		

Aquí el afijo 110EP, al tener el papel de elemento principal, se lee: **Ta** (prefijo locativo chol que equivale al ti yucateco). El sufijo 8 se lee: **A1**. En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:778), tenemos las expresiones: **Tat i Tata** (padre) y **Tatalah** (sucesivamente). Si no posee el sufijo 8, podría leerse **Tat** (padre), pero con el sufijo 8: **A1** significaría: suceder, venir, después.

El segundo glifo lleva la forma personificada 1075 que representa un **Ahaw** de perfil, en la boca de una serpiente, de allí el valor: **Ahaw Kan** (Señor serpiente) confirmado por el complemento fonético **Na** (23). Es un grupo de filiación que asocia el glifo nominal del jefe "Quijada" al jefe **K'ak'U Pakal**.

Yula	614.?.683	OTOCH.?-ah
Cl.B4		residir

El elemento 614 representa una casa según Knorosov (1967), lo que fue confirmado por otros autores, de allí los valores yucatecos: **Otoch** y **Na**. En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:608), tenemos **ah Otochnal** (nativo u oriundo de algún pueblo o provincial), pero no tenemos el verbo: **Otochah** (residir). Ahora bien el glifo viene en posición de predicado y está seguido de los glifos **Tak'ak'**, **Kan Tzuk** (en medio de los cuatro barrios o ciudades).

Yula

L1.E6

cf. lámina 3

228.768b.23

Ah-ok-an

el que entra.

Ah Okan

El prefijo 228 se lee: **Ah** (prefijo del género masculino). El elemento principal 768b representa una pierna con valor: **Ok** y el sufijo 23: **An**. En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:595). Tenemos **Oka'an** (entrar). Lo sigue la frase: **Ch'akat Ti Ba Kaan Ti K'in** (los conquistadores en personas celestiales del Sol).

Monjas

L2.E4

cf. lámina 3

509.509.679

KAM-KAM-i

muerte.

Kamkami

El elemento 509 se repite dos veces y tiene el valor: **Kam** (muerte, equivalente del yucateco colonial: **Kim**. Lo sigue el elemento 679 con valor: **i**, dado en primer lugar por Landa. En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:318), tenemos **Kimkimil** (muerte) tanto como **Kimkimi Och** (muerto como una zarigüeya). De seguir la regla de armonía vocálica, la vocal **i** indicaría el valor: **Kim** con preferencia a **Kam**. Lo precede el glifo: **Pach Kaan** que vamos a ver abajo:

Monjas

L2.E4

cf. lámina 3

561.670

PACH KAAK

designa el cielo

El elemento 670 tiene el valor: **Pach**, según Schele y Miller (1983). Representa una mano abierta con el pulgar levantado donde, en el ángulo, está situado el elemento 561 glifo del cielo, con el valor: **Kaan**. En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:615,616), **Pach** significa designar un lugar, aquí el sitio celestial. Tenemos además en la página 167 el topónimo: **Pach Kaan** (detrás del cielo) (cf. Roys, 1957:28).

Esa localidad se sitúa en la provincia de **Ah Kanul**. Podemos dar el pequeño contexto siguiente:

E2

1.59.679

U Tiy(al)

En posesión (del)

E3a

528.528.561inv.

Kuk Kaan

ciclo celestial

E3b

561.23.24

Kaanil

de lo alto

E4a

561c.670.?

Pach Kaan

designa el cielo (de)

E4b

509.509.679

Kamkami

muerte

4º) **Glifos de animales, objetos, presagios**

Monjas

L4.E4b

560:251.671

Tzo Ba-ch(i)**Tzo Bach**

cf. lámina 3

el faisán macho

Según Knorosov (1967) y Kelley (1976), el elemento principal 560 se lee: **Tzu**, alógrafo del 559. Pero aquí se leería: **Tzo**. El prefijo 251 se lee: **Ba** y el elemento 671 tiene el valor: **Ch(i)** de allí la lectura: **Bach**. En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:863). **Ah Tzo Bach** significa: el faisán macho. Lo precede el glifo 33.568 **Yalul** (presumido).

Pilar Jeroglífico

C8

25.604:219

Ka k'u-ch(i)**Ka K'uch**

cf. lámina 3

nuestro buitres

El elemento 604 se lee: **K'u** según Landa y más tarde Knorosov (1967). El afijo 219 es semejante al glifo del día **Manik** con valor silábico: **Ch(i)**; de allí la lectura: **K'uch** (buitres). Este glifo se encuentra de nuevo en el código de Dresde. Ese término yucateco corresponde al chol **tahol** (buitres).

Templo 4 dinteles

L1.C8

1.515b

POK

cf. lámina 3

Pelota

Aquí el elemento principal 515b se acerca al elemento 843 y tendría el valor logográfico: **Pok'** (pelota), pues lo precede el determinante semántico pelota (formado por un pequeño círculo).

Lo reconocieron en primer lugar Mathews y Houston (1983) en la estructura 33 de Yaxchilán.

Monjas

L1.A2

501c:25:112/586:25.178

Ba-k(i) TOK'pa-ka-1(a)

cf. lámina 3

Bak Tok' Pakal

cautivo pedernal escudo

El primer glifo: **Bak** se estudió como si fuera el de un cautivo. Lo sigue el afijo 112 que representa un pedernal con el valor: **Tok'**. Lo acompaña la forma silábica: **Pakal** (escudo, adarga), leído primero

por Kelley (1968). La expresión "pedernal-escudo" es un símbolo de la guerra.

Monjas			
L7.Eb	1:625/501c:24	U MAK-ab-il	U Makabil
cf. lámina 3		su abundancia	

El elemento principal 625 representa una concha de tortuga con el valor: **Mak**. Lo sigue el elemento 501c con el valor: **Ba** pero aquí: **Ab**. En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:480), **Makabil** significa abundancia.

Templo 4 dinteles			
L1	1.27:501c:23/502:133	U Ka-ba-n(a)	Ma-ah
cf. lámina 3		U Kaban Maah	
		su tierra reseca	

El primer glifo se lee por sílabas: **Ka-ba-n(a)** que equivale al logograma del día **Kaban** (526). El segundo glifo se lee: **Maah** con el elemento 502: **Ma** y el sufijo 133: **Ah**. En el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:475), tenemos **Maah** (resecar).

5º) Glifos locativos

Yula	IV.559:528	KAN-Tzu-k(u)	Kan Tzuk
L1		4 barrios	
cf. lámina 3			

El elemento principal 559 tiene el valor: **Tzu**, según Knorosov (1967) y Kelley (1976). El elemento 528 tiene el valor silábico: **Ku** según Landa.

Templo 4 dinteles	IX.561:23/669(544):116	
L3.H1.G3	BOLON KAAAN (na) Cha-K'IN (ne)	
cf. lámina 3	Bolon Kaan Chak'in	
	Los 9 cielos del oeste	

El glifo del cielo 561.23. viene seguido por el glifo del oeste: **Chak'in** en vez de **Chik'in** transcrito 671.544.116. El elemento 669 se lee: **Cha**, según Riese Mathews, Schele Fox y Justeson (1984). El infijo 544

se lee **K'in**; de allí el valor: **Chak'in** (oeste). Volvemos a encontrar un glifo del oeste semejante en los textos de la región central del Petén. Se registra la misma alternancia en el glifo del este: **Lak'in** y **Lik'in**.

Templo 4 dinteles

L3.A6

{236}764:59

TZ'UNUN KAAN ti

cf. lámina 3

Picaflor del cielo

El afijo 236 representa un colibrí con el valor: **Tz'unun**, según Schele y Mathews (Justeson, 1984), dicho colibrí está en la boca de la serpiente, transcrito 764, de allí el valor: **Kan** (serpiente) pero puede tener también el valor: **Kaan** (cielo). En efecto tenemos una localidad, cerca de Mérida, llamada **Tz'unun Kaan**, según el **Cordemex** (Barrera Vasquez, 1980:893) y Roys (1957).

Lecturas de algunos textos de Chichén Itzá

Daremos aquí la transcripción de algunos textos con sus transliteraciones y sus traducciones.

Casas de Monjas Dintel 3

		8 Manik 15 Vo	10.2.10.11.7.
A5a	228.506.126	ah Way	el encantador
A5b	217.544.181.178	Pach K'inlah	vaticinar
B5a	61.756.568.23	Sotz Hulan	el murciélago traspasa
C5	228.586:25:501c	Ak Pakab	el del banco
D5	528:116.126	Tunah	encantado
E5a	168:533:130	Ahaw Ahaw	el señor Ahaw
E5b	59.679:24	Tiyil	el amo

Aquí el texto se refiere a un sacrificio humano en el que la víctima en un banco es atravesado de par en par por un murciélago. La acompaña el glifo emblema de Chichén Itzá. Luego nos encontramos con el título conquistador en persona, seguido por el nombre de uno de los 9 jefes de Chichén Itzá.

Yula dintel 1

		8 Kan 2 Pop	10.2.4.8.4
B4	614.683	Otochah	reside
A5	59.669a.122	Ta K'ak'	en medio de
B5	IV:559:528	Kan Tzuk	4 barrios

Este texto viene seguido por el nombre de los jefes de esos cuatro barrios o ciudades.

Akab Tzib dintel

E1a	165v.590:627:627	Ah Titlah	Jefe "Quijada abanico"
F1a	220(544):116	Chik'in	al oeste
F1b	501c:594:178	Balba	disimulado
E2a	35.568	Yalul	y presumido
E2b	110:110:502	Tatam	en presencia
F2a	1042.679	Kami	(de) la muerte

Este texto quizá fuera escrito después de la muerte de "Quijada Abanico", porque éste pasó al este, al mundo subterráneo.

Templo 4 dinteles, dintel 4

E2	510.44.527	Ek'Tok'	Venus. Pedernal
F2	624.178	Pakal	Escudo (guerra)
E3	1.27:501c:23	U Kaban	su tierra
F3	502:133	Mah	re seca
E4	586.205:178	K'a-K U Pakal	jefe Escudo de fuego
E5	122.515:178	Tohil	Dios Tohil
F5	122.526?	Tah Kab?	Señor de la tierra
E6	59.561d:23	Ti Kaan	y del cielo

En este texto la estrella Venus envía la guerra y reseca la tierra. Viene asociada con **Kakupakal** y el Dios **Tohil** (señor de la tierra y del cielo).

UTILIZACIÓN DE UN IDIOMA PROTO-YUCATECO CON TÉRMINOS TOMADOS DEL PROTO-CHOL

Como ya hemos señalado en nuestro estudio de los jefes Mayas de Chichén Itzá (Davoust, 1982), esta élite parece oriunda de la región central del Petén (Tikal, Seibal). En efecto tenemos la presencia del glifo nominal del jefe **Ah Yax T'ul** en Seibal, en la estela 20 fechada 10.3.0.0.0.; del jefe "Quijada" en Jimbal, estela 1 fechada 10.1.0.0.0. y del jefe "doble Quijada" en Ucanal, estela 1 fechada 10.1.0.0.0.

Según Thompson (1977), en el periodo clásico esta región bien pudiera haber estado ocupada por el sub-grupo lingüístico: Chan. Para Justeson (1984), los habitantes de Naranjo, Caracol y Ucanal usaban una lengua yucateca en el periodo clásico, donde actualmente vive el grupo Mopán. Fischer (1973) reelaboró un idioma proto-yucateco a partir de los dialectos modernos: yucateco, mopan yucateco-lancadón e itzá. Nota, en particular, que las consonantes proto-yucatecas son idénticas a las del yucateco moderno. Sin embargo, el proto-yucateco puede tener el fonema (r) cuyos equivalentes modernos serían los fonemas (r) y (l).

Además el proto-yucateco usa seis vocales: a, e, i, o, u, e \dot{i} y cuatro tonos distintos:

- (v'v) alto y cayendo glotalizado
- (v v) largo y bajo
- (v) corto y neutro
- (v v) largo y alto

Thompson (1977:21) vio la utilización de una sexta vocal en el sub-grupo Chan. La vocal \dot{i} de éste se corresponde con la vocal a yucateca; así, **Chanchan** se convierte en **Chinchin**. Con mayor precisión, Fischer (1973:214) notó que la vocal a corresponde a la sexta vocal \dot{i} . Ejemplo: **Chak**, rojo en yucateco, se transforma en Chik en mopán, itzá y lacandón. Desafortunadamente es difícil distinguir esta sexta vocal en la epigrafía maya, dado que existen numerosos alógrafos; así, la sílaba: **Ka** está representada por cinco afijos gráficos: 25, 27, 203, 205, 738a., 738b. Tan solo a nivel del vocabulario podemos distinguir los términos yucatecos y los términos choles. Así, el término yucateco: **Kan** (serpientes) transcrito 12.25:23. **Ah Ka-n** (a), y el término chol **Chan** (ser-

piente) transcrito 668:23. **Cha-n(a)**. El término yucateco: **K'uch** (buitre) transcrito 604.671 **K'u-ch(i)** y el término chol: **Tahol** (buitre) transcrito 59.747b (ta) **Tahol**. Asimismo, la forma personificada del número dos en Chichén Itzá está representada por la cabeza 1086v con el infijo 669 de valor: **cha**, que significa dos en chol según Thompson (1950 fig. 38 No. 5), correspondiente a la fecha 8 **Kan 2 Pop** en Yula, dintel 1. Pasa lo mismo con el número doce, **Lahchan** en chol, que está representado por una cabeza rematada por el glifo del cielo de valor **Chaan** o **Chan**, en la fecha doce **Kan 7 Zac**, del dintel 2 en el templo de los 4 dinteles. Por fin, encontramos el glifo del mes chol: **Kasew**, en vez del mes yucateco: **Sek** en Yula, dintel 2 transcrito 25.520.130. **Ka-se-w** (a). Kelley (1982) piensa que se trata del glifo del mes **Mac**, o sea la fecha 2 **Imix 4 Mac**. Para la casa es lo mismo, tenemos el término chol: **Otot** y no el yucateco: **Otoch**. Así en el código de Dresde, tenemos **Otoch** transcrito 115.614:601 **Tu Otoch** (chu).

En Chichén Itzá, en el pilar jeroglífico, tenemos el glifo 115.614.843. 59. **Tu Otot** [to-t(i)].

Conclusión

Las numerosas lecturas fonéticas hechas en Chichén Itzá confirman el carácter logo-silábico de la escritura maya con el uso de complementos fonéticos. En un balance del desciframiento de la escritura maya, hemos establecido cinco silabarios que corresponden cronológicamente a los periodos clásico antiguo, medio y reciente, al posclásico de los tres códigos (Dresde, Madrid y París) y al periodo colonial del siglo XVI.

Auxiliándonos con los textos de Chichén Itzá, hemos establecido un silabario que corresponde al periodo clásico reciente. Comparándolo particularmente con los silabarios del posclásico y el del clásico mediano, notamos que han tomado ciertos signos bien de uno de los silabarios bien de los dos. Ciertos signos silábicos del clásico mediano se usaron en Chichén Itzá, a la vez que nuevos signos se emplearon en ese mismo sitio. Algunos se vuelven a encontrar en los códigos.

El silabario de Chichén Itzá es intermediario entre el del clásico medio de la región central del Petén y el Usumacinta y el del posclásico de los tres códigos de Yucatán. A pesar de un **corpus** poco extenso

hemos podido establecer ese silabario en Chichén Itzá por la frecuencia más importante de las lecturas silábicas de este sitio.

Sería interesante comparar los textos de Chichén Itzá con otros sitios de Yucatán en particular en el clásico medio. Hemos empezado este estudio con los textos de Xcalumkin y podría continuarse en Cobá.

BIBLIOGRAFIA

- ÁLVAREZ, María Cristina L.
 1969 **Descripción estructural del maya de Chilam Balam de Chumayel.** SEEM, Cuaderno 1, UNAM. México.
- BARRERA VASQUEZ, Alfredo
 1976 **Nomenclatura etnobotánica Maya.** Centro Regional del Sureste, México.
- BARRERO VASQUEZ, Alfredo
 1980 **Diccionario Maya Cordemex. Maya-Español, Español-Maya,** Ediciones Cordemex. Mérida, Yucatán. México.
- BEYER, HEMANN
 1937 **Studies on the inscriptions of Chichén Itzá,** Contrib 21, CIW Publ. 483, Washington. USA.
- BOLLES, John S.
 1977 **Las Monjas. A Major Pre-Mexican architectural complex at Chichen Itza.** University of Oklahoma Press, Norman. USA.
- CLOSS, Michael P.
 1984 The Maya glyph Batel "Warrior", *Mexicon*, vol. VI, No. 14, pp. 50-52. Berlin. RFA.
- DAVOUST, Michel
 1977 Les chefs Mayas de Chichen Itza, *Mexicon*, vol. II, No. 2, pp. 25-29. Berlin. RFA.
 1982 **Nouvelles Données Historiques dans l'Epigraphie Maya.** These de 3eme cycle a l'EHESS Paris.
 1983 "Les glyphes emblemes come noms patronymiques et noms de lieux". Communication Quinta Mesa Redonda de Palenque.
- EDMONSON, Murnro S.
 1965 **Quiché-English Dictionary.** Middle American Research Institute Tulane University Publ. 30. New Orleans.
- FISHER W, Morrison
 1973 **Towards The reconstruction of Proto-Yucateque.** Phd. University of Chicago.
- FOX, James y John S. Justeson
 1984 Appendix C: Conventions for the trasliteration of Maya hieroglyphic. En. **Phoneticism in Maya Hieroglyphic Writing,** editado por John S. Justeson y Lyle Campbell. Institute for Mesoamerican Studies, publication no. 9, State University of New York. Albany.

HOUSTON, Stephen D.

- 1983 **Contributions to Maya Hieroglyphic Decipherment 1**, Human Relations Area Files Inc. New Haven. Connecticut. USA.
 1984 "An example of homophony in maya script". **American Antiquity**, vol. 49, No. 4, pp. 790-805. Washington. USA.

JUSTESON, John S.

- 1978 **Mayan Scribal practice in the classic period: A Test-case of an explanatory approach to the study of writing systems**. Phd. Stanford University.
 1984 "Appendix B: Interpretations of Maya Hieroglyphs". En **Phoneticism in Maya Hieroglyphic Writing**, editado por John S. Justeson y Lyle Campbell. Institute for Mesoamerican Studies Publication No. 9. State University of New York. Albany.

JUSTESON, John S. y Norman, William

- 1983 "T. 516:103 as ak ta (to set down) a reinterpretation of auxiliary verb compounds". Quinta Mesa Redonda de Palenque.

JUSTESON, John S. y Lyle Campbell

- 1984 **Phoneticism in Mayan hieroglyphic writing**, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York of Albany Publication No. 9.

KELLEY, David

- 1962 "Fonetismo en las escrituras Mayas". **Estudios de Cultura Maya**, vol. 2. pp. 277-317. México.
 1968 "Kakupacal and the Itzas". **Estudios de Cultura Maya**. vol. 7. pp. 141-157. México.
 1976 **Deciphering the maya script**. University of Texas Press. Austin and London. USA.
 1982 **The Puuc: New Perspectives**. Central College. Pella. Iowa. Publ. 1.

KNOROSOV, Yurii. V.

- 1967 **The Writing of the Maya Indians**. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Cambridge. Massachusetts. USA.

KOWALSKI, Jeff

- 1980 **The house of the gouverneur, A Maya Palace at Uxmal. Yucatan, Mexico**. Phd. Philadelphia.

MACLEOD, Barbara

- 1983 **An Epigrapher's annotated index to Cholan and Yucatecan Verb Morphology. MS.**

MATHEWS, Peter y John S. Justeson

- 1984 Poltems of sign substitution in Mayan hinoglyphia writing: the "affix clustus". En **Phoneticism in Maya Hinoglyphic Writing**, editado por John S. Justeson y Lyle Campbell. Institute for Mesoamerican Studies, Publication No. 9. State University of New York. Albany.

MAUDSLAY, Alfred P.

- 1889-
 1902 **Archaeology biologia centrali-americana** 5 Volumes. London.

ROYS, Ralph L.

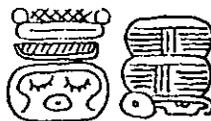
- 1935 "Place names of Yucatan" **Maya Research**, Vol. 2 pp. 1-10. New Orleans.

- 1940 **Personal names of the maya of Yucatan.** CIW Publ. 523 Contrib 31. Washington. USA.
- 1957 **The political geography of the Yucatan,** CIW Publ 613. Washington, USA.
- SCHELE, Linda y Miller Jeffrey H.
- 1983 **The mirror, the rabbit, and the bundle "accession". Expressions from the classic Maya Inscriptions.** Dumbarton Oaks Research. Washington. USA.
- STUART, David
- 1983 "The 'Count of captives' Epithet in classic Maya writing", Quinta Mesa Redonda de Palenque.
- THOMPSON, Eric. J.S.
- 1937 **A New method of deciphering Yucatan dates with special reference to Chichen Itza.** Publ. 448. CIW. Washington. USA.
- 1950 **Maya hieroglyphic writing introduction,** Publ. 589. CIW. Washington. USA.
- 1962 **A Catalog of Maya Hieroglyphs.** University of Oklahoma Press. Norman.
- 1972 **A Commentary on the Dresden Codex, a Maya hieroglyphic book.** Americ. Philosoph. Soc. Philadelphia.
- 1977 "A proposal for constituting a Maya sub-group. Cultural and linguistic, in the Peten and adjacent regions", In **Anthropology and history in Yucatan.** Ed. Gd. Jones pp. 3-43. Austin.
- TOZZER, Alfred M.
- 1941 **Landa's relación de las cosas de Yucatán. Vol. XVIII.** Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and ethnology. Harvard. University.
- WEITZEL, Robert B.
- 1945 "Inscriptions at Chichen Itza and the Maya correlation problem". **American Antiquity** 11. pp. 27-31.

LAMINA I

GLIFOS DE CHICHEN ITZA

Glifos Nominales individuales: Masculino, Femenino y Deidad

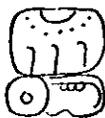
126.12:741a/23.501c
Hah Winik Nab12:27:537/563:563:87
Ah Kan K'ak'che229.608:188/754:136
Ah Achel Kitam544:116.8/110:1040.254
K'inak Takamal44:112EP/125:58EP
Tok' Ah Zak1000a:87.117:507/604a.604a
Ix Chen Ko' K'uk'1000a.168:573
Ix 'Ahaw Hel1000a:608:23
Ix Achan679:1000a.608:697
Ix Yachmul1000a.533:102/516c.585/668:23
Ix Ahawal Ak Pechan122.515:178
Tahil668:102
Chaak748:116/561:23
Muan Kaan

LAMINA 2

Glifos Titulares



190.506:178
Ch'akahal



501c:87
Batel



502:565.74
Matan



IX.59:501c
Balon Ti Ba



89:501c
Tu Ba



13.507:24
Ah Koil



12.102:552
Ah Kitan



13.561inv:568
Ah Kanul



35.568
Yalul

Glifos Predicados



217b.544.181:178
Pach K'inlah



1.756:568a/23.683:102
U Satz Ulnahal



1.103:683:178
U Tahlah



145b.565c.136b
Antahan



145b:103EP:136b
Antahan



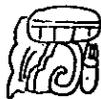
1.110EP.110EP:8/1.1075:23
U Tatal U Ahaw Kan

LAMINA 3

Glifos Predicados

228.768b.23
Ah Okan509.509.679
Kamkami561.670
Pach Kaan

Glifos animales, presogios

560.251.671
Tzo Bach25.604.219
Ka K'uch1.515b
Pak115.614.515a.59
Tu Orat501c.25.112/586.25.178
Bak Tok' Pakal1.625/501c.24
U Makabit1.27.501c.23/502.133
U Kaban Mach

Glifos locativos

IV.559.528
Kan Tz'ukIX.561.23/669(544):116
Bolon Kaan Chak'in1236/764:59
Tz'unun Kaan Ti

LOS ORÍGENES DE LA CIVILIZACIÓN EN MESOAMÉRICA: UNA PERSPECTIVA GEOGRÁFICA

VINCENT H. MALMSTRÖM *

En estudios anteriores presenté la hipótesis concerniente a los orígenes del calendario sagrado de 260 días en Mesoamérica, situado en Izapa, al extremo sur de México, demostrando cómo la evidencia astronómica, geográfica e histórica convergen en este sitio de la llanura costera del Pacífico del estado de Chiapas (Malmström, 1973). Mi presentación incluyó una reconstrucción de la cronología del calendario desde el siglo XIV a.C., usando la evidencia interna de los calendarios sagrados y seculares (Malmström, 1978), y usando también una explicación de su subsiguiente difusión a través de Mesoamérica, como muestran los alineamientos urbanos y arquitectónicos, citando su repetida orientación hacia la posición de la puesta del sol, el 13 de agosto, día en que los mayas creían que la edad presente del mundo empezó, y día en que el sol está en su cenit al pasar directamente sobre Izapa (Malmström, 1981). A pesar de que mi tesis básica ha venido ganando el apoyo de científicos físicos (Chiu y Morrison, 1980), estoy consciente de que mis argumentos van contra corriente de las ideas aceptadas por la mayoría de los arqueólogos. Ellos creen que las principales innovaciones culturales emanaron de la llamada área metropolitana olmeca, ya que los olmecas —la cultura madre de Mesoamérica— han tenido su presencia más claramente identificada en la región costera del Golfo de México (para un resumen de las ideas más recientes sobre los orígenes culturales en Mesoamérica, véase Bernal, 1969, y Coe y Diehl, 1980). Por lo tanto, con el fin de demostrar que existe la nece-

* Departamento de Geografía, Dartmouth College, Hanover, NH 03755.

sidad de re-examinar la sabiduría convencional sobre el tema de los orígenes geográficos de la civilización en esta región, en este trabajo me propongo encajar el calendario sagrado, dentro de un contexto físico y cultural más amplio en la Mesoamérica precolombina.

¿Quiénes fueron los olmecas?

En el centro de cualquier discusión de los orígenes culturales de Mesoamérica está la respuesta a la pregunta: ¿quiénes fueron los olmecas? Una creciente cantidad de evidencias, admito que muchas de ellas circunstanciales, sugiere que sus descendientes modernos se encuentran entre los pueblos Mixe-Zoque-Popoluca del sur de México (véase Ochoa y Lee, 1983; Lowe, 1977). Esta conclusión es el resultado de un análisis de patrones lingüísticos y del estudio de cerámica de primera época. Esta evidencia tiende a confirmar otra hipótesis sobre la evolución de la escultura en piedra en Mesoamérica; concretamente, que las formas más primitivas surgen en la vertiente del Pacífico. Al mismo tiempo la hipótesis arguye a favor de la importancia de la región de Izapa, como un importante centro cultural dentro del Nuevo Mundo. El contexto físico-geográfico también apoya estas teorías sobre los orígenes de los olmecas.

El marco físico

La parte de Mesoamérica que Bernal (1969) y otros han denominado como el área metropolitana olmeca, se encuentra en la llanura costera del Golfo en el sur de Veracruz y Tabasco. En esta región se encuentran las más extensas tierras bajas aluviales en Mesoamérica, como resultado de la mayor concentración de precipitación de cualquier parte de México. Vientos húmedos que soplan desde el Golfo se encuentran con las escarpadas pendientes de las tierras altas a menos de 100 km tierra adentro y, como consecuencia, este frente montañoso que se perfila hacia el este, recibe más de 2 000 mm de lluvia al año. La baja latitud de esta región, combinada con su baja elevación y una alta precipitación, aseguran que la vegetación se componga en su ma-

yoría de bosque tropical, de especies de hoja ancha perenne. Inclusive, hay un cambio de estación marcado en términos de precipitación dentro de la región, de tal manera que el caudal de los ríos puede variar hasta en un 1 000% entre mayo (al final de la época de sequía) y septiembre (en el pleno de la época de lluvias). De hecho, un cambio en los niveles del río hasta de una magnitud de diez metros no está del todo fuera de lo común, y en esta región de relieve mínimo, las inundaciones generalizadas crean los extensos pantanos. En conclusión, esta es una región de altas temperaturas, gran humedad y un crecimiento de vegetación desatado. La tierra está compuesta de depósitos y sedimentos de río y de aluvión siendo una región que carece totalmente de roca sólida. El Clima oscila entre trópico-húmedo hasta superhúmedo en las tierras altas que encaran al viento (fig. 1).

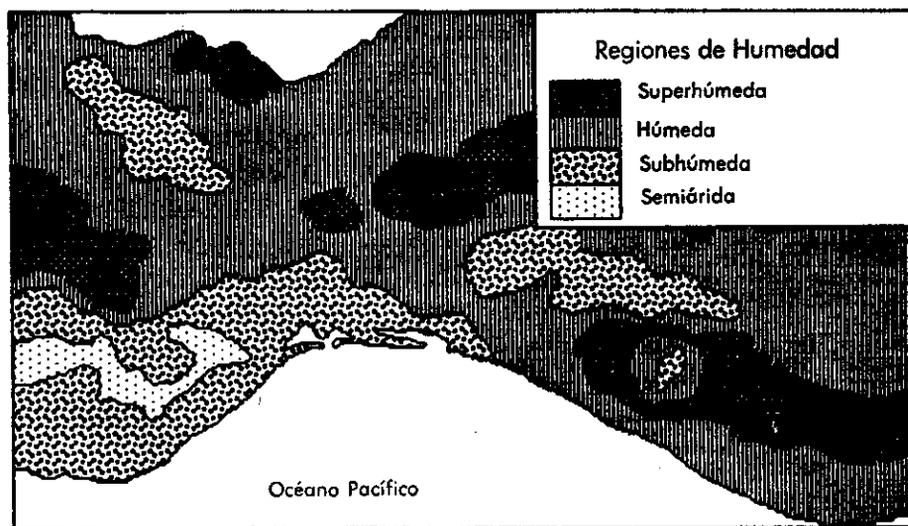


Figura 1.

Elevándose desde la vertiente del Golfo en el sur de Veracruz y casi totalmente circunscrito por la misma, está el macizo volcánico conocido como Los Tuxtlas —un agrupamiento de conos de ceniza y pequeños estratovolcanes, ninguno de los cuales excede los 1 500 metros de altura—. Abriéndose hacia el sur desde la llanura costera del Golfo, se encuentra la estructura de tierras bajas conocida como la Brecha de

Tehuantepec —el único lugar de Mesoamérica donde es posible cruzar entre los dos océanos, sobre una elevación de no más de 300 metros—. De hecho, aparte de las bajas colinas que forman la división continental cerca del extremo sur de la Brecha, la llanura costera del Golfo continúa con la llanura costera del Pacífico. Esta última, sin embargo, se acaba rápidamente yendo hacia el oeste debido a la existencia de la Sierra Madre del Sur en Oaxaca, pero continúa como un borde estrecho a lo largo del margen del Pacífico de Chiapas hasta Guatemala en donde se ensancha hasta una extensión de 50 km (fig. 2).

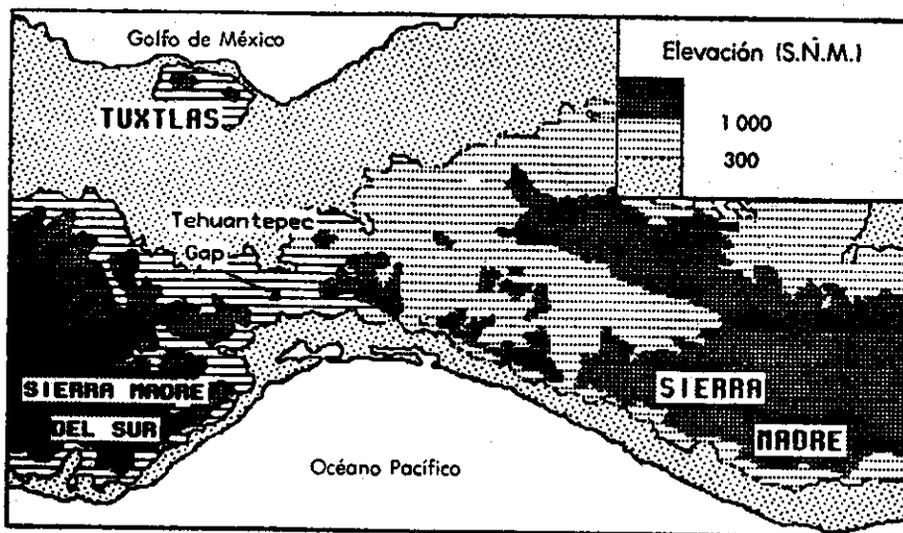


Figura 2.

Aunque topográficamente hablando es una extensión de la llanura costera del Golfo, las tierras bajas del Pacífico se pueden dividir en dos regiones específicas con climas y vegetaciones distintivos. Una vez que se cruza la elevación desde el Golfo, el denso bosque del norte pronto se convierte en pradera hacia el sur. Aquí, al socaire de la principal barrera montañosa en Mesoamérica, la época de sequía es tan pronunciada que el área total del istmo justifica la designación de tropical sub-húmeda. Sin embargo, desde Tonalá hacia el sur por la costa, la cantidad de lluvia aumenta rápidamente otra vez, resul-

tando un denso bosque tropical en el sur de Chiapas y la parte adyacente de Guatemala. Esta región es la que se conocía en tiempos precolombinos como Soconusco, preciada entre los antiguos como fuente única de cacao, hule y plumas de quetzal. Por lo tanto, mientras que es una región climáticamente muy similar a la planicie del Golfo, Soconusco era de particular importancia, gracias a su riqueza en artículos exóticos para el comercio. Además, yaciendo a los lados de antiguas montañas volcánicas y cristalinas, tanto como de los más recientes volcanes —la línea divisoria entre las dos formaciones ocurre casi precisamente a lo largo de la frontera política entre México y Guatemala— Soconusco también está dotado de una abundancia de piedra, que se usó tanto en la construcción como con fines artísticos (fig. 3).

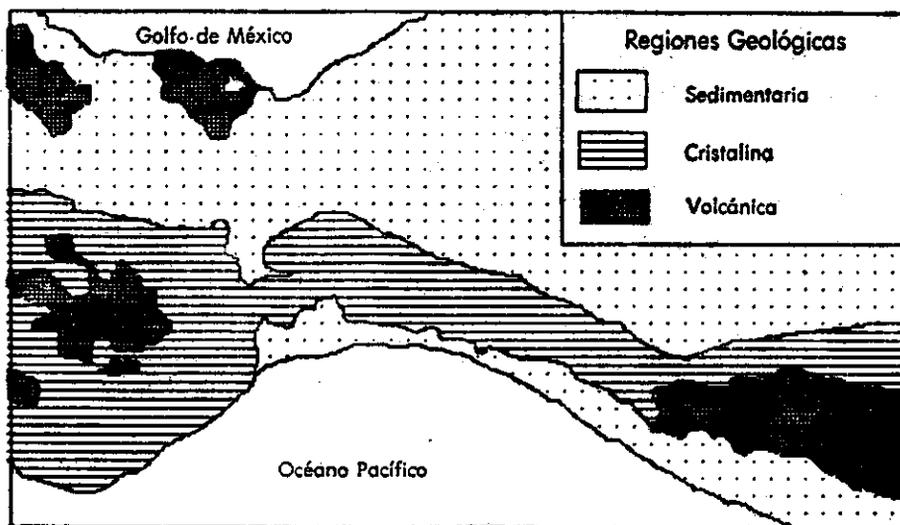


Figura 3.

Macizos de montañas escabrosas ascienden a cada lado de la Brecha de Tehuantepec, al oeste culmina en Zempoaltepec (3 395 metros) cerca de la punta noreste de Oaxaca, y al este asciende en cadenas o sierras cada vez más altas hasta el corazón de Chiapas. En ambas regiones montañosas, los patrones de clima y vegetación cambian bruscamente con la elevación y orientación, variando desde la

húmeda y fresca meseta cubierta por bosques de pino y roble hasta los sub-húmedos valles interiores adonde los pastos de estepa y el nopal de tuna prevalecen. En ambas regiones montañosas hay también una transición chocante en términos de edad geológica y complejidad de norte a sur, con las formaciones sedimentarias más jóvenes y menos movidas, cerca de costa del Golfo, y las más antiguas y más confusas formaciones cristalinas, próximas al Pacífico. Por lo tanto, en contraste con la simplicidad esencial de los patrones físicos de las tierras bajas del sur y el este de Mesoamérica, las áreas montañosas de la región se caracterizan por una gran diversidad local.

Escenarios alternativos de asentamiento en el sur de Mesoamérica

Dado el carácter del marco físico del sur de Mesoamérica, es fácil apreciar que el movimiento de gente, bienes e ideas dentro de esta región ha tomado por lo general la ruta que presenta menos resistencia, es decir, a lo largo de las llanuras costeras del Golfo y del Pacífico y a través de la Brecha de Tehuantepec. A pesar del hecho de que los ríos más caudalosos de la región fluyen hacia el Golfo y que la división continental corre más cerca del Pacífico que del Golfo, ni las tierras altas de Oaxaca al oeste ni las de Chiapas al este son de fácil acceso desde el Golfo. Esto es porque los ríos de la región son caudales antecedentes que han abierto brecha en el macizo elevado de las montañas en espectaculares cañones. El río Grijalva, por ejemplo, ha hecho una incisión de más de 1 200 metros. Por lo tanto, el acceso a las áreas montañosas en el interior es más fácil desde el lado del Pacífico, con el valle del río Tehuantepec, proporcionando una ruta de penetración hasta cerca de 20 km del gran valle interior de Oaxaca, mientras que un par de puertos de montaña lo rompen a través de las sierras occidentales inferiores de la Sierra Madre, hacia la depresión central de Chiapas.

Antes de examinar la evidencia sobre difusión cultural dentro del sur de Mesoamérica, uno está tentado a postular un escenario teórico para dicho movimiento, basándose en lo que se sabe de la geográfica fundación de la civilización olmeca. Juzgando por el carácter del área metropolitana de Bernal, los olmecas eran un pueblo que se encontraba

a sus anchas, en un medio ambiente tropical húmedo. De haber querido expandir sus asentamientos hacia áreas con condiciones físicas similares a las de su costumbre, podrían haberlo hecho ya sea moviéndose hacia el oeste a lo largo de la costa del Golfo hasta el centro de Veracruz, o hacia el este a Tabasco y Campeche. Sin embargo, hasta el más superficial de los reconocimientos del territorio hacia el sur, a través de la Brecha de Tehuantepec los hubiera llevado directamente a toparse con el medio ambiente sub-húmedo de montes de la llanura costera del Pacífico en Oaxaca —un área muy distinta de la que se supone sostuvo su civilización—. El incentivo para llevar a cabo un movimiento tan radical tendría que haber sido muy convincente (esto no pretende sugerir que las **influencias** olmecas no penetraron regiones de geografía física muy diferente, porque se encuentran, por ejemplo, las áreas sub-húmedas como el valle central de Oaxaca en Monte Albán y en las mesetas de Morelos en Chalcatzingo. Sin embargo, no hay ninguna evidencia de **poblaciones** olmecas en las regiones de montes en el sur de Tehuantepec (fig. 4).

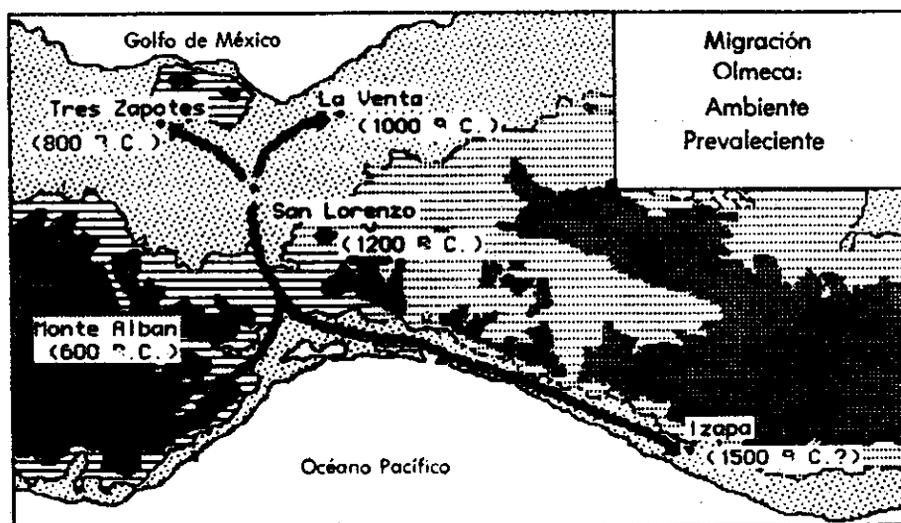


Figura 4.

Si postuláramos un medio que tuviera a los olmecas, originado en el ambiente tropical húmedo del Soconusco y la parte adyacente de

Guatemala, y que luego ellos propagaran desde ahí, encontraríamos que la cantidad de tierras apropiadas estaría muy restringida por razones de topografía y clima. De hecho, y como resultado, las presiones demográficas los hubieran convencido tempranamente de la necesidad de buscar otros nichos tropicales húmedos del tipo al que estaban acostumbrados. En la llanura costera del Pacífico, este tipo de medio ambiente se extiende desde el noroeste de Nicaragua a través de lo que son El Salvador y Guatemala hoy en día, por el sur de México, hasta la entrada a la Brecha de Tehuantepec. Ahí, como indicamos anteriormente, el clima se vuelve marcadamente más seco y la vegetación se convierte en arbustos, pero, irónicamente, no sin la promesa de tierras más atractivas más allá. Cualquiera que entre a la Brecha de Tehuantepec desde el sur no puede perder de vista la gran cantidad de nubes cúmulo a través de la Brecha y hacia el norte. Alguien que respondiera a esta invitación y se aventurara hacia adentro de la Brecha, se encontraría en medio de un bajío verde mucho más extenso de lo que hubiera encontrado anteriormente. Sea válido o no, este ambiente es un hecho geográfico interesante, que el más temprano centro ceremonial identificablemente olmeca es el de San Lorenzo, cerca de la entrada norte de la Brecha, mientras que centros más tar-

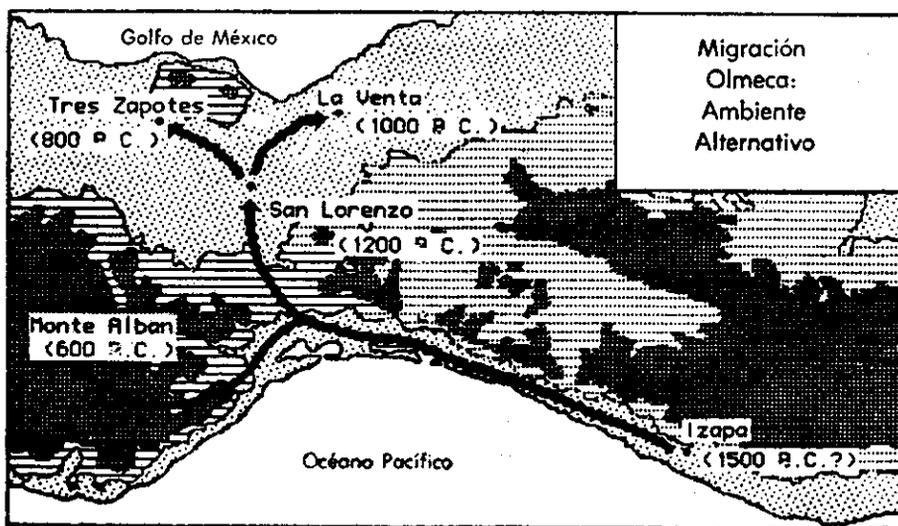


Figura 3.

díos tales como La Venta y Tres Zapotes se encuentran más hacia el este y el oeste, respectivamente, en la llanura costera del Golfo en sí (fig. 5).

La evolución de patrones culturales en el sur de Mesoamérica

El estudio comparativo de cerámica siempre ha sido la herramienta de diagnóstico más usada por arqueólogos para determinar las relaciones entre áreas culturales. O sea que es conveniente que examinemos primero las evidencias relacionadas con este elemento de rastreo. Según Thomas Lee, de la New World Archaeological Foundation, la cerámica más temprana encontrada en San Lorenzo tiene antecedentes incuestionables en la fase Ocos, que se encuentra a lo largo de la costa del Pacífico, en el Soconusco (comunicación personal, 1983; también véase Coe y Diehl, 1980; Lowe, 1977). Además, Lee aclara que la cerámica negra de orillas blancas común a ambas áreas ha venido reconociéndose como característica de los pueblos zoques que hoy en día habitan el sector noroeste de Chiapas (regresaremos más adelante a este eslabón con el grupo zoque en otro contexto). Como dato interesante, Pierre Agrinier, también de la New World Archaeological Foundation, advierte que la cerámica más temprana de la fase Ocos es, contra toda probabilidad, la más sofisticada en todo el sur de Mesoamérica, mientras que la de San Lorenzo representa una imitación bastante menos cuidadosa (comunicación personal, 1983; Coe y Diehl, 1980).¹ Por lo tanto, aunque los pueblos responsables de la cerámica, no se mudaran de la costa del Pacífico al área metropolitana olmeca, hay clara evidencia que advierte que su conocimiento de los estilos y de las técnicas de la cerámica se difundieron en esa dirección (también véase Wilkerson y Ortiz, 1979; Lowe, 1977; fig. 6).²

Otro diagnóstico de difusión cultural citado por arqueólogos como Ferdon (1953) y Miles (1965, 237-275) es la evolución de la escultura

¹ Coe y Diehl (1980) de hecho llaman a la cerámica más temprana encontrada en San Lorenzo "una versión provinciana de la más sofisticada fase Ocos del Soconusco Guatemalteco".

² La evidencia de Wilkerson y Ortiz (1979) encontrada en la región de Veracruz sugiere tres picos cronológicos de actividad alfarera alrededor de 1600, 1400 y 1150 a.C., todas vinculadas con las costas del Istmo y de Chiapas. Para una discusión más amplia sobre la difusión de cerámica de Ocos, véase Lowe (1977:204-212).

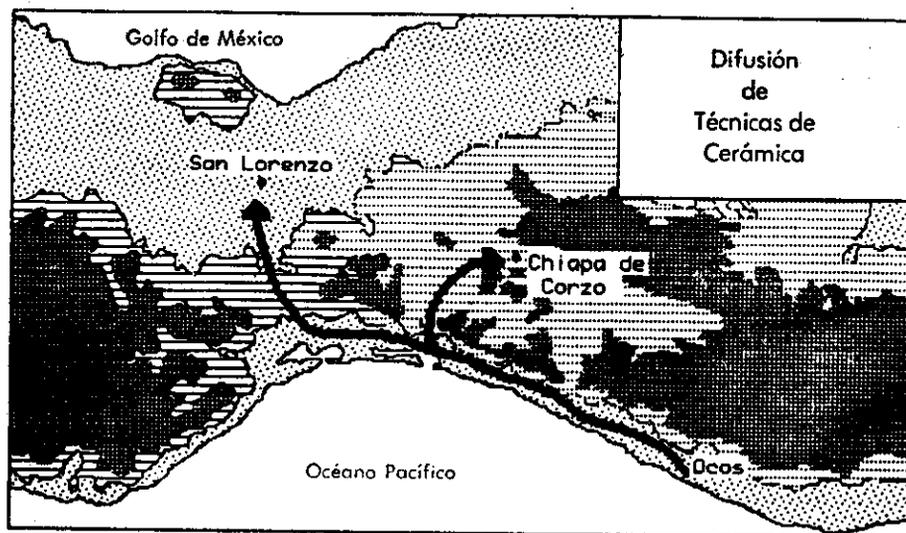


Figura 6.

en piedra dentro de Mesoamérica. A diferencia de la cerámica, la piedra labrada no se puede fechar debidamente. Aunque los llamados **Fat Boys** (niños gordos), de la llanura costera del Pacífico de Guatemala, pueden no ser tan antiguos como Graham dijo (i.e., 2000 A.C.; comunicación personal, 1979), no cabe duda que todos los ejemplos más primitivos del arte de la escultura provienen del lado del Pacífico de Mesoamérica, y en particular de Soconusco.³ Como se indicó previamente, en esta región las materias primas, granito y basalto para labrar, se hallaban en abundancia, cual no es el caso del área metropolitana a donde la piedra se tenía que transportar desde Los Tuxtlas, a unos 60 u 80 km de distancia. De hecho, es muy probable que los famosos mosaicos en serpentina de La Venta, se labraron en piedras de cantera, en la orilla de la llanura costera del Pacífico, cerca de Nultepec, a más de 200 km al sur de La Venta y que unas 1 200 toneladas de piedra verde se transportaron a través del Istmo para su construcción (fig. 7). A lo largo de las colinas de la Sierra Madre en el Pa-

³ Evidencia estratigráfica asociada con estatuas similares en el noreste de El Salvador sugiere una fecha ca. 500 a.C., aunque Graham haya argüido a favor de que tales esculturas podrían haber sido re-hechas [re-set] y por lo tanto tienden a ser más antiguas (véase Demarest, et al. 1982: 557-571). Notables en este aspecto, las esculturas que se encuentran en Tuxtla Chico, cerca de la frontera con Guatemala y las descubiertas en Tonalá, ahora en exhibición en el museo local.

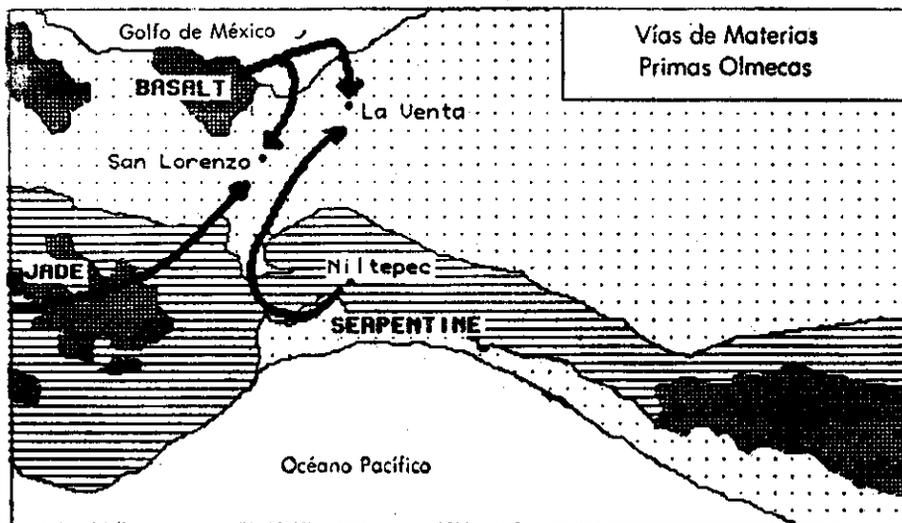


Figura 7.

cífico, desde Arriaga en el norte, hasta la frontera con Guatemala al sur, uno encuentra grandes y redondeados cantos, arrancados de granito, que bien pudieron haber servido de inspiración para la construcción de las cabezas colosales tan típicas del área metropolitana de la costa del Golfo. En Iglesia Vieja, cerca de Tonalá, por ejemplo, se encuentra una de las cabezas labradas más primitivas de Mesoamérica, pero en el mismo lugar se halla uno de los trabajos de construcción en piedra más impresionantes. La llanura costera del Pacífico del sur de Mesoamérica no sólo proporcionaba la materia prima, sino que también era un terreno de entrenamiento ideal para el desarrollo de una tradición de trabajo en piedra, a diferencia del área metropolitana donde, por falta de piedra, es difícil imaginar el nacimiento de tal técnica artesanal sin influencia externa alguna (fig. 8).⁵

En tanto que el lenguaje es uno de los elementos más conservadores de rastreo, se podría alcanzar alguna idea sobre los orígenes de los

⁴ Bernal (1969:69) localiza vagamente la fuente de la serpentina "entre Tehuantepec y Tuxtla Gutiérrez", mientras que Coe y Diehl (1980:19) identifican el sitio a unos 130 km al sur de San Lorenzo. En Niltepec, tal roca sale a lo largo de la carretera 200.

⁵ Haberland (1974:36) llega a las mismas conclusiones citando no solamente la falta de piedra sino también la necesidad de transporte a través de grandes distancias lo cual implica una eficaz organización social al mando de una mano de obra en abundancia.

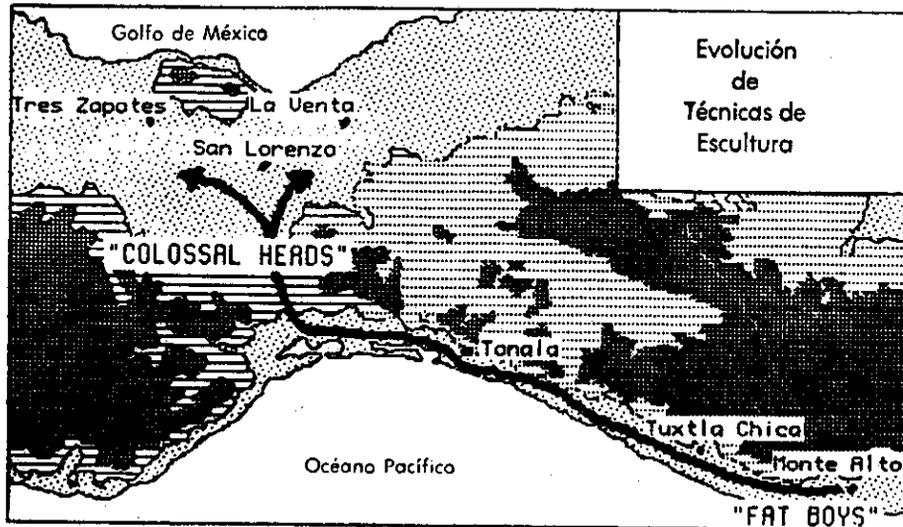


Figura 8.

olmecas, identificando la familia de lenguas a la que pertenecen. La mayoría de los lingüistas han aceptado la idea de que las lenguas mayas se hablaban a lo largo y a lo ancho de la región de la costa del Golfo de México desde los más tempranos tiempos formativos (ca. 1500 a.C.; véase la fig. 9).⁶ Por lo tanto, muchos arqueólogos, entre ellos Jiménez Moreno, Thompson, Coe y Bernal, creían que los olmecas hablaban una lengua maya. Sobre este tema, es interesante advertir que Swadesh (1953) fechó una escisión que ocurrió entre los pueblos de habla maya que habitaban la llanura costera del Golfo hace unos 3200 años (ca. 1300 a.C.), que concuerda muy cercanamente con el crecimiento de San Lorenzo en el sur de Veracruz.⁷ Parece ser que en ese mismo momento se rompió el vínculo que existía entre los habitantes mayahablantes del área, forzando a los pueblos que se encontraban al oeste y al noroeste a que se convirtieran en los Huastecos y a los demás, que se encontraban en el oeste, en Yucatecos, o Mayas del bajo. Qué tal escisión ocurriera causando tal ruptura dentro de un

⁶ Un resumen de la situación lingüística original (temprana) se puede encontrar en Castañeda (1983:465-467). Nótese que él menciona la escisión maya-huasteca como si hubiera ocurrido ca. 1800 a.C. Los mapas lingüísticos de Castañeda (479-481) también difieren de las figuras 9, 10 y 11.

⁷ Nótese que en la cita que Bernal hace a Swadesh, postula que la escisión maya-huasteca se llevó a cabo hace 3200 años, pero usa la fecha 1200 a.C., como una aproximación a este evento.

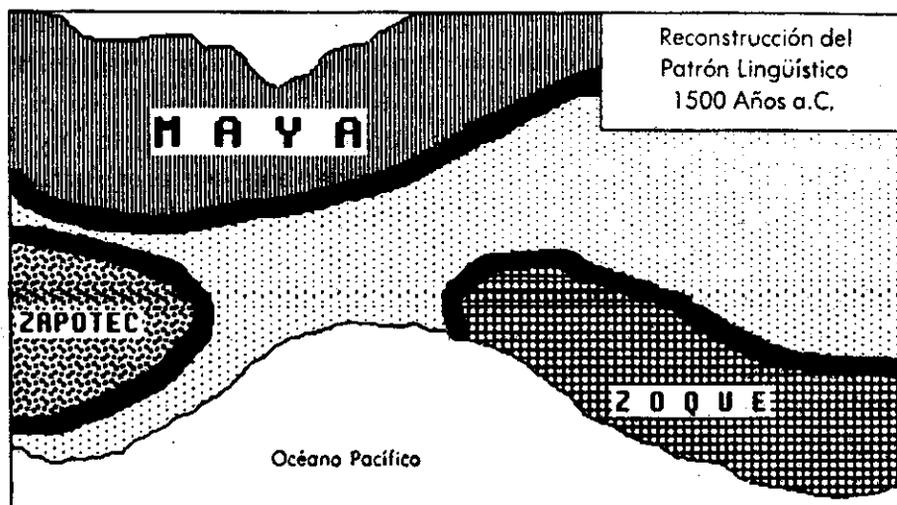


Figura 9.

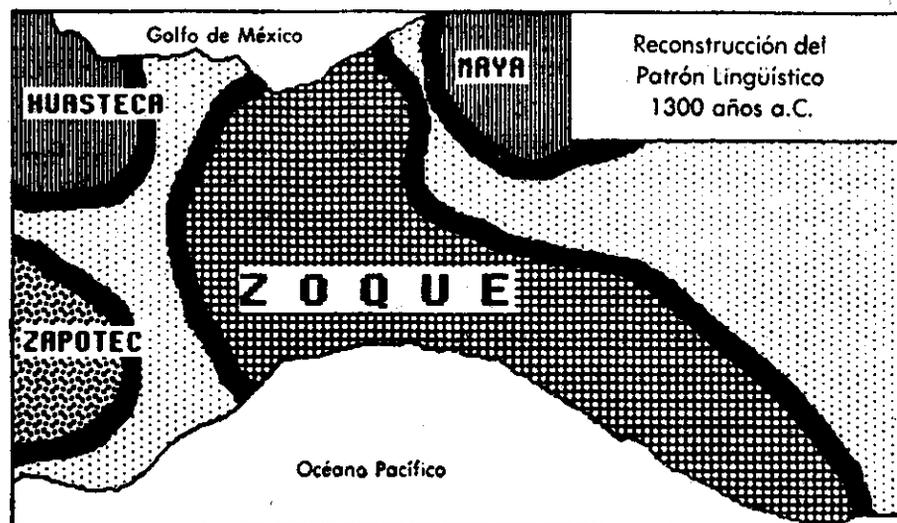


Figura 10.

área densamente poblada, sugiere que es más probable que fuera el resultado de un movimiento terrestre sostenido desde el sur (a través de la Brecha de Tehuantepec) que de una invasión marítima desde el norte (fig. 10). Además, desde hace ya algún tiempo los lingüistas han reconocido la similitud que existe entre cuatro lenguas en el sur de Mesoamérica, pero su separación geográfica, como existe hoy, ha complicado la reconstrucción de patrones de lenguaje precolombinos dentro de esta región.⁸ Uno de los cuatro —el tapachulteco, anteriormente hablado en las montañas de Soconusco, detrás de la ciudad de Tapachula en su configuración presente— está extinto; los otros tres, aunque se encuentran en activa retirada ante la intensa castellanización que está ocurriendo ahora como resultado de la modernización económica de México, todavía los hablan 60 000 personas. De este total, el grupo más grande, que constituye un poco más de la mitad, habla mixe y residen en las escabrosas montañas del noreste de Oaxaca. El segundo grupo más grande, que consiste en cerca de un tercio del total, es el zoque, que hoy en día reside en las montañas al noroeste de Chiapas. El último grupo, los popolucas, que constituyen apenas una sexta parte de los miembros de la familia lingüística mixe-zoque-popoluca, habita las laderas este y la región de colinas de las montañas de Los Tuxtlas al sur de Veracruz.

Que los cuatro grupos formaban un patrón geográfico continuo o contiguo es tan aparente como la contigüidad original entre los maya y los huasteca; sin embargo, vincular geográficamente a los cuatro grupos de manera convincente, necesitaría de una conexión a lo largo de la llanura costera del Pacífico y a través de la Brecha de Tehuantepec, precisamente por las arterias de movimiento sugeridas por la difusión de la alfarería y la postulada para la escultura en piedra. Que los cuatro pueblos llegaron a estar tan aislados uno de otro se explica fácilmente por el movimiento subsiguiente de otros grupos lin-

⁸ La tesis que concierne a la separación de los mayas y los huastecos como si se pudiera atribuir a desastres naturales, tal como una erupción volcánica en Los Tuxtlas, es insostenible, ya que esta hubiera coincidido con la fecha en que los olmecas estaban sacando piedra de las canteras de la zona para sus cabezas colosales. La idea de que los olmecas eran nativos del área de Los Tuxtlas y que las erupciones volcánicas cubrieron todo rastro de su cultura antecedente, es igualmente insostenible por casi las mismas razones.

⁹ Tan tempranamente como el año 1900, Nicolás León (1975:37) reconoció que la familia lingüística de los zoques incluía a las lenguas mixe y popoluca. En la clasificación de Safir de 1929, el ahora extinto tapachulteco y una lengua en Guatemala (aguacateca) también fueron reconocidas como zoqueanas (44).

güísticos dentro o a través de estos corredores. Posiblemente la más temprana de estas presiones se haya sentido en el siglo VII, cuando los chiapanecas, moviéndose fuera de la meseta central, mientras los toltecas (de habla nahua) los empujaban hacia el sur, se extendieron dentro de la parte central y oeste de Chiapas. El nombre del estado procede de los chiapanecas al igual que muchos nombres locales, pero aparte de esto los chiapanecas parecen haber sido culturalmente asimilados por los zoques en siglos posteriores. En esos tiempos, o inclusive antes, los pueblos de habla maya empezaron a presionar hacia la meseta de Chiapas desde el noreste, mientras que en el oeste es probable que los zapotecas fueran un peligro inminente, después de que sus vecinos mixtecas se empezaron a inquietar. No fue hasta que los militantes aztecas impusieron su lengua nahua a los pueblos subyugados a lo largo de la llanura costera del Golfo, bajando a la Brecha de Tehuantepec y a través de aquella hasta la costa del Pacífico, en el Soconusco, durante los siglos XV y principios del XVI, en que se reconstituyó el mapa lingüístico del sur de Mesoamérica (fig. 11). Esta última región, el Soconusco, era la meta primordial de las expediciones de comercio y, cuando la resistencia zapoteca-mixteca cerró el extremo sur de la Brecha de Tehuantepec, hacia finales del

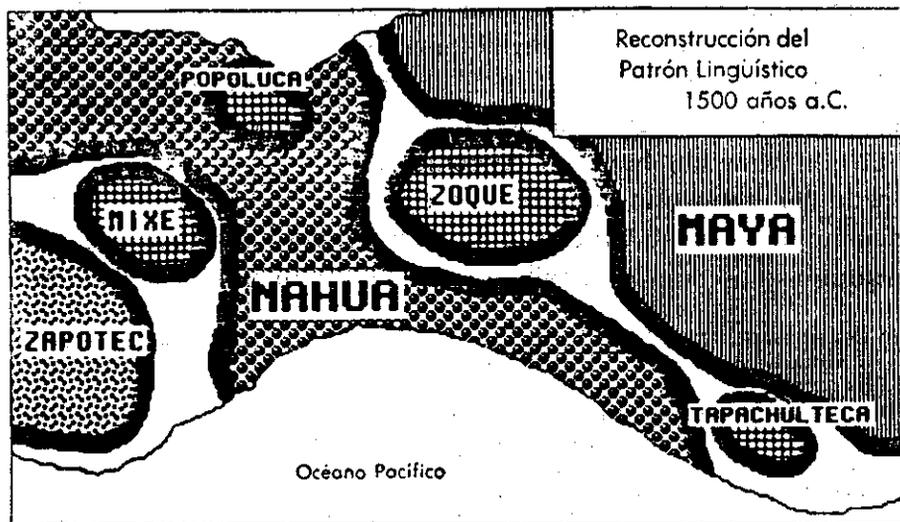


Figura 11.

siglo XV, los aztecas fueron obligados a abrir una ruta alternativa hacia el Soconusco, mucho más difícil, a través del interior de Chiapas y por el paso de Motozintla hacia el Pacífico. Como resultado, cualquiera que se encontrara en su camino durante estos avances militares y comerciales no tenía más remedio que refugiarse en las montañas adyacentes con el fin de preservar ya sea su independencia económica o su independencia cultural. Por lo tanto, los popolucas se retiraron hacia Los Tuxtlas al este, donde permanecieron como el más vulnerable de los tres grupos existentes y sufrieron las mayores bajas.¹⁰ Los zoques se retiraron a las montañas del noroeste de Chiapas, un área escabrosa de poco interés comercial para los aztecas, y por lo tanto, de menor trastorno cultural posterior. Tal fue también la suerte de los mixes; provenientes de un medio ambiente tropical de la región de San Lorenzo, de repente se encontraron frente a un bosque de pinos y robles, a unos 2,000 metros de altura, en el noreste de Oaxaca, que ni siquiera los mismos zapotecas de la región parecen haber codiciado. Son éstos, por lo tanto, los más numerosos, los más aislados, y los que están culturalmente más empobrecidos, de la familia lingüística original mixe-zoque.¹¹ Su separación temprana y su continuo aislamiento del resto de sus hermanos lingüísticos, se nota en el hecho de que apenas la mitad de las palabras que usan tienen un equivalente reconocible en zoque o popoluca, mientras que estos últimos tienen alrededor de dos tercios de su vocabulario en común.¹²

Aunque Jiménez Moreno (1942) comentó sobre la correspondencia entre la distribución de la lengua zoque y los patrones de asentamiento de los olmecas, hace ya cuarenta años —y hace tan sólo una década ha aparecido considerable apoyo a cualquier hipótesis que vincule a los dos—. Gracias a los convincentes estudios lingüísticos llevados a cabo por Campbell y Kaufman (1976), y más recientemente

¹⁰ La persistencia de los rituales al cacao entre los popolucas sugiere fuertemente que emigraron de una región en donde no era necesario cultivar el cacao porque crecía naturalmente, i.e. Soconusco (véase Foster, 1969: 454).

¹¹ Los mixes aparentemente fueron obligados a dar por vencida mucha de su cultura material, incluyendo algunos de sus cultivos, cuando emigraron hacia las sierras. Véase Foster (1969:458), para algunos comentarios sobre la "crudeza" cultural de los zoques. Informantes nativos me indicaron que en 1983 el "frijol de montaña" es uno de los principales cultivos hoy en día.

¹² Una lista de palabras diagnósticas ha sido tabulada por Swadesh (1975), para facilitar la comparación de varias lenguas indígenas. Usando tal lista de palabras, mi asistente de campo, Alex de Sherbinin, y yo visitamos cada uno de los grupos lingüísticos restantes, i.e. popoluca, zoque y mixe, y coleccionamos glosarios de muestras en los que basamos nuestros resúmenes estadísticos.

por Stross (1982), existen menos dudas en cuanto se refiere a los olmecas como pueblo de habla zoque, una conclusión a la que Lowe (1977), también llegó tras extensos estudios arqueológicos en las regiones de Chiapas. Geográficamente hablando, hay una importante correlación entre la distribución de la lengua zoque por un lado, y la difusión de estilos de cerámica y técnicas de alfarería que ha sido demostrada, la postulada difusión de tradiciones de labrado de piedra, y el ambiente reconstruido de la expansión del asentamiento Olmeca por el otro. Cada uno de estos últimos elementos de rastreo indica o arguye, cada vez más fuertemente, un movimiento que emana de la región del Soconusco en la llanura costera del Pacífico y que se extiende hacia el norte, a través de la Brecha de Tehuantepec, adentrándose en el área metropolitana olmeca, más que en la dirección opuesta. Es decir, el mismo patrón de movimiento que yo postulé recientemente para la difusión del calendario desde Izapa (Malmström, 1981:260).

Validación adicional para mi hipótesis de Izapa ha sido proporcionada por el trabajo reciente de la New World Archaeological Foundation, llevado a cabo en Izapa, y en el recién descubierto centro ceremonial del Mirador, en el norte de Guatemala. Una reinterpretación de los glifos en las estelas de Izapa ha convencido a Gareth Lowe, director de la NWAf y uno de los excavadores del lugar, de que éstos son de naturaleza calendárica (comunicación personal, 1983); esto llega como apoyo tardío a la hipótesis de que Izapa fue la cuna del sagrado calendario de 260 días, como del calendario secular de 365 días, que a su vez fueron adoptados y se usaron a lo largo y a lo ancho de Mesoamérica precolombina. Lowe *et al.* (1982) concluyen que los eventos astronómicos que los glifos describen tienen una correlación en un marco de tiempo correspondiente al siglo I, que los fecharían cerca del final de la existencia de Izapa y no cerca del principio. Sin embargo, cuando se le presionó, Lowe concedió que las fechas se correlacionarían "perfectamente" con el mismo fenómeno un ciclo Sótico (i.e., 1461 años) antes.¹³ Esto los pondría en el siglo

¹³ El ciclo sótico toma su nombre de los seóticos, el término egipcio para Sirius. Ya que los egipcios manejaban un año de 365 días, descubrieron que cuando los movimientos anuales del sol se calibraban contra la estrella Sirius, se "perdía" un cuarto de día cada año. Por lo tanto, tomaría 1461 de sus años por cada 1460 años verdaderamente solares, trayendo así al sol de vuelta a la posición precisa anterior con las estrellas como punto de referencia.

XIV a.C., que es precisamente el marco de tiempo que yo postulé para el desarrollo de los calendarios. Por lo tanto, el trabajo de Lowe no solamente arguye a favor de la importancia de Izapa como sitio calendárico, sino que también indica que la cronología del origen del calendario, como yo lo he reconstruido, es tan lógicamente consistente con mi hipótesis original como lo es con la suya. Finalmente, los mapas de El Mirador, un centro ceremonial maya importante recién descubierto en las selvas del norte de Guatemala, claramente demuestran que la pirámide más grande del lugar está precisamente orientada hacia la posición de la puesta del sol, el 13 de agosto.¹⁴ Este alineamiento, que conmemora el principio del tiempo para los mayas y el día en que el sol cruza verticalmente sobre Izapa, para comenzar el ciclo de 260 días, está presente en los sitios clave de Mesoamérica, como ha demostrado el autor, y representa clara evidencia a favor de la difusión de este conocimiento desde la cuna del calendario en el Soconusco.¹⁵

Conclusiones

Para recapitular, en publicaciones anteriores he presentado las hipótesis que conciernen al desarrollo del calendario sagrado, en el gran sitio formativo de Izapa en la llanura del Pacífico, del sur de México en el siglo XIV a.C., y he descrito su subsiguiente difusión hacia el norte a través de la Brecha de Tehuantepec hacia la meseta de México y la península de Yucatán. La medida del tiempo a que estas innovaciones calendáricas corresponde, está cerca de la fundación de San Lorenzo en el extremo norte de la Brecha y la escisión de los pueblos de habla maya que habitaban la llanura costera del Golfo. La creación y la difusión del calendario tuvo como paralelo el desarrollo y la extensión de un tipo especial de cerámica, que ha sido reconocida reciente-

¹⁴ Los alineamientos están medidos de acuerdo al plan preparado por Ian Graham, 1967.

¹⁵ En cuanto a que tanto El Mirador como Teotihuacán datan aproximadamente del año 0, y la estructura dominante en éste y el patrón entero de aquél parecen conmemorar un alineamiento al ocaso del 13 de agosto, hubiera sido imposible que el calendario sagrado —que supuestamente toma en cuenta el significado de tal alineamiento— hubiese aparecido tan tardíamente, siglo I. De hecho, con tales alineamientos confirmados tan tempranamente como 600 a.C. en Monte Albán y posiblemente tan tempranamente como 1000 a.C. en La Venta, se observará que la hipótesis de Lowe es totalmente insostenible.

mente como diagnóstica de los zoques. Estos últimos parecen haber habitado originalmente la llanura costera del Pacífico en el Soconusco y la parte contigua con Guatemala y después parecen haberse extendido hacia y dentro de la Brecha de Tehuantepec, nada más para ser desplazados de este corredor, en los últimos doce siglos, por movimientos de gente que bajó desde la meseta mexicana. Los miembros más distantes de los zoques se retiraron a las colinas de Los Tuxtlas, para convertirse en los popolucas, mientras que otro grupo principal fue empujado hacia el oeste a las montañas de Oaxaca, para convertirse en los mixe, y los demás buscaron refugio en las montañas de Chiapas, en donde conservan su identidad zoque. Al mismo tiempo, existe la posibilidad de que haya sido este mismo movimiento general de gente e ideas hacia el norte, a través del Istmo, el que fue responsable de introducir herramientas y técnicas de labrado en piedra a una región que estaba completamente falta de materia prima. Esta dispersión parece haber sido favorecida, además, por accidentes de clima y terreno que hubieran sido adversos al movimiento en la dirección opuesta. Es mi conclusión, por lo tanto, que los misteriosos olmecas fueron de hecho los antecesores de los zoques de hoy en día, y gracias a ellos, en su tierra original del Soconusco, podemos rastrear la mayoría del material y las contribuciones intelectuales que pavimentaron el camino para el crecimiento de la civilización en Mesoamérica.

LA APROPIACIÓN DE LA OVINOCULTURA POR LOS TZOTZILES DE LOS ALTOS DE CHIAPAS. UN PASAJE DE LA HISTORIA DESDE LA PERSPECTIVA ETNOVETERINARIA

RAÚL PEREZGROVAS GARZA

Introducción

La cría de ovinos en la región de Los Altos de Chiapas es una actividad desarrollada básicamente por las mujeres indígenas del grupo Tzotzil. El estudio de este proceso se ha realizado con diversos enfoques, empezando con el folklórico, el artesanal, el económico y el cultural, y terminando con el ecológico y el zootécnico. Sin embargo, un aspecto continúa sin aclararse y es la forma en que una actividad desconocida en Los Altos de Chiapas antes de la conquista, como es la ganadería ovina, dejara de pertenecer a la población hispánica e incluso mestiza, para incorporarse de lleno a la vida indígena. En la actualidad, la población borreguera del estado de Chiapas se concentra en manos indígenas, siendo contadas las excepciones a este patrón. ¿Cómo fue que los rebaños de ganado autóctono español dejaron la estancia y se integraron a la comunidad indígena? ¿De qué forma el ganado trashumante español terminó en pequeño rebaño familiar? El análisis de la ovinocultura local a través de la etnoveterinaria permite hacer ahora una reconstrucción de ese momento histórico.

La actividad cotidiana de la pastora tzotzil con su rebaño, es decir, el conjunto de prácticas de manejo ahora llamado "sistema tradicional", contiene elementos zootécnicos que, considerados en forma conjunta con los antecedentes históricos y etnográficos, nos permiten estructurar una hipótesis de las causas que motivaron la apropiación inicial de los animales y de las costumbres pastoriles por las indígenas,

actividad a la que han aportado una serie de elementos propios que dan lugar a la actual ovinocultura de la región.

Las ovejas españolas en Los Altos de Chiapas

Existe un considerable número de referencias históricas indirectas y algunos trabajos específicos sobre la introducción de la ganadería a la Nueva España (cf. Saucedo, 1984). Aunque se sabe que el ganado lanar acompañaba usualmente a los conquistadores (Zavala, 1967:36), virtualmente se desconoce el modo como las ovejas llegaron a la región montañosa de Chiapas. La hipótesis más aceptada establece que los primeros rebaños fueron desembarcados durante la conquista en el puerto de reabastecimiento en Caballos, Honduras, desde donde fueron conducidos, probablemente siguiendo el paso de conquistadores, colonos y religiosos, hacia el altiplano guatemalteco y de ahí al pueblo de Chiapa de los españoles, hoy San Cristóbal de Las Casas. Apoyando esta idea, McLeod (1973:127) menciona la introducción de ovejas en Panamá y el Golfo de Honduras antes del año 1530, y describe su rápida multiplicación, hasta que se estabiliza el número de animales alrededor del año 1570.

Durante este periodo crítico, los rebaños iniciales se propagaron al cuidado de los pobladores españoles: los encomenderos, intentando quizás crear un ambiente similar al que tenían en sus lugares de origen, lo que se facilitaba por la existencia de artesanos, semillas, aperos y ganados de su tierra (Zavala, 1967:130), y los frailes, de cuyo interés en el cuidado de las plantas y los animales de Castilla. Ambos, por residir en parte fría y montañosa, deben haber recibido con beneplácito la ropa de lana que se elaboraba con los vellones de los todavía escasos borregos. Fue probablemente en estos años de establecimiento y multiplicación de los rebaños, cuando los indígenas conocieron de cerca a las ovejas y se iniciaron por primera vez en las actividades de pastoreo, ya sea cuidando los rebaños del encomendero o los ganados del convento y de las cofradías. Con toda seguridad fueron las manos indígenas las que hilaron y tejieron la ropa que solicitaban, tanto los encomenderos en forma de tributo, como los frailes para confeccionar sus hábitos y frazadas, de alguna manera aprove-

chando la elaborada técnica textil de los grupos indígenas, la que no fue reemplazada por el telar español (Foster, 1960:391).

La introducción y la cría de ovejas durante los inicios del periodo colonial, siguió en la Nueva España un patrón bastante común: llegada de los rebaños iniciales; propagación acelerada de los mismos en virtud de la excelencia del suelo y el clima y de las abundantes áreas de pastoreo; utilización de la mano de obra indígena tanto en el cuidado diario de los rebaños como en la transformación de los vellones en paños, mantas y vestimenta y, eventualmente, la apropiación de pequeños hatos que se criaron, tal vez en forma clandestina, como contraparte de los grandes rebaños de los encomenderos, los finqueros o los terratenientes españoles.

Los esfuerzos de aquellos conquistadores y colonos que tuvieron la visión de incorporar las semillas y los animales europeos al medio ambiente americano, se vieron recompensados cuando los nuevos cultivos florecieron en el valle de México y las estancias de ganado mayor y menor se multiplicaban a lo largo y ancho del territorio de la Audiencia. Baste mencionar que el cabildo de la ciudad de México concedió las primeras estancias desde 1526 (Matesanz, 1965:537), y que para 1579 no menos de 200 mil ovejas recorrían las praderas de Querétaro, Nueva Galicia y Michoacán (Lira y Muro, 1976:127), haciendo desplazamientos estacionales que recuerdan la trashumancia de los grandes rebaños en la Península Ibérica. La población indígena, sin embargo, sólo se dedicaba a cuidar estos rebaños, que se multiplicaban en grandes extensiones de terreno propiedad de los encomenderos españoles, debido a las estrictas prohibiciones que dictó la Corona para que el indio poseyera y explotara el ganado (Saucedo, 1984: 33).

A diferencia de este que podía llamarse un patrón de bonanza ganadera al inicio del periodo colonial, los encomenderos de la provincia de Las Chiapas tuvieron grandes dificultades para hacer producir a sus ovejas, incluso para mantenerlas vivas. Tal vez por la lejanía respecto a las Audiencias de Los Confines y de México, por lo accidentado de su orografía, o por la incomunicada localización, la realidad es que los documentos históricos relatan un panorama diferente en esta región montañosa que, lejos de convertirse en un emporio de la ganadería ovina, de la minería o de la industria, quedó relegada a

un pequeño asentamiento de encomenderos pobres con sus aún más humildes tributarios.

El ocaso de la ganadería ovina en Chiapas y Guatemala

El sueño de los conquistadores de encontrar el oro americano no se realizó en el altiplano de las provincias de Chiapa y Guatemala. Los primeros años que sucedieron a la fundación de los pueblos de Chiapa de Los Españoles (San Cristóbal de Las Casas) y Santiago de Los Caballeros (Guatemala), se caracterizaron por la multitud de problemas que surgieron entre la población española, dedicada más a solucionar la "división y poca paz de los vecinos" y la "desobediencia de los oficiales mecánicos" (herrereros, sastres, zapateros y carpinteros) que a trazar poblados, establecer sementeras o formar estancias.¹

Además de las dificultades internas, la población padeció el embate de la naturaleza. Cuenta Remesal que en 1532 hubo en Guatemala grandes pérdidas de ganado mayor, "lo más precioso que los vecinos tenían", por el gran daño que hacían los leones (pumas). Los escasos rebaños no corrían mejor suerte, aunque sus depredadores no eran salvajes:

... Y no sólo el ganado mayor padeció este trabajo de enemigos, que el **menor de lana y cerda**, tampoco se libró de él, porque los perros bravos que servían en la guerra y habían sido sepultura de muchos reyes y caciques, faltándoles este alimento, comían los hatos enteros de ovejas y puercos con notable sentimiento de la ciudad; hasta que se remedió este daño por orden del cabildo mandando, so penas graves, que cada uno tuviese atados sus perros en casa (Remesal, 1964:271).

Esta cita recrea, al poco tiempo de fundada, la ciudad de Santiago, el ambiente aún incierto y rústico en que se desarrollaba la actividad

¹ La actual San Cristóbal de Las Casas fue fundada el 31 de marzo de 1528, por el capitán Diego de Mazariegos, con el nombre de Villa Real, título que cambió a Ciudad Real durante gran parte del periodo colonial. La ciudad de Guatemala se fundó en junio de 1524 por el capitán Pedro de Alvarado, con el nombre de Santiago de los Caballeros. Ambas ciudades formaron parte de la Audiencia de los confines, llamada así porque debería residir en los confines de Nicaragua y Guatemala, y que se creó por real cédula del 20 de noviembre de 1542. Empezó la Audiencia a cumplir sus funciones en mayo de 1544 en Gracias a Dios, Honduras, y más tarde, en 1549, fue trasladada a Santiago de Guatemala, de donde se cambió a Panamá en 1564 para retomar finalmente a Guatemala en 1570.

cotidiana de los nuevos colonos. A pesar de los peligros que representaba la fauna silvestre, la abundancia de pastos resultó en una rápida multiplicación del ganado mayor y el menor, a tal grado que a su vez se convirtió en una amenaza para los cultivos y para "... los árboles de España que habían costado mucho trabajo a traer, plantar y conservar... porque habían cobrado una fiereza tan extraña [los ganados] que parecían haberse convertido los bueyes y vacas en tigres y las ovejas y carneros en leones. Y no era tanto lo que comían como lo que pisaban y destruían..." (Remesal, *op. cit.*: 273).

Y sin embargo, a diferencia de lo que ocurría en el valle de México, la que prometía ser una floreciente ganadería ovina en el altiplano de Chiapas y Guatemala, nunca llegó a hacerse realidad, y los colonos españoles fueron dejando estas tierras para reincorporarse a las aventuras de conquista más al sur, en el Perú, o se resignaron a una existencia más pobre. McLeod (1973:129), menciona que alrededor del año de 1560, en Los Altos de Chiapas, en Huehuetenango y Quetzaltenango, los bienes y servicios tributados a los encomenderos no bastaban para hacerles amasar una fortuna, por lo que la mayoría de ellos se dedicó a criar ganado mayor o menor cerca de los pueblos que tenían como encomienda. Para 1570, en pueblos como Ciudad Real de Chiapa (SCLC), los encomenderos más pobres ya habían empezado a desplazarse fuera de la ciudad para llevar una humilde existencia en pequeñas granjas (McLeod, *op. cit.*:133). Sin embargo, estos desplazamientos no fueron suficientes para hacer prosperar a los encomenderos, cuyas tierras seguían produciendo muy mal. La explicación a este fenómeno la plantea Aguirre Beltrán (1981:98) al afirmar que:

... La constitución geológica del valle (de San Cristóbal) determina la naturaleza de sus tierras ácidas impropias para el cultivo. Debido a ello los tzotziles jamás las aprovecharon, como no pudieron hacerlo los españoles que ahí levantaron la capital de la provincia...

En cuanto a las dificultades para desarrollar las estancias ganaderas, el mismo autor es el primero en reflexionar sobre las causas de este fracaso en términos de sanidad animal; teniendo esta región montañosa tan pocos valles y existiendo una elevada pluviosidad, aduce que:

... Su utilización como pastizales para la crianza de ganado menor o mayor tampoco fue posible, porque en el terreno cenagoso prolifera la fasciola hepática que provoca extrema mortalidad... (*ibidem*).

Con todos estos inconvenientes, la ciudad que se fundó para ser el centro rector en la región y el asiento del obispado de Chiapa, fue quedando relegada y olvidada

... Sin agricultura, sin ganadería... la antigua Ciudad Real de Mazariegos quedó destinada desde su fundación a desarrollarse como una ciudad señorial parasitaria... (*ibidem*).

Para el año de 1586, en Ciudad Real de Chiapa residían cuatro religiosos a cargo de unos cuantos indios mexicanos que vivían junto al convento de Santo Domingo, y había "... como ciento cincuenta vecinos españoles, gente honrada y noble, aunque pobre..." (Ciudad Real, 1976, II:39).

Esta situación, con algunas contadas excepciones, se repetía por todo el macizo montañoso de la Audiencia de Los Confines; en 1574, la provincia de Verapaz, a treinta leguas de Guatemala, era un reflejo de la pobreza de los pueblos y de la soledad —geográfica y emotiva— de sus habitantes:

... Toda esta tierra es montaña sembrada de montes y serranías muy ásperas, y en tanto grado, que en toda ella no se hallará un llano de media legua en espacio para poderse en él asentarse un pueblo... Llueve en ella día y noche... No hay ni puede haber estancia en la tierra, por ser tan montuosa y no puede haber sabanas en ella. Y así, carece de vacas, cabras y ovejas, que se dan mal y mueren en ella... (Acuña, 1982:206-208).

Poco después, en el año de 1586, el comisario general de Nueva España, fray Alonso Ponce, tras recorrer gran parte del territorio del virreinato, de Guadalajara a Nicaragua, relata su impresión de los pueblos y paisajes de las tierras altas de Chiapas y Guatemala, donde encontró "... muchos y muy caudalosos ríos y algunas lagunas... caminos ásperos y fragosos, montañas muy altas..." Según su entender, en la provincia de Guatemala

... dáse mucho ganado mayor y hay muchas estancias de vacas y yeguas pero de ovejas muy pocas, que se crían mal en aquella tierra, y para comer los españoles carnero se lleva de México... (Ciudad Real, 1976, I:236).

En resumen, los documentos anteriormente referidos sugieren la introducción inicial de pequeños rebaños por los conquistadores, frailes y colonos, animales que tras un difícil periodo de adaptación y sobrevivencia ante los embates de la fauna silvestre y la doméstica, lograron reproducirse y abundar gracias a la bondad de los agostaderos naturales. Después de unas cuantas décadas de auge, el número de ovejas disminuye en forma considerable y entre 1570 y 1586, las estancias de ganado menor prácticamente desaparecen.

De la estancia ganadera a la ovinocultura indígena

La apropiación de los borregos por la población indígena de Los Altos de Chiapas, pudo ser el producto de la conjunción de diversos factores:

1. Las ovejas fueron convirtiéndose en animales más familiares y menos temidos, gracias al servicio que prestaban los indígenas en las casas de españoles bajo el sistema tributario, en calidad de pastores (McLeod, 1973:215).

2. Conforme avanzó la conquista fueron llegando los religiosos, encargados de las faenas agrícolas y de la cría y el cuidado de las ovejas (Saucedo, 1984:25). Además de ayudar en las labores de pastoreo, los indígenas seguramente estuvieron a cargo de hilar y tejer los paños de lana que los frailes requerían; incorporando también esta fibra en sus propias vestimentas.

3. La existencia de animales predadores y la poca atención que los españoles daban a los rebaños (Remesal, 1964:273), que contribuyó a que disminuyera considerablemente el número de ovejas y tal vez, a la larga el interés de los estancieros en ellas.

4. El estado semi-salvaje en que las ovejas y otros animales europeos se llegaron a encontrar (McLeod, 1973:134).

Todos estos factores debieron contribuir en mayor o menor grado a la adopción de las ovejas por los indígenas tzotziles, y son mencionados en muchos documentos de la época colonial. Sin embargo, poca importancia ha recibido el enfoque apenas esbozado por Aguirre Beltrán sobre los aspectos climáticos, geológicos y de sanidad animal, y

que en este trabajo se retoma y se analiza desde el punto de vista de la etnoveterinaria.

Es evidente que los sistemas españoles de cría de ovejas no tuvieron en el altiplano chiapaneco, el éxito que alcanzaron en el valle de México y en otras regiones borregueras del país. Al inicio de la época colonial, la ganadería ovina en la Nueva España estaba basada en las dos modalidades principales de la ovinocultura peninsular: la trashumancia de los grandes rebaños, y la estancia, para hatos de alrededor de 300 cabezas. Ambos sistemas se practicaron en la Nueva España, al amparo de una copiosa legislación ganadera que incluso seguía el patrón de la Mesta española, pero ninguno de los dos pudo seguirse en el altiplano de Chiapas y Guatemala, salvo contadas excepciones. En estas latitudes fue más común observar la constante disminución de los rebaños de los encomenderos españoles, hasta que las ovejas prácticamente desaparecieron, lo que hubiera sucedido de no ser por el rescate y la apropiación que hicieron de ellas los indígenas tzotziles.

Además de las pérdidas que pudieran haber ocasionado los "leones" o los perros **ávidos de carne de caciques**, la mortalidad de las ovejas debió haber sido ocasionada principalmente por la **fasciola hepática**. Las condiciones ambientales de Los Altos favorecen el desarrollo de este parásito y de los caracoles que intervienen en su ciclo biológico. Como el caballo de Troya, las fasciolas que vinieron dentro de las ovejas de los conquistadores y religiosos, terminaron por ser la causa de su muerte. Al igual que el ganado, dichos parásitos encontraron un medio ambiente propicio, excelencia de suelo y clima en el que sus hospederos intermediarios, los caracoles, produjeron abundantes fases larvianas de la **fasciola** —los **metacercarios**—, las cuales prosperaron felizmente entre la variada vegetación de las innumerables ciénegas, arroyos y ojos de agua.²

² El ciclo biológico de la fasciola hepática es uno de los más complejos dentro de la parasitología veterinaria. El tremátodo adulto se localiza en los conductos biliares del hígado, liberando huevecillos que recorren el tracto gastrointestinal y pasan al medio ambiente en el excremento. Fases larvianas de vida libre (miracidios) salen del huevo y por vía acuática llegan a los huéspedes intermediarios, caracoles de diversos géneros, a los que penetran por vía cutánea. En el caracol pueden producirse varias generaciones subsecuentes de redias, hasta que finalmente salen las cercarias, fases móviles que llegan por vía acuática a las plantas de los lugares húmedos y en las que se asientan como metacercarias o fases infectantes. Cuando la oveja o huésped definitivo consume estas plantas, la joven fasciola se libera y atraviesa la pared del intestino delgado para llegar finalmente al hígado, donde ocurre su madurez sexual.

El golpe de gracia para la todavía incipiente ganadería ovina chiapaneca estuvo a cargo del propio sistema español para cría de ovejas, al que le faltó versatilidad para adecuarse a las condiciones particulares de la región. No habiendo tierras propicias para grandes rebaños trashumantes, y sin poder controlar la mortalidad de los hatos de las estancias, los borregos estaban condenados a muerte.

Si los indígenas tzotziles domesticaron algunas ovejas cimarronas, si las recibieron como legado de quienes, impotentes, veían morir sus últimos ejemplares, e incluso si las robaron de entre los ganados del convento, tiene ahora menos importancia que el saber cómo es que las hicieron sobrevivir, de qué medios se valieron para evitar que la **fasciola** acabara con esos borregos ahora en manos indígenas. De hecho, lo más probable es que, siguiendo la secuencia histórica, los hombres de la comunidad tzotzil estuvieron a cargo de los rebaños de los patrones, cuidándolos según les enseñaban a hacerlo dentro de las costumbres pastoriles españolas de la época, mientras allá en el paraje, las mujeres se hacían responsables de una pocas ovejas que su esposo recibiera como encomienda de la que probablemente tributaba corderos, lana y lienzos tejidos.

Este es el momento crítico de la ovinocultura indígena en la región, cuando las mujeres tzotziles toman bajo su cuidado los borregos, como parte de sus responsabilidades cotidianas, y comienzan a incorporar elementos de su cultura a las prácticas pastoriles que su esposo aprendía de los encomenderos españoles.

De acuerdo con el contexto maya, son las mujeres las encargadas de las actividades del hogar y dentro de estas se incluye el cuidado de los animales domésticos. Se sabe que en el área maya se domesticaron durante la época prehispánica la abeja y la cochinilla; el guajolote, el quetzal, la tórtola y los anadones, al igual que el perro (Benavides, 1975:3). Tras la conquista, a este grupo se añadieron las gallinas y las ovejas, pero incorporando a su cría una fuerza especial por haber incluido a estos animales dentro de su esfera religiosa y su cosmovisión. El haber colocado a los borregos dentro de las labores de la mujer tzotzil fue un feliz acontecimiento para ambos, obteniendo ella una mejor fibra para confeccionar sus vestimentas, y aquellos el cuidado y la atención necesarios para hacerlos sobrevivir.

La perspectiva etnoveterinaria ³

El análisis del "sistema tradicional" de manejo del rebaño, como lo realizan en la actualidad las pastoras tzotziles, revela una serie de prácticas que no por empíricas resultan menos eficientes en el control de las enfermedades parasitarias de las ovejas, particularmente de la **fasciolosis**. En el cuadro 1, se presenta un listado de dichas prácticas de manejo y su influencia en el estado sanitario del rebaño.

CUADRO 1. Prácticas tzotziles de manejo del rebaño y su repercusión sanitaria

Desplazamiento regular de corrales	Formas larvarias no alcanzan su estadio infectante
Uso de bozales durante el traslado a las áreas de pastoreo	Ovejas no pueden consumir flora nociva
Uso de recipientes para abrevar al rebaño	No se consume la flora nociva cerca de arroyos y ojos de agua
Conocimiento de la flora nociva	Se impide el acceso a las áreas potencialmente peligrosas
Pastoreo hasta que el sol está alto	Se evita el consumo de fases infectantes localizadas en el agua de rocío de las plantas
Uso de la herbolaria medicinal	Tratamiento de animales enfermos

Si bien la práctica de desplazar regularmente los corrales puede tener su origen en una tradición pastoril española, el resto de las entidades mencionadas son una aportación indígena al manejo de los rebaños y demuestra la gran capacidad de observación que tienen las mujeres tzotziles para detectar las causas aparentes de las afeccio-

³ La etnoveterinaria es una joven disciplina científica que tiene como objetivo la investigación sistemática y la aplicación práctica de los conocimientos y tecnologías que tienen los productores indígenas acerca del cuidado de los animales domésticos. La etnoveterinaria pretende lograr, en primera instancia, la comprensión holística de los sistemas tradicionales (indígenas o populares) de manejo de los animales, dentro de su contexto ecológico, biotécnico, socioeconómico, cultural y hasta político. En un segundo momento, debe interpretar e integrar este conocimiento con el de la medicina veterinaria occidental, para así desarrollar una tecnología más efectiva pero a la vez verdaderamente apropiada al contexto dado. Para una explicación más completa, véase Bazalar y McCorkle, 1989.

nes en sus ovejas, aun cuando no tienen un conocimiento profundo de los ciclos biológicos de los parásitos.

Llama la atención dentro del listado anterior lo relativo a la flora nociva, entendiendo ésta como el conjunto de plantas asociadas al ciclo vital de la **fasciola hepática**, puesto que las indígenas han elaborado un complejo concepto de la fisiopatología de la fasciolosis ovina aún desconociendo las particularidades médicas de esta parasitosis.

De acuerdo con el concepto que la pastora tzotzil tiene de esta enfermedad, a la que denomina simplemente LIC VO, "bolsa de agua", porque ocurre con una acumulación de líquidos bajo la mandíbula, su causa se asocia al consumo de una serie de plantas que crecen en las zonas anegadas y cerca de los arroyos y los ojos de agua. Se han identificado ya alrededor de una docena de estas plantas (Lucero, 1990), pero la más referida por las mujeres es la que ellas conocen como ESPARO (**Rumex acetosella**). También se ha documentado que las indígenas tzotziles piensan que este padecimiento puede obedecer a causas sobrenaturales (cf. Perezgrovas, 1990).

Según lo entienden las pastoras indígenas, los animales que no son bien atendidos se acercan a las áreas potencialmente peligrosas y comen estas plantas. Las hojas de ESPARO van entonces al rumen, pero no son rejurgitadas ni rumiadas; en cambio, se salen del gran estómago y se van al hígado, en donde se convierten en animales, cambiando su color verde a gris-púrpura y adquiriendo movimiento. Después de eso el hígado se pudre y como resultado el borrego deja de comer, enflaquece y se le junta "agua" bajo la mandíbula, muriendo por lo general en el término de 3 a 4 meses aunque puede durar así hasta un año.⁴

Las mujeres tzotziles han visto estas hojitas convertidas en animales vivos, cuando se mata una res con motivo de la comida comunitaria que ocurre en las festividades importantes; el hígado ha cambiado su color, se rompe fácilmente y si se exprime, los pequeños "hojita-ani-

⁴ La descripción que hacen las pastoras tzotziles de sus animales afectados con "bolsa de agua" concuerda con la signología clínica de la fasciolosis ovina: pérdida de apetito, diarrea, anemia, enflaquecimiento progresivo, caída de lana y edema submandibular. La forma en que las mujeres entienden las causas de esta enfermedad recuerda en mucho el ciclo biológico de la fasciola, si bien la concepción indígena es más rica en elementos sobrenaturales que científicos: para una mente más acostumbrada a la magia y el ritual, como la de los tzotziles, el cambio de "hoja-vegetal" a "hoja-animal" no resulta extraordinario.

mal" salen y se mueven. Dado que los indígenas de la región de Los Altos no consumen la carne de las ovejas, no han podido observar este fenómeno en ellas, pero lo traspolan fielmente del que han testificado en el ganado bovino.

El asociar las hojas de ESPARO, con la **fasciola hepática**, no es fortuito, pues además de que esta planta interviene físicamente como asiento de la fase infectante de la **fasciola** (la **metacercaria**), el contorno de la hoja es una copia fiel del tremátodo adulto (figura 1) y, por si fuera poco, se conoce que la planta presenta un característico cambio de color y forma cuando crece en suelos ácidos, como los que hay en Los Altos, volviéndose más pequeña, rojiza y estrecha (King, 1966:175). Curiosamente, esta planta es de origen europeo, y sus semillas debieron haber viajado entre el vellón de los carneros que vinieron al Nuevo Mundo, de modo que las mujeres indígenas, conocedoras de la flora nativa, con seguridad advirtieron la relación que existe entre estas dos especies, inexistentes para ellas con anterioridad.

Las plantas que crecen en lugares húmedos, la hoja que se vuelve animal, el hígado que se pudre, la "bolsa de agua" que crece bajo la mandíbula y la muerte de la oveja; elementos observados durante siglos de estrecho y cotidiano contacto con el rebaño. Bozales para que los borregos no coman las plantas, cubetas para darles agua sin que tengan que acercarse a los abundantes arroyos, hierbas para curar a los que aún así enfermen y rezos devotos al santo patrono de las ovejas, San Juan Bautista, para que las proteja por donde comen, por donde toman agua, al subir y bajar por el escarpado paisaje de Los Altos.

Si a estos elementos le añadimos el cuidado casi personal de la pastora con cada uno de los borregos de su pequeño rebaño, que difícilmente sobrepasa la docena, el valor afectivo hacia la oveja, quien corresponde con lana para vestir a la familia y con corderos, los que son "bautizados" para que también tengan su nombre, podrán verse las razones por las que las ovejas han sobrevivido hasta ahora en manos de la mujer indígena.

El borrego es parte de las contribuciones españolas a la cultura indígena; pero durante más de 400 años, las pastoras tzotziles han desarrollado todo un nuevo concepto de la ovinocultura con los mismísimos animales que los encomenderos y frailes españoles no pudieron man-

tener vivos hace algunos siglos. Para lograr eso fue necesario efectuar lo que en aquella época debió ser una muy extraña manera de realizar la cría de ovejas: 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 a su rebaño muy de cerca y aprendieron de la experiencia de las generaciones precedentes, y de esta manera pudieron salvar muchas almas ovinas.

La visión que aquí se presenta del momento histórico en que las ovejas cambiaron de mano, está basada en los documentos que aisladamente tocan el tema y en el análisis etnoveterinario de los sistemas de manejo de rebaños en la región de Los Altos; el hecho de ser una reconstrucción hipotética no debe restarle factibilidad. Ante la carencia de datos históricos precisos o de documentos específicos sobre algunos aspectos de la cría y explotación del ganado, la etnoveterinaria se sitúa como un invaluable instrumento de trabajo, no sólo para explicar el cómo y el por qué ha evolucionado la ganadería regional en la forma en que lo ha hecho, sino para considerar siempre en forma prioritaria el conocimiento indígena, tradición y cultura de un pueblo que puede ser el elemento más valioso en el diseño de estrategias reales para el mejoramiento animal.

BIBLIOGRAFÍA

- ACUÑA, René (editor)
 1982 **Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala.** Instituto de Investigaciones Antropológicas. Etnohistoria. Serie Antropológica No. 45. UNAM. México.
- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo
 1981 **Formas de gobierno indígena.** Colección Clásicos de la Antropología No. 10. Instituto Nacional Indigenista. México.
- BAZALAR, Hernando y Constance M. McCorkle (editores)
 1989 **Estudios etnoveterinarios en comunidades Alto-andinas del Perú.** Serie Comunidades No. 99. Instituto de Investigación y Promoción Agropecuaria-SR-CRSP. Huancayo, Perú.
- BENAVIDES C., Antonio
 1975 Los animales domésticos en el Norte del área Maya. **Boletín de la**

- Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán. Año 2, No. 12. Universidad de Yucatán. Mérida.
- CIUDAD REAL, Antonio de
1976 **Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España**. 2a. Edición. UNAM. México. 2 tomos.
- FOSTER, George M.
1960 **Cultura y Conquista: la herencia española de América**. Universidad Veracruzana. Xalapa.
- KING, Lawrence
1966 **Weeds of the world**. Biology and control. Interscience Publishers. Inc. New York.
- LIRA, Andrés y Luis Muro
1976 El siglo de la integración. En: **Historia General de México**. Tomo II. El Colegio de México.
- LUCERO HERNÁNDEZ, Ruth
1990 **Aspectos etnológicos y epizootiológicos de la fasciolosis ovina en el municipio de San Juan Chamula, Chiapas**. Tesis de licenciatura. Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán. UNAM.
- MATESANZ, José
1965 Introducción de la ganadería en Nueva España, 1521-1535. **Historia Mexicana** 56:533-536. El Colegio de México.
- McLEOD, Murdo J.
1973 **Spanish Central America. A socioeconomic history, 1520-1720**. University of California Press. Berkeley, Los Ángeles.
- PEREZGROVAS GARZA, Raúl
1990 The concept of sheep disease among Tzotzil Indians in Highland Chiapas. A study of fascioliasis as seen by the Tzotzil shepherdess. In: **Ethnoveterinary Research and Development**. McCorkle, C., E. Mathias-Mundy and T. Schillhorn (editors). Kegan Paul Publishers. London (**en prensa**).
- REMESAL, fr. Antonio de
1964 **Historia General de las Indias Occidentales y particular de las provincias de Chiapa y Guatemala**. Vol. I. En: Biblioteca de Autores Españoles. Carmelo Sáenz de Santa María (editor). Ediciones Atlas. Madrid. España.
- SAUCEDO MONTEMAYOR, Pedro
1984 **Historia de la ganadería en México**. UNAM. México.
- ZAVALA, Silvio
1967 **El mundo americano en la época colonial**. Tomos I y II. Nos. 39 y 40. Biblioteca Porrúa. Porrúa, S.A. México.

LICENCIA POÉTICA

ROBERT LAUGHLIN

La habilidad de los zinacantecos para reconocer similitudes físicas ha generado una clasificación científica de plantas, una taxonomía botánica. Esta atención a formas y colores, sonidos y olores, texturas y movimientos crea también una asociación poética entre la flora y el hombre, entre la flora y el cosmos.

Los términos tzotziles que se refieren a la morfología vegetal son una muestra del uso de la anatomía humana y animal y de la ropa para designar partes de las plantas.

TABLA 1. Términos de anatomía botánica tzotzil

Cabeza	sjol	tubérculo, corazón, cabeza, disco floral, estambres y pistilo
Cabello	sjol stzatzal	pelo de elote vello, fibra
Fleco	stz'utujel	pajilla
Ojo o cara	ssat	diente de tubérculo, grano, semilla, frijol, frutilla, erizo, fruta, nuez, vaina, veta de madera, bulbillo
Oreja	xchikla	ala, tépalo
Nariz	sni'	ápice, punta, extremo, germen
Boca	st'ilil	borde, ribete
Bigote	yisim	raíz
Cuello	snuk'	cuello de fruta, caña de tronco
Braza	sk'ob	rama
Garra o uña del pie	yich'ak	zarzillo
Leche o seno, pezón	xchu'	savia lechosa, ojo de la papa, punta en forma de pezón de algunas frutas
Vientre	xch'ut	sección media
Espalda	spat	cubierta, cáscara, piel, médula
Pene	yat	estambres y pistilo
Culo	xchak	extremo de la base, tronco grande

Pierna	yakan	tallo, sección entre dos nódulos, pedicelo
Pie	yok	tallo, tronco
Piel	snukulal	piel
Grasa	svuntoal	piel interna, membrana
Corazón	syol	embrión de grano, médula, hilio, cicatriz de la base, estambres y pistilo, duramen
Intestinos	sbikil	pulpa fibrosa
Carne	sbek'tal	médula, madera suave, pulpa de nuez, parte comestible de la fruta
Articulación	ska'av	nódulo
Sangre	xch'ich'al	savia roja
Pus	spojoval	savia lechosa
Aliento	yik'ok	olor
Pedo	stzis	aceite de cáscara de cidra

TABLA 2. Términos botánicos y de vestimenta en tzotzil

Falda	sizek	piel, vaina, cubierta, caña frutal desnuda
Pantalón	svex	cubierta, vaina
Medias, calcetas	smeriox	estípula grande y foliada
Bolsa de mano	xchuival	membrana de la semilla
Bolsa	svorxall	piel
Espuelas	yexpuxal	raíz de apoyo, de sostén
Machete	smachitall	vaina de semilla

El proceso mediante el cual se utilizan términos de anatomía humana para la morfología vegetal puede revestirse, de modo que las partes de las plantas contribuyen también a dar nombres a la morfología humana:

Snichimal yut k'obol, lit. Las flores de la palma de la mano, i.e., las líneas de la palma

yanal eal, lit. la hoja de la boca, i.e., labios

bek'atil, lit. la semilla del pene, i.e., testículos

bek'atil, lit. la semilla del ojo, i.e., globo ocular

La comparación a través de adjetivos y verbos permite una asociación infinita y menos estática entre las plantas y el hombre. Estas asociaciones son a menudo sorprendentes e incluso graciosas; muchas de ellas son espontáneas, aunque otras son analogías usadas universalmente. V.g., las piernas regordetas de un niño sano y las cañas gruesas de una planta vigorosa del maíz; un hombre inútil y frijol o

maíz regado; gente bien vestida y una planta de maíz cargada de hermosas mazorcas.

La mayoría de las asociaciones que aparecen en la siguiente lista fueron recogidas durante la compilación de un diccionario general; carecen, por tanto, de un enfoque específico hacia la botánica.

TABLA 3. El hombre y las plantas: términos de descripción mutua

Tallo, tronco	
bix'akan	de piernas largas (persona)- de tallo largo (planta)
xchak'ak'et	tintineo (dinero)- susurro (carrizo)
xchivan	pelar los dientes o fruncir la nariz en señal de disgusto - arrojar una rama sin hojas al fuego
ch'etel	desarreglada (cabello de mujer) - de mucho tallo (col)
ik' - lusan	negro (sombrero viejo y sucio) - (plantas heladas y marchitas)
ik'-te'an	negro (pene erecto) - (árbol grande, parcialmente consumido por el fuego, pero de pie)
ik' - telan	oscuro (piernas sucias) - (árboles quemados y caídos)
jetzel	de piernas cruzadas, sentado sobre las piernas - aún no formada (col)
juljul	alto y flaco (persona) - sin ramas (árbol de pie)
jumul	apenas naciendo (vello púbico de virgen) - (yerbas)
xkoch	aflojarse (dientes, uñas, uñas de los pies)- desprenderse (corteza)
k'an-tilan	café brillante (piernas talladas con una piedra y aceitadas para la fiesta)- (caña de azúcar)
xilkajet	andrajos (ropa) - que cuelga y se mece (pashte, hojas rotas de plátano)
slin sba	crecer sano (niño) - (árbol)
xlip'ip'	caer al barranco (persona) - (árbol)
xliviuj	abrirse repentinamente (vagina de virgen) - madera de vetas rectas)
xmolib	envejecer (hombre) - árbol
xni'et	balancearse con el cuerpo hacia delante (mujer ebria, persona montada a caballo) -balancearse (rama muy cargada)
niti	larga (cara), abrazado (niño que se agarra de la blusa de su madre y no quiere bajarse) - agarrado (viña, mata de frijol)
pajal vo'	jugos gástricos que suben hasta la boca cuando hay náusea - chicha, agua agría.
petzpetz	rechoncho (persona) - bajo y muy foliado (árbol)
patol	grupo inmóvil (gente) - en grupo (matas de frijol de arbusto arrancados para pisar)
sak - ch'alan	pálido (muslo) - (bambú)
sak-la'an	blanca (persona con ropa limpia) - (leña partida)
sak-metzan	blanca (nalgas de persona defecando) - (papa, col)
ssayson	caminando débilmente (persona enferma) - sin peso (tronco)
taman	demasiado espaciados (dientes) - (plantas)
tamol	escurriendo (moco) - saliente (retño, órgano)
tzonei	cerrada (barba) - espeso (musgo, tecolumate)
tz'uyui	gacha (cabeza de ebrio) - doblado (árbol muy cargado)
vanal	sentado o parado sin hablar - sentado (trozo grande)

xvechajet	en recuperación (niños enfermos) - que se menea (postes de cerca; árboles cuando hay viento)
vutz'ol	cuello hundido hacia los hombros por una carga pesada-doblado (árbol pequeño y muy cargado)
xotajik	rizado (cabello) - chueco (palos)

Hojas

ik' - chexan	negro (ebrio caído y enlodado) - (palma o paja con que se hace sombrero)
ik' - tz'uyan xkokoj	negro brillante (cabello de muchacha) - (palma pintada de negro) caídos por completo (dientes) - caídos por completo (hojas), caerse (fruta)
xiebebet	brillante (cara, piernas, cabello engrasado o aceitado) - lustrosa (hoja)
xlininet	corriendo en grupo - susurrando (hojas, fruta)
tzopol	hinchada (cara de persona por el frío) - en pila pequeña (hojas de pino)
yax-k'o'an	negro y azul (moretón) - verde (mancha de pasto)

Flores

xjulav	despierta (persona) - abierta (flor primavera, flor cortada después de haberla regado)
lusul mech'ol	floja (ala de sombrero) - marchitas y desmayadas (flores) hacerse ovillo (persona dormida) - (flores, hojas o vaina de frijol que se cierran)
sak-potzan tom-jol	blanca (boca de ebrio llena de saliva) - (rosas dobles) cabeza cónica (sombrero tradicional chamula) - formar la cabeza (flor de cebolla)

Fruta

chak-bojan chak-juban chak-vech'an chinkul ik-tziuyan ik'-vojan kavai	roja (uretra de virgen) - (pulpa de sandía) roja (sangre) - (agua de chile) roja (cara quemada por el sol) - (chile en la planta o en salsa) con bolas, irregular (cara de persona con acné) - (piña) negro brillante (cabello de muchacha) - (racimo de cerezas) negro (escroto) - (uvas, cerezas) bien abierto (ano) - partida (base de chayote, papaua demasiado, madura)
pajpa] pita]tik xpuk'tza] sak - pak'an te'-tzinan	largo y puntiagudo (pantalón apretado) - (pera, aguacate) mirar fijamente - hinchado (vaina sana de frijol íbes) hundirse (mejillas) - hacerse aguada (fruta) blanca (cara de enfermo o asustado) - (pulpa de sandía no madura), duro (pene), estreñado, que no puede orinar, inmóvil (feto que no desciende) - duro (plátano o aguacate que no madura)
t'i]il	sentada bajo el Sol (persona sin sombrero) - grande y madura (calabaza)
tzisil yalal matzal	flatulencia - rociar con zumo de cidra (excremento) - (fruta) bellos (ojos de muchacha) - que se asoma (calabaza, guaje o chayote tiernos)
yax-set'an	verde (lana para faja insuficientemente teñida) - rebanadas de zapote blanco
xyayij	herido - dañado

Caña de maíz, planta

chak - pujan	rojo (ropa manchada de sangre, manchada con tinte roja, túnicas usadas por hombres de Apas) - café (plantas de maíz atrofiadas)
ja'al t'omal	gordo y saludable (bebé) - grueso y saludable (caña de maíz, tallo de calabazas, guajes, carrizo, caña de azúcar)
xjochochet	ruido que se produce al raspar (ebrio arrastrado de los brazos) - (rastrojo arrastrado por el suelo)
skejan sba	arrodillada (persona) - crecer hacia arriba (planta de maíz aplanada)
k'an-ch'etan	café (ropa sucia) - amarilla (milpa arruinada por la lluvia)
k'an-ioman	café (ropa enlodada) - amarilla (milpa quemada)
smechan sba	levantar o proyectar torcido (pierna o brazo quebrado) - (maíz tirado por el viento)
snach'am sba	mirar a escondida (persona), asomarse (prisionero) - asomarse (planta de maíz que brota y se marchita)
p'osajtik	regordete (piernas de niño o de muchacha) - gruesa (caña de maíz tierna)
xtemk'ij	romper (pierna, brazo) - (caña de maíz en el viento)
xxiket	en movimiento (cabello de muchacha enredado por el viento) - (rastrojo de maíz movido por el viento)
yax- belan	azul (piernas de mujer manchadas por una falda recién teñida) - verde (milpa)

Flor de maíz

valalik	rizado (pestañas hermosas) - hojas de maíz que se empiezan a quemar)
---------	--

Flor de maíz

sbal sba	rodarse (personas peleando) - floreciente
----------	---

Mazorca, granos

chak - ch'etan	café (cabello) - (pelo de elote)
chak nexan	café (cabello) - (pelo de elote)
chak - vitan	café (un cabello), rojo (nariz de persona cuando hace frío, ditoris) - café (pelo de elote)
xchik'inaj	sudar (persona) - (elote maduro)
k'an-bek'an	café raspadura (casi completamente calvo) - amarillo (granos de maíz)
k'an-jeman	amarillo (excremento) - (maíz en pilas grandes)
k'ojoj	acre (cabello quemado) - (pozol quemado)
xpuklij	dispersándose de repente (gente) - caerse de repente (maíz)
sak - bek'an	limpia (ropa) - blancos (granos de maíz)
sak - fe'an	blanco (semen) - (pozol derramado)
tan pukuk	lit. ceniza y polvo, i.e. hombre inútil - maíz o frijol tirados en el suelo
xin	oloroso (olor de cuerpo) - agrio (masa de maíz)
yalal matzal	bien vestida (gente) - bellas (mazorcas tiernas)

Tierra

ch'aj	perezosa (persona) - no productiva (tierra)
lk'-butan	negro (ebrio tirado en el suelo y envuelto en un manto) - (cerro quemado por fuego)

ey yip	ser fuerte (persona) - productiva (tierra)
kankan	calva (persona) - desnuda (tierra)
sak-bajan	blanco (de cabello blanco y calvo de la parte superior) - (tierra desnuda)
sak-luxan	descubierto (cara sin bigote) - (tierra)
t'ant'an	desnuda (persona) - desnuda (tierra)

En realidad no hay mucha distancia entre estas expresiones y la broma masculina que convierte al hombre en plátano y a la mujer en chayote.

Después de encontrar tal riqueza en el habla cotidiana, no sorprende encontrar analogías también en el lenguaje ritual, incluso en los rezos. De hecho estos sustitutos poéticos están imbuidos de tal manera en el lenguaje que convierten las coplas en acertijos para el iniciado.

A los dioses tutelares se describe como **ch'ul-yij**, **ch'ul-k'on**, sagrado maduro sagrado amarillo. A cada deidad se les dice **lanichimal ba**, **lanichimal sat**, tu floreciente rostro, tu floreciente cara. A Cristo, al igual que a los santos masculinos, se les invoca **nichimal jtot**, **nichimal kajval**, mi floreciente Padre, mi floreciente Señor.

Los niños también tienen nombres metafóricos: **snich**, **sk'elom**, su flor, su brote; **p'ejel**, **luchul** redondo, colocado en posición elevada; **nichim**, **lavalena**, flor, clavellina; **asasena**, **lavalena**, azucena, clavellina.

Snichimba, **snichim sat**, su floreciente rostro, su floreciente cara, son términos que se amplían, se extienden para incluir días, los días de nuestra vida, los días de nuestro servicio (en la jerarquía religiosa), la decoración floral de un altar y la capilla del mayordomo.

Los elementos más importantes del ritual religioso son identificados de manera similar:

Las decoraciones florales y el aguardiente de caña - **nichim**, **yanal te'**, flor, hoja de árbol.

El aguardiente y los alimentos - **xxi'obil**, **sk'exobil**, la causa del temor, la causa de la vergüenza (ante Nuestro Señor).

El aguardiente - **stz'utujal**, **snak'obal** su rocío, su sombra.

Las velas - **ch'ul-toj**, **ch'ul-kantela**, sagrado pino, sagrada vela.

El incienso - **i-p'ej yo jpom**, **i-p'ej yo jch'ail**, un trozo de mi humilde incienso, una nube de mi humilde humo.

El dinero es llamado **j-sil akrusil**, **j-sil apaxyonal**, una astilla de tu cruz, una raja de tu pasión. El maíz es **xxojobal**, **snak'obal**, el rayo de sol, la sombra (de Nuestro Señor). La serpiente es **latz'unubike**, **lavovolike**, tu semilla, tu semilla de maíz.

Finalmente, alegrarse es **xmujubaj**, **xnichimaj**. El primer término se deriva de **mu**, oloroso; el último, de flor. No extraña, por tanto, que **nichimajel** sea Paraíso.

La importancia seminal de la analogía se extiende al campo de la medicina, donde a simple vista se explica que el tubérculo gigante del ñame silvestre, el pseudobulbo largo y carnoso de una orquídea terrestre, o la protuberancia colgante, con forma de dedos, de la flor del guarumo, sean usados para elongar el pene.

Las similitudes entre las plantas y el hombre no se limitan a cualidades superficiales. A pesar de que el dialecto tzotzil de Zinacantán distingue entre el nacimiento de animales o del hombre, **x'ayan** y el de las plantas, **xvok'**, el dialecto chamula incluye al hombre en **-vok'**. El hombre y las plantas crecen, **xch'i**, se enferman, **chamel**, y mueren, **xcham**; los frutos pueden ser heridos o dañados, **xyayij** y un árbol viejo que después de ser cortado echa nuevos brotes, rejuvenece, **xcha'-kremaj**; ambos son débiles, **k'un**, o fuertes, **tzots**.

Si profundizamos más aún encontramos que tanto a las plantas como al hombre se les atribuye un alma, **ch'ulel**. Este término —derivado de **ch'u** (dios)— una palabra arcaica, ahora olvidada— tiene más de un significado. En sentido estricto, un feto recibe el alma de los dioses tutelares y ésta se fija más firmemente en el niño durante el bautizo; en este sentido el alma es una cualidad sagrada, una fuerza mística. Sin embargo, también se puede decir de un niño **iyul xa xch'ulel**, **lit**. "su alma ha vuelto"; i.e., se ha vuelto responsable. La misma frase puede aplicarse a un adulto que "ha recobrado el sentido", a un ebrio que ha perdido el sentido o a un enfermo que recobra la conciencia.

Siguiendo con el tema del alma, debemos recordar que los zinacantecos no suelen sostener discusiones filosóficas entre sí o con los antropólogos. La información obtenida por comentarios o por la observación del trabajo, culto o juego, probablemente sea negada en una entrevista. Puesto que no existe una educación formal a este respecto, hay una gran variedad de creencias y a algunos objetos se les atribuye

alma, sin dar explicación alguna, mientras que su presencia en otros tiene fundamentos específicos.

Hagamos un resumen rápido. Las deidades, el Señor de la Tierra, las imágenes de santos, las cruces, el fuego, la sal, tienen alma. Las rocas, riscos y cuevas con nombre albergan el alma del Señor de la Tierra. Una casa nueva recibe un alma a través de las ofrendas, rezos y velas del shamán. Las campanas tienen alma igual que los automóviles, si han sido bendecidos por un sacerdote, los instrumentos musicales, las ollas con atole de maíz y los recipientes del aguardiente. Los muebles no tienen alma, pero los instrumentos de trabajo adquieren la de su dueño. Es una creencia común que si se deja la herramienta en el campo o en el bosque durante la noche, los árboles y las hierbas la golpearán de modo que, al día siguiente, el dueño estará demasiado cansado para trabajar. La ropa también toma alma de su dueño; así, son pasadas con incienso si su dueño enferma y algunas quemadas cuando muere. Las velas, el incienso y el aguardiente tienen alma; el alimento, también, puesto que nos mantiene vivos.

Todas las plantas tienen alma: saben cuando florear aun cuando no tienen padres, y las plantas y árboles hablan entre sí. Sin embargo, algunas personas sostienen que solamente las plantas útiles tienen alma; otros explican: "las hierbas no tienen buen alma", no son sensatas, no son responsables, "son como gente que no escucha lo que se le dice".

Las plantas medicinales y las "flores" usadas en ceremonias curativas tienen almas especialmente fuertes puesto que nos protegen. En una ceremonia curativa las flores, el incienso, el pino, la cruz, el aguardiente y las velas hablan entre sí (**tzobol k'op**) y están, entonces, unidos a Nuestro Señor.

Antes de la introducción de herbicidas y de la devastación de los bosques, se creía que el alma nunca abandonaba a las hierbas y a los árboles, ya que la maleza siempre volvía a crecer. Sin embargo, sí sienten dolor cuando se les corta; la savia es su sangre.

Durante la noche, el alma de las plantas se comunica con el hombre "bajo la superficie de la tierra", en los sueños, cuando el alma puede ver.

Las analogías se insertan en las visiones del alma de manera sistemática. Algunas veces se interpretan directamente, pero a veces se les

da la vuelta para explicar aventuras nocturnas. Así, ver o comer repollo advierte contra efectuar un viaje, pues indica peligro de ser asesinado en el camino; recoger leña significa morir, porque se usa leña verde para cercar las tumbas; arar es cavar la propia tumba. Recibir un guaje con tortillas es recibir el alma de una niña, es decir, preveer el nacimiento de una niña; mientras que la herramienta agrícola significa el nacimiento de un niño.

Recibir la visita de una mujer es volverse rico, es recibir el alma del maíz; regalar maíz es perderla. La lógica contraria es también frecuente, de modo que ver mucho maíz es volverse pobre; comer o beber bien, enfermarse; comer pobremente significa hacerlo en abundancia.

Mediante este sistema de interpretación, esta visión nocturna de la flora, los shamanes, parteras y hueseros reciben poder de los dioses.

El origen o los nombres de muchas plantas también se explica por analogía. La primera mujer fue creada a partir de un chilacayote, por tanto de una mujer visiblemente embarazada se dice, bromeando: "¡Ahora lleva un chilacayote!". Puesto que la Virgen María no tenía senos, Nuestro Señor le dio los frutos mamiformes de la chichiguita. De la leche de los senos de María, según algunos, brotaron las patatas; otros cuentan cómo hirvió 3 guijarros de río. El chile brotó de gotas de la sangre de Cristo y él mismo dio origen al maíz rojo frotando sus heridas con el maíz blanco. Otra explicación al respecto es que la hija del Trueno, habiendo sido golpeada por su marido, limpió su nariz con una mazorca de maíz. Los magueyes son producto del esputo de Cristo, quien lo frotó sobre las piedras con su dedo. El nopal, **petok**, fue hecho de las nubes **tok**. El aguacate negro y brillante, **tzitz**, se origina del huevo del pájaro ojilubre chamula **tzizil ul**. Todos saben de dónde salió la manzana que se atoró en la garganta de los hombres.

Las historias del diluvio cuentan cómo las ardillas recibieron su cola del zacate "cola de ardilla" y cómo los tejones la recibieron del bambú "cola de tejón" porque estaban comiendo el "zapote blanco de tejón" y las ardillas comían "aguacate de ardilla". Mucho antes, los chipilines silvestres dieron a María un colchón para que acostara al niño Cristo, y mientras le cambiaba los pañales, ellos se escondían en un platanar.

Más tarde, a espaldas de Cristo, el Demonio creó el aguardiente, orinando tres veces alrededor de una caldera con agua de azúcar.

Siguen las analogías: el conejo se ensucia en las papayas y deja pequeñas bolitas negras dentro de ellas; después engaña al zorrillo y lo convence para que toque la guitarra en el cañaveral, lo hace creer que se acerca un cortejo nupcial y que oye el tronido de cohetes. Pobre zorrillo, el ruido que escucha es del junco que arde, pues el conejo le ha prendido fuego al cañaveral.

A la pobreza de Zinacantán también se le da una explicación basada en la analogía. Cuando el rey de los indios iba hacia la ciudad de México, los ladinos de San Cristóbal esparcieron juncia a sus pies, mientras los indios cubrieron el piso con monedas.

Son especialmente impresionantes las imágenes que se ponen en juego cuando el hombre descubre una hermosa dalia, y, en cuanto se inclina a recogerla, la flor se convierte en una horrible y gruesa serpiente, que después se transforma en la deslumbrante hija del Trueno.

Las plantas, poseedoras de sangre y alma también expresan sus emociones y su personalidad. Esto no debe entenderse literalmente; "puesto que las plantas no tienen cara, ¿cómo podemos verlas hablar? Cuando decimos que la planta llora, es sólo una figura del lenguaje".

¿Cómo entran en el panorama las plantas, árboles y enredaderas silvestres?

Tanto **ximo'** como **xut**, ancestros del maíz y del frijol, eran tan exigentes y quejumbrosas que Nuestro Señor las desterró al monte. Las yerbas "sufren" cuando se les deja dobladas para cortarlas al día siguiente; las yerbas y los árboles "se enojan" si se les corta; consideran "asesino", **milvanej**, al victimario y si deja su herramienta durante la noche la "golpean", **chmajvan**. Cuando se quema madera de roble, **tzajal tulan**, ésta "se enoja" y "regaña". Las yerbas cortadas con azadón "envidian" a las que aún no han sido tocadas. Las yerbas "se ríen" en la milpa.

Un árbol como el **tzajal kachimpa te'**, de centro muy duro y difícil de cortar, "tiene corazón fuerte". Cuando las yerbas sobreviven al desmonte, el campesino frustrado puede exclamar "no sienten el azadón, las putas se rebelaron". El alma de un árbol que no muere a pesar de quitarle la corteza, alrededor del tronco desarrolla una cicatrización y se venga, **chyaluvan**, causa la muerte de quien lo acosó. El

alma de cualquier árbol grande que haya sido cortado puede perseguir, **snutzvan**, y atemorizar, **ssibtasvan**, al responsable.

Esto es lo que dice de la flora "estúpida" o "inútil".

Muchas de las características negativas de la personalidad de las plantas silvestres son compartidas por las plantas útiles. Algunas son rebeldes, como el **koko'on** que no vuelve a crecer si se ha arrancado mucho; otras no cooperan, como **unen mu** que siempre sabe amargo cuando la preparan algunas personas, o como ciertos frutales que no dan frutos. Las plantas pueden estar "aturdidas en su corazón" y no crecer en época de sequía o volverse "perezosas" y dejar de crecer por completo. Algunas pueden elegir "quién la trata bien", como el tabaco que no crece en el patio de cualquier persona.

Por supuesto, las plantas útiles, igual que las yerbas y árboles silvestres, "sufren". La mata de frijol "sufre" si no se le pizca y su semilla "sufre" cuando se cae y es pisoteada. Algunas plantas no se acostumbran a ciertas regiones, no se sienten a gusto. Una planta descuidada o que no crece bien está triste, tiene "dos corazones". Las plantas "se deprimen" cuando están en tierra pobre y si no se las desyerba, lloran.

Una planta bien desyerbada y fuerte está contenta, tiene "un solo corazón". Las que crecen rápido y fuertes son consideradas "tabajadoras" y aquellas, como **pimil anal**, una planta suculenta que es normalmente fácil de cultivar, "no desobedecen", "no saben desobedecer". De otras se dice que "saben aguantar" como un condimento que conserva su sabor aun en estado seco. Algunas plantas "conocen dos caminos" como las yerbas medicinales que curan dos enfermedades o las comestibles que pueden prepararse de dos maneras diferentes. Las calabazas y chayotes "aprenden" o "se parecen" a las estrellas, pues dan muchos frutos. Las diferentes clases de maíz y frijol "se visitan" y así se mezclan variedades de diferentes colores.

La personalidad del maíz no difiere de la del resto de la flora: "sufre" si no está desyerbado o cuando se cae y lo pisotean; "se cansa" de su posición cuando está en una ladera inclinada y se pone amarillo; "se enoja" y "se rebela" cuando no lo desyerban; sembrado en tierra mala, se vuelve perezoso y deja de crecer; "llora" cuando no está desyerbado o cuando lo venden a bodegas del gobierno; "aguantata" si lo desyerban una sola vez, aunque "se siente mejor" cuando está bien desyerbado.

Una creencia común es que ciertas mazorcas, actuando de acuerdo a su nombre y forma son una amenaza para la gente o consumen el alma del maíz cercano a ellas. Tal vez sean figuras del lenguaje, pero lo cierto es que en cuanto se desgranar estas mazorcas, los olotes son rápidamente destruidos.

En este mundo de flora personificada, los zinacantecos también dan personalidad a los elementos más importantes del universo. El Sol es Cristo, Nuestro Santo Padre; la Luna es la Virgen María, nuestra Santa Madre. El trueno, una de las manifestaciones del Señor de la Tierra, es invocado de la siguiente manera: "Rey Santo, Ángel Santo, Serpiente Santa". Al Señor de la Tierra se le representa también como un ranchero ladino, muy rico, dueño de la tierra y de los bosques, que se encarga de destruir la lluvia y el viento. **Me' Ik'**, la Madre Viento, es la personificación y el origen del viento. Se dice que sale de las cuevas cuando hay mucha llovizna y neblina para robar el alma del maíz. **Me' k'inubal**, Madre Norte, el arco iris, es un frío demonio femenino que según los chamulas también roba el alma del maíz.

Cuando se da alma a una casa nueva, el shamán reza a Nuestro Señor, a los dioses tutelares, a los santos, al Señor de la Tierra y les pide que los habitantes de la casa prosperen. En las ceremonias agrícolas y el día de la Santa Cruz se acude a las mismas deidades para que protejan al campesino de mordeduras de serpientes y de otros daños; se les pide que haya suficientes lluvias, que protejan al maíz del viento y que concedan buenas cosechas.

Las fases de la Luna tienen para muchos indígenas una importancia vital. Los árboles, el maíz y todas las flores, con excepción de los claveles, se deben sembrar en Luna llena o ligeramente menguante. Los frutales sembrados en este periodo no crecerán demasiado altos y darán fruto temprano. Las vigas y postes para casas, fuetes, zacate para techos, postes para cercas se deben cortar en este momento para que no sean destruidos por gusanos; el maíz se dobla y se pizca.

Cuando la Luna es joven no se deben plantar árboles frutales por las siguientes razones:

- 1) No echan raíces firmes
- 2) Crecen demasiado altos y pueden ser tirados por el viento
- 3) Se les caen las flores
- 4) Dan fruto tardíamente.

... No se deben colocar postes porque se pudren; los claveles deben sembrarse para que los tallos crezcan largos; el maíz, pizcado durante la fase creciente es comido por gorgojo.

Nada debe sembrarse durante la Luna nueva pues las semillas "se le parecerán" o "la imitarán" y crecerán bajo tierra.

... Si alguien se ahoga se dice que el río "ha recibido su alimento" **ista xa sve'el** y ya no se desbordará. Se utiliza la misma expresión cuando se aclara el cielo después de una lluvia constante y se supone que ha muerto un caballo o algún otro animal.

... Las aves son consideradas presagios del tiempo. Si un zopilote bate las alas o los sanates vuelan en bandada, viene un norte; pero si son golondrinas las que vuelan, se calmará.

... Existe una gran variedad de medios mágicos que se utilizan para influir los elementos naturales. Si se quiere que llueva se colocan tres guajes a medio llenar de agua sobre el borde del techo de la casa o se arrojan trece caracoles de río vacíos hacia el cielo; para disipar el arcoiris (que significa el fin de la lluvia) se puede disparar balas a su base; para evitar granizo, se le arrojan tres veces brazas calientes; para disipar un norte, se come chilacayote o se toma mucho aguardiente.

En la flora también se encuentran muchos elementos que, usados en forma mágica, mejoran y protegen las cosechas.

Los envidiosos y los brujos frecuentemente utilizan medios mágicos (**metz'tael**) para dañar la cosecha de algún enemigo. El brujo puede rezar en cuevas y llamar al viento para que tire una milpa, o puede transformarse en arcoiris y colocarse sobre los árboles frutales de su enemigo (el calor del arcoiris destruye primero las hojas de la copa del árbol).

... Existen otras medidas más simples, tales como las siguientes:

- 1) para matar un árbol de durazno, se entierra un palo de pino junto a su base
- 2) para destruir los tallos del chilacayote y del chayote, hervir tallos de **ch'aben** y colocarlos sobre las plantas
- 3) para que caigan las flores del chilacayote y del chayote, cortarles tallos tiernos y comerlos con mucho chile verde
- 4) para que caigan las flores del frijol, humear el campo

- 5) para que mueran las flores comerciales, soplar sobre ellas agua de tabaco
- 6) para destruir una milpa, esparcirle tabaco

Los rezos del brujo pueden "desorientar" al Señor de la Tierra, de modo que las vigas de la esquina de una casa enemiga se quiebren y sus habitantes enfermen.

Sin duda la mayor parte de esto es "conocimiento de ancianos" y ahora se está perdiendo. Sin embargo, estos métodos de ninguna manera agotan lo que Frazer llamaría "magia simpática"; la flora se considera llena de actividades que responden a semejanzas entre el hombre y el universo, el hombre y las plantas, las plantas y el universo. El estado anímico del hombre se refleja en las plantas y en el universo, de modo que, por ejemplo, un campesino que siembra de mala gana recogerá una cosecha pobre.

Un breve inventario de las técnicas agrícolas basadas en la analogía que se utilizan para mejorar las cosechas, muestra el poder que la filosofía zinacanteca concede a la asociación. Esto es la que los ancianos llaman *smelol*, "la verdadera forma".

- 1) Silbar para que las puntas de los guajes se formen bien
- 2) Apretarse el cinturón para que los guajes sean estrechos de la parte media
- 3) Sembrar el chile descalzo para que los frutos tengan cáscara delgada
- 4) Orinar sobre las matas de chile para que el fruto sea picoso
- 5) Meter patas de pollo en la bolsa de la semilla para que el maíz tenga raíces firmes
- 6) Antes de sembrar el maíz comer pollo, iguana o armadillo para que las raíces de la planta sean firmes
- 7) No silbar cuando se siembra el maíz para evitar que el viento dañe la milpa
- 8) Sembrar el chilacayote en la tarde, cuando el Sol está bajo, para evitar que las guías crezcan largas y estériles
- 9) Sembrar el chilacayote durante la noche, cuando haya muchas estrellas, para que dé muchos frutos.
- 10) Sembrar el chilacayote con un pedazo de azúcar morena so-

- bre corteza de roble o en una cazuela rota para que el fruto sea dulce y tenga cubierta gruesa
- 11) Sembrar el chilacayote en días de fiesta que se caractericen por la abundancia de frutos, como Navidad y Día de Muertos, para que la mata se llene de frutos.
 - 12) Sembrar el chayote sentado de piernas cruzadas para que los tubérculos estén cerca de la superficie
 - 13) Masticar la fruta del coyol, que se da en grandes racimos, y escupir las semillas sobre los árboles de aguacate, matas de chile o chilacayote para que tengan muchos frutos
 - 14) No cortar un árbol de ceiba pues produce hinchazón y muerte
 - 15) No rascarse la cabeza mientras se saca la cueza (tubérculo de chayote) porque ésta se vuelve fibrosa
 - 16) No sembrar maíz los domingos "días del perro", porque los perros se lo comerán
 - 17) Cosechar la cueza o la papa en la tarde cuando sus almas han vuelto del baño de mediodía, limpias y blancas
 - 18) No vender o negar que se tiene tabaco o yerbabuena porque las plantas pierden su alma y mueren
 - 19) No comer frijol los viernes de cuaresma o en Semana Santa, pues se convierten en moscas
 - 20) No sembrar el maíz en Semana Santa porque se llenará de huitlacoche, el humo del cigarro de Judas
 - 21) No sembrar o cortar leña entre Jueves Santo y Pascua para evitar que Nuestro Señor sufra "nuestro" dolor

Existen otras técnicas derivadas de la analogía que implican juegos de palabras. A algunas plantas se les debe dar otro nombre, como la jabonera, a la que se dice **maruch itaj**, "verdura de María", para que sus hojas no se amarguen; mientras que a algunas plantas venenosas se les habla directamente, para evitar el ser quemados por roce; a otras se les ordena crecer o dar frutos. Se sabe que algunas personas bailan para protegerse de la mala mujer y otros golpean los árboles de aguacate para obligarlos a dar frutos.

Las técnicas poéticas relacionadas con la agricultura poco evitan el trabajo pesado, esto los campesinos zinacantecos lo saben bien. Cuando los milperos van a tierra baja y caliente para cultivar sus tierras,

tienen una forma de expresar lo que les espera: "allí verdaderamente nos sudarán los huevos".

Sin embargo, las penas, cansancios y peligros de la siembra de maíz son atenuados por el gran respeto que le tienen al trabajo pesado en el campo: "habrá buen alimento si sabes trabajar, hijo". Unido al respeto por el trabajo, está la preocupación por el buen uso del maíz; así dicen del hombre que dispendia sus recursos en aguardiente: "acabó por tirar todo su maíz". Esta actitud de respeto hacia el maíz, su sustento, frecuentemente se expresa de la siguiente manera: "no le importa su maíz, lo vende luego, luego"; "ya no les interesa, lo dejan ahí tirado".

Los zinacantecos frecuentemente se avergüenzan y no quieren hablar de estas "supersticiones" de estos "cuentos de viejas", como nosotros los llamaríamos. Sin embargo, un zinacanteco puede negar una creencia, mientras jura la validez de otra. Solamente un indígena muy cínico pone en duda que el maltrato o las faltas de respeto al maíz provoquen que éste se queje, y, por ende, el castigo divino: hambre y pobreza.

¿Quién puede saber si la licencia poética de Zinacantán, la unión de la planta y el universo, puedan subsistir, mezclados con el 'polvo y líquido' (insecticida y herbicida)?

BIBLIOGRAFÍA

LAUGHLIN, Robert M.

1983 "Plegarias de los agricultores zinacantecos". *Mesoamérica* 4(5): 128-167. Chiapas, México.

_____ y Dennis E. Breedlove

1984 "La rama dorada: magia y botánica en Zinacantán", *XXVII Mesa Redonda, Investigaciones recientes en el área maya*. Tomo I: 349-355. Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

MOVIMIENTOS DE POBLACIÓN EN LA SIERRA MADRE: ORÍGENES SOCIALES

JORGE PANIAGUA MIJANGOS

Antecedentes

En el año de 1986, el Centro de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, por invitación del Instituto de Historia Natural, se propuso la realización de un diagnóstico socioeconómico de las poblaciones circundantes con el área natural protegida "El Triunfo", en la Sierra Madre. Los resultados del proyecto servirían, posteriormente, como base de datos para el establecimiento de programas de uso y manejo de los recursos naturales de esa zona.

Ante la necesidad de contar con un marco explicativo que permitiera el entendimiento adecuado del origen y dinámica de los grupos humanos ahí asentados, algunos de los participantes en el proyecto diagnóstico, decidimos emprender un estudio amplio que clarificara, históricamente, las determinantes socioeconómicas que posibilitaron el poblamiento de la región serrana. Se estaría así en mejores condiciones de apreciar y valorar las raíces sociales y agrarias de la problemática ecológica, evitando minimizarla o desviarla hacia medidas técnicas y legales, obligadas pero insuficientes.*

* Las ideas aquí desarrolladas sirvieron como puntos de referencia en el trabajo colectivo entregado al Instituto de Historia Natural para su consideración. En ese trabajo participaron también Sonia Toledo Tello y Anna María Garza Caligaris. Una versión corregida y aumentada del estudio original fue presentada como tesis de grado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¿Por qué se pobló la Sierra?

Cuando se habla o se escribe sobre las regiones tropicales de Chiapas (antes áreas verdes casi vírgenes), es un lugar común decir que la dinámica de su poblamiento es resultado simple de promociones gubernamentales; en otros casos, producto natural del crecimiento de la población y de la atomización de la tierra en zonas agrícolas tradicionales (por ejemplo, los Altos de Chiapas). Esta idea, que lo mismo se dice para la Sierra, el Soconusco o la Selva, es una de las aseveraciones acostumbradas que se quiso desmentir en lo que fue el interés primordial del proyecto: conocer más profundamente la vida y el trabajo de campesinos que habitan en una región casi ignorada, aún hasta hoy, por la investigación social, y en particular, por la investigación antropológica: la Sierra Madre de Chiapas.

La historia social serrana (en tanto historia de su poblamiento y colonización) tiene sin duda un tejido estructural mucho más complejo y mucho más profundo; estructural, porque la Sierra, como espacio socioeconómico en el ámbito de Chiapas, presenta determinaciones que la han constituido y reconstituido a través del tiempo; complejo y profundo, porque la historia de esas determinaciones, apenas es parte de un trasfondo social que hizo de Chiapas y sus regiones no un punto de partida para su propio crecimiento, sino palanca fácil y barata para la acumulación de fortunas en beneficio de otros intereses, casi siempre ajenos a los chiapanecos.

De la actitud que se elija depende entonces seguir creyendo o no, que la problemática campesina y la conservación de áreas verdes es simplemente asunto de una eficaz distribución del espacio rural; o bien, en su defecto, aspecto complejo y contradictorio que exige con urgencia la adopción de medidas que "toquen fondo".

Una opción metodológica

Aunque la historia serrana es un proceso que sólo se hace inteligible a la luz de otras historias, resultaba obvia la imposibilidad de reconstruirlas a todas (esta tarea rebasaba el objetivo de la investigación y hubiese sido una labor absurda e imposible). Pero tampoco se

podía asumir que la historia chiapaneca se incorporó al país cuando a un ex presidente se le ocurrió decir, como "slogan" de campaña que "todo en Chiapas es México", frase que se puso de moda cuando en la entidad se "descubrió el petróleo". Por ello, como solución metodológica posible, se procedió a realizar cortes históricos sobre situaciones cruciales en la vida socioeconómica del país; épocas de cambio y transición que por lo mismo son polémicas y difíciles. No obstante, clarificarlas con esos riesgos permitiría acceder a la configuración particular que ha seguido la región de estudio.

Chiapas como una parte de la región centroamericana

Sugerida para su análisis a partir del momento de la conquista, la larga vida colonial de Chiapas no estaba contemplada inicialmente en la investigación. Hasta poco antes que los emprendedores colonos extranjeros se repartieran gustosamente las tierras chiapanecas para llevarse maderas preciosas y producir café, la Sierra Madre constituía un vasto despoblado. No había ocurrido así siempre, pero los abusos, la explotación y las epidemias que abatieron a los nativos durante el dominio español, terminaron por dejarla prácticamente deshabitada.

Habiendo constatado esa realidad, se pensó que una aproximación histórica a la sociedad serrana podía arrancar sin mayor obstáculo del siglo XIX, época en que los inversionistas descubren que Chiapas existe con posibilidades de llegar a ser, en las condiciones de inversión extranjera de ese entonces, un atractivo negocio privado.

No obstante, partir de las reformas liberales y de las leyes de colonización del porfiriato (expresión jurídica de ese **proceso de acumulación capitalista inicial**), dejaría ocultos hechos y relaciones que sólo hasta hace poco cobraron forma nítida, pero que estuvieron presentes de manera recurrente antes y después de la conquista por los españoles.

Aunque los llamados cultivos tropicales sólo adquirieron el rango de cultivos de exportación cuando los capitales extranjeros se asentaron en la Sierra y el Soconusco, y fundaron las primeras plantaciones cafetaleras, esta actividad y su relación con los nativos de las

Tierras Altas ya existía. La información histórica y etnográfica disponible ha demostrado que tanto por motivos sociales y culturales, como geográficos y climáticos, los nativos prehispánicos de las áreas cálidas producían laboriosamente bienes tan apreciados como el cacao; y que no pocas veces, la población de las regiones frías, por voluntad o por la fuerza, se constituía en mano de obra indispensable para esos cultivos.

Por otra parte, situaciones clave del periodo colonial indicaron que en buena medida la pobreza crónica del Chiapas contemporáneo tiene su origen en las diversas formas de explotación que los españoles ejercieron sobre los pueblos indios. Basta decir que Chiapas era una provincia pobre, sin salida al mar y con una magra producción agrícola; el Soconusco fue, hasta fines del siglo XVIII, una gobernación ajena, y la Sierra y la Selva se habían venido despoblando. De ahí que como hasta hoy, en el Chiapas central, la explotación de los indios concentrados en pueblos haya sido el eje de la estructura económica del periodo.

La Sierra Madre y el Soconusco se vuelven propiedad privada

Sobre esa base de ruptura y continuidad con el pasado, tendrá lugar el segundo gran punto de inflexión de la Sierra Madre en relación con Chiapas y el país. Violento por necesidad contra todo aquello que contradijera la privatización de la tierra y la colonización de áreas vírgenes u "ociosas", este periodo significará en Chiapas sucesos y situaciones diferentes al resto de México.

Los principios liberales del juarismo y las compañías deslindadoras del porfiriato, en tanto culminación de una serie de legislaciones que en varios estados del país fue lanzada, contra los bienes comunales indios, constituyeron la vía legal para el surgimiento de vastos latifundios, dentro de los cuales quedaron asimilados los antiguos pueblos campesinos. Pero sucede que en Chiapas, en las regiones con numerosa población indígena, **el sistema de haciendas y la servidumbre agraria** se había forjado ya desde el siglo XVI. De ahí que salvo algunas intervenciones perturbadoras, como las sufridas por los in-

dios mames del Tacaná, la agricultura comercial se haya dado en terrenos vírgenes y despoblados.

Para el Soconusco y la Sierra Madre, el interés se puso no sólo en el deslinde y venta de tierras a título privado, sino que existía ya la intención de impulsar los primeros proyectos productivos, ligados todos al capital internacional y al mercado mundial.

Un ejemplo clásico, que ilustra el empeño del gobierno central hacia la región, lo da don Matías Romero, empresario él mismo, además de representante de las administraciones juarista y porfirista. Según un informe que data de 1874, Matías Romero aseveraba, convencido, que de resolverse la escasez de mano de obra y los límites con Guatemala, el Soconusco por su clima y suelo podía ser aprovechado para la producción de café con destino natural a los Estados Unidos.

De ese proceso, **inicio real** de la economía y del poblamiento de la Sierra Madre, aquí sólo queremos hacer notar que las exigencias de don Matías Romero se cumplieron felizmente, junto con otras circunstancias que posibilitaron el cultivo del café en el Soconusco: el tratado de límites quedó establecido en 1893; la falta de brazos para el trabajo en las plantaciones se solucionó primero, engancharo indígenas de Guatemala y los Altos o, después, promoviendo colonias campesinas alrededor de las fincas.

La rentabilidad del negocio quedaba asegurada por varios factores adicionales: las tierras cafetaleras de Guatemala se habían agotado, sobre todo las de la Costa Cuca, prolongación natural del Soconusco; en el mercado mundial se produce una demanda creciente de "mercancías coloniales"; Brasil entra de lleno a su guerra de independencia y provoca buenas expectativas de inversión en otros países.

El agotamiento de un modelo: aparecen los primeros ejidos en la Sierra Madre

Los años finales de la segunda década de este siglo constituyen, tal vez, uno de los capítulos más cruciales de la historia reciente tanto de México como de Chiapas. Del país, porque puso el punto final a toda una época de crecimiento económico basado en las agroex-

portaciones; de la entidad, porque esta crisis representó el inicio de un gran movimiento político regional que incorporó a miles de jornaleros agrícolas, trabajadores en su mayoría de las plantaciones del Soconusco.

El movimiento, muy vinculado a los sucesos de Centroamérica, alcanzó uno de sus momentos culminantes con la formación del **Sindicato de Obreros Agrícolas y Campesinos** y fue definitivo para la **continuidad** del poblamiento de la región serrana y el Soconusco.

Si a fines del siglo XIX el arribo de capital extranjero dio la pauta llenando de trabajadores migrantes a las plantaciones, la organización sindical y agraria de los años veinte sirvió para forzar el establecimiento de los primeros ejidos en los municipios fronterizos de la Sierra Madre, pero además, sentó las bases para que al fin, durante el cardenismo, se distribuyeran tierras en otras regiones conflictivas de Chiapas (principalmente a población mestiza de los Valles de Cintalapa y la Fraylesca).

Sin embargo, los núcleos ejidales formados al calor del agrarismo cardenista, no deben verse como simples actos de justicia social que devolvieron la calma en la región. En el fondo, si se considera que los repartos tuvieron lugar en los límites de las plantaciones, y que éstas sólo requieren la mano de obra de forma intensiva en algunas épocas del año, los ejidos cumplieron una función económica todavía más valiosa: por una parte garantizar a los plantadores los brazos necesarios cuando se requirieran, por otra, absorber los costos de mantenimiento y producción cuando dejaran de ser indispensables.

Desarrollo estabilizador y éxodo rural

De manera general, los movimientos de población en el agro chiapaneco se han derivado regionalmente del agotamiento de recursos y posibilidades de vida en los lugares de origen. En tanto la actividad ocupacional en la diminuta parcela fue sólo insuficiente, los agricultores campesinos, sin romper con sus nexos familiares o comunitarios, desarrollaron estrategias complementarias que permitieran agenciarse de otros ingresos. El subempleo en las ciudades y el trabajo asalariado estacional en las plantaciones fueron en ese sentido, desde la

perspectiva campesina, soluciones vitales y obligatorias para no abandonar en definitiva la tierra.

Cuando por los años cincuenta se decide modernizar la economía y dar brillo urbano al país, un sector significativo de productores en agricultura de temporal es conducido directamente a la quiebra. Se genera entonces un éxodo rural masivo y generalizado con destino hacia ciudades en formación.

Pero lo que surgió como un proceso de **descampesinización generalizado**, en Chiapas adoptó de nuevo modalidades y formas particulares.

Una expresión específica de ese fenómeno general es el hecho de que Chiapas no generó **centros urbanos de desarrollo**, al menos suficientes con empleo estable y remunerado que permitieran asimilar a los "excedentes" de población rural. Mientras que en vastas regiones del país, los migrantes encontraron acomodo y trabajo en torno a la agricultura empresarial y el crecimiento industrial, en el estado, este proceso tomó por necesidad la forma de un **proceso de colonización**, con las siguientes consecuencias e implicaciones:

1) Además de la **migración estacional** a las áreas de agricultura tropical, que supone año con año en los tiempos de limpia y corte unos 30 o 40 mil campesinos minifundistas (sin sumar a los jornaleros sin tierra y al bracerismo guatemalteco), aparece dentro del mismo sector rural un nuevo tipo de migración: la mayoría definitiva que hemos denominado **campo-campo**.

2) Este nuevo flujo de migrantes no tiene ya como destino principal el trabajo asalariado en las plantaciones, sino el establecimiento de colonias campesinas bajo el régimen de tenencia ejidal en tierras vírgenes, poco pobladas y propiedad de la nación. Según datos de 140 ejidos, formados en la región serrana en los últimos 50 años (1920-1970), 97 de ellos, casi el 70%, se fundaron en el lapso de dos décadas (1950-1970); precisamente, cuando por razones económicas y políticas, el gobierno federal y local decide dar impulso y organizar ese proceso. Posteriormente, de 1970 en adelante, salvo algunas ampliaciones de tierras ejidales ya existentes, el reparto agrario es en definitiva suspendido.

3) Una vez asentados en los lugares de llegada, los otrora migrantes cobran una nueva **condición campesina**. De cultivadores tradicio-

nales y vendedores de fuerza de trabajo en sus lugares de origen, se transforman ahora en productores mercantiles y en compradores de trabajo asalariado. En ambos casos se conserva el usufructo directo de la tierra, pero cambian las características de los cultivos y los canales de vinculación con el mercado.

Si antes, cuando se trabajaba en la tierra fría, la magnitud de los productos lanzada al mercado era apenas significativa, en lo sucesivo, producir para vender será el centro de la actividad agrícola. No es por casualidad que empresas y ejidos de las regiones tropicales, en una competencia desigual, hayan hecho de Chiapas un primerísimo productor de cultivos orientados a la exportación.

Los que llegan de Guatemala

La frontera México-Guatemala ha sido siempre, por tradición histórica, lugar de vínculo y comunicación entre culturas con un mismo origen. La línea divisoria entre ambos países, acordada en definitiva para dar seguridad y confianza a los primeros dueños del negocio cafetalero, aunque puso obstáculos y cambió formalmente la nacionalidad de los campesinos, no interrumpió el libre flujo de lazos humanos y sociales ancestrales.

Según Salvador Teuffer, secretario general del Departamento Agrario durante el gobierno del general Ávila Camacho, la presencia de trabajadores guatemaltecos en el Soconusco, muchos de los cuales disponían de cartas de naturalización como mexicanos, era una especie de "invasión pacífica" que había desplazado a los chiapanecos de las labores agrícolas en fincas y ejidos. En los años veinte, la idea de traer de Guatemala a miles de campesinos cortadores, más la práctica de declarar extranjeros a los del país, tratando de impedir que se incorporaran a los comités agrarios de la época, decía el funcionario, orilló a que sólo un 10% de los trabajadores mexicanos permaneciera concentrado en la actividad agrícola.

Sin embargo, más allá de lo inventado por los plantadores con el fin de resolver la escasez de mano de obra y/o de aminorar el riesgo del reparto agrario, lo cierto es que el *bracerismo* guatemalteco se

inscribe en la historia social reciente del Soconusco y la Sierra a partir del nacimiento mismo de la economía agroexportadora.

Es con el afianzamiento del emporio del café y otros cultivos comerciales en el Soconusco y poco después en la Sierra Madre, a fines del siglo pasado y principios de éste, que los primeros contingentes de guatemaltecos cruzarán la frontera para emplearse como trabajadores (a veces asalariados, la mayoría de las veces semicautivos) en las vastas propiedades de los finqueros.

De acuerdo con las circunstancias de cada época, los factores históricos que mantienen la presencia de mano de obra guatemalteca estacional o definitiva en Chiapas son diversos: en un tiempo la reforma liberal, el trabajo forzado y el peonaje por deudas en Guatemala; en otro, la extensión de la actividad agroexportadora, la ausencia de brazos y la apertura de nuevos centros de población en el estado. No obstante, la realidad muestra que **esta clase de migrante** es la que **complementa** y **alterna** el mercado de trabajo cafetalero con los indígenas de los Altos de Chiapas.

Los trabajadores contratados en la frontera o directamente en sus comunidades de origen cuentan con la anuencia de migración, generalmente son jornaleros de una sola finca y regresan a sus hogares después de levantar la cosecha. Otros migrantes, aquellos que deciden emprender el viaje por su propia cuenta y riesgo, pasan la frontera como pueden y tratan de emplearse en una o varias fincas. Algunos viajan con la familia completa y si el trabajo en el Soconusco es poco, queda aún la opción de subir la Sierra para intentar llegar al segundo corte. Durante los meses de enero, febrero y marzo, es común ver a los jornaleros "golondrinos" subir y bajar los caminos vecinales. Al final, la mayoría toma la ruta de retorno; otros, los menos, son aceptados por algunos ejidos y se quedan a "hacer milpa".

Pero existe también una corriente migratoria de guatemaltecos, mucho más reciente y que de manera frecuente es confundida con los migrantes económicos. Este nuevo movimiento de población tiene un trasfondo político que lo hace diferente al de los jornaleros tradicionales: se trata de familias y comunidades enteras, que empujadas por la guerra civil y los operativos contrainsurgentes del ejército de su país, abandonaron casa y parcela.

Una cantidad significativa de refugiados procede del norte de Guatemala y se interna a México utilizando diversos canales de la frontera. Según testimonios de ACNUR, el mayor flujo masivo de guatemaltecos que han salido de su país se registra entre los últimos meses de 1981 y los primeros de 1982. Algunos miles de ellos fueron agrupados en campamentos de refugiados en Chiapas, Campeche y Quintana Roo, y reciben apoyo de la iglesia católica, de organismos internacionales y de instituciones nacionales.

A pesar de la importancia numérica de los refugiados en México, existe consenso entre los organismos involucrados de que la mayor parte no regresa a su país ni tiene como destino la frontera sur; el objetivo es alcanzar la frontera norte y llegar a los Estados Unidos.

Ante la imposibilidad de seguir el viaje por falta de medios y recursos, es seguro que muchos migrantes, sobre todo los de condición campesina, se quedan en Chiapas. No obstante, hay razones suficientes para suponer que el migrante refugiado no desplaza la fuerza de trabajo a nivel interno:

- 1) El mercado de trabajo cafetalero en el Soconusco y la Sierra, que es tal vez el que genera mayor oferta de empleo en el sector rural de la entidad, cuenta históricamente con centros de abastecimiento tanto en los departamentos costeros de Guatemala como en los Altos de Chiapas.

- 2) Cada año, cuando el ciclo agrícola del café requiere la abundancia de mano de obra, los finqueros se agencian la que necesitan recurriendo al sistema de habilitación y enganche.

- 3) Si los brazos contratados no son suficientes, existe siempre la posibilidad adicional de emplear a los llamados "golondrinos".

- 4) La supuesta oferta de trabajo asalariado por parte de los campesinos refugiados, no goza de oportunidad en un mercado cuya demanda está amarrada de antemano: los plantadores preferirán todo el tiempo contratar a jornaleros que ya conocen, antes que correr el riesgo de meter en sus fincas a quienes consideran "sospechosos" o "rebeldes".

Situación actual

Lugar privilegiado para la inversión extranjera, suelo de vastos cafetales, región de ecosistemas naturales con una gran diversidad biótica, anfitriona de campesinos sin tierra, fuente de trabajo de jornaleros chiapanecos y del bracerismo guatemalteco, hoy la Sierra Madre empieza a conocer el principio de graves problemas sociales. Hechos recientes en los últimos años así lo demuestran.

1) Los factores estructurales que posibilitan la movilidad de población campesina a la Sierra y otras regiones persisten y se agudizan. Al interior de Chiapas, en los polos de agricultura tradicional, los campesinos permanecen tributarios de bienes agrícolas, materias primas y mano de obra, todo en el marco de una relación donde la ciudad empresarial son los únicos beneficiarios.

A esa situación se suman el avance de la ganadería extensiva (la "gran comelona") que, pese a las declaraciones, no ha sido detenido; el fortalecimiento de la gran propiedad; la lucha por la tenencia del suelo, y la división que en el seno de las comunidades provocan caciques y sectas religiosas.

2) La nueva caída estrepitosa de los precios del café en el mercado mundial, con sus repercusiones inevitables en el mercado de trabajo y la comercialización del producto, empieza a desencadenar efectos negativos tanto sobre los jornaleros estacionales como en los pequeños productores ejidales. El propio Instituto Mexicano del Café anunció recientemente que para la cosecha del ciclo 1989-1990, más de 20 000 campesinos no podrán vender el grano con ese organismo, pues ante la inestabilidad del precio, INMECAFE reducirá a menos de la mitad el número de centros de acopio, dando prioridad a los grupos de productores organizados. Sobra decir que en la Sierra Madre, como en otras regiones cafetícolas de Chiapas, esta medida se traducirá en una mayor proliferación y fortalecimiento de coyotes e intermediarios.

3) El papel que venía desempeñando la región serrana como verdadero "colchón amortiguador" de tensiones sociales en zonas conflictivas de la entidad ha llegado a su fin. La declaración reiterada por la Reforma Agraria de que el reparto agrario ya concluyó, lo cual es indicio claro de que las grandes fincas no serán afectadas,

constituye uno de los frenos principales para seguir recibiendo migraciones masivas del exterior. A este panorama difícil se agrega el crecimiento natural de la población, que ha obligado a los núcleos ejidales a solicitar ampliaciones en aquellas áreas donde, precisamente, el gobierno tiene planeados proyectos de conservación ecológica.

En síntesis, podemos concluir diciendo que la Sierra Madre atraviesa hoy por un conjunto de cambios profundos que serán definitivos en la vida de sus habitantes. De ahí que las soluciones tomadas para resolver su problemática, dependan en buena medida de nuestra capacidad y disposición de comprender esa realidad contradictoria y compleja.

BIBLIOGRAFÍA

AGUAYO, Sergio

1985 **El éxodo centroamericano**. SEP. México, D. F.

PEREZGROVAS GARZA, Raúl (coordinador)

1987 **Diagnóstico socioeconómico de las poblaciones circundantes al área natural protegida "El Triunfo"**. CEI-UNACH. San Cristóbal Las Casas, Chis.

RAMIRO, Matías

1874 **Cultivo del café en la costa meridional de Chiapas**. Secretaría de Fomento, México.

TEUFFER, Salvador

1942 **Resolución y antecedentes del problema agrario en la zona del Soconusco, Chiapas**. Liga de Comunidades Agrarias. Tuxtla Gutiérrez, Chis.

SPENCER, Daniela

1984 "Trabajo forzado en Guatemala, bracerismo guatemalteco en Chiapas". En **Cuiculco** núm. 12. ENAH. México, D. F.

**SUJETO OBJETO. APORTE A LA SOCIOLINGÜÍSTICA;
EL ESPAÑOL Y EL TOJOLABAL**

CARLOS LENKERSDORF

La premisa

Para los tojolabales y los demás pueblos mayas, la Conquista del siglo XVI, ha sido una ruptura profunda y traumática. Los libros de **Chilam Balam** atestiguan las consecuencias nefastas de la llegada de los europeos para una parte de la región maya. Por más de cuatro siglos los tojolabales han sido expuestos a la subyugación, la evangelización, el despojo, la integración, el paternalismo y otros proyectos que se le ocurrieran a la sociedad dominante. Desde aquel entonces se les negó ser sujetos de su propia historia. Por eso, su presencia actual es el testimonio vivo de más de cuatrocientos años de diversas formas de resistencia. Han sido siglos de lucha para subsistir, para poder mantener su identidad étnica. Durante todo este tiempo han vivido en contacto constante con la sociedad dominante. Esta "convivencia", por conflictiva que haya sido, ha producido muchos cambios, exigidos por la lucha de resistencia y por el flujo de influencias al cual han sido expuestos. Por esto, es muy difícil afirmar que determinados rasgos representan la herencia que se remonta hasta la época anterior a la Conquista. En general, se puede observar una simbiosis conflictiva entre los herederos de los conquistadores y conquistados. La conflictividad de la "convivencia" señala muy marcadamente una división social entre los de arriba y los de abajo. Estos son los tojolabales y aquellos se llaman **jn'al**, en idioma tojolabal. Es decir, son los no tojolabales, hablan el castellano, son ricos, explotadores y opresores, o, como se dice en Chiapas y Centroamérica, son ladinos.

Es decir, los **jal** no son todos los que hablen castellano ni tampoco son los "güeros".

Ahora bien, el idioma ha acompañado a los tojolabales desde los tiempos de la preconquista hasta hoy día. El vocabulario se ha enriquecido y al mismo tiempo perdió palabras. Por profundos que los cambios hayan sido, el idioma tojolabal es un legado que nos habla de este pueblo, al señalarnos algunos rasgos que no se derivan de la influencia de la sociedad dominante, sino que son testimonios elocuentes de la idiosincracia de la etnia, que se han conservado hasta la fecha y en medio de luchas constantes de resistencia. Al proponernos hablar del idioma de los tojolabales vamos a ver la importancia de esos testimonios.

Tojolabal quiere decir "idioma auténtico", "lengua real" o algo similar. El mismo término sirve de nombre propio para la etnia. Esta vive en los Altos de Chiapas, donde ha residido desde tiempos anteriores a la Conquista, aunque la extensión de su territorio se haya reducido y modificado durante los últimos cuatro siglos. Actualmente viven al norte y este de Comitán y se extienden hasta la frontera con Guatemala.

La premisa que nos sirve de punto de partida para este trabajo es la siguiente: en el lenguaje reflejamos relaciones tanto con personas como con cosas. Por eso, el lenguaje nos puede servir para detectar tales relaciones, independientemente de que seamos conscientes o no de las mismas. Un ejemplo nos puede aclarar la premisa.

Un finquero, al llegar con un grupo de indígenas a la cabecera municipal a donde los trajo en su camión de redila, les gritó: "¡Bájense, indios!" Este grito no sólo refleja, sino que constituye y reconstituye relaciones sociales y étnicas entre el patrón y los peones, entre el ladino y los indios. En el ejemplo se manifiestan relaciones de dominación tanto entre distintas clases sociales como entre ladinos y las etnias autóctonas.¹

Ahora bien, no es el caso de que cada uno de nosotros sea el creador de su lenguaje. El hecho es que el modo como hablamos lo debemos a la crianza y educación que hemos recibido. Podemos afir-

¹ Véase el instructivo trabajo de John B. Havilland, "Keremita: Speech Relations in Highland Chiapas", *Estudios de Cultura Maya* (México: UNAM, 1984), vol. XV, pp. 329-348.

mar que heredamos el lenguaje sin la necesidad de reflexionar sobre el mismo. Junto con esta herencia que nos capacita para comunicarnos, heredamos también las relaciones mencionadas. Por lo general, los hijos del patrón no sólo hablan como su papá, sino que suelen relacionarse con los demás conforme al modelo de su progenitor.

A partir de la premisa señalada, nos proponemos una doble meta. Por un lado analizaremos y compararemos un punto específico de la estructura sintáctica tanto del español como del tojolabal. Es decir, enfocaremos las fases transitivas que se dan en ambos idiomas. Cada uno de éstos, además, forma parte de una familia lingüística. El español pertenece a la familia de las lenguas indoeuropeas; el tojolabal a la maya. Ambos idiomas comparten con los de su familia respectiva determinadas características, algunas de las cuales estudiaremos en el trabajo. Por eso, podemos afirmar que cada idioma es representativo de su respectiva familia lingüística.²

Por otro lado, queremos enfocar en ambos casos las relaciones con personas y cosas en la realidad, según se reflejan en la estructura sintáctica.

Frases transitivas con sujeto y objeto

Tanto en español como en tojolabal hay la diferencia entre verbos transitivos (v.t.) e intransitivos (v.i.). Alrededor de la primera clase de verbos se agrupan, en castellano, dos elementos fundamentales que son:

Sujeto (S)

y

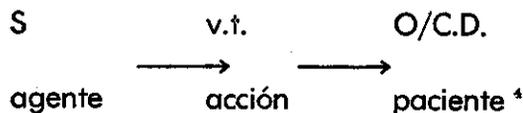
Objeto (O) o Complemento Directo (C.D.)

Cada uno de estos elementos desempeña funciones sintácticas distintas. Las vemos en los ejemplos siguientes:

² Ya que el castellano es una de las lenguas indoeuropeas, nos tomamos la libertad de utilizar, en casos determinados, ejemplos de otros idiomas de la misma familia lingüística, si nos ayudan a aclarar más un problema específico.

1. La mamá hizo tortillas.
S v.t. O/C.D.
2. La mujer bañó al niño.
S v.t. O/C.D.

En ambos ejemplos tenemos frases transitivas que ordenan los elementos sintácticos de esta manera: el S es el **agente**. "La acción del verbo transitivo es un proceso que pasa del agente al paciente" que desempeña la función sintáctica del C.D.³ Gráficamente el arreglo de los elementos se representa de este modo:



Si traemos a la memoria las clases de gramática, recordaremos que el S está siempre en nominativo y el C.D. en acusativo. Por eso el español y la gran mayoría de los demás idiomas indoeuropeos se llaman lenguas nominativo-acusativas, porque forman las frases transitivas según dicho esquema.

También es importante enfatizar que el S en nuestro contexto es el agente, aquel que ejecuta la acción. Es decir, que la palabra "sujeto" no se refiere a alguien o algo que esté sujetado.⁵

³ Helena Beristáin, *Gramática estructural de la lengua española* (México: UNAM, 1984), p. 325. Véase también Fernando Lázaro Carreter, *Diccionario de términos filológicos* (Madrid: Gredos, 1974), p. 382 "sujeto", p. 298 "objeto".

⁴ En nuestro contexto no tomamos en consideración las definiciones formales de las funciones sintácticas. Por ejemplo, el S se define como "aquello de que o de quien se habla" y el C.D. "completa la acción del verbo" (Martín Alonso, *Gramática del español contemporáneo* [Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968], pp. 37 y 69. Véase también Harro Stammerjohann, ed. *Handbuch der Linguistik* [Munich: Nymphenburger Verlagshandlung, 1975], p. 471 "Subjekt", p. 291 "Objekt"). Optamos por las definiciones materiales porque nos señalan el papel que cada elemento sintáctico desempeña en relación con el otro. De este modo nos ayudan a ver cómo en el lenguaje se reflejan relaciones con otras personas o cosas.

Stammerjohann (*op. cit.*, p. 291 "Objekt") critica la definición del C.D. como paciente con base en la frase siguiente: oigo el golpe. Dice que "no se puede hablar de ningún efecto que el objeto recibe, sino que, todo lo contrario, el objeto causa un efecto". La observación parece correcta según la concepción moderna de la percepción auditiva y la objeción sería válida, si el lenguaje reflejara tal concepción. Pero el lenguaje a menudo conserva ideas antiguas como en el caso del ejemplo dado. Se pensó que en la percepción por los sentidos éstas hieren o inciden en lo sensible.

⁵ Este significado original viene de los gramáticos griegos que consideraron el sujeto como aquella parte de la frase que está sujeta o subordinada al verbo.

De la sintaxis a la realidad. I

Se nos plantea la pregunta: ¿de qué manera se refleja la relación sintáctica S - O en las relaciones con personas y cosas? En la realidad que vivimos nos encontramos también con sujetos y objetos. ¿Es admisible identificar los S y O sintácticos con aquellos de la realidad, de manera tal que los unos reflejan a los otros y se influyen mutuamente? Esta identificación parece ser una simplificación, porque se puede decir que las categorías sintácticas de S y O no pueden identificarse sin más ni más con aquellas de la realidad social, ya que las primeras se refieren a las funciones que determinados elementos sintácticos desempeñan dentro de las frases, mientras que las otras señalan las funciones que personas o cosas ejercen en la realidad. Por ejemplo, para poder ser S dentro de una frase, se requiere sólo que alguien lo ponga en un lugar determinado dentro de la oración. Para poder ser sujeto dentro de la realidad, en cambio, alguien necesita tener un poder que ejercitar sobre otras personas o cosas. Con base en esta observación no parece admisible el deducir consecuencias importantes de la estructura sintáctica con respecto a la realidad. Para apoyar estas afirmaciones vamos a dar un ejemplo:

El policía tortura al preso.

También podemos decir:

El preso tortura al policía.

El lenguaje nos deja la libertad de poner a cualquiera de los dos en la posición del S o en aquella del O. Si éste es el caso, entonces ya no parece válida nuestra premisa inicial acerca de que la lengua refleja nuestras relaciones vigentes con personas y cosas.

Sin negar el hecho de que la lengua nos deja la libertad para afirmar una cosa o lo contrario, tenemos que hacer una observación que no anula dicha libertad, pero que sí la modifica. Nuestro idioma es tal que toda frase transitiva exige un S-agente que se afirma (o se niega) en relación a un O-paciente. Es decir, el castellano y otros idiomas indoeuropeos nos dan la capacidad de poder expresar y

reflejar la relación de sujetos-agentes dominantes con objetos-pacientes dependientes o dominados.

Posiblemente no nos habríamos dado cuenta de la capacidad de expresar, reflejar e influenciar esta relación mediante el idioma, si el tojolabal no nos hubiera enseñado otra posibilidad. Es decir, en éste como en otros idiomas mayas no existe el elemento sintáctico del O-paciente, del C.D. De ahí comenzó el cuestionamiento de las estructuras sintácticas y de las relaciones sociales correspondientes tanto en español como en tojolabal.

En resumen, el idioma nos da la capacidad o el instrumental lingüístico para poder expresar relaciones que vivimos en la realidad. En este sentido el lenguaje refleja las relaciones reales, incluso las reconstituye al enunciarlas. No se niega con esto la posibilidad de utilizar la lengua de manera tal que exprese otra clase de relaciones, es decir, que no sea reflejo de las reales, sino que trata de ir más allá de las mismas o de superarlas cualitativamente. La dificultad de este esfuerzo o cambio se señalará más adelante.

Con base en estas aclaraciones vamos a enfocar las relaciones con personas y cosas según se reflejan en la estructura sintáctica de las frases transitivas. Hemos visto que el S es el agente que dirige la acción de la cual depende el O/C.D., porque éste sólo la puede recibir o sufrir. Si S y O son seres humanos, unos son agentes y otros pacientes. Se hace implícita, pues, una división social entre agentes-sujetos y pacientes-objetos. Si los objetos son cosas, éstas están subordinadas a la acción trans- o deformadora de los sujetos-agentes. Por eso, el sujeto-agente (singular, plural o colectivo) se vuelve el centro director del mundo y se concibe a sí mismo rodeado por objetos, sean personas, sean cosas.

Por el otro lado tenemos que preguntarnos: ¿cuál es, pues, el papel que le queda al objeto? Puede moverse, vivir, transformarse, etc., etc. Es decir, puede hacer todo menos una sola cosa: dejar de ser objeto. Por esto, jamás podrá ser sujeto de su propia historia, sujeto de su propio proceso. Tampoco puede llegar a serlo aunque lo ensalcemos hasta lo máximo imaginable. Aun así el objeto queda encerrado por estar subyugado a las limitaciones que el sujeto le asigne. Y la limitación cualitativa es aquella de ser objeto, dependiente del sujeto, subordinado a los designios del sujeto. Si el O se

convirtiera, pues, en S, la estructura sintáctica se quebraría. Si el objeto se transformase en sujeto de su propia historia, en el nivel de la realidad, las relaciones con otras personas o con las cosas estallarían. Es decir, los objetos se opondrían y se rebelarían contra el papel que se les ha asignado: el de sólo completar las acciones de los sujetos. Dicho de otro modo, los objetos se ven oprimidos y, por eso, se rebelan contra los sujetos que desempeñan una función opresora.

Permítasenos una pequeña digresión para aclarar lo expuesto. Nos acordamos del ejemplo:

El policía tortura al preso. / El preso tortura al policía.

El primer caso refleja la realidad triste, indignante y deshumanizadora que se vive hoy día en sociedades que se consideran civilizadas, incluso cristianas. El torturador absolutiza el poder del sujeto en relación con el torturado-objeto-paciente. El segundo caso, es decir, la inversión de la frase, no refleja la realidad mencionada, sino el sueño de muchos, aunque no de todos los torturados. Sueñan con la venganza. Este sueño, por comprensible que sea, no transforma la relación del sujeto-agente con el objeto-paciente. El único cambio que ocurre es que otro es el sujeto-torturador y otro es el objeto-torturado. No se cambia de manera alguna la relación de dominantes y dominados, de opresores y oprimidos. Se sigue asignando al objeto el papel de paciente en relación con el sujeto del cual sigue siendo dependiente. En relación con **otras** personas o cosas, el objeto, por supuesto, sí puede ser objeto pero jamás en su relación con el sujeto-torturador. Hicimos referencia al ejemplo para subrayar que el intercambio de los elementos sintácticos no transforma la relación problemática de S - O. Tampoco se produce un cambio cualitativo de la realidad. Esta sigue siendo la misma con la única diferencia de que son otros quienes torturan y otros quienes son torturados. Podemos decir que, en términos políticos, se ha producido un golpe de estado pero ninguna revolución.

Ahora bien, pensamos que a causa de lo dicho se entiende por qué se nos vuelve cuestionable la valoración tan positiva que se le da a lo **objetivo**, a la **objetivación** de las cosas o de cualquier asunto y a la **objetividad**. Porque ¿no reflejamos en la actitud **objetivadora** la pos-

tura de que nosotros somos los sujetos-agentes? ¿No convertimos a lo y los demás en objetos, justamente por la razón de que queremos ser lo más **objetivos** posible? En defensa de la **objetividad** se aduce que debemos liberarnos de la subjetividad, de lo apasionado y parcial y de todo aquello que se relaciona con ella. Porque sólo así podremos ser justos, científicos, críticos, imparciales, etc. ¿No debemos preguntarnos, sin embargo, si con todas estas defensas, por acertadas que nos parezcan, no nos resistimos a cuestionar el papel de que nosotros seamos los sujetos-agentes frente a objetos-pacientes, dóciles y domesticados? El problema es que de este papel de sujeto se deriva la posibilidad de devaluar o denigrar al objeto-paciente hasta las últimas consecuencias.

Permítasenos mencionar un caso que ejemplifique el ensalzamiento del sujeto con la correspondiente denigración del objeto. El señor Reagan pregunta a su pueblo, con el cual se hace sujeto de la frase y del accionar:

"¿Vamos a volver la espalda y no hacer caso de la malignidad en Managua hasta que se extienda y se vuelva amenaza para todo el hemisferio?"⁶

En esta frase es el verbo "no hacer caso de" (v.t. en inglés: **ignore**), que representa la acción que pasa del sujeto al objeto que se ve en la "malignidad de Managua". Esta afirmación, nada rara en la boca del señor Reagan, se explica por el comportamiento "inaudito" de Nicaragua respecto a Estados Unidos. Es decir, el objeto se está rebelando. Está manifestando rasgos inconfundibles de comportarse como sujeto-agente. Esta transformación no se admite por aquel que siempre se ha considerado el sujeto-actor o agente de la historia, sobre todo en relación con América Latina. A ésta no le quedó otra cosa que ser recipiente dócil de las acciones que vienen del norte.⁷ La amenaza "delictuosa" de Nicaragua es que ha comenzado a decir: ¡Basta! Vemos, pues, cómo la estructura sintáctica del lenguaje le proporciona al agente elementos e instrumentos idóneos para expresar la calidad de sujeto y la falta de esta calidad en el objeto. El

⁶ Steve Volk, "History through the looking glass", *Report on the Americas* (Nueva York: NACLA, vol. XX, No. 5, Sept./Dic. 1986), p. 12.

⁷ *Ibidem*, p. 9.

lenguaje, además refleja y reconstituye de una manera fiel el comportamiento beligerante y criminal respecto a Nicaragua.

En cuanto a la relación con las cosas, mencionamos sólo el problema ecológico actual. La naturaleza se considera y es tratada como objeto por explotar. No hace falta dar ejemplos en cuanto a esta situación bastante conocida. Recordamos los centenares de pajaritos que cayeron muertos en el Distrito Federal.

A base de la problemática señalada entendemos el por qué de la exigencia siguiente: los objetos oprimidos tienen que volverse sujetos-actores. Este cambio, en última instancia, no significa otra cosa que la acción revolucionaria para superar el papel que los sujetos, en cuanto agentes opresores, les han asignado a los objetos. Es muy instructivo que en este contexto, enfocado desde el punto de vista de la pedagogía de Paulo Freire, ya no se hable de la relación de sujeto-objeto, sino de la "intersubjetividad".⁸

Esta última palabra trata de expresar el esfuerzo que se debe hacer para transformar las relaciones de opresión o dominación. Hemos visto como esta clase de relaciones se refleja, constituye y reconstituye en la estructura sintáctica de frases transitivas del español y de otros idiomas indoeuropeos. La palabra "intersubjetividad" señala el cambio buscado. Es decir, el lenguaje es capaz de comunicar, expresar y reflejar relaciones sociales, cualitativamente distintas. Al hablar de la intersubjetividad se ve con claridad que no se trata de una inversión; no se busca que los sujetos y objetos intercambien sus papeles respectivos, sino que tanto los objetos como los sujetos se vuelvan sujetos que se relacionen mutuamente en términos de igualdad.

El cambio buscado requiere una realidad transformada como P. Freire la señala acertadamente en el mismo contexto.⁹ En la actualidad, sin embargo, seguimos encontrándonos en una realidad indignante aunque adecuadamente reflejada en la sintaxis por la relación de sujetos-actores-opresores y objetos-pacientes-oprimidos. Por el otro lado, nos impacta la extensión y la multiplicidad de conflictos que se dan hoy día. Presenciamos una realidad que se está hendiendo. Clases explotadas están luchando contra los explotadores; razas discri-

⁸ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (Montevideo: Tierra Nueva, 1970), p. 176.

⁹ *Ibidem*.

minadas se están levantando contra los opresores; naciones dependientes del sur se enfrentan con las naciones dominadoras del norte; etc., etc. Todos estos conflictos señalan la necesidad y el advenimiento de un cambio que trascienda la relación de dominación, reflejada en la estructura sintáctica del español y de otros idiomas indoeuropeos.

Por siglos Europa y sus extensiones de Ultramar han desempeñado el papel de sujetos-actores. Parece acercarse el tiempo que ya no podrán asignar el papel de objeto al resto del mundo. Le duele y no lo quiere conceder. La resistencia contra el cambio, aunada con la soberbia arrogante del sujeto-agente hacia los demás, se manifiesta en el intercambio de palabras entre Henry Kissinger y Gabriel Valdés, canciller de Chile en tiempos del presidente Eduardo Frei. Kissinger se acercó a Valdés y le dijo:

Señor canciller, presentó ud. una ponencia extraña. Vino a hablar de América Latina, pero [eso] no tiene importancia. Nada de importancia puede venir del sur. La historia jamás se ha producido en el sur. El eje histórico comienza en Moscú, pasa por Bonn, se traslada a Washington y continúa hasta llegar a Tokio. Lo que ocurre en el sur no es de importancia. Ud. está perdiendo el tiempo.

Valdés recuerda:

Le dije, Sr. Kissinger, Ud. no sabe nada del sur.
No —le respondió Kissinger—, y no me importa.³⁰

El proceso transformador está en camino de una manera acelerada y contra una gran resistencia de parte de los sujetos-actores tradicionales. Las nuevas relaciones en proceso de transformación, seguramente se reflejarán más despacio en la estructura sintáctica del lenguaje. Podemos hacer referencia a un ejemplo de transformación a nivel lenguaje que está sucediendo en Estados Unidos y partes de Europa donde el feminismo con la crítica del machismo y sexismo ha creado un impacto. Se están cambiando palabras y giros lingüísticos que

³⁰ Seymour M. Hersh, *The Rise of Power: Henry Kissinger in the Nixon White House* (Nueva York: Summit Books, 1983), p. 263.

se refieren sólo a hombres a exclusión de mujeres. Se dice, por ejemplo, **he/she** (él/ella) en lugar de solamente **he** (él), **humankind** en lugar de **mankind** (humanidad), **brother and sisterhood** (comunidad de hermanos y hermanas) en lugar de **brotherhood** (fraternidad o hermandad), etc.

La referencia es interesante e instructiva porque parece que las mujeres se oponen contra el papel de ser objetos-oprimidos para los hombres-sujetos-opresores. Para captar la profundidad de los cambios realizados y buscados nos parece acertado hacer varias preguntas:

1. ¿El cambio lingüístico corresponde a un cambio en las relaciones sociales entre hombres y mujeres? A un visitante el énfasis en lo lingüístico le parece desde fuera más marcado que aquel en las relaciones sociales. Puede ser una impresión equivocada. Por eso, hay que ver la pregunta siguiente.
2. ¿Se está buscando la intersubjetividad entre mujeres y hombres o se busca que las mujeres se pongan en las posiciones anteriormente reservadas para los hombres? A veces da la impresión de que una mujer piensa realizarse si alcanza una posición social de "alta" categoría, digamos de gerente. Parece que no se enfoca el problema que cualquier persona, mujer u hombre, en tal posición y dentro de la organización social vigente, a menudo se realiza y tiene que realizarse a costa de objetos subalternos, oprimidos y dóciles.
3. Si las mujeres buscan superar la situación de ser objetos-oprimidos, ¿no deben relacionarse y organizarse con los demás objetos-oprimidos de la sociedad? ¿Es decir, con los negros, los indios, los explotados y tantos otros que abundan en Estados Unidos? Da la impresión que esto no está sucediendo o no se considera algo fundamental de parte de muchas feministas. Para muchas de ellas el opresor por excelencia parece ser el hombre y no el sujeto en relación de dominación sobre objetos. Y tal sujeto puede ser hombre o mujer.

Parecería que los cambios lingüísticos, por interesantes que sean, no van en la dirección de la intersubjetividad revolucionaria, sino que, sobre todo, buscan reformas en una sociedad que sigue manteniendo

las relaciones opresoras entre sujetos y objetos. Los dos se hacen concretos en las relaciones de hombres con mujeres, de distintas clases sociales, de distintas razas/etnias, de naciones (norte-sur), etc.

(Con todo lo dicho no se excluye de manera alguna el hecho de que sí hay mujeres en Estados Unidos que están comprometidas con el cambio cualitativo de las relaciones sociales. Pero éste no es el tema de nuestro trabajo y el compromiso de dichas mujeres no depende de nuestro reconocimiento).

Frases transitivas sin objeto

Aunque el tojolabal y los demás idiomas mayas distinguen los v.t. de los v.i., no comparten con las lenguas indoeuropeas la estructura de las frases transitivas. Vamos a señalar la diferencia en el tojolabal: entre los elementos sintácticos que se agrupan alrededor del v.t. no hay ninguno que desempeñe la función del O/C.D. Puesto que hay v.t., podemos preguntar: ¿cuál función sintáctica desempeña aquel elemento al cual pasa la acción? ¿O se da el caso de que la acción no pase a elemento alguno?

Antes de poder responder a esta clase de preguntas tenemos que explicar un poco el tojolabal para comprender su estructura sintáctica. Es un idioma poco conocido y, por eso, disculparán el que demos algunos rodeos para familiarizarnos algo con esta lengua. Comencemos con algunos ejemplos:

- | | |
|-------------------|-------------------------|
| 1. ixuk | mujer/es una mujer |
| 2. ixukon | mujer yo/soy una mujer |
| 3. winik | hombre/es un hombre |
| 4. winikon | hombre yo/soy un hombre |

Los ejemplos nos dan dos sustantivos tojolabales que también pueden corresponder a frases con el verbo "ser" en español; verbo que no existe en muchos idiomas no indoeuropeos. A los sustantivos mencionados cuyas formas representan la raíz de cada palabra se agrega el sufijo **-on** que corresponde a "yo". Este afijo desempeña la función sintáctica del S. Comparemos los dos idiomas:

Yo soy mujer.

ixukon.

En español tenemos una frase copulativa. Es decir, el verbo ser sirve de cópula que relaciona el S "yo" con el predicado (P) "mujer". El P nos dice lo que el S es. El verbo ser, pues, establece una equivalencia entre el S y el P. Por eso, ambos están en el mismo caso gramatical.

En tojolabal podemos observar la misma equivalencia sin la presencia del verbo ser. Otra diferencia es que el S, en forma de afijo, se pospone al P. En tojolabal, pues, tenemos frases nominales en lugar de copulativas.

Con base en lo observado en los sustantivos vamos a ver el v.i.:

5. jul	raíz de un v.i.
6. juli ¹¹	llegar
7. julyon	llegué

Notamos que el v.i. utiliza el mismo sufijo —**on** que se agrega a los sustantivos (2 y 4). No se afija directamente a la raíz, sino que se intercala —**y**— que se puede considerar consonante temático o de enlace que, en nuestro contexto, no es de importancia.

Los v.i., pues, emplean el mismo sufijo que los sustantivos para señalar quién o qué desempeña la función del S. En nuestro caso es "yo". La estructura es la misma que aquella que hemos observado en las frases nominales. El S se pospone. En los ejemplos 2 y 4 —**on** nos dice quién es mujer u hombre. En el ejemplo 7 se nos dice quién es aquel que llegó. Conviene hacer un esfuerzo de definir esta clase de S. Nos **especifica** quién o qué alguien o algo es. Por eso, lo llamamos tentativamente S específico (S.e.). En relación con el v.i. se podría llamar también agente o actuante, como algunos gramáticos lo hacen, pero esta definición es difícil de sostener en las frases nominales. Además, notamos que en cuanto a los verbos, el castellano también puede expresar el S mediante sufijos (ejemplo 7).

Ahora bien, en tojolabal hay otra clase de afijos que también se refieren a una persona cuya función, sin embargo, es distinta. Son **prefijos que jamás pueden afijarse a los v.i.** Por ejemplo:

¹¹ En tojolabal no se da el infinitivo de los v.i. para citarlos, sino la tercera persona del singular de aquello que corresponde, más o menos, al pretérito/aspecto completo.

- | | |
|-------------------|---|
| 8. tat | raíz (significa: papá) |
| 9. stat | (es) su papá |
| 10. staton | su papá yo (soy su papá / soy papá de él) |

Otra vez comenzamos con un sustantivo. Puede afijar tanto el sufijo conocido —**on** como el prefijo **s**—. Al analizar el ejemplo 10 tenemos estos elementos:

s - tat - on
 { } {
 P S

La ampliación de esta frase nos dice de quién soy el papá:

- | | |
|------------------------------|--|
| 11. staton ja ramoni. | su papá yo el Ramón (soy el papá de Ramón) → soy papá de Ramón |
|------------------------------|--|
- (**ja** sirve de artículo. El sufijo **-i** sirve de determinativo y se agrega a nombres propios y a otras palabras, sobre todo al final de la frase).

En este ejemplo (11) el P se amplía al decirnos quién es aquel del cual soy papá. Fijémonos en la traducción literal: en tojolabal se usan prefijos en lugar de la preposición "de", que, en castellano, indica otro caso gramatical (genitivo). En la frase tojolabal todos los elementos están en el mismo caso (nominativo) y la frase se estructura de esta manera: el prefijo **s**— forma parte del P al cual pertenece también el nombre propio **ja ramoni**. Los elementos de la frase se ordenan de la manera siguiente:

s - tat - on ja ramoni
 { } {
 S
 ↘ ↙
 P

En español:

Soy el papá de Ramón

verbo P Complemento determinativo de pertenencia
(S implícito)

Es decir, el complemento en español corresponde al P ampliado del tojolabal. Es importante señalar la presencia de dos nominativos, S y P, para entender la estructura paralela de las frases transitivas que vamos a ver en seguida.

- | | |
|-------------------------------|--|
| 12. kis | (raíz de un v.t.) |
| 13. kisa ¹² | respetar |
| 14. skisawon | su respetar (fui) yo. (El me respetó). |

Vamos a ver cuáles son los componentes del ejemplo 14.

- | | |
|--------|---|
| s- | prefijo (su/de él) |
| -kis- | raíz del v.t. |
| -(a)w- | (vocal +) consonante temático o de enlace |
| -on | sufijo (yo) |

Sin tomar en cuenta la ampliación temática, que aquí no nos interesa, podemos decir que ya conocemos todos los elementos. La estructura de la frase es paralela a la del ejemplo 10 **staton**. La raíz verbal **-kis-** sustituye a la raíz nominal **-tat-**.

Observamos el mismo paralelismo en los ejemplos siguientes:

15. **skisawon ja ramoni.**
16. **staton ja ramoni**

En ambos ejemplos está el sufijo **-on** (yo) que suele desempeñar la función del S. También son iguales los elementos **s-... ja ramoni** en los dos ejemplos. Estos elementos, en el ejemplo 11, sirven de P al

¹² En tojolabal tampoco se usa el infinitivo para citar los v.t., sino que se emplea el singular del imperativo.

agruparse alrededor de la raíz nominal **-tat-**. Ésta se sustituye por el tema verbal **kisa**, en el ejemplo 15. Observamos, pues, la misma estructura tanto en la frase verbal transitiva (15) como en la frase nominal (11). Surge la pregunta: ¿qué papel desempeñan los elementos

s- . . . ja ramoni

en la frase verbal transitiva? Si nos orientamos según el ejemplo 11, nos señalan: de quién es el respetar. Ya lo sabemos, es de Ramón. Éste, pues, es aquel que respeta. He aquí la sorpresa. Ramón es el agente, que ejecuta la acción de respetar. Es el S-agente. **Con esto la frase tiene dos S.** El primero se prefija al verbo y señala al S-agente. En el ejemplo es el prefijo **s-** (+ **ja ramoni**). Este prefijo también se llama **ergativo**, palabra derivada del griego que quiere decir agente o agencial. El segundo S se sufija al v.t. y sirve de aquello que hemos llamado el S.e. En el ejemplo lo encontramos en el sufijo **-on**. En el ejemplo 11, este sufijo nos dice quién es el papá. Si mantenemos el paralelismo en la traducción de ambas frases, el ejemplo 15 nos diría "quién es el respetar". En castellano esta traducción carece de sentido. El problema es que el español exija un O/C.D. en lugar del S.e. utilizado en tojolabal. Es decir, en tojolabal los v.t. no pasan la acción del S-agente al O-paciente, sino que enlazan dos S. Es difícil expresar este enlace en español u otro idioma indoeuropeo, porque estas lenguas no tienen esta clase de enlace o relación sintáctica. Podemos tratar de expresar la idea con estas traducciones aproximadas:

14. Su respetar (fui) yo.

skisawon.

15. El respetar de Ramón
(fui) yo.

skisawon ja ramoni

Notamos que en las frases transitivas el tojolabal establece un equilibrio entre dos clases de S. Es clara la diferencia fundamental entre el tojolabal y el español, diferencia que se extiende a las familias lingüísticas de cada una de las dos lenguas. En lugar de la subordinación del O al S hay coordinación entre dos S. Lingüísticamente la

diferencia se manifiesta, si traducimos los ejemplos mencionados al español acostumbrado:

14. El **me** respetó. (skisawon).
 15. Ramón **me** respetó. (skisawon ja ramoni).

El S sufijado -on se transforma en O/C.D. me. Es decir, si traducimos según hablamos, la traducción esconde la particularidad de cada idioma. La transformación no se evidencia. De ahí se explica lo complejo de la exposición y la necesidad de las burdas traducciones literales.

La diferencia entre el tojolabal y el español puede y debe documentarse más ampliamente. Vamos a comparar los verbos intransitivos y transitivos:

16. llegu- é (v.i.)
 17. respet- é (v.t.)

En español v.i y v.t. usan la misma forma para señalar el S. En ambas se emplea el sufijo -é. (En nuestro contexto no importan otras formas de conjugación, porque no introducen ningún cambio material). No es así en tojolabal:

18. **jul-y-on** (llegué)
 19. **jkisa** (lo respeté)

El v.i. forma el S con el sufijo **-on**. (Otra vez no nos interesa la consonante -y- temática o de enlace.) El v.t., en cambio, lo forma con el prefijo ergativo **j-**. Es el prefijo para la primera persona. Por lo tanto **jtat** quiere decir "mi papá".

Ya que las formas del S se diferencian, conviene hablar del S intransitivo (S.i.) y del S transitivo (S.t.). Subrayamos que el español no distingue entre estas dos clases de S. (El S.i. = S.e. El primero da una definición formal, el segundo trata de dar una material).

Ahora bien, fijémonos en las formas siguientes que ya conocemos:

20. **jul-y-** on llegué
 21. **skis-aw-** on me respetó

El S. sufijado del v.i. en tojolabal corresponde al C.D. **me** del v.t. en castellano. El sufijo **-on** del v.t. en tojolabal nos señala claramente que se trata del S; más precisamente de aquello que hemos llamado S.i./S.e. que nos indica lo que alguien es. Estos ejemplos no sólo demuestran que en tojolabal tenemos dos clases de S, sino que no hay el C.D. No hay O. La relación se establece entre dos S.

Sobre esta base hay que explicar las frases que tienen sustantivos en lugar de sufijos pronominales. Por ejemplo:

- | | |
|---|------------------------|
| 22. stzila ja waji. | hizo las tortillas |
| tzil | (raíz de un v.t.) |
| tzila | hacer (tortillas) |
| waj | tortilla |
| Traducción literal: Su hacer (fueron) las tortillas. | |
| 23. stalna ja cheji. | Pastoreó los carneros. |
| taln | (raíz de un v.t.) |
| talna | pastorear, cuidar |
| chej | carnero |
| Traducción literal: Su pastorear (fueron) los carneros. | |

La relación entre dos S en las frases transitivas no se da sólo entre personas, sino también entre personas y cosas o animales. El equilibrio, pues, trasciende el ambiente humano, porque incluye la naturaleza y la cultura, aquello que está y aquello que hacemos.

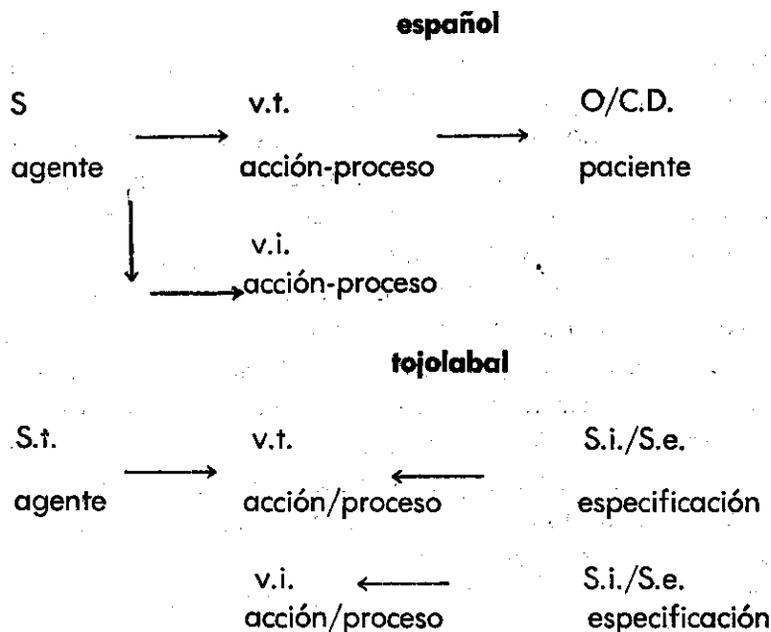
El que las relaciones se establecen entre dos S se ve también en los casos donde en español se usa el complemento indirecto (C.I.). Por ejemplo:

- | | |
|--------------------------------|---|
| 23. Le dije. | Kala yab'i. (Podemos traducirlo también: Yo dije, él oyó). |
| 24. Les platicué. | jlo'ilta awab'yex. (Platicué, uds. oyeron). |
| 25. Se lo di. ka'a yi'. | (Yo lo di, él lo agarró). |

En español **le** desempeña la función del C.I. (cuya función sintáctica consiste en recibir la acción del verbo, de una manera indirecta, para su provecho o daño). El S está implícito en las formas de los ver-

bos **dije**, **pliqué** y **di**. En tojolabal tenemos en los tres ejemplos verbos transitivos. Cada uno tiene un S.t. expresado por los prefijos ergativos, **k-/j** para la primera persona, **aw-** para la segunda y **y-** para la tercera.¹⁸

En conclusión, la diferencia entre el tojolabal y el español puede representarse de esta manera:



En español la acción-proceso va en una sola dirección del S-agente al O-paciente. En tojolabal la acción-proceso va en dos direcciones. El S.t. ejecuta la acción y el S.i./S.e. la especifica al señalar nos quién la sostiene. Mediante el verbo ambos S se interrelacionan íntimamente. Podemos afirmar, pues, que en esta estructura sintáctica se da la ya mencionada intersubjetividad de la cual Paulo Freire habla en otro contexto.⁸ La acción verbal no pasa del S al O, sino que dos S comparten la misma acción al cumplir funciones distintas que se complementan mutuamente. Por eso hablamos de equilibrio o coordinación en lugar de la subordinación del O al S.

¹⁸ Aquí no es el lugar de analizar lo complejo de la forma 'i' que se deriva de la raíz 'i' de un v.t. y que puede servir también de pronombre. Igualmente nos ahorramos la explicación morfológica de los vocablos en los ejemplos 23, 24 y 25.

Finalmente podemos agregar que por la presencia del S-agente diferenciado del S.i/S.e., el tojolabal se considera lengua ergativa. Esta clase de idiomas se distingue de las lenguas nominativo-acusativas.

De la sintaxis a la realidad. II

Nuestro punto de partida es la oración transitiva en tojolabal en la cual no se da la subordinación del O al S. Es decir, mediante la acción-verbo se relacionan dos elementos iguales en lugar de elementos desiguales como lo vemos en español. Este rasgo característico del tojolabal (y de otros idiomas ergativos) nos conduce a la pregunta: ¿cómo se manifiesta la igualdad en las relaciones con personas o cosas en la realidad? Nuestra respuesta, algo detallada, se funda, principalmente, en más de diez años de convivencia y trabajo con los tojolabales. Vamos a señalar algunos rasgos que nos parecen indicativos de su comportamiento, de su modo de ser social, sin decir que así son todos y de esta manera se portan en todas las ocasiones. Los tojolabales son una nación con una larga historia, llena de vida y, por eso, podemos observar cambios, modificaciones, excepciones, etc. Dicho de otro modo, no queremos presentar generalizaciones que con dificultad pueden justificarse.

En la convivencia con y de los tojolabales se puede observar el énfasis en el hecho de que se consideran iguales o parejos. A menudo se puede escuchar la afirmación **lajanotik** (**lajan** igual, parejo; y el sufijo **-otik** nosotros).

El **lajan** se refiere a todos aquellos que son componentes de una comunidad o de un organismo social que trascienda los límites de una comunidad determinada como, por ejemplo, una unión de ejidos. El ser **lajan** implica el respeto mutuo, la participación en los trabajos y en las responsabilidades o tareas que fortalecen el conjunto social, el compartir con los demás determinados bienes, la ayuda mutua en ocasiones de fiestas y de aflicciones, etc. Por consiguiente, aquel que no se porta conforme al **lajan** se descalifica y se hace despreciable. Es el **pilpil winik**, el hombre que se aparta, es decir, en sus acciones ya no sigue fortaleciendo el conjunto social. Es el individualista que se preocupa de sus cosas particulares y, por ende, no participa en

los asuntos comunales. Por amable que pueda ser, su conducta práctica evidencia la falta de respeto, porque éste se manifiesta, ante todo, en aquello que cada uno **hace** en relación con los demás y con el todo.

El **lajanotik**, por lo general, no iguala a todos de una manera mecánica, sino que se da dentro de una jerarquía social. Los ancianos se encuentran en la cúspide y los niños en la base. La razón de la jerarquización es que los ancianos "ya tienen juicio". Por eso, se les debe mayor respeto. Por el otro lado, no se excluye respetar la voz de los jóvenes, si su palabra también expresa el tener juicio. Y, finalmente, se escucha y se respeta a todos para poder llegar a un consenso. Porque es éste el que predomina y capacita al conjunto social para que pueda entrar en acción. Dicho de otro modo, no es la mayoría la que prevalece. En varias ocasiones, especialmente en asuntos considerados de suma importancia para el grupo social, podíamos observar que la presencia de una minoría opositora, aunque sea de una sola persona, puede bloquear el accionar del conjunto. Por eso, hay que convencer a aquellos que no estén de acuerdo, en lugar de no hacerles caso, para poder lograr el consenso de todos. En otras ocasiones no se logra el consenso. La presión de la sociedad dominante es fuerte y va en otra dirección. No nos atrevemos a afirmar quién de los dos va a ganar. Es una pugna que tiene una historia de más de cuatro siglos. Sin negar los altibajos, hasta el momento los indios tojolabales han sabido cómo resistir.

Por lo general y con preferencia, la toma de decisiones está en manos del todo, después de haber logrado un acuerdo, y no depende de aquel o de aquellos que estén en la cúspide de la pirámide social, por respetados que estén. Con base en lo expuesto podemos afirmar que el **lajan** corresponde a un "nosotros" capaz de tomar decisiones, capaz de actuar y que se funda en las aportaciones de todos y de cada uno. De este modo se distingue del individualista. Por eso, el **lajanotik**, en última instancia, se caracteriza por ser dialógico a nivel social.

Es, pues, en la comunidad o el organismo social donde se realiza el ser **lajan** en todos sus múltiples aspectos. Es decir, se trata de relaciones internas de intersubjetividad. Los tojolabales son muy conscientes de que en Comitán, el centro urbano representativo de la so-

ciudad dominante, no se da tal intersubjetividad. Por ejemplo, al regresar una vez de una comunidad donde había permanecido por un mes, me acompañó un grupo de tojolabales, nombrados por la comunidad. En el camino de muchas horas tuve un diálogo con un joven de tal vez once años:

- ¿Conoces Comitán? —le pregunté.
- Sí —me respondió—. Ya lo vi varias veces.
- ¿Dónde prefieres vivir: en Comitán o en tu comunidad?
- En nuestra comunidad.
- ¿Por qué?
- En Comitán no hay comunidad.

Así lo expresó un joven sin titubeos. Muchos ejemplos más se podrían agregar, de tojolabales de cualquier edad. Todos manifestarían la misma conciencia. La intersubjetividad, el **lajanotik**, el respeto mutuo se viven entre ellos y no se dan en la sociedad dominante, como rasgos característicos. El respeto mutuo del **lajanotik** se subraya también por el hecho de que no hemos visto casa tojolabal cuyas puertas tengan chapa. Al salir todos de una casa la puerta se amarra con un mecate (parece que algunas generalizaciones se hacen inevitables; tan inevitables como la afirmación que en el Distrito Federal, nos es difícil imaginarnos casa alguna cuyas puertas no tengan chapa o candado). Los ejemplos dados nos dejan ver cómo la estructura sintáctica de las frases transitivas en tojolabal refleja relaciones sociales que existen entre ellos, de una manera marcada. Si nos relacionamos como sujetos con sujetos, el aporte de cada uno cuenta. De ahí la importancia de lo comunal, lo colectivo, del consenso y de la conciencia crítica en cuanto a la sociedad dominante. Todo esto podemos ver sintetizado en la práctica del **lajanotik**.

Permítasenos un ejemplo adicional que nos parece muy instructivo. Durante un curso de alfabetización y educación básica para representantes elegidos de varias comunidades, los educandos pidieron que se les hiciera un examen. Sabían que en las escuelas formales siempre se hacían exámenes. Para satisfacer la solicitud se les planteó un problema. Apenas lo habían escuchado, todos se juntaron para encontrar la solución entre todos. Dieron la razón por la cual enfo-

caron el examen en conjunto: "Si estamos en nuestras comunidades y se nos presenta un problema, siempre nos juntamos para resolverlo. Porque cincuenta cabezas piensan mejor que una. Cien ojos ven más que dos". He aquí la diferencia entre la intersubjetividad y la relación sujeto-objeto que es de subordinación. En la relación intersubjetiva se busca a los demás porque todos se enriquecen mutuamente. La intersubjetividad crea comunidad en la cual el conjunto de sujetos es la condición de posibilidad para el despliegue creador e imaginativo de cada uno. No se niega la individualidad particular de cada uno; todo lo contrario, se presupone y se espera, porque cada uno aporta lo suyo dentro del marco de referencia animador del colectivo.

Muy evidente es la diferencia entre el examen explicado y aquellos que se hacen en la sociedad dominante. Porque miren, piensen en los exámenes que se les hicieron en las escuelas y universidades. Cada educando debe sentarse por separado. Juntarse con los demás es un delito porque significa "copiar". Es decir, los demás no pueden ni deben ser compañeros sino competidores. Cada uno de los examinados está ubicado en contra de los demás. Las calificaciones subrayan esta separación. La competencia predomina. La educación escolar oficial refleja las relaciones sociales que se dan en los negocios, en el deporte, en muchas oficinas burocráticas y en todo aquello que se suele llamar "vida real". Con los demás, pues, no somos sujetos parejos con los cuales buscamos hermanarnos. Los demás son objetos en dos sentidos: Para el maestro son objetos en los cuales el "educador" se ve reflejado si repiten aquello que él les dice. Es la "educación bancaria" de la cual Paulo Freire habla críticamente.¹⁴ El maestro es un sujeto por excelencia que se ve afirmado y realizado en los objetos-educandos que él transforma, mejor dicho, deforma según sus diseños. Por íntima que sea la relación entre sujeto (educador) y objeto (educando), tiene una limitante fundamental: el educando lleva el sello de su educador-hacedor. Por eso sigue siendo objeto. Esta clase de educación no es transformadora, por eso tampoco es liberadora y, por la misma razón, tampoco es revolucionaria.

¹⁴ P. Freire, *op. cit.*, pp. 73 ss.

Sólo produce objetos-repetidores, aunque sepan tanto como su genial maestro.

Para el educando los demás son objetos tal como él mismo es objeto. No se buscan mutuamente para formar un colectivo en el cual se enriquezcan recíprocamente, sino que cada uno ve en el otro a un adversario-competidor potencial o real. Objetos, pues, no forman comunidad ni deben forjarla. Sería un delito porque se opondrían contra el sujeto que, como tal, es el único que tiene el derecho de afirmarse frente a los demás. Él sí puede o bien separarlos o bien juntarlos. Todo depende de él menos una sola cosa, que los objetos-educandos se rebelen para conquistar aquello de lo cual han sido privados: ser comunidad de sujetos. Este acto de rebeldía, por supuesto, es liberador; es un acto revolucionario. La educación dentro del marco de referencia de la sociedad vigente no se puede meter, por supuesto, en tales cosas.

El ejemplo nos ha mostrado cómo los tojolabales con su práctica critican la sociedad dominante. A veces la crítica se vale de palabras como las podemos escuchar en una de sus canciones, que reza así:

... no nos entienden,
no nos respetan.
Su corazón dice que
no sabemos nada de nada.

Nuestro idioma
no lo quieren aprender,
porque ellos
no respetan nuestra lengua...

Notamos que en las dos estrofas de la canción, dos veces se habla del respeto. Esta palabra, obviamente, señala, de una manera especial, el comportamiento que prevalece entre los indios y que hace falta en la sociedad dominante, sobre todo en relación con los tojolabales. Los no indígenas, no respetan ni a los tojolabales ni a su lengua. La falta de respeto se hace muy evidente en el trato que reciben si llegan a la ciudad (es decir, Comitán), si entran en una oficina o una tienda, si van al mercado, etc. La misma falta de respe-

to se evidencia, si el representante de alguna oficina visita una comunidad tojolabal. El burócrata, por lo general, se porta como alguien que sí sabe, frente a la gente que no sabe nada de nada. El mismo desprecio se manifiesta también al calificar de "dialecto" el idioma de los indígenas. Es decir, los indios "hablan lengua" o solamente un dialecto. Sólo el español se considera idioma. La misma apreciación se concede, por supuesto, a las otras lenguas indoeuropeas. El juicio negativo respecto al tojolabal se funda en la pura ignorancia, porque aparte de algunos agentes de la pastoral y de unos antropólogos no hay nadie en la región que se esfuerce en aprender el idioma tojolabal. Tampoco se enseña ni se estudia en las escuelas. Por todas estas razones la canción dice que "no respetan nuestra lengua".

Además, notamos que el respeto requiere que se ponga en práctica. En el caso concreto se trata de la exigencia de aprender el idioma. Respetar, pues, no quiere decir admirar algo con palabras bonitas pero vacías. Los tojolabales no quieren que se les idealice como si fueran los "buenos salvajes", con almas no perjudicadas por los males de la sociedad de consumo. Lo único que piden es que se les reconozca, que sean tomados en cuenta. Éste es el respeto que se hace concreto, en conocerlos así como son, con sus cualidades de hombres de carne y hueso que saben amar y cometer delitos. Es notable que el conocimiento respetuoso implica conocer/respetar su idioma. Obviamente existe la conciencia de que su idioma es reflejo fiel de su realidad social. Es la puerta que conduce a vivir y compartir la intersubjetividad. Es decir, el camino de respeto tanto de ellos como de su idioma, es el camino de cambiar las relaciones de subordinación de los objetos a los sujetos en relaciones de coordinación de sujetos con sujetos. Por más de cuatrocientos años este compromiso no se ha dado, excepto en casos aislados y contados.

Las relaciones sociales que hemos observado entre los tojolabales existen sólo internamente entre ellos; no han podido extenderlas. De hecho, los tojolabales viven en un ambiente donde no sólo no los respetan, sino que se busca "integrarlos". Esto significa que los indígenas aumentarían el número de las mayorías de las clases dominadas, de los pobres sin voz. Es la integración en la clase de los "objetos-pacientes". Por falta de espacio vamos a ahorrarnos la explicación de este proceso de "integración social".

En cuanto a las relaciones con las cosas no es muy común que se mencionen explícitamente. Existe la convicción de que las plantas cultivadas tienen alma. Por eso hay que respetarlas, porque nos alimentan, nos dan vida. El trabajo principal de los tojolabales, la agricultura, tiene el propósito prioritario de sostener la vida y no la comercialización de productos. Sí existe la venta de productos, pero ésta desempeña un papel secundario. Donde la comercialización ha tratado de ponerse en primer lugar, la vida de la gente ha sufrido.¹⁵ Si el trabajo, pues, se concentra en aquello que sostiene la vida, se entiende el respeto que las plantas exigen. El mismo respeto requiere que no se hable en detalle sobre el asunto. Lo importante es, otra vez, que se ponga en práctica. Además, se sabe que muchos ladinos de cualquier color ideológico se ríen de este respeto. Para la mayoría de ellos las plantas son objetos (comercializables) y, por lo tanto, pueden ser tratadas como tales.

En este contexto, nos ayuda otro ejemplo instructivo que señala que la naturaleza en sus representantes no es objeto manipulable, sino compañero de diálogo. Es otro sujeto.

Una madrugada un campesino, antes de salir con sus bueyes para arar la milpa, habló largo rato con ellos sobre el trabajo duro que les esperaba tanto a él como a la mancuerna. Consideró necesario explicarles el trabajo y animarlos, porque los bueyes y el arador iban a formar un conjunto cuyo éxito dependía del aporte de cada uno de los tres. La lógica implícita de la plática con los bueyes es la misma que observamos en el ejemplo del examen.

Muchos ejemplos más se podrían agregar para subrayar la intersubjetividad en las relaciones con las cosas. En su lugar recomendamos el testimonio elocuente de Rigoberta Menchú, mujer indígena de otra etnia maya.¹⁶

En conclusión, en las relaciones con personas y cosas observamos la intersubjetividad que se refleja en la sintaxis tojolabal. La existencia de esta clase de relaciones es un hecho sorprendente porque se da

¹⁵ Afán Retiere, *Nadie desarrolla a nadie* (San Cristóbal de las Casas: INAREMAC, Documento 032-033/VII-86).

¹⁶ Elisabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (México: Siglo XXI Editores, 1985), pp. 80-83. Obsérvese en este texto el uso repetido de "respetar" en relación con la naturaleza.

después de siglos, durante los cuales la sociedad dominante ha tratado de minar y socavar la sociedad indígena. En un estudio socio-étnico más amplio podríamos haber señalado los esfuerzos realizados para debilitar la sociedad tojolabal. A pesar del acoso secular, cuyos métodos cambiaban a través de los tiempos, los tojolabales han sabido resistir y conservar las relaciones de intersubjetividad. Nos parece más acertado afirmar que precisamente la intersubjetividad, tan marcada en su vida social y en su relación con la naturaleza, los ha capacitado para poder resistir a todos los diversos esfuerzos de desorientación y destrucción. He aquí uno si no el fundamento de la fuerza social de la presencia de los tojolabales y de los demás pueblos mayas. Incomoda a la sociedad dominante porque ésta no ha sido capaz de absorberlos. Se dice que es una lástima que "estos" tercos indígenas sigan resistiendo y no quieran ser "como nosotros". También los consideran la causa del atraso de la Nación porque se les considera primitivos, afeerrados a tradiciones trasnochadas, apáticos, etcétera, etcétera. La sociedad dominante no se da cuenta que cuatro siglos de resistencia requieren mucha más capacidad y fuerza social, política y cultural que aquella que las apreciaciones superficiales les quieren conceder.

En este contexto es importante señalar la participación de muchos indios mayas en el proceso revolucionario guatemalteco. La capacidad de resistir se está convirtiendo en fuerza transformadora, en acción. El aporte de los mayas que representan la mayoría de la nación vecina promete la construcción de una sociedad cualitativamente distinta. La intersubjetividad está comenzando a reconquistar todo aquello de lo cual han sido privados y despojados por siglos. La misma intersubjetividad no significa regreso al pasado, sino la transformación de las relaciones con personas y cosas en el sentido de que sean más humanas. Seguramente el proceso producirá muchas sorpresas para todos aquellos que consideren a los indios apáticos, atrasados y campesinos tercos que sólo se aferran a su terruño.

Con todo lo dicho no sobra agregar que no queremos idealizar ni a los tojolabales ni a los demás pueblos mayas. Siendo sujetos pueden cometer delitos que perjudiquen las relaciones fraternales. Sin entrar en detalles es notable que en el trato con el infractor no predomine el castigo (vengativo), sino el esfuerzo de recuperar al delincuente. No se busca convertirlo en objeto-paciente que, apartado de la sociedad,

aguante pasivamente el castigo carcelario, sino que se trata de despertarlo para que participe de nuevo en calidad de sujeto en la construcción y el mantenimiento de las relaciones intersubjetivas del conjunto social al cual pertenece.

Ahora bien, para explicar las relaciones con personas y cosas de parte de los tojolabales nos ha servido el término de "intersubjetividad", utilizado por Paulo Freire. Para el educador brasileño esta palabra significa acción dialógica entre sujetos-actores. Se da en la acción revolucionaria que se propone superar la opresión de parte de sujetos-actores con respecto a objetos-oprimidos.¹⁷

Hemos observado que la intersubjetividad existe entre los tojolabales en sus relaciones internas. La sociedad dominante no se ha interesado en aprender de ellos a pesar de la capacidad humanizadora de las relaciones intersubjetivas y a pesar de un ambiente social en proceso constante de deshumanización de sus relaciones. A nuestro juicio, no podemos negar que la intersubjetividad cuestiona la sociedad vigente hasta en sus fundamentos. Los indios despreciados señalan un camino de superación sin imponerse. El aprender de y con ellos depende de nosotros. De todos modos, los indios mayas siguen estando presentes y han comenzado a moverse con la fuerza social que tratamos de apuntar.

Questionamientos y consecuencias

Finalmente nos parece que tanto las relaciones con la sociedad y la naturaleza así como el idioma de los tojolabales nos animan no sólo a cuestionar aquello que suele llamarse cultura occidental, sino también a pensar en caminos que nos conduzcan en otra dirección. La posibilidad de relacionarnos mutuamente como sujetos tiene consecuencias políticas, económicas, sociales y culturales o ideológicas. Quisiéramos seleccionar y tocar someramente algunos pocos puntos que nos puedan servir para encaminarnos. Con esto queremos también subrayar la profundidad del cuestionamiento con el cual los tojolabales/mayas nos están confrontando. Hacemos hincapié en que sólo se apuntan caminos posibles. Aquí no es el lugar ni disponemos de la capa-

¹⁷ P. Freire, *op. cit.*, p. 176. Véase todo el capítulo IV del libro.

idad de desarrollarlos detalladamente. La elaboración requiere de la concientización y el trabajo de muchos en forma organizada.

1. ¿Cómo serían las ciencias y tecnologías que no trataran como objeto subordinado todo aquello que investiguen? La intersubjetividad requiere relaciones de convivencia con la naturaleza en lugar de relaciones de dominación y explotación. La investigación y el tratamiento objetivamente llegan a un límite infranqueable: la diferencia cualitativa entre objeto y sujeto. Si lo investigado y trabajado tecnológicamente es sujeto en relación con el sujeto-investigador/tecnólogo, se exige, pues, otra postura tanto del científico como del tecnólogo. La actitud no puede ser ya de imparcial/neutral; y lo investigado ya no se encuentra en una situación de objeto manipulable, sino que dos sujetos se interrelacionan, se modifican recíprocamente y producirán una síntesis que no hubo antes. Porque ambos han entrado en un compromiso mutuo de "crear un acuerdo" (si se permite la metáfora del ambiente social) que no hubo hasta la fecha. En síntesis, se trata del camino que va de la **desobjetivación a la intersubjetividad**.

2. ¿Cómo sería nuestro comportamiento con los demás, ya que son nuestros hermanos, sujetos-actores? Nos referimos, por ejemplo, a los problemas del racismo, de la opresión de las clases explotadas, de la relación norte-sur; del machismo, etcétera. Si los discriminados, oprimidos y explotados son sujetos, entonces la transformación revolucionaria no es sólo un derecho que tienen, sino que es un hecho, a veces olvidado, que se deriva de la realidad de que son sujetos. Dicho de otro modo y con palabras altisonantes, la transformación revolucionaria de situaciones opresivas estriba en el **status ontológico** de los hombres en cuanto sujetos-actores.

3. ¿Cómo serían las relaciones económicas?, si la intersubjetividad descalifica el así llamado mercado libre porque éste convierte a los seres humanos en objetos y el sujeto-actor se llama maximación de la ganancia. Se busca, pues, una economía en la cual los hombres con sus necesidades sean sujetos en lugar de la ganancia y de los ganadores para los cuales los demás son meros objetos-pacientes y manipulables (tal vez el contexto exige subrayar lo obvio. Ser sujetos quiere decir participar en la toma de decisiones; y a causa de esta participación la economía planificada no es respuesta suficiente para el problema planteado. Hay que preguntar: ¿planificada por y para quiénes?).

4. ¿Cómo serían las escuelas de todos los niveles, si los educadores ya no fueran los sujetos por excelencia ni los educandos los meros objetos en los cuales las autoridades magisteriales se viesan afirmadas? En el contexto de la pedagogía nos podemos referir a dos educadores que han realizado trabajos pioneros, aunque todavía falta mucho para que las instancias educativas acepten y pongan en práctica las enseñanzas y pautas señaladas por ellos. Por un lado, tenemos el **Poema pedagógico** de Antonio Makarenko.¹⁸ El educador soviético señala el camino fascinante de la formación y vida colectiva de jóvenes que, en nuestra terminología, han de conquistar su capacidad de ser sujetos. El punto de partida es doble: se comienza tanto con la situación anímica de los educandos como con el fracaso contundente de todos los esquemas pedagógicos del educador. El proceso pedagógico, expuesto por Makarenko, en términos histórico-poéticos, lo vemos explicado, por el otro lado, a nivel teoría, por el educador brasileño Paulo Freire, quien habla del proceso pedagógico entre educandos-educadores y educadores-educandos. Es decir, cada maestro es, simultáneamente, alumno y viceversa. Todos los papás experimentados saben que no tienen sólo la responsabilidad de educar a sus hijos, sino también la otra de aprender mucho de los mismos. La educación, pues, es un proceso que se realiza en dos direcciones: de los maestros hacia los alumnos y viceversa. Con esto se explica por qué muchas instancias de educación tienen ciertas reservas de poner en práctica las sugerencias de Freire, porque se les mueve el piso a todas las autoridades magisteriales impositivas. Freire, por supuesto, habla de la intersubjetividad que se realiza en el proceso educativo que sí es revolucionario, porque hasta los maestros tienen que convertirse en maestros-alumnos para conquistar junto con los alumnos-maestros relaciones humanas en las cuales todos son sujetos-actores en un marco de referencia social nuevo. Con razón Freire se refiere, en la exposición de su teoría, a la afirmación de Carlos Marx que dice en su tercera **Tesis sobre Feuerbach** que "...el educador mismo necesita ser educado".¹⁹

5. Finalmente nos queremos referir a la Iglesia por la razón siguiente. Ella llegó junto con los conquistadores. Evangelizó y pacificó a los

¹⁸ Moscú: Editorial Progreso.

¹⁹ Paulo Freire, *La importancia de leer y el proceso de liberación* (México: Siglo XXI Editores, 1986), pp. 23-46.

indios y se estableció bajo la sombra protectora de las armas y de las leyes de la Corona española. La misión que ha realizado por varios siglos difícilmente se puede considerar ejemplar y conforme a la obra del Nazareno. El cuestionamiento que nos parece necesario surge de la intersubjetividad de los tojolabales; relaciones que a juzgar por los datos lingüísticos no son producto de la evangelización, sino que anteceden a la Conquista.

Ahora bien, los tojolabales son profundamente religiosos. La mayoría de ellos es católica. Han integrado la intersubjetividad en su vida cristiana (o viceversa). A partir de esta realidad sabemos que los tojolabales tratan a los demás como sujetos. Esto implica, como ya lo sabemos también, respeto y ayuda mutua, buscar acuerdos y consenso, es decir, confiar en la palabra de los demás. He aquí el problema. Las palabras de los europeos no eran de confiar. La historia de las relaciones entre indígenas y europeos con sus herederos se puede sintetizar en las palabras de los indios de la región que hoy día se llama Estados Unidos. Es la "historia de los tratados rotos". Esta diferencia, digamos "cultural(?)", entre europeos y autóctonos, proporciona una de las explicaciones fundamentales del por qué los indios fueron vencidos. La intersubjetividad humana tuvo que rendirse frente a la objetivación esclavizante y engañadora. En relación con los europeos, pues, la intersubjetividad fracasó. Cedió el terreno a una falta de confianza secular. Entendemos la razón de esta actitud. Todo esto, sin embargo, no dio al traste con la intersubjetividad; ésta sigue muy viva en las relaciones internas. Nos toca preguntar ahora: ¿Qué significa la práctica actual de la intersubjetividad en un contexto cristiano?

No tenemos que repetir la envergadura del significado de la intersubjetividad en cuanto a relaciones humanas. Sin la menor reserva afirmamos que al tratar a los demás como sujetos, los tojolabales viven aquello que sintetiza todo el evangelio en las palabras de Jesucristo: "...lo que hicieron con alguno de estos mis hermanos más pequeños, lo hicieron conmigo" (véase Mateo 25,31-46). Es decir, encuentran a Dios y conviven con él donde él se manifiesta, entre aquellos que él considera sus hermanos más pequeños. La intersubjetividad, entonces, quiere decir comportarse como hermano con hermanos.

Dios en su encarnación continua está incluido en la intersubjetividad. No encontramos entre ellos al Dios ensalzado en estructuras ma-

jestuosas, sean de piedras como las catedrales, universidades pontificias u obras pías del asistencialismo, sean de pensamientos como los sistemas doctrinales, teológicos o magisteriales, sean de otra índole. En toda esta clase de manifestaciones superlativas se presupone que Dios es el sujeto por excelencia. ¿Pero de veras es así? ¿No han estas manifestaciones convertido a Dios en objeto, por ensalzado que lo presenten? ¿No es así que estas manifestaciones majestuosas son objetivaciones, hechas por el sujeto humano? ¿No están "objetivando" a Dios, y, por eso, lo hacen dependiente de aquello que los sujetos humanos le permiten o le encargan ser? Las experiencias de un Leonardo Boff y todas las demás víctimas del Santo Oficio y sus herederos, a nuestro juicio, corroboran la conversión de Dios en objeto de parte de responsables eclesiásticos. ¿No surge, pues, la necesidad de "desobjetivar" a Dios? Porque en las objetivaciones grandiosas que de él se hacen, difícilmente encontramos a aquel que se hizo hombre entre los de abajo. Entre los pobres y oprimidos sí se experimenta el **misterio tremendo** que nos hace temblar. Porque la trascendencia radical de Dios se manifiesta de manera tal que nos recibe como a hermanos; y espera que seamos hermanos de aquellos que han sido considerados objetos despreciables, "gente sin razón", la escoria de la sociedad.

En fin, no sólo encontramos las "semillas del Verbo" entre los tojolabales, sino al Dios desobjetivado, vivo en Jesucristo que cuestiona y avergüenza a los orgullosos, poderosos y soberbios. Dicho de otro modo, desde los tojolabales que están abajo, Dios cuestiona a una iglesia triunfante, occidentalizada y eurocéntrica, poderosa, soberbia, imponente y socia de los pudientes.

En conclusión, las implicaciones y consecuencias que se deducen de la intersubjetividad son múltiples, complejas, profundas e inquietantes y se podrían ampliar. Las indicaciones dadas, por pocas y sumarias que hayan sido, nos parecen suficientes para inquietarnos. Encontramos en el patrimonio nacional autóctono una riqueza humana y humanizadora que, hasta la fecha, no ha recibido la atención y el respeto que, en nuestra opinión, merece. Y no sólo esto, sino que nos hace falta en la crisis que hoy estamos viviendo.



Anuario CEI III, 1989-1990, editado por el Centro de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, se terminó de imprimir en Impresos Chávez, S.A. de C.V., el día 2 de marzo de 1991.

La edición consta de 1 000 ejemplares.