

ANUARIO IEI
IV

ANUARIO IEI

Director

PASTOR PEDRAZA VILLAGÓMEZ

Consejo editorial

**ANNA MARÍA GARZA CALIGARIS
MARÍA ELENA FERNÁNDEZ GALÁN
RAÚL PEREZGROVAS GARZA**

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

**CORRESPONDENCIA: Instituto de Estudios Indígenas
José Felipe Flores No. 14
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
C.P. 29200 México**

ANUARIO IEI IV



1991-1993
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS
San Cristóbal de Las Casas

Primera edición: 1994
D.R. © 1994. UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
Departamento Editorial
Colina Universitaria
Boulevard Belisario Domínguez, km 1081
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Presentación	7
JORGE PANIAGUA MIJANGOS Uso del suelo, migración y trabajo asalariado en dos comunidades tojolabales	9
JORGE I. ANGULO BARREDO Población y migraciones campesino-indígenas de Los Altos de Chiapas	43
JOSÉ RUBÉN ORANTES GARCÍA Contribución al estudio de la(s) identidad(es) urbana(s): variaciones de una leyenda	57
LAUREANO REYES GÓMEZ La historia del volcán El Chichonal	67
RAÚL PEREZGROVAS GARZA, PASTOR PEDRAZA VILLAGÓMEZ y MARISELA PERALTA Cría de ovejas por los indígenas de Los Altos de Chiapas. Algo más que lana para el telar	73

ANNA MARÍA GARZA CALIGARIS y BÁRBARA CÁRDENAS GORDILLO	
Anticoncepción y derechos reproductivos en Los Altos de Chiapas	93
JAIME T. PAGE PLIEGO	
De cómo desaparecieron los 'iloles de una comunidad tzotzil	101
ANTONIO GÓMEZ HERNÁNDEZ	
Berlín-Berlán: el inframundo	115
GRACIELA FREYERMUTH ENCISO	
Las organizaciones de médico indígenas. Una nueva forma de interrelación	121
DOLORES ARAMONI CALDERÓN	
Renacimiento de la cofradía de San Agustín Tapalapa	141
PEDRO PITARCH RAMÓN	
Una versión tzeltal de la rebelión indígena de 1712, y sus razones	151
WALBURGA RUPFLIN	
Ladinos en el municipio de Tenejapa. Una contribución a la etnografía de Los Altos de Chiapas, de Uta Kleimann de Castrop-Rauxel	175
LUIS A. VÁRGUEZ PASOS	
La religión subalterna de los mayas de Yucatán	185
SUSANA VILLASANA BENÍTEZ	
Los zoques de Chiapas. Su distribución demográfica en 1990	203
MARÍA ELENA FERNÁNDEZ GALÁN	
Producción del Centro de Estudios Indígenas, 1985-1991	231

PRESENTACIÓN

El presente volumen reúne catorce artículos de diversas especialidades producto de los resultados, parciales o finales, de las investigaciones realizadas en el Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH. Dentro de éstos se incluyen trabajos de autores externos a la institución, cuyos estudios sobre la región y los grupos indígenas de Chiapas son de gran importancia, y guardan cierta afinidad con los objetivos del propio Instituto. Asimismo, se incluye la producción editorial, 1985-1991, del Instituto.

"Uso del suelo, migración y trabajo asalariado en dos comunidades tojolabales" es un estudio económico sobre las comunidades tojolabales Candelaria y San Antonio Venecia, y la relación socioeconómica que éstas sostienen con otros sectores económicos y la sociedad global.

"Población y migraciones campesino-indígenas de Los Altos de Chiapas" toma el caso de las migraciones actuales de los campesinos toztil y tzeltales de la región del estado de Chiapas denominada Los Altos.

"Contribución al estudio de la(s) identidades(es) urbana(s): variaciones de una leyenda" incluye variantes de una misma leyenda, la de la Virgen de La Caridad, que están relacionadas con hechos históricos acaecidos en diferentes lugares del Chiapas Central.

"La historia del volcán El Chichonal" rescata el testimonio histórico del Sr. Esteban Álvarez, testigo de la erupción del volcán, sucedida en marzo de 1982.

"Cría de ovejas por los indígenas de Los Altos de Chiapas. Algo más que lana para el telar" es un estudio, dentro de la disciplina etnoveterinaria y con un enfoque de sistemas de producción agropecuarios, acerca de los sistemas tradicionales de manejo de los rebaños, practicados por las pastoras indígenas de Los Altos.

En "Anticoncepción y derechos reproductivos en Los Altos de Chiapas" se hace una crítica a las políticas de planificación familiar en grupos indígenas de esta zona, encaminadas al control demográfico y no a la atención de la salud en el aspecto reproductivo.

"De cómo desaparecieron los 'iloles de una comunidad tzotzil" se refiere al trabajo realizado por la Nueva Iglesia Católica, específicamente de cómo repercutió en la práctica médica tradicional de la comunidad tzotzil del ejido Las Limas, en el municipio de Simojovel de Allende, Chiapas.

"Berlín-Berlán: el inframundo" es un relato que forma parte del proyecto de investigación sobre mitología tojolab'al.

"La organización de médicos indígenas. Una nueva forma de interrelación" expone cómo la medicina tradicional ha sido incorporada a la estrategia de atención primaria de salud propuesta por la Organización Mundial de la Salud, y cuál ha sido su interrelación con la medicina alópata.

"Renacimiento de la cofradía de San Agustín Tapalapa" aborda los aspectos religiosos y económicos de las cofradías, en particular la cofradía de San Agustín, las cuales "funcionan como instituciones de crédito, que benefician en primer lugar a sus miembros".

"Una versión tzeltal de la rebelión indígena de 1712, y sus razones" es un relato completo de la contienda de 1712, obtenido en el año de 1990 en la comunidad tzeltal de Cancuc, lugar que fuera el centro de la rebelión.

"Ladinos en el municipio de Tenejapa. Una contribución a la etnografía de Los Altos de Chiapas" plantea el estudio de una etnia tan dominante en México como la de los ladinos, "ya que sólo de tal manera se puede crear la base para esclarecer la estructura y los procesos de cambios en las relaciones interétnicas".

"La religión subalterna de los mayas de Yucatán" aborda el estudio de las manifestaciones religiosas de los mayas de Yucatán desde dos puntos de vista: uno "de acuerdo con su contenido estructural, y otro, el que se refiere al espacio en que tienen lugar".

"Los zoques de Chiapas. Su distribución demográfica en 1990" es un estudio sobre el comportamineto demográfico de la población zoque en Chiapas, basado en un criterio lingüístico-censal.

USO DEL SUELO, MIGRACIÓN Y TRABAJO ASALARIADO EN DOS COMUNIDADES TOJOLABALES*

JORGE PANIAGUA MIJANGOS

In memoriam a Ramón Llaven Cueto

Introducción

El presente estudio tiene como finalidad contribuir al conocimiento de la situación agraria en la región fronteriza. Particularmente, busca aportar elementos en torno a las modalidades de la economía campesina, propias del grupo étnico tojolabal.

Con el objetivo anterior, se analizan algunos de los procesos de trabajo agrícola propios del grupo, el problema de su interacción con la economía regional, así como algunos antecedentes históricos que determinaron las características socioeconómicas del área que actualmente ocupan los tojolabales.

Es bien sabido que los grupos étnicos no sólo constituyen unidades de producción-consumo, pues forman parte también de grupos socioculturales específicos. Sin embargo, aquí sólo abordamos, con fines comparativos, la situación campesina de dos comunidades. Ello en el entendido de que los estudios económicos sobre tojolabales deberán enriquecerse con

* Este trabajo está dedicado a los campesinos tojolabales, quienes con su amistad y cooperación desinteresada hicieron posible la información que aquí se consigna.

nuevas investigaciones en el aspecto étnico, y considerando un universo social más amplio.

Este trabajo se divide en tres secciones; el primero de ellos, antecedentes, desarrolla algunos de los rasgos más significativos de la etnia tojolabal y el medio geográfico y social que habita. Este acercamiento inicial al grupo fue el que permitió, posteriormente, conocer a profundidad la región, seleccionar las comunidades de estudio y plantear las hipótesis de trabajo. El segundo, el universo comunitario, es una descripción etnográfica, comparativa, de los ejidos estudiados. Los datos de este apartado fueron recogidos de manera directa, a través de la aplicación de cuestionarios y cédulas de entrevista a informantes de las propias comunidades (comisario ejidal, fundadores de las colonias, líderes informales, etc.). Y el tercero, comunidad y región, analiza la relación socioeconómica que los tojolabales sostienen con otros sectores económicos y la sociedad global.

Es necesario indicar que la relación campesino-región, aunque constante en el grupo, adquiere diferentes modalidades dependiendo de la situación de las comunidades y de la microrregión de que se trate. En Candelaria, ejido tojolabal de las tierras altas, por ejemplo, la actividad cafetalera y ganadera obliga a realizar con cierta frecuencia las operaciones comerciales, así como la contratación de mano de obra en los ejidos vecinos. Venecia, por su parte, otro ejido localizado en la microrregión de Los Valles, es una comunidad maicera con graves problemas de productividad y tierras, por lo que desde hace algún tiempo contribuye a engrosar las corrientes migratorias, que año con año se desplazan a las regiones de agricultura empresarial.

Antecedentes

Los tojolabales son una etnia bastante numerosa. Aunque los datos varían dependiendo de las fuentes de información que se consideren, puede decirse que su número alcanza actualmente 50 000 individuos. La mayor parte del grupo habita en el municipio de Las Margaritas, pero también se encuentran tojolabales en ejidos y colonias de Altamirano, Comitán, Trinitaria, La Independencia y Tzimol.

Sin embargo, la importancia del grupo no radica sólo en su número, pues su existencia no puede desligarse de una ya vieja historia de sometimiento y explotación. Durante la Colonia fue víctima de las enfermedades traídas por españoles, los pesados tributos y los llamados repartimientos. Marcados en todo ese periodo por la amenaza de la extinción, es hasta el siglo XIX y principios de éste, cuando los tojolabales resurgen en la figura de peones de haciendas y fincas del rumbo.

A partir de la década de 1930, en la época del reparto agrario impulsado por Cárdenas, aquellos pesados años del "baldío" poco a poco van llegando a su fin. Es en este periodo cuando se afectan algunas fincas y los tojolabales forman ejidos. Pero a partir de aquí el grupo empieza a conocer nuevas formas de despojo en su trabajo, bienes y recursos. Así, con parcelas de mala calidad, un crecimiento poblacional acelerado, en medio del abandono institucional y a costa de su paulatino empobrecimiento, los tojolabales de la actualidad contribuyen al desarrollo no sólo de su propia región, sino también al de otras regiones socioeconómicas del estado.

En lo que toca a su precaria economía, la etnia poco se distingue en realidad de sus vecinos tzeltales y tzotziles. Los tojolabales, apremiados por la urgencia de recursos monetarios y por los requerimientos de la agricultura empresarial, constituyen mano de obra barata en las montañas de su misma región, en la cafecultura del Soconusco y, más recientemente, en las haciendas maiceras de los valles centrales.

Sin embargo, pese a su obvia importancia, el grupo es apenas conocido. Con excepción de estudios pioneros que nos hablan de aspectos físicos y lingüísticos, de la cosmovisión y de etnohistoria colonial, los tojolabales no han sido abordados por la investigación científica. De ahí el interés de desarrollar un proyecto que estudiara, de manera particular, algunos aspectos socioeconómicos significativos de la etnia.

Del área de estudio

Se seleccionó el municipio Las Margaritas para realizar la investigación, debido a que allí se registra el mayor número de actividades económicas y de población tojolabal. Posteriormente me di cuenta que,

con fines comparativos, también era interesante estudiar migraciones recientes al municipio de Altamirano.

El municipio Las Margaritas se localiza en la parte sur-oriental del estado de Chiapas, y presenta en su vasto territorio (más de 4 000 km²) una amplia diversidad geográfica.

En la región pueden distinguirse tres áreas geográficas y humanas diferentes, producto de la ubicación del municipio entre las tierras altas y las tierras bajas de la Selva Lacandona: la montaña en el noroeste, los valles en el suroeste, las tierras bajas entre las regiones este y sur (Selva Lacandona) (Ruz, 1981:68).

En el marco de esta diversidad ecológica, y en parte debido a ella, los tojolabales (en varios casos compartiendo el medio con tzeltales, tzotziles y choles) experimentan historias y desarrollos socioeconómicos muy distintos. Los ejidos de Los Valles, por ejemplo, se formaron con peones de finca en la época del reparto agrario cardenista. Cultivan el maíz que acompañan con la siembra de algo de frijol, y no practican la ganadería (Garfias y Turok, 1983:443).

El área de Los Valles, a diferencia también de otras microrregiones, es actualmente una de las más pobres del extenso territorio que ocupan los tojolabales, en contraste con la posición privilegiada que tuvo en el periodo colonial. La pobreza de la zona responde a varios factores no siempre evidentes; podemos citar, entre otros: el reparto de tierras de mala calidad a los campesinos, pues las más productivas fueron respetadas; la falta de apoyos económicos para estimular la producción ejidal; la competencia desventajosa entre ejidos y fincas por la utilización de créditos, tierra, agua, mercados.

Como lo demuestra el alto índice de migraciones que se desplazan a otras regiones económicas, hace ya un buen tiempo que el principal producto de la zona es la fuerza de trabajo.

Por su parte, la historia de las otras microrregiones tojolabales es muy diferente, aunque vinculada también, desde luego, a la situación de Los Valles y otras regiones campesinas de la entidad. Para comprender mejor esta historia es necesario ir más allá del marco regional, y buscar sus raíces en el seno mismo de la economía nacional.

¿Cuáles son esas raíces y cuál es su lógica? Algo de respuesta hay en esta pregunta en el hecho de que, como es bien sabido, la modernización

capitalista que industrializó al país en varias décadas, ubicó a Chiapas en una posición subordinada. En primer término, porque el crecimiento industrial requirió siempre de una agricultura campesina que subsidiara, con alimentos y materias primas, el desarrollo urbano. En segundo lugar, porque la necesidad de divisas obligaba a extender la frontera agrícola hacia aquellas regiones propicias para los cultivos comerciales (Paniagua y Toledo, 1989:45-46).

En esa división del trabajo, la agricultura campesina cumplió eficazmente su papel, a tal grado que se habló, incluso, del "milagro agrícola" que vivía la economía mexicana. Pero, en Chiapas, la euforia se derrumbó cuando la agudización de la pobreza rural, consecuencia de una riqueza que no se quedaba en el estado, comenzó a generar conflictos y disputas por la tierra (ídem).

Así, en Chiapas, ante una industria inexistente que compensara la pobreza rural, campesinos temporaleros de Los Altos, Comitán y Las Margaritas (área de Los Valles), empezaron a migrar hacia otras zonas del campo (Sierra Madre, Altamirano, Selva Lacandona), conservadas, hasta ese entonces, en calidad de terrenos nacionales. Como ya otros han señalado, el movimiento migratorio contó con el apoyo del mismo gobierno, el cual garantizaba de esa forma, al menos por un tiempo, la tranquilidad social y política del agro.

La dinámica de la economía nacional y su expresión en Chiapas tuvo sus manifestaciones propias en la región tojolabal. Al promoverse la colonización de terrenos nacionales surgió en las tierras altas de Altamirano y en las tierras bajas de la Selva, una nueva generación de ejidatarios tojolabales, choles, tzeltales y tzotziles (trabajadores agrícolas desplazados de sus lugares de origen, donde habían sido avecindados, arrendatarios, hijos de ejidatarios y campesinos sin tierra).

Los nuevos campesinos, sin padecer de manera tan aguda el problema de la tierra y alentados por la demanda creciente de cultivos tropicales, desarrollaron rápidamente una economía orientada hacia el mercado, cafetalera en algunos casos, ganadera en otros.

Así pues, considerando que la etnia tojolabal carece, por las razones explicadas, de una organización económica homogénea, decidí abordar comparativamente datos de dos comunidades representativas: Candelaria,

en las tierras altas de Altamirano y San Antonio Venecia, en Los Valles de Las Margaritas.

De las comunidades

San Antonio Venecia se localiza apenas a unos cuantos kilómetros de la cabecera municipal de Las Margaritas. Según datos del censo levantado por nosotros en 1988, la comunidad cuenta con 329 habitantes, distribuidos en 51 unidades familiares.

Aunque la antigüedad del poblado se remonta al año de 1935, es en 1910 cuando 35 campesinos de las fincas El Xak y San Antonio son beneficiados con 422 ha. de terrenos ejidales.

Los cultivos principales en Venecia son el maíz y el frijol. La ganadería no existe en la comunidad. Los campesinos que poseen algunas cabezas las utilizan en el trabajo agrícola, y sólo ocasionalmente las comercializan.

Como una situación representativa de lo que ocurre en Los Valles, la agricultura de Venecia se complementa siempre con el trabajo asalariado. La necesidad de migrar abarca sin distinción a toda la comunidad, por lo que en las épocas de mayor oferta de trabajo la mayoría de los campesinos se desplaza hacia otras regiones. Los periodos de migración son variables, según se trate de avecindados, ejidatarios o hijos de ejidatarios. En algunos casos se migra por días o semanas; en otros, por meses o un año.

La pobreza del ejido, agudizada por el crecimiento de la población y los bajos salarios, ha obligado a solicitar dos ampliaciones. De la primera ya existe resolución presidencial; en cambio, los trámites de la segunda están estancados, pese a que se cuenta con un acta de donación.

Por otra parte, la comunidad de Candelaria, seleccionada para el estudio en las tierras altas de Altamirano, contrasta con la situación de Venecia. Candelaria se fundó en 1968 con migrantes tojolabales del ejido Veracruz (comunidad cercana a la cabecera de Las Margaritas), 20 de Noviembre y Carmen Rusia (ubicadas en las tierras altas).

El área en que se ubica Candelaria, los límites entre Las Margaritas y Altamirano, fue también de grandes fincas. Pero a diferencia de lo que

ocurrió en otras microrregiones, la mayoría de las haciendas de la zona (cafetaleras, ganaderas y de caña de azúcar), antes de ser otorgadas a solicitantes sin tierra, fueron conservadas como regiones protegidas (terrenos nacionales).

Un ejemplo ilustrativo de lo anterior es el de la finca El Carmen Yaxalá. De sus casi 7 000 ha., antes de la reforma agraria, solamente 670 se destinaron, en 1932, para formar el ejido Carmen Rusia; otras 300 ha., las de mejor calidad, siguieron beneficiando al propietario. El resto de la finca, un poco más de 6 000 ha., fueron declaradas terrenos nacionales.

Posteriormente, al crecer la presión sobre la tierra en las regiones de agricultura de temporal, un buen número de tojolabales de Los Valles, entre ellos los fundadores de Candelaria, optaron por la opción de colonizar las montañas de Altamirano y del mismo municipio de Las Margaritas.

En ese marco, Candelaria fue dotada con 1 841 ha. que beneficiaron a 29 solicitantes. De ese total, 600 quedaron clasificadas como de agostadero, y 624 como de labor. Los terrenos se distribuyeron de la siguiente manera: 600 ha. para formar 30 unidades de 20 ha. cada una, 24 para ser ocupadas por el núcleo urbano, y 1 216 para uso colectivo de los ejidatarios.

Las actividades agrícolas de la comunidad son el cultivo del maíz y el café. La superficie ejidal está dividida en cuatro áreas de cultivo, que en total suman 90 ha. viables de aprovechamiento agrícola.

No obstante, la actividad principal de Candelaria es la ganadera. Para ello, cada ejidatario cuenta con la autorización de la asamblea comunitaria para criar hasta 22 cabezas de ganado.

Aunque la resolución oficial señala 1 216 ha. de agostadero, en realidad la superficie para este rubro es mucho más vasta. Ello se debe a que una parte de los terrenos de labor ha sido sacrificada en beneficio de la frontera ganadera.

Por último, es necesario indicar que en Candelaria, a diferencia de Venecia, no existe el fenómeno migratorio, más bien, respondiendo a las características propias de la producción pecuaria, el ejido se ha convertido en contratante de mano de obra de comunidades vecinas, como Puerto Rico y Carmen Rusia.

De las hipótesis de trabajo

En el marco de lo que fue el interés principal de la investigación, intentamos comprobar las siguientes hipótesis:

a) La organización productiva de los tojolabales no es única ni homogénea. Esa diversidad de las condiciones socioeconómicas del grupo responde, por una parte, a las características geográficas del medio y, por la otra, a las diferentes circunstancias históricas, económicas, políticas y sociales que han tenido lugar en la región.

b) Las bases reproductivas de la etnia, pese a la diversidad que presentan, pueden ser conceptualizadas como economía campesina, entre otras razones, porque en la generalidad de los casos el trabajo agrícola está basado en la organización familiar. En las comunidades estudiadas el trabajo asalariado es una constante, pero no significa acumulación. En Venecia, hasta la fecha, sigue siendo una opción complementaria de ingresos; mientras que en Candelaria, contratarlo, representa la única posibilidad de garantizar el proceso de trabajo pecuario.

c) Los campesinos tojolabales mantienen relaciones permanentes y estructurales de intercambio con la economía regional. Estas relaciones se expresan al adquirir o vender fuerza de trabajo, solicitar créditos para la producción, comprar y vender productos agrícolas, adquirir bienes y servicios que la parcela no produce.

d) La actividad económica de los ejidos estudiados, no obstante su carácter mercantil, está orientada hacia la subsistencia. Por esta razón, estructural y no circunstancial, los campesinos, al integrarse a la economía regional por la vía del mercado, pierden un excedente que es la base de un proceso de estancamiento y diferenciación.

El universo comunitario

San Antonio Venecia

En el corazón de la amplia zona ecológica conocida como Los Valles, a 16 km. de la cabecera municipal de Las Margaritas, y a 24 de Comitán, se localiza la comunidad tojolabal de San Antonio Venecia.

A un costado de lo que fuera el casco de la finca llamada también Venecia, el núcleo urbano del poblado limita con el de los ejidos Ignacio Allende y Morelia. Más al sur están las colonias San Juan Penaná, Progreso y Francisco I. Madero. En especial con estas dos últimas, Venecia mantiene desde antaño estrechos contactos ya sea para realizar transacciones comerciales, para cumplir con obligaciones ciudadanas de tipo político, o bien para solicitar servicios médicos.

Situación demográfica

De acuerdo con nuestro propio censo (1988), el ejido cuenta actualmente con 329 habitantes, distribuidos en 51 unidades de producción familiar. De ese total, 162 son hombres (49%) y 167 mujeres (51%).

CUADRO 1. Población total (hombres y mujeres).

Hombres	%	Mujeres	%	Total
162	49	167	51	329

Fuente: Censo comunitario.

CUADRO 2. Población de menos de 12 años.

Hombres	%	Mujeres	%	Total
69	52	63	48	132

Fuente: Censo comunitario.

CUADRO 3. Población de 12 años y más.

Hombres	%	Mujeres	%	Total
93	47	104	53	197

Fuente: Censo comunitario.

En Venecia, 63% de la población mayor de 6 años es alfabeta y 37 analfabeta. Del porcentaje de habitantes que saben leer y escribir, 73% son varones y 53 mujeres.

CUADRO 4. Alfabetismo y analfabetismo (6 años y más).

Alfabetos	%	Analfabetos	%	Total
163	63	96	37	259

Fuente: Censo comunitario.

CUADRO 5. Alfabetismo y analfabetismo (por sexo).

Sexo	Alfabetos	%	Analfabetos	%	Total
Hombres	94	73	34	27	128
Mujeres	69	53	62	47	131

Fuente: Censo comunitario.

En relación con el nivel escolar, en la comunidad apenas 8% de la población con 6 años y más pudo concluir la primaria. Algunos de los factores que explican esta situación son: el funcionamiento irregular de la escuela; las necesidades económicas que obligan a migrar durante varias épocas del año; la temprana integración de las mujeres a las labores familiares (domésticas y agrícolas).

Es interesante hacer notar que es mayor el número de mujeres que acuden a la escuela hasta el tercer grado de primaria; de ahí en adelante, la tendencia se modifica a favor de los hombres.

CUADRO 6. Escolaridad (6 años y más).

Sexo	Escolaridad												Total
	1º	%	2º	%	3º	%	4º	%	5º	%	6º	%	
Hombres	18	19	38	40	12	13	13	14	8	9	5	5	94
Mujeres	20	26	25	33	18	24	9	12	4	5			76
Total	38	22	63	37	30	18	22	13	12	7	5	3	170

Fuente: Censo comunitario.

Del total de individuos con 12 años y más, 41% están casados, 20 viven en unión libre, 8 son viudos y 31 permanecen solteros. El cuadro que sigue ilustra las tendencias por sexo.

CUADRO 7. Estado civil (por sexo).

Sexo	S	%	C	%	U.L.	%	V	%	Total
Hombres	34	33	43	42	21	21	4	4	102
Mujeres	28	29	37	39	19	20	11	12	95

Fuente: Censo comunitario.

A diferencia de Candelaria, donde la mayor parte de la población es protestante, en Venecia la totalidad de los habitantes se reportó católica.

Fundación del ejido y actividades económicas

Peones acasillados hasta 1935, durante la época del "baldío", los 35 campesinos de Venecia fueron beneficiados, en 1940, con 422 ha. de terreno, 41 de humedad, 144 de agostadero y 32 del núcleo urbano fueron tomadas de la finca San Antonio; mientras que 205 de temporal se afectaron a la hacienda Refugio El Xhak.

En la actualidad, de los campesinos que sostienen alguna relación con la tierra, sólo 33% posee una parcela ejidal; el resto labora en la parcela familiar, o tiene la categoría de avecindado.

De los 29 ejidatarios que existen en la comunidad, 15 de ellos complementa la producción agrícola por cuenta propia con el trabajo a jornal. Como puede verse en los siguientes cuadros, la tendencia a recurrir al trabajo asalariado crece en la medida que se trata de avecindados o hijos de ejidatarios.

CUADRO 8. Relación con la tierra (mayores de 12 años).

Ejidatario	%	Avecindado	%	Parcela familiar	%	Total
29	33	29	33	31	34	89

Fuente: Aplicación de cédula de entrevista.

CUADRO 9. Tenencia de la tierra y trabajo asalariado.

Ejidatario/ Jornalero	%	Avecindado/ Jornalero	%	Parcela familiar/ Jornalero	%	Total
15	25	19	32	26	43	60

Fuente: Aplicación de cédula de entrevista.

El régimen de tenencia de la tierra es en su totalidad ejidal, pero el tamaño de la parcela es variable, según la capacidad de trabajo de la unidad familiar.

Venecia es una comunidad básicamente agricultora. Sus principales cultivos son el maíz y el frijol. El maíz se cultiva en dos ciclos. El ciclo de **pulhá** (combinación de temporal con riego) inicia con la preparación del terreno a mediados de diciembre, y termina con la cosecha del producto a fines de septiembre. El ciclo temporal comienza la primera quincena de abril (o antes, arriesgando) y finaliza en el mes de noviembre.

El frijol se siembra en las variedades de suelo (frijol colorado) y enredo. La semilla del frijol de suelo se deposita en octubre y se cosecha en febrero. El de enredo se siembra entre la milpa y se recoge a los tres meses, al mismo tiempo que el maíz.

En contraste también con la comunidad de Candelaria, la actividad ganadera casi no existe en Venecia. El escaso ganado raramente se comercializa; los propietarios lo utilizan como yuntas en el trabajo agrícola, o bien se alquila para las mismas labores a otros campesinos.

De un tiempo a la fecha, el ejido se ha convertido en un foco de expulsión de mano de obra para los ranchos vecinos, y las fincas cafetaleras del municipio La Concordia. Y aunque la migración ha sido una constante desde la fundación de la colonia, hay que decir, sin embargo, que ésta

sólo era necesaria entre la siembra y la cosecha de cada ciclo agrícola, cuando buena parte de la capacidad de trabajo familiar permanecía subocupada. Pero debido a factores como el empobrecimiento de la tierra (la de riego se terminó al abrirse un canal que desvió el curso del río) y el crecimiento de la población (cuando el ejido se fundó sólo tenía 99 habitantes), el trabajo asalariado se volvió una necesidad cotidiana.

Como respuesta inmediata al problema de la tierra (en Venecia apenas 90 ha. de la superficie agrícola son realmente cultivables), los ejidatarios han solicitado a la Secretaría de la Reforma Agraria primera y segunda ampliación. Una de ellas fue atendida positivamente; de la segunda, pese a que existe un acta de donación por 545 ha., hasta la fecha no ha habido respuesta y los trámites están suspendidos.

Espacios físicos y estructura social

Debido al terreno plano característico de Los Valles, con pequeñas elevaciones no muy pronunciadas, Venecia presenta un patrón de asentamiento compacto con calles bien trazadas y viviendas separadas únicamente por los huertos familiares. En la actualidad, la descendencia que se aparta de la casa paterna para formar familias nucleares, procura seguir ese mismo patrón de asentamiento.

Los árboles de pino son todavía abundantes en los terrenos comunales del ejido, lo que permite a los campesinos aprovechar la madera para construir sus viviendas. El techado de los hogares puede ser de teja o lámina, y se adquiere en los comercios de Comitán y Las Margaritas, según las posibilidades económicas.

Las viviendas constan, por lo común, de dos espacios cerrados de diferentes tamaños. La habitación más grande es rectangular y sirve lo mismo de dormitorio que para guardar las prendas personales y las herramientas de trabajo. La más pequeña es cuadrada y hace las veces de cocina. Con excepción de los dos abarroteros del ejido, quienes parcialmente han encementado sus casas, los pisos de las construcciones (incluyendo la iglesia y la escuela) son de tierra apisonada.

En cada casa existen, además de la troje donde se almacena el maíz, otros espacios físicos al cuidado de la mujer: el corral con algunas aves,

principalmente gallinas y guajolotes; el chiquero, de importancia para la cría de cerdos; el huerto, donde se aprovechan árboles frutales y diversas clases de condimentos para el consumo familiar.

La estructura social de la comunidad descansa en la organización familiar, unidad básica de producción y consumo. Atendiendo a su tamaño y composición, las familias del ejido se dividen en extensas y nucleares. El tipo extenso se explica por la vigencia del patrón de residencia patrilocal hasta por periodos de diez años.

Tanto en las familias extensas como nucleares, el control de las decisiones gira alrededor del individuo varón. En el tipo extenso la responsabilidad de regular, controlar administrar y distribuir los recursos y tareas familiares recae en el individuo de más edad; en el segundo caso, esa función es asumida por el esposo o el hijo mayor.

Candelaria

Candelaria se encuentra ubicada en el área montañosa de Altamirano, muy cerca de los límites con el municipio Las Margaritas. El núcleo urbano del ejido limita con el de las comunidad Puerto Rico y Carmen Rusia.

Al igual que muchos ejidos tojolabales, tzeltales, tzotziles y choles de la Selva, Candelaria es producto de la política de colonización promovida por el gobierno a partir de la década de 1960.

Aunque la colonia fue legalmente beneficiada con tierras ejidales hasta febrero de 1968, su fundación se remonta en realidad al año de 1963, fecha en la que algunos vecindados de Carmen Rusia iniciaron gestiones para solicitar los terrenos nacionales denominados El Carmen. La relación de estos vecindados con ejidatarios de las colonias Veracruz y Veinte de Noviembre, hizo posible que pronto se organizara un número considerable de solicitantes. La tarea, sin embargo, no fue rápida. Además del trabajo de desmonte en terrenos por mucho tiempo incultivos, hubo que soportar la lentitud de los trámites agrarios; razón que hizo desistir a varios de los aspirantes.

Después de una espera de varios años la comunidad fue beneficiada, el 6 de febrero de 1968, con 1 841 ha.: 1 216 de agostadero y 624 de labor.

El total se distribuyó para su aprovechamiento de la siguiente forma: 600 ha. de temporal conformaron 30 unidades de 20 ha. cada una; 24 se destinaron para el núcleo urbano; 1 216, clasificadas como de agostadero, se designaron para uso colectivo de los ejidatarios.

Aspectos demográficos

En 1988, Candelaria tenía 165 habitantes: 91 hombres y 74 mujeres. De la población con 12 años de edad y más (58% del total), sólo 27 agricultores contaban con parcela ejidal.

CUADRO 10. Población total.

Hombres	%	Mujeres	%	Total
91	55	74	45	165

Fuente: Censo comunitario.

CUADRO 11. Población de 12 años de edad y más.

Hombres	%	Mujeres	%	Total
50	53	45	47	95

Fuente: Censo comunitario.

CUADRO 12. Población de menos de 12 años de edad.

Hombres	%	Mujeres	%	Total
41	59	29	41	70

Fuente: Censo comunitario.

De 132 habitantes con 6 años de edad y más que hay en el ejido, 68% sabe leer y escribir, y 32 no lo hace. En el total de alfabetas, 58% son hombres y 42 mujeres.

CUADRO 13. Alfabetos y analfabetos (6 años de edad y más).

Alfabetos	%	Analfabetos	%	Total
91	68	41	32	132

Fuente: Censo comunitario.

CUADRO 14. Alfabetos y analfabetos (por sexo).

Sexo	Alfabetos	%	Analfabetos	%	Total
Hombres	53	58	17	42	70
Mujeres	38	42	24	58	62

Fuente : Censo comunitario.

Pese a que en la comunidad el porcentaje de alfabetos es elevado, sólo 6% (hombres en su totalidad) mencionó haber terminado la primaria completa. La mayoría de ellos, 68%, cursó entre el primer y el tercer grado de primaria.

CUADRO 15. Escolaridad (6 años de edad y más).

Sexo	Escolaridad												Total
	1°	%	2°	%	3°	%	4°	%	5°	%	6°	%	
Hombres	6	7	10	19	15	29	13	25	2	4	6	16	52
Mujeres	9	23	14	36	8	20	7	18	1	3			39
Total	15	17	24	26	23	25	20	22	3	3	6	7	91

Fuente: Censo comunitario.

Procesos de trabajo y áreas de cultivo

Debido a las características del terreno que hacen difícil su utilización en forma individual, en la comunidad se entrelazan el trabajo familiar con tareas colectivas en las áreas de agostadero.

Para la ejecución de las actividades familiares, la superficie ejidal de Candelaria se encuentra dividida en cuatro áreas que, en total, hacen un número aproximado de 90 ha. viables de aprovechamiento agrícola. De estos cuatro espacios dedicados al cultivo, únicamente el de El Ciprés constituye un terreno plano de mediana calidad, motivo por el cual algunos campesinos lo han calificado como de "riego". Los otros tres, Chijiltik, El Roble y Najtziltom, son extensiones cerriles sumamente pedregosas y de altas pendientes, por lo que se les considera de bajo rendimiento.

En los intersticios de esta zona agrícola se ubican los terrenos de beneficio común, destinados a la cría de ganado bovino y, más recientemente, a la explotación intensiva de la madera.

Dentro del perímetro urbano, cada familia dedica una parte del solar de su casa a lo que algunos autores han llamado despectivamente producción de "jardinería". Aunque el producto obtenido en esta actividad es bastante pobre (sólo se obtienen pequeñas cantidades de maíz del llamado molcate, café, plátanos y naranjas, en una superficie que apenas alcanza un cuarto de hectárea), la huerta familiar constituye, sin embargo, un espacio social importantísimo para el trabajo de las mujeres.

Como consecuencia de la adaptación de la comunidad a las particularidades ambientales de la zona, los ejidatarios combinan, de acuerdo con las condiciones del terreno, un sinnúmero de técnicas para obtener una cosecha adecuada y suficiente.

Tales técnicas pueden sintetizarse en el empleo cotidiano de dos sistemas de cultivo: el de roza y el de roturación.

En la medida que la aplicación sucesiva del sistema de roza empobrece el suelo restándole fertilidad, únicamente se utiliza de manera rotativa cada tres años en los terrenos de Chijiltik, El Roble y Najtziltom. Así, cuando uno está en producción, los otros dos se encuentran en barbecho, posibilitando que los animales de tiro y el ganado bovino puedan aprovechar el rastrojo.

Toda la familia, sin excepción, tiene más de una tarea que cumplir en la labor de hacer producir la tierra. Sin embargo, tanto en el sistema de roza como en el de roturación, los requerimientos de mano de obra se concentran en forma intensiva únicamente durante algunas fases del ciclo agrícola. Las épocas del año que exigen el esfuerzo de todo el grupo doméstico, así como la cooperación de los parientes, se reducen de manera casi

exclusiva a los momentos de la siembra y la cosecha; el resto del tiempo, la fuerza de trabajo permanece subocupada en las actividades agrícolas, o según la evaluación que el campesino haga de sus distintas opciones, se canaliza a otro tipo de labores productivas.

Parece obvio que las causas de esta desocupación cíclica temporal, no se explican solamente a partir de la contradicción real entre un crecimiento demográfico sostenido y una limitada extensión de terrenos susceptibles de trabajarse.

En Candelaria, 27 de las 29 familias de ejidatarios constituyen grupos nucleares cuya descendencia no trasciende la primera generación y, a pesar de todo, la subocupación siempre ha sido allí un problema latente. Más allá de la escasez de áreas de cultivo, son las condiciones peculiares del proceso agrícola y las relaciones mercantiles capitalistas que especializan al productor directo, las circunstancias que explican la desocupación temporal y las consiguientes migraciones cuando no existen alternativas de empleo dentro de la comunidad.

En lo que toca al proceso de trabajo agrícola, el bajo nivel tecnológico de instrumentos de producción rudimentarios, y las características mismas de los cultivos, que dependen en gran medida de la naturaleza, rompen cualquier relación proporcional entre el proceso laboral y el proceso de producción en sentido estricto. De esta manera, el campesino no puede utilizar en forma permanente y continua la totalidad de su fuerza de trabajo.

Si la familia campesina produjera por cuenta propia todos los bienes y servicios que necesita (instrumentos de producción, utensilios domésticos, personales, etc.), estas actividades podrían compensar el carácter discontinuo del trabajo agrícola. Pero aún en Candelaria, donde el grado de especialización en cultivos y productos como el café y el ganado no tiene los alcances que se manifiestan en los nuevos asentamientos selváticos, el impacto de mercados, como los de Altamirano y Las Margaritas, ha sido lo suficientemente fuerte como para mantener irresoluble la contradicción entre cierta capacidad de trabajo desperdiciada por falta de opciones productivas, y una progresiva acumulación de necesidades que resolver.

Actividades productivas

Las actividades productivas de Candelaria giran principalmente en torno al maíz. Para tener una idea precisa acerca de la importancia primordial de este cultivo, es necesario prescindir del rígido criterio de cultivos comerciales y cultivos de subsistencia. Desde este punto de vista, el maíz no sólo pierde sentido como fundamento de la vida social y económica, sino que se convierte en una simple mercancía que, además de ser irredituable económicamente, trae consigo desperdicio de trabajo humano.

De hecho, esta es la concepción que envuelven las evaluaciones oficiales aplicadas a las mal llamadas empresas campesinas. Por ello, como consecuencia, el apoyo del exterior frecuentemente deviene en simples asesorías técnicas para orientar y estimular el esfuerzo campesino hacia actividades supuestamente más productivas y menos "incultas".

Sin embargo, el maíz tiene para el campesino un alcance que va mucho más allá de un determinado valor mercantil. Los mecanismos que operan en la conformación de tal valor, ajenos a la unidad socioeconómica campesina, nos muestran únicamente el secreto de la explotación a que se encuentra sujeto.

Por otra parte, el maíz tampoco es simplemente un elemento más de la dieta alimenticia, aunque sea el más importante; su ciclo agrícola, desde la preparación del terreno hasta el momento de la cosecha, es el factor determinante y el núcleo regulador de todas aquellas actividades que de una u otra forma están relacionadas con la vida familiar.

Todas las demás prácticas campesinas, el trabajo asalariado (ya sea contratándolo o vendiéndolo), e incluso las características esenciales de la conducta social en relación con la tierra, aparecen como oscuras e incomprensibles si se les considera al margen de este cultivo vital.

Este deslinde con aquellos que no toman en cuenta el valor social del maíz, como de otras explotaciones agropecuarias, es necesario para el caso de ejidos como Candelaria, donde la cría de ganado parece haber desplazado las actividades agrícolas consideradas como tradicionales.

En la comunidad, debido a la extensión de los terrenos de agostadero, cada familia puede contar con un máximo de 20 cabezas de ganado entre mular y bovino. En principio, nada impide a los campesinos el dedicarse a una actividad tan lucrativa como la ganadería. En un análisis más cuida-

dos encontramos, empero, una serie de condicionamientos que muestran cómo a pesar de su significación mercantil, la actividad pecuaria constituye, al menos para el caso específico de esta comunidad, un ramo de producción subordinado a las labores agrícolas.

Las limitaciones de carácter natural están dadas por las circunstancias de que la ganadería, a pesar de que requiere de poca inversión de capital, en otro aspecto es una práctica de tipo extensivo, lo que obliga a disponer de una gran cantidad de tierras con las que la comunidad no cuenta.

Desde una lógica en función de la ganancia, podrían aducirse dos medidas encaminadas a una solución del problema: sacrificar el espacio agrícola, o permitir que algunos individuos (los más emprendedores) puedan aprovechar una mayor extensión de terreno a costa de los demás ejidatarios. Por situaciones estructurales propias de la condición campesina, la inclinación por dichas alternativas está fuera de posibilidad.

En primer término, ampliar el área ganadera en detrimento de la agrícola (en términos reales bastante exigua), implicaría que el campesino tuviera que prescindir de una serie de bienes producidos por cuenta propia y consumidos directamente como valores de uso. La producción orientada al autoabasto permite satisfacer una parte de las necesidades de consumo, sin tener que sujetarse a los vaivenes del mercado; por ello, priorizarla expresa una actitud racional congruente con la realidad campesina.

En segundo lugar, para que un sector de la comunidad pudiera dedicarse exclusivamente a la ganadería, tendría que darse una situación particular de acumulación que, por un lado, permitiera cubrir los costos de mano de obra y, por otro, hiciera innecesaria la producción agropecuaria de autoconsumo, o la colocara en un plano secundario.

Sin embargo, este no es el caso de Candelaria donde, a pesar de que puede hablarse de un excedente monetario, no ha sido un factor de enriquecimiento y de polarización social; cuando no es gastado en forma improductiva en la compra de productos suntuarios, simplemente se atesora para utilizarlo cuando las circunstancias lo ameriten. Y aunque en ocasiones el ejidatario invierte en la compra de más cabezas de ganado, rara vez las lleva al mercado para obtener una ganancia; cuando esto sucede, es para resolver situaciones de emergencia, como reconstruir la vivienda familiar, realizar el pago por la curación de una enfermedad, reponer instrumentos de labranza ya gastados o inservibles, cubrir la deuda contraída

con el banco por concepto de crédito, llevar a cabo un viaje urgente a la ciudad, etc.

Organización social

La importancia del tradicional complejo de milpa (maíz, chile, frijol) es bastante conocida. Pero un aspecto que frecuentemente se olvida es el de su trascendencia social, en tanto elemento a partir del cual se organiza la distribución del trabajo y se evita, en cierta medida, la desintegración familiar y comunal.

En el ámbito de cada unidad productiva de Candelaria, son las características de las distintas fases del ciclo agrícola y las necesidades que en torno a ellas se deben de cubrir, las que imponen la particular división del trabajo entre sexo y edad.

Así, los requerimientos intensivos de mano de obra durante algunas épocas del año obligan a que los niños —desde los ocho años de edad— sean integrados a diferentes actividades agrícolas como el chaporreo, la siembra y la cosecha. Pero en virtud de que el grado de autoexplotación que permite satisfacer las necesidades familiares difícilmente puede alcanzarse a través de la utilización exclusiva de la mano de obra masculina, las mujeres y las hijas mayores, aparte de realizar las faenas domésticas, tienen que cumplir un papel central en ciertas labores del campo.

Las mujeres colaboran en la siembra, cosecha, secado, mojado y en costalamiento del frijol; cuando se requiere, también en la siembra, limpia, doblada y desgranamiento del maíz. Una tarea femenina que llama la atención es la del cuidado del huerto familiar y los animales domésticos. Ambas actividades, en tanto permiten obtener cítricos, condimentos y carne de aves de importancia en la alimentación, aparecen ante el campesino como una simple extensión de la labor hogareña.

Pero los cultivos agrícolas cumplen otra función social de gran relevancia, ya que constiuyen mecanismos de cooperación comunal entre parientes.

En Candelaria, el parentesco ritual se ha visto contrarrestado de tres años a la fecha debido al protestantismo. Esta situación ha obligado a los ejidatarios a tener que recurrir cada vez más a la contratación de trabajo

asalariado, provocando en consecuencia un uso menos constante del trabajo recíproco.

En la actualidad, únicamente 7 de las 29 familias de Candelaria (las que siguen denominándose católicas), continúan estrechando lazos de parentesco ritual con familiares consanguíneos y amigos de las colonias de origen.

Frente a este debilitamiento del parentesco, por el momento no pueden señalarse en el ejido tendencias que apunten claramente a la adopción de otras estrategias (no mercantiles) ante el trabajo.

Al parecer, en la mayoría de las colonias tojolabales, con excepción de las selváticas, la residencia patrilocal por periodos que rebasan los 5 años ha sido la orientación predominante, pero en Candelaria, aunque puede encontrarse dos casos de residencia patrilocal, éstos no son una muestra representativa como para afirmar que, en un cierto lapso, vayan a ser la regla generalizada de residencia posmatrimonial.

Por el contrario, tomando en cuenta otros factores, se puede adelantar que la norma para la segunda generación tenderá muy probablemente hacia la familia nuclear, con residencia neolocal.

Esta hipótesis puede ser sustentada si se toma en cuenta una conclusión a la que han arribado los ejidatarios de Candelaria después de revisar por sí mismos una amarga experiencia: el crecimiento de la familia en una extensión fija de tierras rompe, más temprano que tarde, lo que Chayanov (1981:54) llamó equilibrio interno entre una determinada capacidad de trabajo y ciertas necesidades elementales de consumo.

Por supuesto, como señala Armando Bartra (1952), si la unidad campesina contara con una dotación flexible de tierras y los elementos indispensables para hacerla producir, no habría contradicción entre la ampliación del núcleo familiar y las necesidades que éste debe resolver. Pero cuando los medios de producción (fundamentalmente la tierra) son escasos, "el campesino se ve obligado a no emplear la totalidad de la fuerza de trabajo de que dispone o a invertirla con rendimientos cada vez más bajos y en proporciones técnicas inadecuadas" (ibíd:23).

El hecho de que las familias de Candelaria se encuentran aún en la primera generación, ha evitado hasta el momento el tener que enfrentarse a esa encrucijada de seguir produciendo con rendimientos decrecientes, o dedicarse a vender la fuerza de trabajo por un salario. Sin embargo, los

ejidatarios han acompañado a sus hijos desde ahora en la búsqueda de nuevas tierras. El hecho de que esta búsqueda no haya sido infructuosa, ha evitado problemas en un futuro inmediato de sobrepoblación y de insuficiencia de tierras; pero, sobre todo, ha roto con el mito muy difundido sobre la reforma agraria, aquel que ha hecho creer que ya no hay más tierras que repartir.

Comunidad y región

Organización productiva

En contraste con Venecia, donde predominan los campesinos sin derecho legal a la tierra (avecindados, vendedores de fuerza de trabajo estacional, hijos de ejidatarios que colaboran en la unidad familiar), en Candelaria 95% de la población mayor de 12 años de edad cuenta con parcela ejidal. Entre las razones que explican esta situación se encuentran:

a) La ubicación del ejido en terrenos de reciente colonización. Como ya hemos señalado en otros apartados de este trabajo, las tierras de Candelaria permanecieron incultivadas hasta la década de 1960, periodo en que el gobierno impulsó la migración a la zona. Esta diferencia no carece de relevancia, pues cuando los nuevos campesinos eran beneficiados por la reforma agraria, los de Venecia comenzaban a padecer la falta de recursos.

b) El reducido número de tierras agrícolas con que fue dotada la comunidad. Como consecuencia de ello, 20 años después del reconocimiento legal de ejido (1988), los hijos de los ejidatarios obtuvieron en el marco del programa de Rehabilitación Agraria, derechos para tierras de cultivo en el nuevo asentamiento Absalón Castellanos Domínguez.

CUADRO 16. Ejido Candelaria. Relación con la tierra.

Ejidatarios	%	Ejidatarios en otros ejidos*	%	Parcela familiar	%	Jornalero	%	Total
27	66	12	29	2	5	0	41	6

* Se refiere a hijos de los ejidatarios de Candelaria, quienes fundaron Absalón Castellanos Domínguez.
Fuente: Aplicación de cédula de entrevista.

Por otra parte, aunque la superficie de cultivo tanto en Venecia como en Candelaria es similar, el área de agostadero sólo existe de manera importante en la segunda de las comunidades. La actividad ganadera de Candelaria, que al menos teóricamente tiene lugar en una extensión de 468 has., ha dado lugar a cambios sustanciales en las estrategias reproductivas de los dos ejidos.

De acuerdo con Ángel Palerm (1982:209), la posibilidad de las unidades campesinas de desarrollar estrategias de adaptación que permitan la subsistencia depende, por un lado, de la capacidad de autoabastecimiento; por otro, de la estructura de la familia como unidad de producción y consumo.

El fundamento primario de la unidad doméstica campesina se encuentra en su derecho común de acceso al suelo y en su capacidad de utilizarlo para generar, en condiciones ideales, la totalidad de su autoabastecimiento. La venta de mercancías, o sea de los excedentes posibles de los cultivos, cría de animales y artesanía, resulta ser un recurso para completar el autoabasto, al igual que la venta de MT (trabajo asalariado) (ibíd.: 211).

En las comunidades estudiadas la calidad diferencial del suelo y la distinta capacidad de los campesinos para aprovecharlo, ha propiciado actividades económicas también muy diversas. Estas actividades constituyen, en sus diferentes combinaciones y proporción, la suma de las prácticas adaptativas que los ejidos desarrollan cotidianamente para alcanzar la subsistencia. En el caso de Candelaria, la actividad principal sigue siendo, como en los ejidos tradicionales de Los Valles, el cultivo del maíz (y en menor escala el café). Sin embargo, el que la ganadería genere ingresos monetarios ocasionales pero importantes, evita que los ejidatarios tengan que recurrir al trabajo agrícola temporal.

Lo anterior no sucede en el caso del ejido Venecia. Aquí, desde un principio la comunidad recibió tierras marginales de las fincas vecinas; tierras de mala calidad, en su mayor parte inútiles, no sólo para los productos comerciales y la práctica ganadera, sino incluso para los mismos cultivos tradicionales. En consecuencia, y ante la falta de otras opciones internas (producción artesanal o agroganadera), el ejido diversificó sus actividades por la vía de la migración estacional a otros ejidos y a las regiones de agricultura empresarial.

Según información proporcionada en el trabajo de campo por cada una de las unidades productivas de Candelaria, la comunidad contaba, en 1988, con 534 cabezas de ganado (entre bovino, caballar y mular). De ese total, la cantidad máxima de cabezas reportada por unidad familiar llegó a 30; mientras que el número mínimo fue de 10. Por el contrario, la situación de Venecia es muy diferente. La resolución presidencial declaró para el ejido 144 ha. como de agostadero; pero en realidad dicha extensión es terreno senil, sólo aprovechable en sus árboles de pino para la construcción de viviendas.

En los concentrados que siguen podemos observar las diferencias en recursos productivos de los dos ejidos; diferencias que son la base inmediata de otras encontradas en la organización productiva y en los procesos de trabajo.

CUADRO 17. Ejido Candelaria. Superficie agrícola total (en ha.)

Área agrícola	En producción			
	Agricultura	%	Agostadero	%
540	71.25	13	468.75	87

CUADRO 18. Ejido Candelaria. Superficie agrícola por cultivo* (en ha.)

Superficie de cultivo	Producción por cultivo			
	Maíz-frijol**	%	Café	%
71.25	60.5	85	10.75	15

* No se considera producción pecuaria.

** Los cultivos de maíz y frijol los presentamos asociados por trabajarse en la misma superficie.

Fuente: Aplicación de cédula de entrevista.

CUADRO 19. Ejido Candelaria. Producción ganadera (totales).

Total	Bovino	%	Calidad		Mular	%
			Caballar	%		
534	432	81	82	15	20	4

CUADRO 20. Ejido Candelaria. Superficie de agostadero y producción pecuaria.

Área de agostadero	Producción pecuaria	Promedio ha.*
468.75	534	0.87

* Se refiere a la relación promedio entre cabezas de ganado y superficie de agostadero.
Fuente: Aplicación de cédula de entrevista.

CUADRO 21. Ejido Venecia. Superficie agrícola total* (en ha.)

Área agrícola	Agricultura	%	Agostadero	%
390	246		144	

* No se incluyen las 32 ha. del núcleo urbano

CUADRO 22. Ejido Venecia. Superficie total y cultivos* (en ha.)

Área total	Agricultura	%	En producción	
			Maíz-frijol	%
390	90.25		90.25	

* Superficie agrícola y de agostadero (según resolución presidencial).
Fuente: Aplicación de cédula de entrevista.

Organización social y familiar

Por otro lado, las distintas opciones de ocupación productiva también han dado lugar a variaciones significativas en el tamaño y la composición de la familia, así como en los sistemas de residencia. En Venecia, por ejemplo, 35% de los trabajadores agrícolas mayores de 12 años labora y

tiene su residencia en la parcela familiar. De ahí que el tipo familiar predominante sea la familia extensa y compuesta.

La tendencia a mantener un elevado número de parientes en la familia puede parecer incomprensible si tomamos en cuenta la pobreza crónica de las unidades ejidales. Sin embargo, es esta misma razón la que posibilita a la organización doméstica extensa diversificar sus mecanismos de reproducción económica. De esa manera, atendiendo al sexo y la edad, el ejidatario y jefe del núcleo familiar puede dedicarse a la parcela y, ocasionalmente, al trabajo asalariado en los ejidos y ranchos vecinos; las mujeres a las labores domésticas, al cuidado del huerto familiar y al trabajo agrícola, cuando se requiere; los hijos mayores y otros parientes pueden migrar a otras regiones económicas del estado por mejores salarios, y también concentrarse en la parcela agrícola cuando se requiera. Así, aunque la diversidad de ocupaciones familiares puede crear la apariencia de que la unidad campesina se ha desmantelado, en realidad el resultado final es un fondo común de ingresos que permite la reproducción orgánica del grupo.

En Candelaria, por el contrario, puede observarse la tendencia opuesta. La relativa prosperidad económica en el ejido, derivada de la práctica ganadera, ha propiciado que el tipo familiar predominante sea la familia nuclear. Así lo demuestra el hecho de que sólo 5% de los parientes haya adoptado como regla de residencia la patrilocalidad.

Existen además otros factores que estimulan la rápida adopción, por la mayoría, de la residencia neolocal; entre ellos, el reducido número de habitantes de la comunidad y la fundación reciente de un nuevo ejido que benefició a los hijos de los ejidatarios. El factor demográfico tiene relevancia si consideramos que Candelaria, con una superficie de cultivo parecida a la de Venecia, cuenta con menos de la mitad de habitantes que ésta. Candelaria, en 1988, tenía 165 habitantes y un área de cultivo de 71.25 ha.; Venecia, en tanto, contaba en ese mismo año con 329 individuos y una superficie agrícola de 90.25 ha. (vid. supra, cuadros 17 y 22).

Migración y trabajo asalariado

Como sucede con casi todas las comunidades campesinas contemporáneas, los tojolabales de Venecia y Candelaria realizan una parte de su reproducción a través de relaciones de intercambio con la economía regional. La base de estas relaciones radica en el carácter especializado de las unidades familiares, obligando al productor a vender parte de sus cultivos agrícolas y a comprar bienes y servicios de origen industrial. Pero como veremos más adelante, estos intercambios se conducen por distintas vías y benefician no siempre a los mismos sectores.

Tanto Venecia como Candelaria producen mercancías cuyo valor es realizado fuera de la comunidad. Sin embargo, en la primera, el principal producto que se ofrece a otros sectores es la fuerza de trabajo; mientras, en la segunda, lo que se comercializa son algunos excedentes de cultivos (maíz, café) y ganado.

La diferencia entre la venta de mercancía-trabajo, en un caso y mercancía-producto, en el otro, es sustancial: el jornalero estacional de Venecia crea valores directamente en el sector empresarial de la producción; por el contrario, los productos agrícolas y agroganaderos de Candelaria contienen valores que son creados en condiciones campesinas, y posteriormente realizados en el sector mercantil de la economía.

En Venecia, a través de una encuesta aplicada a 15 unidades de productores (seleccionadas previamente por su relación con la tierra y las características del grupo doméstico), la migración y el trabajo a jornal se presentó en todos los casos. No obstante, según la composición de la familia y los recursos de la parcela, el lugar de destino y la época para migrar fue diferente.

Un primer grupo de migrantes de Venecia tiene como destino las regiones agrícolas empresariales fuera del municipio de Las Margaritas. Otro núcleo, el que obtiene "buena cosecha" o no alcanza engancharse a tiempo, busca trabajo en ejidos tojolabales de las tierras altas. Finalmente, encontramos un tercer flujo que se emplea en los ranchos maiceros aledaños a la comunidad.

La corriente de migrantes que se dirige fuera del municipio está compuesta fundamentalmente por hijos de ejidatarios y avecindados, y es la que mayor parte del tiempo se ocupa en labores asalariadas. Este grupo

aprovecha para migrar el periodo intermedio entre la cosecha del maíz de temporal y el inicio del ciclo de **pulhá**, época que coincide con el corte de café en las fincas cafetaleras. La contratación tiene lugar a través de un habilitador que recibe comisión especial por cada trabajador enganchado. El lugar de empleo son las fincas San José Nueva Esperanza y Maravillas en La Concordia, así como la finca Florida en el municipio de Villa Corzo. El periodo de labores puede abarcar hasta cinco meses (diciembre-abril) y en 1988 se pagaba por caja de café entre 2 500 y 3 000 pesos, según la habilidad propia del cortador.

El segundo flujo de asalariados estacionales se integra con avecindados y también con algunos ejidatarios. La época de migración del grupo es mucho más irregular si la comparamos con la del primero: unos salen a trabajar durante octubre y noviembre, poco antes de la cosecha del maíz de temporal; otros más prefieren hacerlo en el mes de enero, o bien en febrero y marzo. Los lugares de destino son El Paraíso, San Antonio, Los Montes, Santa Rita y Amparo Agua Tinta (ejidos tojolabales, todos, del municipio de Las Margaritas). El salario pagado a este tipo de trabajador (1 500 a 2 000 pesos, en 1988) es menor al que devenga los asalariados de finca. Sin embargo, los jornaleros de ejido, por factores como la cercanía de la comunidad contratante y la irregularidad misma de la demanda de fuerza de trabajo, tienen más oportunidad de alternar la actividad asalariada con los requerimientos propios de la parcela campesina.

El tercer grupo, por su parte, se compone básicamente de ejidatarios y de algunos avecindados que no pueden delegar la responsabilidad de la parcela a otros miembros de la familia (es el caso de aquellos campesinos que son cabeza de familias nucleares, y que tienen hijos varones todavía no incorporados al trabajo agrícola). Los campesinos de esta categoría son la mano de obra por excelencia de las propiedades agrícolas que se ubican en la microrregión de Los Valles. Para la tapisca de maíz en los ranchos Santa Rosa y Guadalupe, un asalariado recibía un ingreso promedio de 1 500 pesos en 1988.

Los tres núcleos de migrantes que hemos descrito se emplean en unidades productivas ajenas y crean valores directamente en el terreno mismo de la producción. Sin embargo, esa mano de obra, su crecimiento y calificación, se realiza en las condiciones campesinas del ejido, sin costo alguno para quienes después la consumen con beneficio. Enrique Astorga

Lira (1985), en una investigación dedicada a profundizar las condiciones del mercado de trabajo rural en México, ha destacado este aspecto de las pequeñas producciones ejidales.

La característica principal de la economía campesina no es la producción de bienes o alimentos para el mercado... Su característica elemental, que la distingue de otras unidades de producción, es precisamente el suministro de brazos al capital o la expulsión de gigantescos flujos de migrantes hacia las ciudades (S.N.)... Además, dadas las inhumanas condiciones de vida y trabajo que padece el peón en el mercado, la economía campesina tiene otro objetivo adicional de importancia: Es un lugar de recuperación del peón, desempeña el rol de un hospital para reponer el agotamiento excesivo a que son sometidos los peones por el capital en la órbita del mercado. Los recupera a medias para lanzarlos de nuevo al mercado (ibíd.:79).

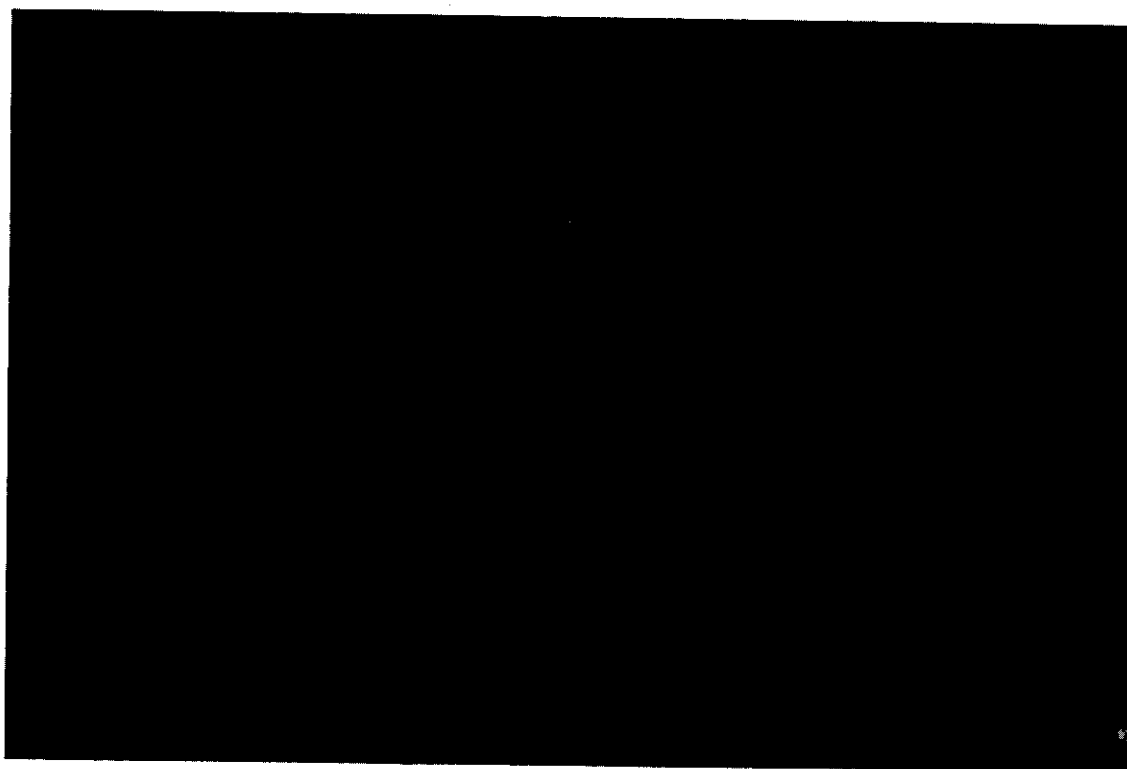
Otra es la situación que atraviesa, al menos hasta el momento, el ejido Candelaria. La comunidad, rodeada de otras más antiguas que reproducen procesos de trabajo análogos a los de Venecia, es polo de atracción de mano de obra en baja escala. Los jornaleros que se contratan son casi siempre tojolabales de los ejidos Puerto Rico, Delicias y Carmen Rusia, en el municipio de Altamirano. El trabajo realizado se paga por tarea o por día: 2 500 pesos en la tapisca de maíz y hasta 3 000 en el chaporreo de potrero. No existe época fija para contratar asalariados, pero los meses de mayor demanda se dan en marzo, abril, julio y agosto.

Si analizamos con cuidado, el trabajo ajeno en Candelaria sólo guarda semejanza formal con el que se emplea en la empresa grícola.

a) En primer término "la compraventa de fuerza de trabajo entre campesinos no refleja, ni provoca necesariamente, una situación de acaparamiento sino que, por el contrario, permite tanto a los peones como a los patrones seguir ligados a la tierra y, ocasionalmente, permutar sus respectivos papeles" (Lehalleur de Martínez, 1982:158). En Candelaria, las unidades contratantes ocupan peones para cubrir la escasez de mano de obra familiar (hay que recordar que la mayoría de las unidades domésticas son nucleares y que los hijos varones han formado recientemente el ejido Absalón Castellanos). Por su parte, los peones contratados son campesinos con necesidad de ingresos suplementarios que permitan cubrir los déficits de una parcela de temporal.

b) En segundo lugar, en contraste con la empresa grícola, el ejido contrata jornaleros no para percibir un beneficio, sino para cubrir los requeri-

mientos del proceso de trabajo agrícola y ganadero. Esta racionalidad, desde luego, no está determinada por factores subjetivos. Hemos hablado de que Candelaria obtuvo tierras ejidales en condiciones naturales y sociales favorables, pero esto solo es válido en relación con ejidos que vivieron circunstancias históricas desventajosas. En general, podemos decir que el obstáculo principal para acumular es la incapacidad estructural de los ejidatarios para competir en suelo, recursos y mercados con la agricultura empresarial. Ésta, además de concentrar tierras de insuperable calidad, dispone de óptimas fuentes de financiamiento y controla los mejores canales de comercialización.



Superficie de transición entre las Tierras Altas y Los Valles. Margaritas, Chiapas.

Foto: Antonio G. Hernández.



Tojolabal de Los Valles, en Las Margaritas, Chiapas.

Foto: Antonio G. Hernández.

Bibliografía

- ASTORGA LIRA, Enrique.
1985 *Mercado de trabajo rural en México. La mercancía humana*. Era, México.
- AGUILAR CAMÍN, Héctor.
1986 "El canto del futuro". *Nexos*, año IX, vol. 9, Núm. 100, abril, México, pp. 15-29.
- AYALA, José y J. Blanco.
1985 "El nuevo estado y la expansión de las manufacturas". México: 1877-1930". En: *Desarrollo y crisis de la economía mexicana*. FCE, México, pp. 14-44.
- BARTRA, Armando.
1985 *Los herederos de Zapata*. Era, México.
- BENGOA, José.
1981 "Plantaciones y agroexportación: un modelo teórico". En: *Desarrollo agrario y la América Latina*. FCE, México, pp. 162-181.
- CABRAL, Roberto.
1985 "Industrialización y política económica". En: *Desarrollo y crisis de la economía mexicana*. 2a. ed., FCE, México, pp. 67-98.
- CHAYANOV, A.V.
1981 *Chayanov y la teoría de la economía campesina, pasado y presente*. México (Cuadernos Pasado y Presente, 94).
- PEÑA, Moisés de la.
1957 *Chiapas económico*. Tomo 3. Departamento de Prensa y Turismo. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
- LEGUIZAMO, Juan M.
1982 *La Producción agrícola en Chiapas*. CIES. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- PALERM, Ángel
1982 *Antropología y marxismo*. 2a. ed., Nueva Imagen, México.
- PARÉ, Luisa (coordinadora)
1979 *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*. Ma-cehual-Cuadernos Agrarios, México.

RUTSCH, Mechthild.

1980 *La cuestión ganadera en México*. CIIS, México. (Cuadernos del CIIS, 1).

RUZ, Mario Humberto.

1982 Los legítimos hombres. *Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Vol. 11. UNAM, Centro de Estudios Mayas, México.

THOMÁS S., John y Michael Robbins C.

1983 "Limitaciones al crecimiento de un ejido tojolabal". *Mesoamérica*. No. 5. CIRMA, Antigua Guatemala y Vermont, EE.UU, pp 168-185.

VICENT THOMAS, Louis.

1983 *Antropología de la muerte*. FCE, México.

POBLACIÓN Y MIGRACIONES CAMPELINO-INDÍGENAS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

JORGE I. ANGULO BARREDO

Introducción

El marco espacial y regional sobre el que realizamos este trabajo es, en particular, la región del estado de Chiapas denominada Los Altos y, con un enfoque más amplio, nos referiremos a parte de la región sur-sureste, considerando los estados de Quintana Roo, Yucatán, Campeche, Tabasco, sur de Veracruz y Chiapas. Sin detenernos, por el momento, en especificidades demostrativas, podemos asegurar que, tal vez un poco con la excepción de Tabasco y el sur de Veracruz, ésta no es precisamente una región en franco desarrollo. Sin embargo, es aquí donde se da la migración de la que vamos a hablar.

El estudio que actualmente realizamos y sobre el que nos basamos para estas primeras reflexiones, toma el caso de las migraciones actuales de los campesinos tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas. Éstos se han caracterizado al menos, durante todo este siglo, como migrantes constantes. Han sido aportadores puntuales de la fuerza de trabajo en las principales economías de producción agrícola del estado, en las zonas finqueras del Soconusco y del norte, pioneros en la colonización por expansión de la frontera agrícola en la Selva Lacandona, entre otras prácticas significativas. Siempre, en todos los casos, estas prácticas se han distinguido por su

carácter intraestatal, de manera importante por sobre otros tipos de desplazamientos migratorios. Sin embargo, esta tendencia ha sufrido un marcado cambio a partir, aproximadamente, de principios de la década de 1980. Desde entonces las corrientes migratorias se dirigen hacia otros estados y otro tipo de actividades. Las direcciones son hacia estados cercanos, de la misma región sur-sureste, y sus destinos son centros urbanos, ciudades medias, como Can Cún, Villahermosa, Mérida y Coatzacoalcos, entre otras. A nivel interno (intraestatal) la tendencia migratoria también cambió el campo por la ciudad, ciudades medias como Tuxtla Gutiérrez, Tapachula y San Cristóbal de Las Casas.

Lo que no ha cambiado significativamente es el carácter temporal de las estrategias migratorias. Es decir, las estancias en los puntos de inmigración son temporales, con ciertas variantes en los periodos y en las ocupaciones, pero con fuerte tendencia a conservar la residencia en el lugar de origen.

La región

El lugar de origen es precisamente el conjunto de comunidades tzotziles y tzeltales que albergan a la gran mayoría de la población total, de la región de Los Altos de Chiapas. Esta región, ubicada en la alta Meseta Central del estado, contiene 15 municipios, 14 de los cuales son de carácter rural (campesino-indígena) por su tipo de población étnica, economía y organización sociocultural¹. Su extensión territorial es de 2 583 km², y su población total es de 369 845 habitantes. De este último total, la población indígena representa un 65%, aproximadamente.

A esta alta densidad le corresponde, en contraste, una gran dispersión de la población en múltiples y pequeños asentamientos. Domina el patrón tradicional indígena de la región que consiste en un conjunto de aldeas, constituidas casi siempre por familias entrelazadas, tributarias de un cen-

¹ La regionalización oficial del estado de Chiapas, para fines económicos y político-administrativos, considera a la región de Los Altos constituida por 16 municipios. Para los objetivos de nuestro trabajo le restamos dos, Altamirano y Las Rosas, y le añadimos el de San Juan Cancuc. Esto es considerando las características básicas en las relaciones de la región, es decir, etnicidad, tipo de economía predominante, y las relaciones de confluencia regional como comercio, servicios y redes de poder.

tro, que en este caso funciona como centro ceremonial, comercial y político, principalmente. Sin embargo, el grueso de la población reside en las aldeas. El único centro urbano de los municipios que conforman la región es la ciudad de San Cristóbal de Las Casas que cuenta con una población, según el censo de 1990, de 73 388 habitantes.

Por su parte, la economía regional correspondientemente también tiene un marcado acento rural. El sector primario es con mucho el predominante a pesar de problemas sensibles en su producción y en sus productores desde muchos años atrás. El sector terciario (servicios) mantiene un crecimiento al ritmo del centro urbano de San Cristóbal, pero en compañía de una economía subterránea cada vez más presente, a través del desempleo y subempleo de la población indígena y mestiza pobre. El sector secundario es prácticamente inexistente; ocupa 6% de la fuerza de trabajo. En tanto el sector terciario ocupa 11%. El llamado sector informal de la economía es de 20%. El sector primario ocupa 63% del total regional, principalmente en actividades agropecuarias y forestales.

De hecho, el soporte de la economía regional ha sido y es la población campesina-indígena, participando como productora y aportadora de fuerza de trabajo, como productora de bienes agropecuarios, forestales, artesanales y prestadora de servicios baratos y, de manera muy importante, como consumidora casi cautiva de manufacturas y servicios caros.

Domina la estructura agraria un minifundismo ya extremo, producto de la combinación del crecimiento natural de la población, del crecimiento del número de comunidades, de un territorio muy accidentado (montañoso), de suelos magros y de escasas posibilidades para su extensión agrícola y de una fuerte presión en cuanto al dominio de estas escasas condiciones. El promedio de tenencia por productor campesino es de dos hectáreas, siendo de éstas sólo media hectárea, en promedio, disponible para labor por temporada.

La cantidad de producto que se podría obtener en las condiciones más óptimas que el medio permitiera nunca sería suficiente, siquiera en niveles de simple subsistencia, al número que conforma el promedio del núcleo familiar campesino regional. Esto obliga, entre otros recursos, a alternar en el ciclo de un año el trabajo en el predio de la unidad familiar con otras actividades que completarán los ingresos familiares. Una alternativa es la renta de tierras en la zona cálida cercana a la región, para produc-

ción de maíz. Otra es la producción artesanal y/o la participación en la venta al menudeo de estos productos en la ciudad. Del mismo modo funciona la venta de fuerza de trabajo en ocupaciones eventuales en la ciudad de San Cristóbal. Junto a ello, y cada vez de manera más importante y representativa para su economía, la alternativa de la migración extraestatal.

Sin embargo, las prácticas migratorias y, en general, las condiciones de una economía de subsistencia y de franca pobreza, no son nada novedosos para los tzotziles y tzeltales y en las relaciones socioeconómicas regionales.

El recurso migratorio ha estado ligado fuertemente a la economía de Los Altos desde finales del siglo pasado, de manera sostenida e imprescindible, especialmente en cuanto la organización socioeconómica y familiar de las comunidades indígenas. En forma marcada, el recurso migratorio es uno de los ejes de la vida económica y social de las comunidades y unidades domésticas de esta región.

Básicamente, estas migraciones campesino-indígenas pueden situarse históricamente en dos grandes periodos. El primero se caracteriza por migraciones de tendencias internas y destino rural; el segundo, por migraciones de tendencias extraestatales y hacia centros urbanos. Sin embargo, ambos periodos comparten la característica de temporalidad y uso de la estrategia, es decir, en ambos casos las migraciones dominantes son de tipo temporal y casi siempre organizada por lazos familiares, o intermediarios de fuerza de trabajo (enganchadores).

El periodo que se caracteriza por su tendencia intraestatal se origina aproximadamente hacia fines del siglo pasado y se mantiene hasta, más o menos, fines de la década de 1970. Según su causa y temporalidad podemos distinguir tres tipos de migraciones para este periodo: a) corrientes temporales a las principales zonas agrícolas del estado, las grandes plantaciones cafetaleras de la Sierra Madre y el Soconusco, y las fincas agrícolas ganaderas del norte y noreste; b) corrientes de residencia definitiva por colonización hacia zonas de expansión de la frontera agrícola, Selva Lacandona y zona noreste fronteriza con la República de Guatemala; y c) corrientes de residencia definitiva por expulsión de las comunidades tradicionales de Los Altos. Dándose este último fenómeno dentro de un muy complejo marco de causas: religiosas, políticas y sociocultu-

rales; a la par de estos tipos de migración se mantienen las migraciones temporales hacia las tierras bajas y cálidas, con fines de producción de maíz en predios rentados.

La práctica de la tendencia extraestatal en las migraciones marca, a su vez, la notoria disminución de las corrientes hacia el interior del estado, principalmente de aquellos flujos hacia las zonas de plantaciones agrícolas. Entre otras causas de esta disminución pueden apreciarse las dos siguientes: aparición en masa de migrantes guatemaltecos que provoca una gran baja en el precio de la fuerza de trabajo agrícola en el Soconusco y la Sierra Madre, con el consiguiente desplazamiento de los tradicionales trabajadores de la zona: los tzotziles y los tzeltales de Los Altos; y agotamiento de la Selva Lacandona y zona fronteriza adyacente como reserva de la frontera agrícola.

Es a partir de principios de la década de 1980, cuando se observan las primeras grandes corrientes migratorias hacia fuera del estado. Como ya señalamos, por distintas causas el campesino tzotzil y tzeltal se vio obligado a abandonar las prácticas migratorias que habían sellado una época en su organización económica y social; sin embargo, lejos de dejar la migración como práctica recurrente e incorporada a su economía, comenzó a buscar nuevos cauces y alternativas dentro de este recurso. Cambió entonces el campo por la ciudad y los rumbos locales por los extramuros. De manera señalada se observa que anteriormente a este cambio los indígenas tzotziles y tzeltales no habitaban comúnmente las ciudades, más que en condiciones extraordinarias, ni siquiera en la misma ciudad de San Cristóbal, aún por su cercanía y condición de punto de recurrencia obligado en la región.

Estas nuevas tendencias migratorias presentan una combinación de experiencias y modalidades novedosas con experiencias y modos anteriores, tanto en su organización por parte de la unidad doméstica como por parte de la comunidad. Una característica que guarda constancia entre esta etapa con las migraciones anteriores es la condición de temporalidad, es decir, las corrientes son principalmente temporaleras, distribuidas en partes del ciclo anual. Los cambios significativos se dan en cuanto al tipo de destino y las ocupaciones. Los centros receptores no son ya medios rurales sino urbanos y, consecuentemente, la ocupación ya no es la producción agrícola sino actividades propias del medio urbano: industria de la

construcción, obras públicas, servicio doméstico y comercio ambulante, principalmente.

Los puntos de atracción de estas corrientes son ciudades medias del sur-sureste: Can Cún, Villahermosa, Mérida, Tuxtla Gutiérrez, y otras ciudades de la franja petrolera del sur del Golfo de México. Destaca, en este contexto, el papel de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Esta ciudad no sólo es punto de atracción de migraciones; junto a ello, cumple la función de una especie de pivote, punto de referencia, organización y partida desde donde se distribuyen estos flujos hacia los puntos de inmigración².

Las corrientes tzotziles y tzeltales hacia los puntos señalados suelen operar por grupos familiares, o por individuos varones. En el caso de las familias, éstas se dividen según la actividad; los varones mayores se ocupan en empleos de la construcción y obras públicas, mientras que las mujeres y miembros más jóvenes se ocupan en el comercio ambulante, principalmente artesanía y golosinas. En todos los casos las migraciones se dan por grupos, ya sean varias familias o varios individuos juntos. De igual modo, desde la salida llevan ya un contacto o una referencia de empleo. En el caso de las ocupaciones asalariadas existe un contacto o enganchador, casi siempre del mismo origen étnico o mestizo de San Cristóbal, que se encarga de ubicar a los migrantes en los centros de trabajo; éstos operan desde la ciudad de San Cristóbal con contactos en las ciudades receptoras. En el caso de las actividades del comercio ambulante opera un modo similar; los productos expendidos no son nunca propiedad del oferente, opera una red de acaparadores e intermediarios que desde San Cristóbal o San Juan Chamula colocan sus productos hasta el mercado final de las ciudades del sureste, a través de los grupos de vendedores migrantes.

Regularmente los flujos de grupos migrantes se organizan según el calendario de mayor actividad en los puntos receptores, orientándose por las épocas de mayor demanda, tanto para las actividades asalariadas como para el comercio ambulante. La estadía en estos lugares es variable, entre

² A través de distintas fuentes se ha advertido la tendencia a formar nuevas corrientes, al noroeste del país (Sonora y Sinaloa), al Distrito Federal y a los Estados Unidos. A reserva de esperar que estas corrientes puedan llegar a adquirir importancia numérica y significación en cuanto a su organización social, no las consideramos para el análisis principal de este trabajo.

tres y seis meses por lo común, el resto del tiempo en el ciclo anual lo pasan en sus comunidades de origen, atendiendo las necesidades propias de su unidad doméstica.

La unidad doméstica a la que pertenecen estos migrantes es del tipo campesino pobre, principalmente productor agrícola en pequeña escala, en conjunto con otras actividades como la forestal (leña y carbón), la pastoril (ovejas criollas, productoras de lana), manufactura de objetos artesanales, entre las más importantes. Según se ha observado, para el caso de estos migrantes, no es condición exclusiva el no tener tierra, en alta proporción el migrante es también usufructuario en algún tipo de tenencia (por lo regular sus tierras son comunales). Sin embargo, lo que sí es una constante, en estos casos, es el parvifundismo.

En el caso de los migrantes con tierra, éstos dejan abandonadas sus minúsculas parcelas por el tiempo que dure su ausencia, o las dejan arrendadas. En las temporadas de retorno, completando el ciclo anual, se reincorporan a sus predios, a su vida comunitaria y a sus actividades locales cotidianas.

El medio rural y la ciudad

Como señalamos en un inicio, el espacio geográfico-social y los patrones de asentamiento y uso de este espacio, ofrecen un panorama de fuertes contrastes en la región de Los Altos. En tanto la densidad de población es bastante alta, 143.1 hab./km², en su territorio se diseminan 875 comunidades. Solo en el medio rural regional la densidad es de 133.6 hab./km², con un total de población de 280 510 habitantes distribuidos en 802 asentamientos. 4% de este total de población se asienta en poblados de 1 a 99 hab.; 35% lo hace en poblados de 100 a 499 hab.; 26% vive en asentamientos de 500 a 999 hab.; 20% dentro del rango de 1 000 a 1 999 hab.; el restante 15% lo hace en poblados que van de los 2 000 a los 9 999 hab.; de hecho, sólo hay dos asentamientos de entre 5 000 y 8 000 hab.

Esto nos demuestra una población muy dispersa en su distribución, de igual modo destaca el carácter rural y predominantemente campesino de

la región. Dentro de este medio contrasta el único centro urbano de la región, San Cristóbal de Las Casas, ciudad con 73 388 hab. (con un total municipal de 89 335 hab.)³.

El contraste en este panorama puede hallar explicación en el hecho de que domina, en buena medida aún, en el espacio rural indígena el patrón tradicional de centro rector y su respectiva área de influencia. En este caso cada municipio indígena coincide con la demarcación de una comunidad indígena con componentes identificados entre sí y diferenciados, a través de distintos rasgos, a su vez de otras comunidades. Cada municipio o comunidad tiene su centro rector donde se concentran todas las funciones y actividades principales de la organización social. Rodean a dicho centro múltiples aldeas donde se asienta la mayoría de la población, es decir, el centro rector no significa necesariamente concentración de población, sino de poderes y funciones en la estructura social. En ningún caso de estas comunidades tradicionales la cabecera municipal es muy poblada y diferenciada por este hecho, con el resto de las poblaciones de la comunidad. Un ejemplo es San Juan Chamula, cabecera y centro rector del municipio de Chamula; no supera los dos mil habitantes, habiendo además en el municipio otros cinco poblados de las mismas dimensiones, pero ninguno supera la importancia central de San Juan y siempre son subordinados a éste. A nivel de la estructura regional también domina aún el antiguo esquema de la ciudad mestiza, San Cristóbal, rodeada de su *hinterland* indígena. La vida económica de San Cristóbal está sellada por las relaciones de subordinación de las comunidades indígenas con respecto a ella.

Esta permanencia, o proceso de cambio demasiado lento, como quiera vérselo, ha enfrentado expectativas que desde finales de la década de 1980 se hacían, desde estudios sociodemográficos o antropológicos, sobre la región. En síntesis, estas expectativas suponen un cambio drástico en el esquema de población, asentamientos y, en general, en cuanto organización social y cultural, esperando expulsiones masivas de población rural, el asentamiento permanente de esta población en las ciudades regionales y, consecuentemente, el crecimiento explosivo y acelerado de estas

³ Todos los datos referidos y estimaciones que consideramos aquí son con base en los datos básicos del *XI Censo General de Población y Vivienda 1990*, INEGI, 1991.

últimas. Sin embargo, por lo que podemos observar, esto no ha sido así y tampoco existen tendencias que permitan esperar algún cambio significativo. Y es que aquí tenemos otra peculiaridad en los fenómenos de población de esta región. Normalmente se considera que a mayor densidad de población, en condiciones de extrema pobreza rural, le corresponde una menor tasa de crecimiento por la consecuente expulsión de población o, visto a la inversa, a menor densidad le correspondería una tasa de crecimiento regular. Sin embargo, en la región se observa que los municipios con menor densidad también tiene el menor ritmo de crecimiento, mientras que los de mayor densidad mantienen un alto ritmo de crecimiento.

La densidad de población y el crecimiento regional han manifestado un aumento sostenido (86.3 hab./km² para 1980 y 143.1 hab./km² para 1990 en cuanto densidad, y 2.35 de crecimiento sostenido en los últimos 30 años). En tanto que la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, si bien ha aumentado su crecimiento y, correspondientemente, su densidad (4.44 de crecimiento para los últimos 30 años, también), no ha sufrido un crecimiento tan vertiginoso ni tan explosivo, y tampoco se ha convertido en la ciudad que cobije a un número desproporcionado de migrantes campesinos permanentes. Es decir, en términos comparativos entre la población rural y urbana regional existe una correspondencia regular, sólo aventajando un poco en ritmo la ciudad de San Cristóbal.

Sin embargo, lo anterior no significa, como ya hemos visto, que no se den migraciones desde el área rural de la región, ni que San Cristóbal no tuviera un papel importante en cuanto movimiento migratorio y obligado punto de referencia para la población campesino-indígena. Pero sí obliga a destacar lo importante de entender el carácter de los movimientos poblacionales campesino-indígenas de esta región, así como el papel que juega y las condiciones que ofrece, en este contexto, la ciudad de San Cristóbal, como en el caso de las demás ciudades regionales del sureste, hacia donde se dirigen las corrientes regionales de Los Altos.

De hecho, la escenografía que configura actualmente la ciudad de San Cristóbal, sobre todo en cuanto presencia de población indígena, es bastante distinta a la que aún permanecía hasta fines de la década de 1960 y principios de la década de 1970. Hasta esas fechas referidas, las condiciones de las relaciones económicas y sociales de la urbe limitaban a la población indígena a no radicar en la ciudad, salvo situaciones de servicio

doméstico. Fundamentalmente el indígena tomaba a San Cristóbal como el centro de servicios y de organización del trabajo migratorio, pero no radicaba en ella. Fue hasta mediados de la década de 1970, aproximadamente, cuando este panorama comenzó a cambiar. Sólo hasta entonces, San Cristóbal, después de siglos, veía crecer en su periferia asentamientos indígenas, de población tzotzil y tzeltal principalmente. Para esto contribuyeron de manera importante, en un principio, las primeras grandes expulsiones de indígenas de sus comunidades tradicionales, por causas, como ya señalamos, de un complejo conflicto religioso-cultural y político-económico.

Al mismo tiempo, las migraciones de campesinos indígenas seguían encontrando en la ciudad su punto de referencia para organizarse y distribuirse en corrientes migratorias para sus destinos de trabajo temporal. Estos destinos tampoco ya eran los mismos; el sentido migratorio había cambiado también de manera importante. A partir de esos momentos la mano de obra campesina alteña transitaba por San Cristóbal no ya para dirigirse al Soconusco o la Sierra Madre, en largas caminatas y bajo la dirección de un enganchador mestizo, sino para abordar los autobuses que se dirigen hacia las ciudades del resto del estado y el sureste: Tuxtla Gutiérrez, Villahermosa, Can Cún y Mérida, entre otras.

Estas corrientes migratorias ya no son esperadas en las fincas para cortar café por deudas o por un salario paupérrimo (para eso está ahora la fuerza de trabajo guatemalteca). En la actualidad estas corrientes se dirigen a las ciudades medias, antes citadas, buscando ingresos a través de la venta de artesanías y golosinas, como ambulantes, o empleándose para construir hoteles, edificios públicos, limpiar calles y drenajes, entre otras ocupaciones, nunca fijas ni en condiciones de mínima seguridad laboral.

Observaciones finales

De acuerdo con lo expuesto podemos observar lo siguiente:

La estructura de las relaciones regionales demuestra escasa capacidad en su dinámica económica y social, reproduciéndose básicamente sobre formas tradicionales o conservadoras. Aquí nos referimos al conjunto de la estructura y no sólo a lo que corresponde al actor social indígena-campesino.

Confirma el punto anterior el mismo problema de la migración como estrategia vital para la unidad doméstica campesina, para la misma comunidad indígena campesina, en buena medida, y para el desenvolvimiento de la misma economía regional.

El papel específico de las migraciones campesinas en un primer periodo, para la economía regional, fue el de aportador de mano de obra barata, casi cautiva, alimentando a su vez un marco cerrado de relaciones de poder en el medio regional, particularmente con respecto a la población indígena-campesina. Por el lado de la unidad doméstica campesina, en sus funciones incluía, eficazmente, la producción de mano de obra para la economía regional. Destaca aquí el elemento de temporalidad como característica fundamental en estas migraciones.

Se puede afirmar, al menos a nivel hipotético, que las características que definen a las actuales migraciones no modifican el papel fundamental que siempre ha cumplido la estrategia migratoria para la estructura regional. La modalidad extraestatal opera como válvula de desahogo en el problema de la presión por la tierra, en la crisis que representa la usencia de apoyos de política económica y recursos de capital en el medio rural indígena de la región, y como desahogo también al problema de desempleo, rural y urbano, provocado por un escaso desarrollo en la estructura productiva estatal, entre otros factores.

La modalidad urbana, en lugar de la rural, indica no sólo la falta de capacidad y dinamismo en la economía rural empresarial sino también, en contraste, muestra la capacidad y dinamismo de la organización doméstica campesina, adaptándose y confrontando medios distintos en función de su sobrevivencia.

Entre otras constantes de importancia en el papel estructural de estas migraciones debe destacarse la sobrevivencia de instituciones como la del intermediario y la del enganchador, adaptadas, en su forma, a los estilos modernos, refuncionalizándose así formas de ejercicio de poder local y regional, y formas de acumulación.

La temporalidad, como constante en las características de las migraciones que aquí tratamos, cumple con diversas aportaciones importantes como ya señalamos, pero el tener en cuenta este carácter ayuda a entender el, aparentemente, complejo problema sociodemográfico del por qué sigue creciendo, a ritmos estables, esta población con sus consiguientes in-

dicadores de densidad y otros; además del por qué no se dan ahora los verdaderos éxodos (de inmigrantes permanentes) a las ciudades, con el consiguiente crecimiento extraordinario de éstas.

Bibliografía

ADAMS, Robert M.

- 1970 "Patrones de cambio en la organización territorial". En: *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, N. Mc. Quown y J. Pitt-Rivers (comp.), Instituto Nacional Indigenista, México.

ARIZPE, Lourdes.

- 1972 *Parentesco y economía en una sociedad nahua*. Instituto Nacional Indigenista, México.

- 1976 *Migración, etnicismo y cambio económico*. Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México.

- 1985 *Campeinado y migración*. SEP-Cultura, México.

COLLIER, George A.

- 1974 *La organización dispersa de Los Altos de Chiapas*, Universidad de Stanford, California.

- 1976 *Planos de interacción del mundo tzotzil. Bases ecológicas de la tradición de Los Altos de Chiapas*. SEP-INI, México.

INEGI.

- 1991 *XI Censo nacional de Población y vivienda, 1990, Chiapas, resultados definitivos*. INEGI, Aguascalientes. Seis tomos.

FAVRE, Henri.

- 1973 *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*. Siglo XXI, México.

GARCÍA, Brígida, Orlandina de Oliveira y H. Muñoz.

- 1980 "Tres ensayos sobre migraciones externas". *Cuadernos de investigación social*. No. 4, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio.

1985 *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia.* Era, México. Dos tomos.

KEMPER, Robert V. 1970.

"El estudio antropológico de la migración a las ciudades en América Latina". *América Indígena*, Vol. 30, No. 3:609-633.

1973 "Factores sociales en la migración: el caso de los tzintzuntzeños". *América Indígena*, Vol. 33, No. 4: 1095-1118.

MASSEY, Douglas, Jorge Durand y otros. 1991.

Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México. Alianza. CNCA, México.

PALERM VIQUEIRA, Jacinta.

1985 "Campesinos y crecimiento demográfico". *Textual*, Nos. 18 y 19, Vol. 5. UACH, Chapingo, México.



CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DE LA(S) IDENTIDAD(ES) URBANA(S): VARIACIONES DE UNA LEYENDA

JOSÉ RUBÉN ORANTES GARCÍA

Introducción

Nuestra ignorancia y discriminación como investigadores sociales hacia las tradiciones y leyendas de los pueblos americanos es, sin lugar a dudas, alarmante. Carece de rigor científico realizar estudios de tradición oral sobre la historia de un pueblo, y dejar a un lado la sabiduría y el prodigio que encierran sus creencias, leyendas, mitos y ritos, por el simple hecho de pensar que no tienen relación aparente con la realidad.

En el presente trabajo se presentan variantes de una misma leyenda que están relacionadas con hechos históricos acaecidos en diferentes lugares del Chiapas Central. La escasa pero interesante bibliografía del tema que nos ocupa fue enriquecida por el respetable testimonio oral y escrito de personas que conocen las leyendas de Chiapas; gracias a ellas esta investigación pudo realizarse.

La leyenda de la Virgen de La Caridad mantiene siempre la misma constante: un gusto por lo sobrenatural fusionado con aspectos religiosos e históricos. Es por ello que sólo se pudieron comprobar aquellos testimonios apegados a datos precisos y reales, encontrados tanto en archivos como en bibliotecas, quedando aún sin ver alguna de las apariciones que tanto mencionan estas personas.

De acuerdo con lo anterior, las leyendas son relatos comprobables a medias, pues la mayoría tiende a recrear una realidad histórica con símbolos y fantasías creadas alrededor de un interés social, político y/o religioso en particular, o bien, por el simple hecho de llamar la atención de la gente, manteniéndola con un toque de queda "sobrenatural" en donde el ejército lo conforman seres fantásticos o "descarnados".

Por lo consiguiente, se confirma el carácter de las leyendas: un relato tradicional en el cual existe un elemento de verdad; los mitos, por el contrario, se ha dicho que son ficción. Pese a ello, Lévi-Straus (1987:577) escribió:

... nos enseñan mucho sobre las sociedad de las que proceden, ayudan a exponer los resortes íntimos de su funcionamiento, esclarecen la razón de ser de creencias, de costumbres y de instituciones... y sobre todo, permiten deslindar ciertos modos de operación del espíritu humano...

I

L1 (Leyenda de referencia). La Virgen de La Caridad.

El contenido de L1: (a), (b) y (c) resultan ser las variables de la leyenda en un mismo hecho histórico: la Guerra de Castas de 1712.

Marco histórico. Al buscar un antecedente en la utilización de símbolos religiosos por parte de los españoles con fines de dominación en esta parte de América, tenemos que mencionar por su importancia el estandarte de Hernán Cortés en la Conquista de México "... este pendón, llevado al frente de las conquistas, era un signo de la creencia religiosa de los conquistadores que refleja el mandato del monarca español, basado en las buelas alejandrinas de implantar la fe cristiana entre los indígenas mediante la evangelización" (Gurria, 1979:V:956).

Es importante mencionar el afán apostólico no sólo de Cortés, sino también de todos los expedicionarios que invadieron diferentes partes de la Nueva España; de ahí que consideraran abominable la religión que profesaban los indígenas. Como ejemplo tenemos a Cortés cuando "... ordenó

levantar en uno de los adoratorios una gran cruz de madera y una imagen de la Virgen. Además, el clérigo Juan Díaz ofició una misa..." (ibídem).

El uso de los símbolos de una nueva religión, por parte de los indígenas en Los Altos de Chiapas, comienza a darse a partir de dos hechos notables: Los abusos tan despiadados de las reducciones y encomiendas establecidas a partir de la llegada de Don Diego de Mazariegos, en 1527; y la penetración de los dominicos en las encomiendas, en 1541 (fecha de la llegada de Las Casas a Ciudad Real), con el fin de concentrar a los tzotzil-tzeltales en pueblos (Favre, 1984:40-41).

Estas dos acciones hicieron crisis a partir de 1711, cuando "... se apareció la Virgen en la comunidad de Santa Marta; también se manifestó en Chenalhó, Yajalón, Cancuc y muchos otros pueblos. Al año siguiente, cuando el obispo Álvarez de Toledo emprende su visita pastoral, la Virgen, por medio de sus oráculos, ordena el levantamiento general de los tzotzil-tzeltales contra el régimen colonial a fin de restaurar el orden. El sistema colonial experimentaba su primera gran crisis..." (ibíd., p. 51).

Tanto las sublevaciones de 1712 como las de 1869 ocasionaron serios problemas a los intereses ladinos y de la iglesia; estos movimientos indios, como lo señalara Favre (ibíd., p. 323), fueron realizados "... gracias a la inestabilidad psicológica engendrada por la crisis que afectó a la sociedad indígena en esta época, contenida y canalizada por los marcos de la religión y que los términos místicos en los que se expresa esta inestabilidad, proporcionan a los tzotzil-tzeltales las bases de una tentativa de reacción y de reorganización social".

A continuación se exponen los sucesos de uno de los motines indígenas de 1712, el cual servirá para redondear el tema que nos ocupa:

Durante la Guerra de Castas, en donde los tzeltales se levantaron en armas contra los ladinos, fueron los sangrientos encuentros de Huixtán y Cancuc los que alcanzaron mayor significación. Eran alrededor de cuatro mil indígenas sublevados, los cuales tenían por jefe a Juan García, originario de Cancuc, además de dos jefes, ... un mestizo apellidado Padilla y un indígena, Nicolás Vázquez... Antes de que éstos tomaran Huixtán, las fuerzas del alcalde don Fernando Monje, que sumaban 140 hombres, ya estaban esperándolos atrincherados en el cementerio y en el templo del pueblo... Desde luego, pudo notarse la acción decidida y valiosa del dominico Juan

Arias, pues junto con sus compañeros Fray Simón Lara y Fray Jorge de Atondo, se pusieron a llevar planchones y vigas dando comienzo a la obra de hacer trincheras. Naturalmente que las fuerzas, casi en su totalidad, a excepción de los jefes principales y los centinelas, trabajaron arduamente, comprendiendo que así se defenderían con mayores probabilidades de éxito, en el ataque que se avecinaba. (Moscoso P., 1984:66).

... el día 25 de agosto de 1712 se presentaron los indios sublevados en el pueblo de Huixtán... Comenzaron su avance hacia el centro del pequeño pueblo y hubo un momento en el que se oyeron gritos en el sentido de ordenar que entraran por la huerta del convento. En esos instantes es cuando por primera vez el padre Juan Arias empuña las armas y encabezando un grupo de gente armada, sale al encuentro de los atacantes... Se cruzan varios disparos y los tzeltales retroceden dejando algunos muertos... Pese a la derrota sufrida, todavía los indígenas quedaron rodeando el pequeño poblado tratando de realizar un asalto. Y también pese a la victoria, todavía los soldados del alcalde mayor no se sentían seguros ante un enemigo tan numeroso y tenaz. Es por ello que la mencionada autoridad ordenó que se mantuvieran fuegos encendidos durante toda la noche, y mandó incendiar el propio cabildo del lugar... Siendo aproximadamente las 8 de la mañana del día 26 de agosto, se tranquilizaron las fuerzas de Ciudad Real a cargo del sargento don Fernando Monge, pues vieron que todos los grupos de sublevados que rodeaban el pueblo se alejaban definitivamente (ibid., p. 69).

Variaciones de L1. Es a partir de este triunfo por parte de las fuerzas coloniales de Ciudad Real que se forma la leyenda que nos ocupa, incorporándose a cada versión una característica muy particular: la misma leyenda y la misma historia, pero planteada en diferentes lugares de Los Altos de Chiapas. Veamos los siguientes ejemplos:

L1 (a) La Virgen de La Caridad (Huixtán).

Cuando las fuerzas vencedoras en la lucha de Huixtán volvieron a la capital de la provincia chiapaneca, ocurrió que algunas personas preguntaron a los muchos prisioneros qué habían hecho, que cómo era posible que siendo ellos tan numerosos, algunos autores hablan de casi quince mil indígenas y otros de algo más de cuatro mil, se hubieran dejado derrotar. Pues bien, los vencidos declararon que realmente no tuvo origen su pérdida en las fuerzas del gobierno, si

no porque en la torre del templo apareció de pie una señora de cuyas ropas partían balas y flechas que herían, sin matar, a los indígenas. Se pensó en un milagro de la Virgen de La Caridad, que siempre fue tenida como protectora de Ciudad Real, resolviendo llevar a varios indígenas a la catedral donde se encontraba por entonces dicha imagen. Allí los indígenas, después de recorrer con la mirada la hermosa iglesia ciudadrealeña, todos señalando a la Virgen dijeron que ella era la señora que había aparecido sobre la torre del templo en los momentos de la lucha armada. Un nuevo grupo que llevaron, después de observar también el interior del lugar y las diversas imágenes, señalaron a la Virgen de La Caridad como la señora aparecida en Huixtán (ibídem.).

L1 (b) La Virgen de La Caridad (Cancuc).

... los indios huyeron dejando un "tendajal" de muertos y muchos prisioneros. Los indígenas detenidos, al ser interrogados, confesaron no haber sido derrotados por los hombres blancos, sino por una señora que estaba parada en la torre del templo de Cancuc, quien después fuera identificada como la Virgen de La Caridad, que se veneraba en el templo de San Nicolás, que está a un costado de la Iglesia Catedral de San Cristóbal... Los españoles contaron que los indios dijeron que la señora parada en la torre de la iglesia de Cancuc lanzaba flechas y rayos en su contra y que a falta de soldados ordenó a las tejas de la iglesia, que bajaran a combatir a los sublevados, lográndose así la derrota de los tzeítales, cosa que fue comunicada de inmediato al Rey de España, Carlos X, quien a su vez por decreto, ordenó que de su pecunio se pagaran las fiestas anuales de la Virgen de La Caridad... (Flores Estrada, 1991:15).

L1 (c) La Virgen de La Caridad (San Cristóbal de Las Casas).

Sintiéndose perdidos en la batalla los ladinos, vieron que del cielo bajaba una mujer vestida de blanco. Los indígenas al ver a la Virgen dirigiendo al ejército enemigo y comprobando que sus pies no pisaban el suelo, huyeron llenos de terror hacia los montes. Los caxlanes (ladinos) al preguntarles a los indios que habían hecho prisioneros el por qué de su huida, contestaron que era por la mujer de blanco que caminaba en el aire. Por las características que mencionaron los indígenas de la señora de blanco, se llegó a la conclusión de que había sido la Virgen de La Caridad. A partir de este

hecho a esta Virgen se le considera La Generala de la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas, teniendo en la actualidad su templo al lado de la iglesia de Santo Domingo de Guzmán (versión de la profesora Angelina Carpio Castillo, inédito).

II

De las tres versiones anteriores, sólo de L1 (a) se encuentran datos que guardan una conexión lógica con el hecho histórico planteado anteriormente por Moscoso (1984); el documento en cuestión nos dice:

En la Ciudad Real de Chiapa en diez y seis días del mes de noviembre del año de mil setecientos diez y seis, el Ilmo, señor Dr. don Jacinto de Olivera Pardo, señor obispo de este obispado, del consejo de su majestad, y sus señorías, etc., etc... en los párrafos siguientes nos dice:... el señor Arcediano de esta Catedral, licenciado don Juan de Santander, representó al dicho ilustre señor Marqués de Torre Campo, que dicho beneficio y victoria debido a María Santísima había sido invocándola especialmente en una milagrosa imagen, que con el título de La Caridad a más de cien años se venera en esa ciudad en iglesia propia y con tales beneficios de su piadosísima mano, que en todas las públicas necesidades y particulares, ocurren todos sus habitantes a su especialísimo patrocinio, y en reconocimiento el dicho venerable señor Dean y Cabildo, el dicho año de doce, luego que se declararon los dichos indios rebeldes, antes de que se llegase con ellos a las manos la trajo procesionalmente a su Catedral, y colocándola en el Altar... le celebró solemne novenario de misas cantadas, implorándola contra los rebeldes, y en tercero o cuarto día fue la prodigiosa batalla en el pueblo de Huixtán, antes de que llegase auxilio alguno de Guatemala (Moscoso P., 1984:70).

Conclusión

En esta investigación he planteado diversas interpretaciones de una misma leyenda, representada por un mismo conjunto de símbolos culturales. Es necesario hacer notar la utilización de datos históricos que sirvieron

para situar las variaciones de este hecho en un lugar y en un momento particular.

A partir de la descripción mítica abstracta que las propias leyendas nos proporcionan, podemos señalar las siguientes explicaciones con base en dos visiones distintas:

a) La de los indígenas, en donde podemos observar primeramente una actitud mecánica: el maltrato de los españoles orilla a diversos pueblos indios de Los Altos de Chiapas, a la utilización y apropiación de un elemento religioso introducido por los iberos para protegerse y rebelarse. Lo curioso de este hecho es que el agente provocador actúo de igual forma y con la misma característica en todos los levantamientos indígenas. Un segundo elemento en todo esto sería la presencia de un código de comunicación cultural compartido por igual entre la población indígena y española: la religión católica. Por último, un comportamiento mágico, en donde la Virgen "habla" a los indígenas por medio de sus oráculos. Tanto Durkheim (1951) como Leach (1964:204) nos señalan que los aspectos del pensamiento mágico/religioso se ponen de manifiesto, cuando las restricciones morales del orden social formalmente correcto pierden su fuerza.

b) La de los españoles, que avala la conquista como empresa justificada por la aparición de deidades religiosas, utilizando estas revelaciones como una fuerza en oposición a la creada por los indios.

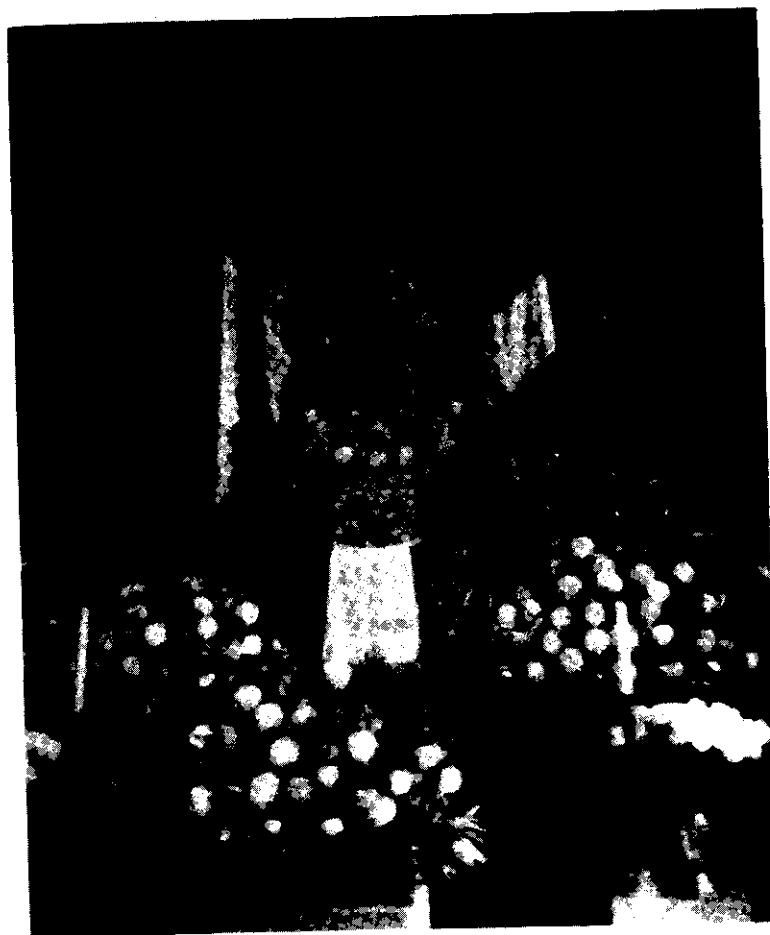
En una escala más amplia, la utilización y manipulación del símbolo religioso como factor ideológico puede ejemplificarse también con el caso de la Virgen de Guadalupe, cuyas apariciones sirvieron para argumentar la especificidad de la Iglesia Católica en la Nueva España.

En el caso que nos ocupa, el compartir indios y ladinos un código religioso introducido por los conquistadores y misioneros, propició tanto la creación como la aceptación de la leyenda de la Virgen de La Caridad en un momento histórico particular, obedeciendo ésto a fines determinados por parte de los españoles.

L1 fue asimilada en mayor medida por los prisioneros indígenas; es decir, los españoles manejaron las variantes de L1: (a), (b) y (c) en diferentes lugares de Los Altos de Chiapas para proteger zonas claves, dirigiendo los argumentos de la aparición de la Virgen sobre el estado psicológico de los vencidos.

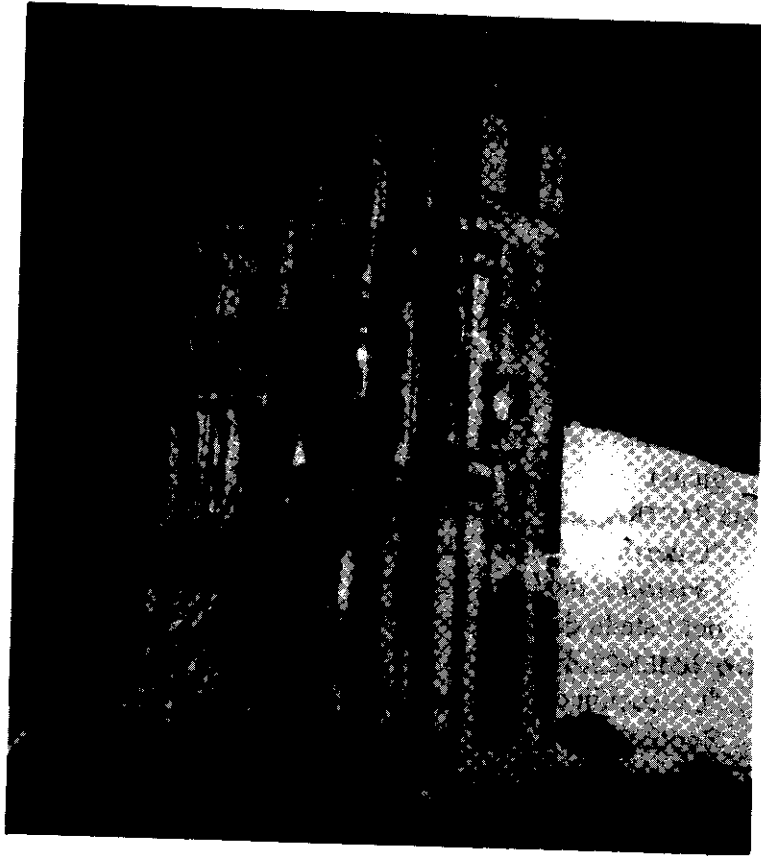
Es así como de un hecho histórico nace una leyenda compleja por sus variaciones, pero que nos lleva a reflexionar sobre el uso que hicieron de ésta los ladinos, para mantener el control de los levantamientos indios de 1712.

No podemos demostrar el lado fantasioso, es cierto, pero sirva pues como un pretexto para explicar la otra cara de los relatos, que como hemos visto, esconden un interés muy particular. Considero que este tipo de análisis puede desarrollarse en mayor medida, y que podría ser útil para rescatar y comprender ciertos momentos en la historia de Chiapas.



Virgen de La Caridad.

Foto: David Barragán Zúñiga.



Templo de La Caridad en San Cristóbal de Las Casas. Foto: David Barragán Zúñiga.

Bibliografía

- DURKHEIM, E.
1951 *El suicidio*. Schapire, Buenos Aires, Argentina.
- FAVRE, Henri.
1984 *Cambio y continuidad entre los mayas de México, (contribución al estudio de la situación colonial en América Latina)*. INI, México.
- FLORES ESTRADA, José Francisco.
1991 *"Algunas leyendas coletas y de Chiapas"*. La noticia, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

FLORES RUÍZ, Eduardo.

1976 *Libro de Oro de San Cristóbal de Las Casas*. Gobierno del Estado de Chiapas, México.

GURRÍA LACROIX, José (coordinador).

1979 "El hallazgo de América y el descubrimiento de México". En: *Historia de México*, vol. 5, Salvat, México.

LEACH, E. R.

1977 *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Anagrama, Barcelona, España.

LEVI-STRAUSS, Claude.

1987 *El hombre desnudo*. Tomo 4, Siglo XXI, México (serie Mitológicas).

MOSCOSO PASTRANA, Prudencio.

1984 "Guerra de Castas de 1712" y "Sublevación Tzeltal". En: *San Cristóbal de Las Casas y sus alrededores*. Tomo I. Gobierno del Estado de Chiapas, México.

OROZCO Y JIMÉNEZ, Francisco.

1903 "Colección de documentos relativos a la milagrosa imagen de la Santísima Virgen de la Presentación, llamada de La Caridad, que se venera en su templo de San Cristóbal de Las Casas". En: *Archivo Histórico de San Cristóbal de Las Casas*. Chiapas, México.

PACHECO, José Emilio.

1989 "La patria perdida". En: *En torno a la cultura nacional*. INI/CNCA, México (Colección Presencias).

ROYSTON PIKE, E. (comp.).

1986 *Diccionario de religiones*, F.C.E., México.

VOGHT, Evon Z.

1988 *Ofrendas para los dioses*. F.C.E, México.

LA HISTORIA DEL VOLCÁN EL CHICHONAL

LAUREANO REYES GÓMEZ

Introducción

Tuve la oportunidad de conocer a Alfonso Esteban Álvarez, el 27 de febrero de 1992, durante una estadía de trabajo de campo en la localidad Nuevo Francisco León, municipio de Ocosingo, Chiapas; un asentamiento zoque de reubicados en la Selva Lacandona, a consecuencia de la erupción del volcán El Chichonal, sucedida en marzo de 1982.

Ya hace once años de que El Chichonal lo había dejado prácticamente a la deriva, pues tuvo la desgracia de perder a sus padres durante la catástrofe cuando tenía tan sólo doce años de edad.

Alfonso Esteban narró, a tirabuzón, de cómo perdió a sus padres, pues el hecho de recordar los difíciles días que pasó, le mortificaba, se resistía a hacerlo, prefiriendo guardar silencios prolongados...

Alfonso se encontraba en Tapalapa, Chiapas, ubicado a diez kilómetros de El Chichonal, donde estudiaba el sexto año de primaria. El domingo 28 de marzo de 1982, por la noche, llegaban de diversas comunidades, huyendo a pie a Tapalapa; buscó en vano a sus padres, tenía la esperanza de que hubieran huído a otras comunidades, pero diversas fuentes le indicaban que sus padres se habían quedado en Ribera Candelaria, según algunos a resguardar la pequeña Ermita, ya que tenían "cargo" (mayordomía); otros, a cuidar las pocas pertenencias que poseían, pues pensaban que el volcán ya no haría más erupción y que el peligro mayor había pasado.

Después de dos semanas, un grupo de vecinos fue a ver lo que quedaba de la Ribera Candelaria y el espectáculo era dantesco, y es justamente lo que Alfonso quisiera olvidar; sus padres calcinados e irreconocibles. Por eso, cuando le pedí que escribiera la historia de cómo su pueblo huyó del volcán, lo hizo omitiendo la muerte de sus familiares.

El presente escrito es el testimonio del Sr. Esteban Álvarez, lo presento lo más apegado posible al manuscrito que me confió, salvo algunas pequeñas correcciones que me autorizó hacer después de una lectura en conjunto, a fin de hacer más entendible su lectura, pero en general se respetó su estilo de redacción.

Pasemos, pues, a conocer su interesante versión.

Enero del presente año (1982) pasaba un poco de temblor, y los siguientes meses se sentía más seguido; el volcán dio un tiempo de tres meses (antes de hacer erupción). En el mes de marzo se sentían a cada ratito los temblores.

Al principio, cuando se empezó a mover la tierra, toda la gente del pueblo no sabía por qué se movía, ya que en el mes de febrero empezaron a anunciar en la radio que la gente del pueblo tuviera precaución, pues el volcán estaba activo y se esperaba una erupción de tipo violento, lo que representaba un peligro para la comunidad, pero la gente hacía caso omiso de las indicaciones de la radio, diciendo que eran mentiras, que no era cierto; otras personas, en cambio, sí tenían miedo, porque no querían morir. Algunos más se burlaban de los que tenían miedo; otros, en cambio, no hacían caso de lo que estaba pasando.

Trabajaban contentos en su hacienda, y los catequistas decían que oren todos los días, y las demás personas no creían en las noticias que seguían pasando, donde les comunicaban que en el mes de marzo va ver peligro con el volcán.

Pocas personas querían salir a la ciudad e ir a Tuxtla Gutiérrez o Mérida, Yucatán, que son lugares lejanos del volcán, y los familiares no querían que salieran, porque muchas personas decían que el volcán es el más grande de todo el mundo, que no había ningún cerro como ese volcán, que si explotaba iba acabar con todo el mundo, que aunque no saliera del lugar tenían que morir.

Por eso la gente no quería salir, porque iban a morir, mejor que se mueran en su casa, porque ya tenía muchos años que se había quemado ese cerro y se veía el fuego que ardía y apestaba mucho a azufre. Y nada más se había quemado el cerro y quedó bien pelón. Hacía 18 años que se había quemado y echaba mucho humo en la mañana, pero no nos dábamos cuenta de lo que iba a suceder.

Hasta que un domingo, 28 de marzo de 1982, como a las 4 de la tarde, llovió muy fuerte, y empezaron a platicar los jóvenes en la escuela, que va ver peligro con el volcán; otros decían que no querían morir porque son jóvenes, y algunos porque no han hecho la obra espiritual y material, como Dios quiere. Salieron de la escuela

y fueron al monumento (a la bandera) a platicar porque el tiempo estaba claro: había estrellas y luna.

Como a las 7 de la noche empezó el ruido. Pensaban que era un helicóptero que venía, pero no se veía nada, porque el cerro se divisaba bien en una comunidad que se llamaba Ribera Candelaria, municipio de Francisco León. Tardó como media hora cuando empezó más fuerte el ruido, y más fuerte cada vez. Se oía como agua que está hirviendo en el fuego, cuando de repente ¡explotó el cerro!, y vimos el fuego que subió, y de ahí empezó a formar una nube como una pelota, como un hongo, hasta que se cerró completamente el cielo y se puso oscuro y empezó a llover puro lodo con azufre, y la gente que pudo salir de sus casas, se fueron a la iglesia, porque en esa comunidad eran católicos, no había otra secta religiosa.

En esa comunidad habían muchos catequistas. Hombres y mujeres hacían domingo bíblico cada semana, y la casa de reunión se llenaba y también había un programa de alcohólicos anónimos donde participaban hombres y mujeres, chicos y grandes. Hacía tres días que había pasado el programa de alcohólicos anónimos y participaron diferentes comunidades y diferentes municipios y sus alrededores. Esta historia es de la comunidad Ribera Candelaria, y en esa ribera y en el municipio había mucha organización, por ejemplo, las catequistas se turnaban diariamente para dirigir el Misterio. Antes de comenzar la oración, los niños tenían que estar sentados en orden, de acuerdo con las indicaciones, para que los vigilen que no estén jugando y para que canten todos los niños y se acostumbren a cantar y a rezar.

La oración era diario, cinco veces al día: 4:00 hr. (hombres), 9:00 hr. (mujeres), 12:00 hr. (mujeres), 13:00 hr. (mujeres) y a las 16:00 hr. (hombres y mujeres).

El fin de semana, domingo bíblico, doctrina, programa de alcohólicos anónimos. Las catequistas algunas veces iban a tomar cursos a la ciudad de Mérida, Yucatán o en retiro espiritual, en diferentes comunidades. También en la ciudad de Pichucalco, en la parroquia llegaban a recibir curso de catequistas y cuando regresaban a la comunidad hacían la reunión primero con las catequistas y después con la comunidad o el pueblo. Había además caja popular (ahorro, préstamos), organización para la limpieza de la comunidad.

Había dos señoras, ancianas ellas, que vigilaban las personas, que nadie se quede en la entrada del templo, cada persona que llegaba lo acomodaban en un lugar vacío, para que así vayan en orden y la gente se acostumbre a ocupar su lugar.

Ese día (28 de marzo de 1982) empezaron a rezar y la tormenta estaba fuerte; llovía grava y las piedras con fuego, de manera tal que no se podía salir, pues la arena llovía en abundancia, además que los rayos y relámpagos partían las piedras que arrojaba el cerro. Empezó a sumbar el volcán, se sentía como que se va hundir la tierra, llegó un momento en que no se oía nada, pues tanto ruido nos volvió sordos; otros lloraban por sus pecados. Yo lloré, pues un miedo que no podía controlar se apoderó de mí.

Eso sí, a la hora de la hora, los que no acostumbraban mucho entrar a la iglesia, cuando hubo peligro ellos fueron los primeros en entrar.

El techo de la iglesia ya no aguantó el peso de la arena. Cayeron piedras, cruzó la lámina. Cuando cayó el relámpago muy fuerte, la gente quedó sorda y al momento cayeron los techos de las casas y la gente quedó aplastada adentro de la iglesia, y las vigas estaban bien amarradas con alambón, porque adentro de la iglesia estaba llena de bancas; abajo de la banca se quedó la gente, y en ese momento murieron dos niñas, y ahí mismo las enterraron con la arena, una de tres años, y la otra de seis años, quedaron aplastadas con las vigas de la casa. Toda la gente pensó que se habían muerto, porque no había lugar por donde salir; quedaron bien aplastadas las bancas y la gente estaba debajo, y en ese momento no se oía nada por tanto ruido.

Todo era confusión en ese momento cuando estaba fuerte el relámpago y llovían muchas piedras calientes y con fuego. No se podía salir al patio para verlo, porque llovían piedras, grava, arena, mucha humazón, y en ese momento hubo mucho calor, hasta se sentía uno ya sordo.

Cuando se cayó el techo de la iglesia estuvo la gente ahí aplastada como dos horas, ya después empezaron a salir uno por uno con muchísimo miedo, y fueron a la otra casa que llamamos salón, donde se hacían las reuniones de los adoradores, y al momento vieron que la casa o el salón ya se iba a caer; volvieron a salir, y en ese momento salieron muchos heridos, otros golpeados, quebrados, porque estaba fuerte la tormenta, y al siguiente día mucha gente resultó quemada, porque las piedras llovían con fuego.

Y al siguiente día (29 de marzo) llegaron los médicos de la Cruz Roja a recoger los que estaban heridos y los llevaron a la ciudad de Pichucalco, porque nos quedaba cerca; otros médicos entraron a las comunidades rurales a curar gente y a dar primeros auxilios.

Algunos salieron con su familia de su comunidad y agarraron diferentes lugares: bien por el rumbo de Oxtuacán y otros más a San José Maspac. Tardaron de tres a cuatro días en ese lugar porque el peligro seguía. Toda la gente que se había quedado en la comunidad de San José, todos los días se iban a ver sus animales y algunos que se habían quedado le exigían a sus familiares que salieran porque el peligro va seguir y los que habían quedado no lo creían y se burlaban de ellos que son miedosos porque no quieren morir, porque no aman a Dios, porque ellos (los que se quedaron) están con Dios, decían que La Sagrada Escritura dice el que no se acerca ahora a la palabra de Dios, son ellos los primeros que van a tener miedo a la hora del fin del mundo, y algunos lo conversaban y volvieron a regresar, y algunos volvieron a salir el día 2 de abril, y los que no salieron de su casa por motivo que no querían dejar sus casas y sus animales, sus haciendas.

El día 3 de abril, los que estaban en San José volvieron a regresar a su casa para ver a sus animales y a sus familiares, pero ya no pudieron entrar porque había pura ceniza, pero con fuego. No se podía entrar y las personas que no habían salido ahí se murieron; en ese momento regresaron a San José, a dar aviso a los demás com-

pañeros y en ese momento empezaron a llorar las personas porque sentían algo en el corazón, y la gente que había escapado se salieron en ese momento con rumbo a Tecpatán, Chiapas, y ahí se quedaron. Al día siguiente el gobierno de Juan Sabines nos mandó vehículos a Tecpatán para recoger a los damnificados de Francisco León y nos llevó a Copainalá y otros en la capital, Tuxtla Gutiérrez, en la feria La Chacona.

El peligro que hubo fue el 3 de abril de 1982. El día 4 del mismo mes, el Gobierno del Estado mandó al ejército a cuidar la zona, área peligrosa para que la gente no vayan a ver a sus familiares muertos, ya que todas las personas querían entrar a ver a sus familiares y se encontraban muy tristes, pero esa zona era un área de puro fuego, porque la arena era doble a los ochos días y ya se podía entrar porque no había fuego.

Cuando llegamos donde estaba la familia, encontramos puros cadáveres revueltos con los huesos de los animales (como caballo, ganado, cuchis [marranos], etcétera); sentimos una tristeza que nos pusimos a llorar de lástima por los compañeros, y en esa zona donde pasó el fuego todo quedó liso y pelón, ya no se veía nada parado, ni casas, ya no se parecía el lugar; quedó como si fuera que había tirado el piso y se veía cerca la iglesia de la comunidad Ribera Candelaria, nada más aparecía la torre y un tubo de fierro que sujetaba la campana y la virgen, Nuestra Patrona, que era la Virgen de La Candelaria, que lo celebraban del 1^o al 2 de febrero.

La Virgen estaba tirada en el suelo y la cortaron con machete en el pecho y en el hombro; la recogimos y la trajimos donde estamos ubicados actualmente, en el poblado de Nuevo Francisco León, municipio de Ocosingo, y de ahí la llevamos a otro ejido, La Nueva Unión, zona Marqués de Comillas (cuando en 1985, un grupo de 223 ejidatarios solicitó dotación de tierras, y formaron dos pequeñas secciones: primera y segunda).

Esa es la historia del volcán Chichonal cuando vivimos esa desgracia en el año de 1982. A veces sueño que estoy allá, y cuando despierto me cuesta trabajo aceptar la realidad...

En el Viejo Chichonal, los ejidatarios cultivaban diversos productos, principalmente maíz, frijol, cacao, café, pimienta, arroz. También se dedicaban a la ganadería y tenían árboles frutales como zapote, chinini, cacahuate, cacaté, aguacate, naranja, limón, toronja, mandarina, cahetón, guanábana, plátano macho y cuadrado; cultivábamos también, yuca, chayote, camote, tomate, malanga y calabaza. En ese lugar el día lo pasamos tranquilos, porque no nos hacía falta nada; cualquier cosa que queríamos comer lo teníamos y no sufríamos así la carga en la espalda, porque teníamos caballos y éramos ganaderos.

**CRÍA DE OVEJAS POR LOS INDÍGENAS
DE LOS ALTOS DE CHIAPAS.
ALGO MÁS QUE LANA PARA EL TELAR***

RAÚL PEREZGROVAS
PASTOR PEDRAZA
MARISELA PERALTA

Presentación

En el mes de marzo de 1991, el Consejo Consultivo del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) convocó a un concurso a nivel nacional, con la finalidad de alentar en sus actividades a todas aquellas personas, organizaciones o asociaciones que realizan acciones encaminadas a mejorar las condiciones de vida de grupos o comunidades pobres.

El premio Solidaridad sería otorgado en dos categorías: Memorias, para personas o grupos que realizan acciones dirigidas a combatir la pobreza, y Estudios, para investigadores interesados en el estudio y análisis de las condiciones de vida de las poblaciones más necesitadas, así como en la elaboración de las propuestas y alternativas destinadas a mejorar su situación.

Los interesados en concursar dentro de esta última categoría, deberían presentar un documento con los resultados de las investigaciones, el análisis y estudio sobre la situación de los grupos pobres del país, ya fuera a

* Investigación merecedora del Premio Nacional Solidaridad, categoría Estudios, 1991.

nivel general o bien referido a algún aspecto particular del problema y, en su caso, proponer alternativas de solución. Los trabajos deberían ser inéditos, presentados en español y remitidos bajo seudónimo.

Ante esta perspectiva, y considerando que el trabajo realizado en la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), dentro del programa de investigación sobre ovinocultura indígena, reunía los requisitos estipulados en la convocatoria, el grupo **Batsi chij**, del entonces Centro de Estudios Indígenas de la UNACH, decidió sintetizar en un documento los antecedentes, resultados y la filosofía de las investigaciones realizadas en los últimos diez años, así como las alternativas de solución ante la problemática de la ganadería lanar en la región indígena de Los Altos de Chiapas.

El documento en cuestión fue titulado "Cría de ovejas por los indígenas de Los Altos de Chiapas. Algo más que lana para el telar", y se envió al concurso bajo el seudónimo **Batsi chij**, incluyendo, en sobre cerrado, la identificación de los autores y un listado bibliográfico con el material generado durante el periodo comprendido en el estudio.

Como respuesta a su convocatoria, el Consejo Consultivo del PRONASOL recibió 115 trabajos, los cuales fueron remitidos, a su vez, a una serie de especialistas, de conformidad con los contenidos de los documentos. Entre las ocho personas que integraron el jurado calificador en la categoría Estudios, se decidió otorgar, en forma unánime, el primer lugar al trabajo presentado por el grupo **Batsi chij**.

Si bien se han publicado algunos resúmenes en la prensa nacional, el trabajo ganador en su versión original se encontraba hasta hoy inédito, motivo por el cual se decidió incluirlo en el presente volumen, considerando que el *Anuario* del Instituto de Estudios Indígenas (IEI) era el espacio más apropiado para darlo a conocer dentro de los círculos de investigadores, siendo que este Instituto ha sido, desde 1985, sede del programa de investigación sobre ovinocultura indígena, y ha sido en su seno donde se fue conformando la actual filosofía y el enfoque etnoveterinario del grupo **Batsi chij**.

El grupo **Batsi chij** (verdadero borrego, en lengua tzotzil) se inició con los estudios veterinarios de caracterización del borrego Chiapas, el cual resultó ser también algo más que un simple borrego criollo, y continuó después con el análisis etnográfico de los sistemas tradicionales de manejo de los rebaños, tal como los practican las pastoras indígenas de

Los Altos. En la actualidad, el grupo realiza sus trabajos dentro de la disciplina etnoveterinaria, y los enmarca dentro del enfoque de sistemas de producción agropecuarios.

Desde sus inicios, los protocolos y proyectos llevados a la práctica, como partes integrantes del programa de investigación sobre ovinocultura indígena, han estado bajo la responsabilidad de uno o varios investigadores, auxiliados por tesis y prestadores de servicio social de la UNACH y de otras instituciones de educación superior, así como por intérpretes indígenas y por personal administrativo.

Todos ellos aparecen citados en la lista de la bibliografía generada por el grupo, y en esta ocasión les reiteramos nuestro agradecimiento por su colaboración y apoyo al realizar estudios que, en algún momento, pudieran haberles parecido aislados o irrelevantes por abarcar tan sólo un aspecto parcial de una problemática compleja, pero que ya incluidos dentro de un conjunto global de investigaciones, toman su verdadera dimensión.

Vaya también en forma muy especial nuestro reconocimiento a todas las pastoras y tejedoras indígenas que han participado en el desarrollo de los proyectos, y a todas las que nos siguen facilitando sus siempre muy apreciados borregos criollos, aun cuando muchas veces lo hacen más por la confianza que nos tienen, que por el entendimiento cabal de lo que se hace con ellos.

Una última reflexión. El programa de investigación sobre ovinocultura indígena de la UNACH tiene ahora reconocimiento nacional e internacional por su trayectoria dentro de la disciplina etnoveterinaria, y por su labor de reivindicación del borrego Chiapas; el grupo **Batsi chij** tiene también a su cargo la administración técnica de una unidad de germoplasma criollo, donde desarrolla un programa a largo plazo sobre el mejoramiento genético del ovino local.

Sin embargo, las condiciones de trabajo no han sido siempre las de ahora. En un principio, el enfoque de investigación y la heterodoxa metodología fueron duramente cuestionados en los círculos veterinarios, donde no se comprendía el porqué de la defensa casi fanática de los borregos criollos sobre los de raza pura, ni de la irrespetuosa valoración de los sistemas de manejo desarrollados por humildes pastoras indígenas, ante los esquemas zootécnicos diseñados por expertos en otros países.

Comprendiendo o no los alcances del programa sobre ovinocultura indígena, las autoridades de la UNACH dieron, en esos momentos de crisis, un voto de confianza al grupo **Batsi chij** en el desarrollo de sus actividades. Entendemos esto como un ejemplo de libertad de investigación, de madurez académica, de universidad; así lo expresamos al recibir un reconocimiento por el premio Solidaridad, y ahora lo hacemos extensivo a la comunidad académica.

Introducción

¿Qué tienen que ver los borregos con los programas nacionales de solidaridad? Tal vez muy poco en el contexto general de México, pero, al menos para los grupos indígenas que habitan la región montañosa de Chiapas, las ovejas forman parte de un intrincado mecanismo sociocultural, que en términos económicos les permite subsistir, y que desde el punto de vista étnico les confiere elementos de identidad.

¿Cómo es posible que todo eso se logre con un rebaño que no sobrepasa los 12 animales por familia? Esta interrogante fue la que originó gran parte de los estudios a que se hace referencia a continuación. Lo que es un hecho es que, en Los Altos de Chiapas, el grupo **tzotzil** atiende a sus borregos no sólo por la lana que de ellos obtienen (lo que es más importante si se considera que los indígenas de esta etnia no consumen la carne de los ovinos), sino porque estos animales forman parte de su cosmovisión y son, en cierta medida, sagrados.

¿Por qué a los borregos se les incluyó en una esfera religiosa y no a las vacas o a los cerdos, si todos tienen un origen español?

¿Por qué son parte integrante de la familia, recibiendo incluso un nombre propio? ¿Por qué, en todo caso, son las mujeres indígenas las actuales propietarias de las ovejas y no los mestizos, o los descendientes de los encomenderos españoles que en un principio las trajeron?

Tal parece que son muchas preguntas para una mera introducción, pero es bueno dejar asentado desde un principio que la ovinocultura de la región montañosa de Chiapas es una actividad totalmente distinta a la que se desarrolla en cualquier otra parte de México; hasta los mismo borregos

de la región son diferentes al resto del ganado criollo nacional. Tratemos ahora de encontrar las respuestas correctas.

Antecedentes

La tzotzil es una de las nueve etnias que se encuentran hoy día en el estado de Chiapas. De origen mayense, su lengua y vestimenta conforman gran parte de la identidad de este grupo indígena, uno de los más estudiados desde el punto etnográfico.

Los estudios antropológicos clásicos (¿quién no recuerda al Juan Pérez Jolote, de Ricardo Pozas?) y algunos de los más recientes, nos presentan a los tzotziles como indígenas muy pobres, analfabetas y carentes de tierras. Baste mencionar que el municipio de San Juan Chamula, uno de los principales del grupo tzotzil, ocupa un triste décimo lugar a nivel nacional por su alto grado de marginación.

La gran densidad de población que caracteriza a los tzotziles (recuérdese que viven en el macizo montañoso de Chiapas) ha obligado a algunos de los hombres a rentar tierras en las partes bajas, donde escasamente producen una parte del maíz que requieren para alimentar a su familia, mientras otros se desplazan a las "tierras nacionales" para probar fortuna en los nuevos centros de población.

Otro de los mecanismos de supervivencia entre los tzotziles se basa en la cría de un reducido número de borregos. Las mujeres indígenas atienden un pequeño rebaño del que obtienen la lana, con la cual ellas mismas confeccionan el atuendo típico de toda su familia, e incluso algunas prendas que venden a las tiendas de artesanía, o directamente a los turistas que acuden al principal centro comercial en la región, la colonial ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Reconocidos antropólogos han estimado que al elaborar la vestimenta familiar, las tejedoras indígenas hacen una importante contribución a la economía doméstica, sin olvidar que al mismo tiempo perpetúan a través del vestido su identidad étnica y, a través de la actividad textil y de la cría de ovejas, un modo de vida y una particular visión del mundo, de generación en generación.

El enfoque oficial

No podemos negar que ha existido voluntad de los gobiernos federal y estatal de mejorar la calidad de vida de estos grupos indígenas, a través de programas de orientación agropecuaria; los resultados, sin embargo, no han tenido un impacto real en la economía familiar, tal vez porque el enfoque que se ha dado a los proyectos de desarrollo no fue el adecuado. Analicemos algunos ejemplos concretos.

Considerando que existe una gran cantidad de ovinos criollos en la región de Los Altos de Chiapas (el municipio indígena de San Juan Chamula tiene la mayor densidad de ganado lanar en toda la república mexicana), que la cría de ovinos es una actividad de importante repercusión económica para la mayoría de las familias tzotziles, que al mejorar la producción de los borregos se procura un beneficio directo a la familia indígena, el Gobierno del Estado de Chiapas hizo gestiones ante la federación para que se instalara un centro de fomento ovino, cuya área de influencia sería la zona indígena.

Como consecuencia, los especialistas en ganado lanar presentaron un ambicioso proyecto de desarrollo ovino; el Gobierno del Estado cedió los terrenos y la federación se encargó de construir la infraestructura y de cubrir la nómina del personal técnico.

El proyecto sustentaba el cambio gradual del ganado criollo local, de baja producción de lana (apenas un kilogramo por año), por otro de raza fina que producía cuatro veces más. Al efecto, durante una primera etapa se repartieron 800 ejemplares de ovinos Rambouillet, los cuales deberían irse "absorbiendo" para que en el término de unas cuantas generaciones se desplazara el ganado "corriente" de la región, y se multiplicara la cantidad de lana producida en beneficio de los indígenas.

Teóricamente, el esquema técnico era correcto, e incluso había sido utilizado con éxito en otras regiones borregueras del país (Estado de México, San Luis Potosí y Zacatecas), donde los propietarios de los rebaños compraban o intercambiaban animales de raza pura en sustitución de sus sementales criollos, para dar servicio a lotes de 50 o 100 hembras, todo ello acompañado de su correspondiente paquete de asistencia técnica (asesorías, calendarios sanitarios, registros productivos, etc).

En la práctica, el programa fue un rotundo fracaso: los animales repartidos murieron en unas cuantas semanas sin dejar descendencia, y los representantes de las comunidades indígenas parecían no entender las bondades del proyecto. Las autoridades achacaron a los indígenas el haberse comido los borregos repartidos, desaprovechando de esta manera una gran oportunidad para incrementar la cantidad de lana que, transformada en prendas de vestir para uso o para venta artesanal, beneficiaría la economía familiar.

Análisis retrospectivo

A quince años de distancia y con diez de experiencia directa, las respuestas saltan a la vista. El programa de desarrollo ovino no estaba equivocado en su planteamiento técnico, ni los indígenas se comieron los borregos. El proyecto de fomento a la ovinocultura fracasó porque no se consideraron los aspectos culturales asociados a esta actividad; porque se pensó que criar ovejas en Chiapas sería igual que hacerlo en Querétaro, Michoacán o Zacatecas. Lo que hizo falta fue realizar un estudio previo de la ovinocultura regional (de factibilidad les llaman ahora), establecer sus características, limitantes, diferencias respecto a otras regiones, su historia (sí, su historia) y su estrecha relación con los valores culturales de los grupos indígenas que se ocupan de esta actividad.

Sin estudio de este tipo, ¿cómo podrían saber los diseñadores del proyecto que en Chiapas son exclusivamente las mujeres las encargadas de las ovejas; que ellas no pueden utilizar la lana corta y fina dentro de su tradicional proceso textil; que los borregos se consideran como parte del grupo familiar y hasta les asignan un nombre propio, que las creencias religiosas prohíben el consumo de la carne de las ovejas; que las pastoras tzotziles le rezan a San Juan Bautista para que no enfermen sus borregos; y tantas otras cosas que conforman y distinguen a la ovinocultura indígena en esta región?

Un programa de fomento ovino diseñado para los hombres, implantado en una lengua extraña (el castellano), y que pretende que los rebaños atendidos en forma casi maternal por pastoras indígenas funcionen como los rebaños del centro del país (grandes, manejados por hombres en forma

impersonal), estaba destinado al olvido, por más que las recomendaciones técnicas estuvieran muy bien fundamentadas.

El enfoque etnoveterinario

Recientemente se estableció que la etnoveterinaria es una disciplina que considera el saber popular en materia de la cría de los animales domésticos, y lo interpreta a la luz de la medicina veterinaria, validando los conceptos dentro de un contexto científico. Es, de manera más simple, la combinación de la antropología y la veterinaria.

Los resultados que a continuación se esbozan pueden ubicarse dentro de la nueva etnoveterinaria, si bien muchos de los estudios iniciales se hicieron antes de que se definiera en forma cabal a esta disciplina científica.

La premisa fundamental que cobijó los esfuerzos de investigación fue que no se podría mejorar la ovinocultura en la región indígena de Chiapas, si no se le conocía en primera instancia. Esta filosofía dio como resultado la caracterización del sistema tradicional de manejo de los rebaños entre las indígenas tzotziles de Chiapas y, paralelamente, la caracterización del propio ovino criollo de Los Altos, ahora conocido como borrego Chiapas, el "verdadero borrego", **batsi chij**, entre las pastoras chamulas.

No consideramos pertinente hacer una presentación extensa de todos los resultados del programa de investigación sobre la ovinocultura indígena de Chiapas (para ello anexamos un listado de la bibliografía generada), sino más bien dejar establecidos los postulados mínimos derivados de los proyectos, y su integración en un conjunto de criterios que constituyen ahora una base firme para intentar un programa de desarrollo ovino en la región de Los Altos de Chiapas. Dicho programa puede tener una mayor factibilidad porque considera la cría de los borregos dentro del contexto cultural, social y técnico con que se realiza esta actividad entre las pastoras-tejedoras indígenas del estado.

Marco histórico

La actividad de la cría del ganado lanar, así como los propios borregos, ambos de indudable origen hispánico, se encuentran hoy día exclusi-

vamente en manos de pastoras indígenas. ¿Cómo fue que esta actividad y estos animales dejaron su linaje español y pasaron a las comunidades indígenas?

Al no existir documentos específicos sobre el tema, se ha hecho una reconstrucción histórica del momento en que sucedió el cambio de mano y las causas que lo motivaron. Baste mencionar que la introducción de las ovejas al macizo montañoso de Chiapas estuvo ligada a los frailes catequistas de los periodos de conquista y colonización temprana. La vía más probable de acceso fue por barco, desde España a las Antillas, donde los primeros ovinos tuvieron tiempo para reproducirse y aclimatarse, y de ahí al puerto de reabastecimiento en Caballos (Honduras), desde donde los rebaños debieron acompañar a los clérigos en su paso, a pie, hacia las ciudades de Santiago de Los Caballeros (Guatemala) y Chiapa de Los Españoles (San Cristóbal de Las Casas).

En los patios de los conventos, las ovejas proveían de carne y lana a los religiosos, mientras la mano de obra indígena se encargaba de asimilar las prácticas pastoriles de la mesta española. Tras un corto periodo de auge, la escasez de valles, la accidentada topografía y la elevada pluviosidad acabaron con las ovejas de los conventos y de los encomenderos, pues los sistemas hispánicos de cría no fueron tan versátiles como para adaptarse a esas condiciones.

Cerca de ahí, en los parajes de las montañas, unas pocas ovejas eran atendidas de manera distinta, pues dentro del contexto de la cultura indígena, los animales domésticos pertenecían al ámbito de las responsabilidades femeninas. A partir de esos rebaños iniciales, durante más de cuatro siglos, las pastoras desarrollaron todo un nuevo concepto de la cría de ovejas con los mismos animales que los curas y los encomenderos no pudieron mantener con vida. Para lograrlo, se necesitó de una nueva concepción de la ovinocultura: las mujeres cuidaron a sus borregos en forma personal y los consideraron no como simples animales domésticos sino como almas, les dieron nombres propios y los incluyeron dentro de su esfera religiosa y su cosmovisión, apreciaron la lana que producían sin importar cuan poca y agradecieron a sus dioses por ello, las indígenas se dieron la oportunidad de observar estrechamente a sus animales, y por ensayo-error pudieron diseñar un sistema de cría que les permitió salvar muchas almas ovinas.

En cuanto al borrego Chiapas en sí, por sus características externas y por los datos aislados que se citan en las crónicas, se ha podido establecer que es descendiente directo de por lo menos tres razas autóctonas de España: Churra, Lacha y Manchega.

El aislamiento geográfico de la Audiencia de Los Confines (incluida la provincia de Las Chiapas) y su accidentada topografía, impidieron el acceso a otro tipo de oveja: el Merino. Esta raza se difundió a lo largo y ancho de la Nueva España, y su lana corta y fina fue apareciendo cada vez más frecuentemente en los rebaños que se extendieron en el centro y norte del país. Sin embargo, el Merino no llegó al macizo montañoso de Chiapas, y si lo hizo, su número fue insuficiente como para producir un cambio en el vellón de los borregos de lana larga y gruesa que ahí se criaban. La pobreza de las encomiendas en la provincia, o el mal sabor que dejó a los españoles el fracaso inicial en la cría de ovejas, pudieron también influir para que los merinos no accedieran a esta escarpada región, pues se sabe que más bien era el ganado de las personas pudientes.

El caso es que, siendo las indígenas las únicas dueñas del ganado, y siendo éste productor de lana burda, el vellón que se obtenía era transformado en hilo, y el hilo en ropa, utilizando el ancestral proceso de tejido en telar de cintura con que las mujeres habían procesado antes el algodón. Repitiendo esto de generación en generación, durante siglos, el resultado fue una total especialización de las tejedoras y de sus implementos textiles para procesar lana basta y larga.

La cría de ovejas que ahora realizan las indígenas tzotziles de Chiapas es la amalgama de las prácticas pastoriles españolas de los siglos XV y XVI, con los elementos aportados por su cultura de origen maya. Este sincretismo ha sido estudiado recientemente con un enfoque etnoveterinario, es decir, utilizando una metodología antropológica durante el trabajo de campo (entrevistas directas con las pastoras, en su propia lengua tzotzil), y analizando la información recabada a la luz de la ciencia veterinaria y dentro de un contexto socioeconómico.

De este modo, se ha podido desglosar el sistema tradicional de manejo de los rebaños que hacen las pastoras tzotziles en sus elementos constituyentes, ubicando los que son de origen hispánico, los de influencia mayense y los que tiene un carácter en definitiva sincrético.

Además de la información que se refiere a la estructura de los rebaños (tamaño, proporción de machos y hembras, etc.) y a los criterios de orden productivo, el análisis de los testimonios reveló la gran influencia que tienen los aspectos culturales dentro de la ovinocultura, los cuales mencionaremos muy brevemente.

1. La cría de ovejas recae exclusivamente dentro del ámbito de las responsabilidades femeninas. Todas las decisiones que se refieren al cuidado de los animales, el momento de la trasquila, la venta de algún animal, etc., son tomadas siempre por la mujer, quien además recibe y administra el dinero que se genera por la venta de lana, animales o artesanía. ¡Imaginemos tan solo el conflicto que se generó en un principio, cuando el programa de desarrollo ovino pretendió que fueran los hombres de la comunidad quienes decidieran qué, cuándo y cómo hacer con los borregos!

2. Las ovejas forman parte de la esfera religiosa y la cosmovisión del grupo tzotzil. La tradición oral indica que fue el propio San Juan Bautista, santo patrono del pueblo de Chamula, quien dio las ovejas a las mujeres; ellas rezan continuamente pidiendo la intercesión de San Juan para que proteja el rebaño por donde come, donde toma agua, al subir y bajar entre el escarpado paisaje de Los Altos de Chiapas. Por lo menos una vez al año, el mero día de San Juan (24 de junio), las pastoras cumplen una antigua costumbre de ir a visitar al santo a su casa, en la iglesia de Chamula, para ofrendarle velas, incienso y sal. Sosteniendo en su mano izquierda un corderito criollo, el santo patrono, a través de sus mayordomos, bendice la sal que las pastoras dan a sus ovejas, así como los listones de colores que, atados al cuello de los corderos recién nacidos, los protegerán de las enfermedades.

Además de este arraigado sentimiento religioso, existen otros aspectos culturales que determinan el carácter de la ovinocultura regional. Entre los tzotziles, cuando nace una persona, al mismo tiempo cobra vida un animal con el cual compartirá su alma; esta coesencia animal se enferma y padece junto con la persona e incluso mueren simultáneamente. Al ser los borregos animales compañeros potenciales, matar alguno significaría propiciar la muerte de la persona con quien comparte el alma; por ello, el sacrificio y el consumo de los carneros representa un sacrilegio para los tzotziles, y es equivalente al canibalismo.

Por estos motivos, un programa de desarrollo ovino que pretenda eliminar animales únicamente por su baja productividad, se enfrenta a una problemática coyuntural. Una oveja de la comunidad, a quien la pastora bautiza con un nombre propio y cuida como parte de la familia, no puede ser sacrificada o desechada en términos puramente zootécnicos; forzosamente deberá intentarse un acercamiento distinto, ¡a través de los propios mecanismos indígenas de desecho!

Dentro de este marco cultural se encuentran también los aspectos de manejo sanitario de los rebaños. Las pastoras indígenas consideran los procesos patológicos de sus ovejas conforme al contexto maya de salud-enfermedad: los dioses del inframundo disputan continuamente el alma del borrego con los dioses del cielo, disputa que al inclinarse por los primeros se manifiesta en enfermedades de tipo natural o sobrenatural. Los procesos de atención a la salud animal están regidos también por ese contexto, pues el procedimiento de elección es el ritual, de diversos tipos y grados dependiendo de la enfermedad, al que le sigue el basado en la herbolaria medicinal.

Ante un completo y vasto repertorio de plantas medicinales y de rituales curativos, la imposición de calendarios de vacunación y desparasitación, con base en medicina veterinaria de patente, no puede llegar a tener un impacto real en las comunidades indígenas. Y aún más, pues el conocimiento empírico de las pastoras tzotziles no está circunscrito a la medicina herbolaria, sino que ha derivado en prácticas de manejo capaces de controlar en forma efectiva algunos procesos de enfermedad en las ovejas. Estas prácticas de sanidad en el manejo tradicional están siendo validadas desde la perspectiva veterinaria, y prometen constituirse en elementos imprescindibles de cualquier programa de desarrollo ovino.

Marco productivo

El borrego criollo de Los Altos de Chiapas, como casi todo el ganado criollo de México, tiene índices productivos muy bajos: su producción anual promedio es de alrededor de 1.1 kg de lana y un cordero destetado. Pero, ¡jojo!, estos son parámetros estrictamente zootécnicos, que no consideran que las mejores cualidades del borrego Chiapas son su rusticidad y su elevada adaptación a un medio poco favorable, y bajo condiciones de

sobrepastoreo y desnutrición. Recordemos que el ganado fino de alta producción tiene mayores requerimientos nutricionales y muy escasa rusticidad; de hecho, todos los animales de raza pura que se han introducido en las comunidades indígenas han muerto en el término de unas cuantas semanas.

Este es el verdadero marco de producción. Rendir un kilogramo de lana y destetar un cordero cada año bajo estas condiciones, representa un récord de productividad que en Los Altos de Chiapas únicamente alcanzan los borregos criollos. Además, la capacidad de adaptación al medio de este borrego le viene de herencia española, pues las razas autóctonas que le dieron origen provenían a su vez de regiones de topografía accidentada y elevada pluviosidad.

Dentro de los estudios de caracterización del borrego Chiapas, se incluyeron diversos aspectos productivos. A la fecha se tienen identificados los principales parámetros con los cuales se puede llevar a la práctica un programa de selección: desarrollo corporal, calidad y producción de lana, curvas de producción de leche, indicadores reproductivos, parámetros sanitarios e incluso un catálogo de fenotipos y zoometría.

La producción de lana sería el parámetro de mayor importancia dada la utilización de la fibra en el proceso textil indígena, y su aporte directo e indirecto a la economía familiar. No se ha descuidado, sin embargo, la capacidad lechera de este ovino, puesto que la revisión de la literatura indica que las razas autóctonas españolas que le dieron origen, ocupan todavía los primeros lugares en este rubro en la península ibérica. Según nuestros estudios, la borrega criolla de Chiapas puede producir en promedio más de 200 ml de leche al día, durante una lactancia de 90 días, sin detrimento del peso de su cordero. Las posibilidades de incrementar el consumo de proteína de origen animal en las comunidades indígenas se convierten ahora en potenciales.

Consideraciones finales

Sería difícil presentar en unas pocas cuartillas todos los resultados derivados del programa de investigación sobre ovinocultura indígena en Los

Altos de Chiapas; nos parece más importante dejar plasmada la filosofía que lo cobija.

El estudio del borrego criollo de Chiapas, el **batsi chij** de las pastoras tzotziles, y de los marcos históricos, culturales y productivos en que se lleva a cabo la cría de ovinos en las comunidades indígenas de Chiapas, pretendió subsanar una carencia, en un principio metodológica, sobre lo que en realidad son estos animales y sobre lo que es la ganadería ovina al interior de este grupo étnico en particular.

Al avanzar las investigaciones se fue haciendo cada vez más claro que el problema de la ovinocultura en la zona indígena de Chiapas, se encontraba más bien en el enfoque incorrecto que empleaban los técnicos y las autoridades del sector agropecuario para tratar de mejorarla.

Los sistemas tradicionales de cría de ovejas entre los tzotziles, aun cuando empíricos, son el resultado de una larga experiencia de las pastoras, transmitida y perfeccionada durante generaciones, y cumplen cabalmente con su objetivo de procurar la salud y la abundancia de los borregos. El propio borrego Chiapas, conocido en los círculos oficiales como ganado corriente y sistemáticamente discriminado, ha probado ser el único capaz de adaptarse y producir en un medio poco favorable, en el que otras razas de alta producción ni siquiera sobreviven.

En todo caso, si el ganado corriente que se cría en las zonas indígenas debiera ser substituido indiscriminadamente por ejemplares de razas finas, sin considerar sus cualidades y virtudes, con una visión reduccionista, tal vez se podría plantear la sustitución de los grupos indígenas, tan pobres y atrasados, por medio de la introducción de algunos sementales arios, para mejorar la raza.

La traspolación es un tanto burda, pero ilustra muy bien los aspectos medulares de la ovinocultura indígena en Chiapas. El germoplasma nativo tiene un elevado valor intrínseco, producto de su prolongada adaptación al medio y de su rusticidad; si a eso le añadimos sistemas de cría emanados de las propias indígenas y un profundo sentido religioso, producto de la carga cultural asociada a la cría de ovejas, se verá que el enfoque reduccionista no es el adecuado para mejorarla.

Ahora es el tiempo de que los técnicos y los especialistas en borregos pongan en práctica nuevos conceptos y elementos, aprendiendo de las pastoras indígenas, en su propia lengua, acerca de los sentimientos,

temores y tristezas presentes en los animales, acerca de rezos, hierbas y listones de colores.

Un programa de desarrollo ovino basado en la optimización de los sistemas tradicionales de manejo, y en la selección y el mejoramiento genético del propio borrego Chiapas, por estar dentro del contexto cultural del grupo étnico y por realizarse con y para los animales que las pastoras indígenas cuidan con extraño afecto, tendrá una mayor oportunidad de ser adoptado y usado por ellas para mantener a más almas ovinas en estado saludable y productivo.

Literatura derivada del programa de investigación (1982-1991)

LEY CHAN, Gloria.

1986 Determinación de las etapas reproductivas de la borrega criolla-Chiapas durante un año, a través del análisis de los perfiles séricos de progesterona y estradiol, del peso corporal y de las condiciones ambientales (tesis profesional). Universidad Autónoma de Chiapas, Escuela de Medicina Veterinaria y Zootecnia, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

_____, et al.

1986 "Estacionalidad reproductiva del borrego Chiapas. Perfiles séricos de progesterona y estradiol, peso corporal y condiciones ambientales de Los Altos". *Cuadernos de Investigación*. No. 3. Universidad Autónoma de Chiapas, México. 37 pp.

LUCERO HERNÁNDEZ, Maricruz Ruth.

1990 *Aspectos etnológicos y epizootiológicos de la fasciolosis ovina en San Juan Chamula, Chiapas* (tesis profesional). Universidad Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán, México.

_____, Raúl Perezgrovas y Pablo Martínez.

1990 "Estudio etnoveterinario sobre la fasciolosis ovina en Los Altos de Chiapas". En: *Congreso Nacional de Producción Ovina*, 3, AMTEO, México. pp. 237-241.

PEDRAZA, P. y R. Perezgrovas.

- 1988 "Caracterización del borrego criollo de Los Altos de Chiapas".
En: *Simposium Internacional de Ovinocultura*, 1, México. pp.
12-22.

PEREZGROVAS, Raúl.

- En "The concept of sheep disease among Tzotzil Indians in High-
prensa land Chiapas, México. A study of fascioliasis as seen by the
Tzotzil shepherdess". En: *Ethnoveterinary research and develop-
ment*. Anthology edited by McCorkle, C., E. Mathias-Mundy
and T. Schillhorn van Veen. Kegan Paul International. London.

-
- 1982 "Importancia del manejo adecuado de los ovinos". *México Borreguero* 3:19-21.

-
- 1982 *El cuidado de los borregos*. Folleto No. 2. Tetralingüe e ilustrado. Secretaría de Asuntos Indígenas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. 24 pp.

-
- 1983 "Aspectos de la reproducción de los ovinos". *México Borreguero* 4-6:48-50.

-
- 1983 *¿Cómo se curan las enfermedades de los borregos?* Folleto No. 3. Tetralingüe e ilustrado. Secretaría de Asuntos Indígenas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 24 pp.

-
- 1983 *La casa de los borregos y la comida de los borregos*. Folleto No. 4. Tetralingüe e ilustrado. Secretaría de Asuntos Indígenas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 30 pp.

-
- 1986 "De la fibra de lana a las prendas de vestir. El proceso textil chamula". *Anuario*. Vol. 1, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México. pp. 171-206.

-
- 1987 "La oveja Chiapas, caracterización y perspectivas". *Perfil del Sureste* 1:25-27.

- 1987 "Persistencia de un arte milenario". *México Indígena* 18:47-51.
- 1988 "Los límites de la tecnología en las zonas indígenas". En: *Reunión del Foro Nacional de Colegios de Profesionistas, A.C.*, 1, México.
- 1988 "Ovinocultura indígena en Los Altos de Chiapas. Aportación tzotzil a las costumbres pastoriles españolas". En: *Medio ambiente y comunidades indígenas del sureste. Prácticas tradicionales de producción, rituales y manejo de recursos*. Rodolfo Uribe Inieta (compilador). Comisión Nacional de los Estados Unidos Mexicanos para la UNESCO. Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, Tabasco, México. pp. 140-151.
- 1989 "La cría de ovejas entre los tzotziles de Los Altos de Chiapas: aportación tzotzil a las costumbres pastoriles traídas de España". Coloquio Internacional de Mayistas, 2, vol. 2. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas. pp. 1991-1000.
- 1990 "El uso de la herbolaria como alternativa terapéutica en ovinocultura". En: *Congreso Nacional de Producción ovina*, 3, AMTEO, México. pp. 242-246.
- 1990 "La apropiación de la ovinocultura por los tzotziles de Los Altos de Chiapas. Un pasaje de la historia desde la perspectiva etnoveterinaria". Anuario CEI. Vol. 3. Centro de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas, México.
(editor).
- 1990 "Los carneros de San Juan". *Ovinocultura indígena en Los Altos de Chiapas*. Centro de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas, México.
A. Villalobos y P. Pedraza.
- 1989 "Milk production in Mexican breeds of sheep". *Proceedings. North American Dairy Sheep Symposium*. University of Minnesota, St. Paul, Minn. pp. 21-32

- _____ y Pastor Pedraza .
 1984 "Ovinocultura indígena. I. Desarrollo corporal del borrego Chiapas". *Cuadernos de Investigación*. No. 1. Universidad Autónoma de Chiapas, 14 pp.
- _____ y Pastor Pedraza.
 1985 Infestación parasitaria natural del borrego de Los Altos de Chiapas durante la época de sequía". *Memoria de la Reunión de Investigación Pecuaria en México*. SARH, México. 20 pp.
- _____ y Pastor Pedraza.
 1985 "Ovinocultura indígena. II. Infestación parasitaria natural en el borrego Chiapas". *Cuadernos de Investigación*. No. 2. Universidad Autónoma de Chiapas. 33 pp.
- _____ y Pastor Pedraza.
 1990 "Producción ovina en comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas". En: *Congreso Nacional de Producción Ovina*, 3, AMTEO, México. pp. 277-281.
- _____ y Pastor Pedraza.
 1990 "El borrego criollo de Chiapas y su adaptación a la ecología de Los Altos". *Boletín*. Asociación Mexicana de Técnicos Especialistas en Ovinocultura. Tomo I, No. 1. pp. 1-3. México.
- _____ y Ruth Lucero.
 En prensa "Concepto y tratamiento de las parasitosis gastroentéricas de los ovinos entre las pastoras indígenas de Chiapas". En: *Congreso Internacional de Medicina Tradicional y Folklórica*, 4. Academia Mexicana de Medicina Tradicional, A.C., México.
- RAZGADO VENTURA, Felipe.
 1989 *Características de la producción lanar y de la fibra de lana en el borrego Chiapas y en su cruce con ovejas Romney Marsh* (tesis profesional). Universidad Autónoma de Chiapas, Escuela de Medicina Veterinaria y Zootecnia, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- SARMIENTO TOVILLA, Jorge.
 1989 *Estudio zoométrico de los diferentes fenotipos de la oveja criolla de Los Altos de Chiapas*. Universidad Autónoma de Chiapas, Escuela de Medicina Veterinaria y Zootecnia, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

- _____, et al.
1991 "Producción láctea en el borrego criollo de Chiapas". En: *Congreso Nacional de Producción Ovina*, 4, AMTEO, México. pp. 240-242.
- _____, y Raúl Perezgrovas.
1990 "Caracterización fenotípica de la oveja criolla de Los Altos de Chiapas": En: *Congreso Nacional de Producción Ovina*, 3, AMTEO, México. pp. 35-39.
- VILLALOBOS ENCISO, Alfonso.
1988 *Estimación de la producción de leche en la borrega criolla de Los Altos de Chiapas y en su cruce con ovinos Romney Marsh*. (tesis profesiona). Universidad Autónoma de Chiapas, Escuela de Medicina Veterinaria y Zootecnia, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- _____, P. Pedraza y R. Perezgrovas.
1988 "Variedades fenogenotípicas del borrego de Los Altos de Chiapas". En: *Congreso Nacional sobre Producción Ovina*, 1, México. pp. 79-81.
- _____, y Raúl Perezgrovas.
1989 "Producción de leche de la borrega criolla de Los Altos de Chiapas". *Cuadernos de Investigación*. No. 4. Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas, México. pp. 1-38

ANTICONCEPCIÓN Y DERECHOS REPRODUCTIVOS EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

**ANNA MARÍA GARZA CALIGARIS
BÁRBARA CADENAS GORDILLO***

En los últimos años, y a pesar de los muchos desacuerdos y confusiones, empieza a reconocerse el alcance público, político, de la vida reproductiva. Basta con citar la expansión vertiginosa del SIDA y los intentos en Chiapas por ampliar las circunstancias en las que el aborto no sea punible, para hacer ver que la sexualidad y la reproducción se hayan estrechamente ligadas a ideas centrales sobre la sociedad, su organización y el ejercicio del poder. Estos ejemplos permiten vislumbrar también las distancias entre las normas y lo vivencial, las grandes ausencias en los códigos y reglamentaciones legales, las manipulaciones e imposiciones que desde el poder se ejercen.

En nuestro país, los intentos todavía incipientes para construir una organización sociopolítica que destierre la práctica de la violencia y la imposición, se encuentran con una gran cantidad de obstáculos; los primeros y más obvios son las limitaciones impuestas por una exacerbante continuidad política, sostén de muchos y muy tenaces intereses. Sin embargo, las vicisitudes y desilusiones electorales y la propia dinámica de la sociedad civil que ha buscado otros espacios de organización en torno a temas no suficientemente reconocidos en las estructuras partidarias, obliga a en-

* Asesora de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, A. C. (OMIECH, A. C.)

riquecer el panorama. Los conflictos étnicos, las relaciones entre géneros y entre las generaciones, la violación de los derechos humanos, entre otros, empiezan a perfilarse como asuntos importantes, nuevos sólo porque se introducen recientemente en el tema que nos ocupa.

Así comienza también a reconocerse que las relaciones íntimas son comportamientos, prácticas, costumbres y aspiraciones colectivas, sujetas a normas y prescripciones institucionales, y que remiten e involucran a intereses mucho más amplios que los del individuo, la pareja, o la familia. En realidad forman parte de proyectos de sociedad con particulares ingredientes de tolerancia o autoritarismo; mayor o menor desigualdad, respeto al derecho de información y posibilidad de la sociedad civil, mujeres y hombres, de intervenir en la formulación de planes y objetivos sociales. Es eso, desde nuestra perspectiva lo que da sentido a los esfuerzos que en una u otra dirección se dan por controlar la vida reproductiva de la mujer, y es también eso lo que debemos abordar para entender muchas de las posibilidades, esperanzas y alternativas que como individuos y sociedad pretendemos construir. En este complejo terreno también debemos buscar el significado y sentido de la democratización.

Cierto que las normas para la formación y la separación de la pareja, las ideas y prácticas en relación con la concepción y con la anticoncepción, los espacios y terrenos de competencia social para los géneros, acusan un interés por contener y controlar la sexualidad de la mujer; pero las prácticas, ideas y controles sobre la sexualidad, reproducción y anticoncepción no son indiferentes a las enormes diferencias y desigualdades presentes en nuestro país. Claramente visibles a través de la estadística —a pesar de subregistros, errores y omisiones— son las grandes distancias que separan a las diversas regiones, clases, grupos sociales y géneros. Es el sureste de la república el que cuenta con niveles de ingreso y bienestar más bajos y, dentro de esta zona, Oaxaca, Chiapas y Guerrero ofrecen las cifras más alarmantes en cuanto a morbilidad y mortalidad, servicios básicos como agua y drenaje, infraestructura y recursos de salud. Y es en esta región donde se concentra la mayor parte de la población indígena.

Estas desigualdades son materia importante dentro del debate de los derechos reproductivos; pero particularmente problemático puede resultar el terreno de la cultura y los grupos indígenas.

Hace ya mucho tiempo se reconoce que la medicina popular utiliza diversas formas, independientemente de su efectividad, para evitar embarazos. A partir de las entrevistas —realizadas tanto en el campo como en la ciudad, a migrantes— encontramos también evidente que un número importante de mujeres siente la necesidad y aspiración de decidir sobre el número y espaciamiento de sus hijos, incluso en las regiones más aisladas y en las culturas más tradicionales. Sin embargo, la insistencia en que la adscripción étnica hace especiales a las mujeres indígenas en materia de derechos reproductivos, particularmente en lo que a anticoncepción se refiere, es recurrente. Dos caminos parecen ser los más comunes: el primero, que marca las relaciones cotidianas entre los miembros de las etnias hegemónicas y dominadas, atribuye a las especificidades culturales valores negativos que explican el "atraso" de los indios, e impiden su acceso a mejores condiciones de vida y de salud. El segundo, en su celo por respetar las culturas autóctonas, concebidas como santuarios homogéneos e intocables, al margen de la historia, corre el riesgo de querer condenar a los y las indias a la peor de las desigualdades: una inmovilidad permanente que empobrece las culturas y limita la vida de mujeres y hombres reales. Las instituciones de salud, por su parte, recogen parte de ambos planteamientos para construir una política de planificación familiar, entendida como control y, cada vez más, como cancelación de la natalidad.

En 1973, fecha a partir de la cual se da inicio a las políticas de planificación familiar, el gobierno mexicano definió jurídicamente a la planificación familiar como el derecho de toda persona a decidir de una manera libre, responsable e informada sobre el número y espaciamiento de sus hijos. No obstante, a partir del mismo año, el gobierno ha sostenido que es el desmedido crecimiento demográfico uno de los principales causantes del desequilibrio en el desarrollo económico, y del abatimiento de los niveles de bienestar de la población en nuestro país. Por ello, parte sustancial de sus políticas están enfocadas al control demográfico, cuya meta para el año 2000 es lograr que el crecimiento de la población no sea mayor de 1%. Como fundamental estrategia para el logro de esta meta se plantea la planificación familiar¹. Producto de este imperativo es que la

¹ Secretaría de Salud, *Diagnóstico Sociodemográfico para el Programa Estatal de Planificación Familiar*. Chiapas, México, 1986.

atención a la salud reproductiva se encuentre fuertemente orientada y limitada a la planificación familiar. Los desórdenes, enfermedades y riesgos reproductivos no son prioridades reales para las instituciones de salud. Hablemos en particular de la mortalidad materna, aunque muchos otros temas como la esterilidad y los daños al aparato reproductivo resultado de infecciones, partos mal atendidos o abortos, merecerían también espacio. Chiapas junto con Oaxaca, Guerrero, Puebla, San Luis Potosí y México, ocupa uno de los primeros lugares en mortalidad materna, con valores superiores a 8.5 por cada 10 000 habitantes². En la experiencia de la OMIECH las complicaciones más frecuentes durante el periodo de gestación-parto son infecciones de vías urinarias, partos prematuros, posición anómala de los productos, hemorragias posparto, desgarros y prolapsos cervicales y uterinos³. Estas complicaciones frecuentemente son causa de muertes que podrían ser evitadas con una adecuada y oportuna atención. Así, la OMIECH encontró en el Registro Civil que durante 1990 en 4 municipios de la zona murieron un total de 1 391 indígenas, de los cuales 139 fueron mujeres en etapa reproductiva y 7 causadas por complicaciones durante el parto⁴. Las políticas de salud responden a esta problemática con el programa de planificación familiar, sosteniendo que "minimiza los riesgos de morbilidad y mortalidad en madres e hijos por medio del inicio tardío de la reproducción; el espaciamiento de los embarazos y la terminación temprana de la reproducción"⁵. Es claro, así, que no son consideraciones de salud, sino la idea de la sobrepoblación, lo que motiva los objetivos de este programa.

La población rural y particularmente la indígena, se ha convertido en los últimos tiempos en objetivo especial del programa de planificación familiar; una población que, según expresa el diagnóstico sociodemográfico para el Programa Estatal de Planificación Familiar en Chiapas de 1986, "por su apego a las tradiciones culturales y por su marginación socioe-

² Norma Ojeda y Bernardette Orr, *Aspectos de población en México. Guía para una estrategia nacional*. Programa de Población de la Fundación MacArthur. Marzo de 1992.

³ Bárbara Cadenas, *Situación de la mujer indígena en los Altos de Chiapas*. Ponencia presentada en la mesa redonda La salud de la mujer chiapaneca. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1991.

⁴ Bárbara Cadenas y Leticia Pons, *Las parteras: trabajo y vida cotidiana en las comunidades indígenas*. Fundación Chagas, Brasil (en prensa).

⁵ Secretaría de Salud, op. cit. 1986, p.1.

conómica, no han logrado aquilatar el beneficio que aporta el poder regular y decidir sobre la fecundidad"⁶. Este discurso se traduce en la práctica con demasiada frecuencia como justificación para decidir por quienes, desde la perspectiva del personal de salud, no cuentan con elementos para decidir por sí mismas. Así el hostigamiento, la falta de información adecuada y completa y la imposición son constantes que no se pueden ocultar sobre todo en la zona rural. La opresión étnica, el monolingüismo y analfabetismo facilitan el uso de la coersión institucional, según las constantes quejas de las mujeres. El autoritarismo y la imposición contradicen la idea con la cual supuestamente nacieron los anticonceptivos —el de permitir a las mujeres gozar de libertades reproductivas básicas— en Chiapas frecuentemente proporcionan al sistema médico y al Estado una herramienta más de control sobre la vida reproductiva de las mujeres y perpetúan la desigualdad.

Muchas mujeres indígenas han vivido o conocido a quienes han tenido experiencias abusivas en Unidades Médicas Rurales (UMRS), hospitales y centros de salud: temen acudir por partos o enfermedades, por el hostigamiento o engaños a que son sujetas. Hemos encontrado a quienes se les aplica el DIU inmediatamente después del parto, a quienes se les niega retirárselo, a quienes se les aplica inyectables con engaños, o a pesar de serias contraindicaciones.

Lo cierto es que no se proporciona información completa y adecuada sobre todos los métodos anticonceptivos, su uso, riesgos y posibles efectos secundarios; las más de las veces tampoco se practican exámenes clínicos ni de laboratorio para detectar contraindicaciones. En verdad resulta difícil en estas condiciones tomar una decisión informada.

La falta de información generalizada lleva a manejos inadecuados de métodos; a la dificultad que tienen las(os) usuarias(os) para detectar tempranamente daños a la salud, motivados por el uso de anticonceptivos y para acudir oportunamente en busca de atención; a la creación de mitos, como el muy extendido sobre la vasectomía y la salpingoclasia que se cree incapacitan para el trabajo o la relación sexual.

De los métodos anticonceptivos el que mejor representa la orientación de las políticas de planificación, tal como se practican en Los Altos de

⁶ *Ídem*, p. II.

Chiapas, es la salpingoclasia por cancelar en definitiva la concepción y porque la salpingoclasia se realiza sin más seguimiento, cuidado, o control subsecuente. Según una investigación sobre la salpingoclasia en San Cristóbal de Las Casas⁷, los "usuarios activos" de los distintos métodos de planificación familiar sumaron, para 1990, en Chiapas un total de 140 436 personas, que son atendidas por las distintas instituciones del Sistema Nacional de Salud. De ellos, 44.2% han sido sujetos de intervención quirúrgica (salpingoclasia o vasectomía), 37% usan métodos hormonales y 18.8% usan el DIU. Tan sólo en ese año se realizaron 8 497 intervenciones quirúrgicas en todo el estado, y en la ciudad de San Cristóbal 636; al siguiente año se registraron 614 cirugías. Llama la atención que el 52% y 65% de las salpingoclasias (para 1990 y 1991, respectivamente) estuvieran asociadas a la atención de partos normales, cesárea o aborto; esto hace sospechar que, en una buena parte de los casos, la mujer aceptó la intervención en condiciones difíciles y seguramente sin información suficiente.

Ni las necesidades de información, ni los riesgos para la salud son tomados en cuenta frecuentemente por el personal encargado; no es extraño, pues, que la relación de las mujeres con las instituciones salud se llene de sospecha y temor.

Pero, según Wolfson⁸, la elección de métodos de control de la natalidad va más allá de la evaluación de los riesgos médicos en relación con la efectividad. Estas decisiones, continúa, involucran, además las opiniones que cada persona tiene sobre su sexualidad, la dinámica de la pareja y la reproducción. Desde nuestra perspectiva, son los espacios que socialmente se conceden a cada género dentro de su grupo, las instituciones y la sociedad global, y las percepciones colectivamente construidas sobre la concepción y la anticoncepción, las que podrían permitir o no en un momento dado una decisión más libre e informada. Así, entre las entrevistas hechas a mujeres indígenas hemos encontrado diferencias significativas,

⁷ Los datos que en adelante se presentan fueron tomados de Leticia Pons, Bárbara Cadenas y Juan Carlos Cabrera. *La salpingoclasia: entre el control de la natalidad, la planificación familiar y los derechos reproductivos de la mujer*. Documento inédito. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

⁸ Wolfson A., "The Reselling of the Pill". En: *Pills for all?*. Centre for Education and Documentation. Bombay, India. Citado por Health Action International. La Haya, Holanda, 1984.

pero en todas ellas pesan las dificultades económicas, la cercanía de la muerte y las posibilidades y opciones que tienen como mujeres e indígenas.

Lo cierto es que los datos a nivel nacional reflejan que en 1976, 30% de las mujeres unidas usaban anticonceptivos; en 1982 pasó al 48% y en 1987 esta cifra se elevó a 57%⁹. Por el contrario, la anticoncepción masculina ocupa porcentajes insignificantes: en 1987 sólo se registró 1.9% de uso de preservativos y 0.9% de vasectomías. En Chiapas 98.9% de las intervenciones quirúrgicas fueron salpingloclasis y 1.1% vasectomías¹⁰.

Ni el derecho a la información, o el derecho a la salud, mucho menos el derecho a decidir sin coersión sobre el número y espaciamiento de los hijos, parecen tener importancia alguna frente a metas y objetivos creados en un contexto de fuertes desigualdades, y que finalmente colocan a la mujer indígena en el último peldaño, donde el derecho a la elección libre e informada del número y espaciamiento de los hijos no es más que un mito en el que muy pocos creen. Por ello, si hemos de reflexionar en las posibilidades de la democracia en México, poniendo un acento especial a los derechos de las mujeres, tendremos que considerar a los derechos reproductivos como parte muy sustancial de unos derechos humanos, cuya perspectiva necesariamente deberá ser replanteada.

Bibliografía

BRONFMAN LÓPEZ y Tuirán.

1986 "Práctica anticonceptiva y clases sociales en México: la experiencia reciente". *Estudios demográficos y urbanos* 1(2):165-203. El Colegio de México, mayo-agosto de 1986.

CADENAS, Bárbara y Leticia Pons.

En *Las parteras: trabajo y vida cotidiana en las comunidades indígenas*. OMIECH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

⁹ García, Brígida "Procreación y uso de anticonceptivos en México". *Debate feminista*: 218-221. México, marzo de 1990. Bronfman López y Tuirán, "Práctica anticonceptiva y clases sociales en México: la experiencia reciente". *Estudios demográficos y urbanos* 1(2):165-203. El Colegio de México, mayo-agosto de 1986.

¹⁰ Leticia Pons, Bárbara Cadenas y Juan Carlos Cabrera, op. cit.

FREYERMUTH, Graciela.

En *Medicina indígena y medicina alópata. Un encuentro difícil*
prensa *en Los Altos de Chiapas*. CIESAS Sureste-OMIECH, San Cris-
tóbal de Las Casas, Chiapas.

GARCÍA, Brígida.

1990 Procreación y uso de anticonceptivos en México. *Debate femi-
nista*: 218-221. México, marzo de 1990.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA y SECRETARÍA DE SALUD.

1992 *La salud de los pueblos indígenas*.

OJEDA, Norma y Bernardette Orr.

1992 *Aspectos de población en México. Guía para una estrategia na-
cional*. Programa de Población de la Fundación MacArthur.
Marzo de 1992.

PONS, Leticia, Bárbara Cadenas y Juan Carlos Cabrera.

*La salpingoclasia: entre el control de la natalidad, la planifica-
ción familiar y los derechos reproductivos de la mujer*. Docu-
mento inédito.

SALLES, Vania.

1991 "Cuando hablamos de familia, ¿de qué familia estamos ha-
blando?". *Nueva Antropología*. Vol. XI, No.3. México.

1992 "Familias en transformación y códigos por transformar". En:
Taller Familias en transformación y códigos por transformar.
Construyendo las propuestas políticas de las mujeres para el
Código Civil. *Memoria*. Grupo de Educación Popular con Mu-
jeres, A. C. (GEM). México.

SECRETARÍA DE SALUD.

1986 *Diagnóstico sociodemográfico para el Programa Estatal de
Planificación Familiar*. Chiapas. México.

WOLFSON, A.

1984 "The Reselling of the Pill". En: *Pills for All?*. Centre for Educa-
tion and Documentation. Bombay, India. Citado por Health Ac-
tion International. La Haya, Holanda.

**DE CÓMO DESAPARECIERON LOS 'ILOLES
DE UNA COMUNIDAD TZOTZIL**
Política o error de estrategia de la nueva iglesia católica

JAIME T. PAGE PLIEGO.

Introducción

Recientemente ha cobrado importancia el rápido cambio que se ha dado en las prácticas sociales de los grupos indígenas, como resultado de las acciones emprendidas por diferentes agentes de la sociedad, entre las que destacan las realizadas por las diversas sectas y denominaciones de corte cristiano.

El presente estudio se refiere al trabajo realizado por la Nueva Iglesia Católica, practicada a partir de finales de la década de 1960; específicamente de cómo repercutió en la práctica médica tradicional de la comunidad tzotzil del ejido Las Limas, en el municipio de Simojovel de Allende, Chiapas.

Antecedentes

A finales de la década de 1960, los hombres adultos de la comunidad Las Limas trabajaban como jornaleros agrícolas bajo un régimen de organi-

zación semiservil¹, situación laboral en la que se encontraban la mayoría de los indígenas de la zona; el resto de ellos radicaban en 17 ejidos.

En esta época, la situación socioeconómica de la región llegó a un punto crítico. Según los estudiosos, las manifestaciones sociales más importantes, que a la vez desencadenaron el conflicto agrario, se resumen en los siguientes puntos:

1. La sobreexplotación a la que se veían sujetos los jornaleros agrícolas, aunado a los bajos salarios percibidos.
2. El incremento en la presión demográfica, que se vio agudizada por la fragmentación de la tierra.
3. La indiferencia e ineficacia de las autoridades agrarias ante la solicitud de dotación, ampliación y regularización de tierras.
4. Los abusos y extorsiones de ingenieros y autoridades de la CNC.²
5. La corrupción de maestros y autoridades ejidales. (Pérez, 1981:224).

Y según Toledo Tello:

6. ...dos fueron los factores fundamentales: por un lado, la construcción de la presa hidroeléctrica de Itzantún, que inundará una gran extensión de tierras de muy buena calidad en la zona y, por otro, la presión que los trabajadores del campo empezaban a ejercer sobre la tierra.

7. La construcción de la presa, que en sí misma representó una amenaza para la producción de la región, agravó la crisis social, debido a que dicho proyecto no contempló la dotación de tierras para peones y acasillados, porque "... no poseen tierra" (1987:6).

La nueva iglesia católica

Dentro de este contexto socioeconómico y político, complejo y álgido, que ha sido conyuntural respecto a la posibilidad de producir cambios en las estructuras de organización y visión del mundo, la Iglesia Católica rea-

¹ Entendiendo semiservil como una forma particular de explotación del campesino dentro del contexto de la producción agropecuaria capitalista, en donde éste se encuentra sujeto a su fuente de trabajo a partir de medidas coercitivas, como el endeudamiento, relaciones patriarcales (compadrazgos), etc.

² Confederación Nacional Campesina.

lizó sus primeras acciones, de acuerdo con las estrategias planteadas por el movimiento denominado Nueva Iglesia, producto de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrado en Medellín, Colombia, en 1968, y cuya unidad operativa es la Comunidad Eclesial de Base (CEB). Estas comunidades, según expresa Concha Malo: "...surgen ligadas al movimiento bíblico (lectura de la Biblia por seglares y clases populares)". (1986:233).

Que además se inscriben en la corriente de la teología de la liberación u opción de la iglesia por los pobres: "Por esto, el modelo eclesial de las CEB se reconoce como iglesia de los pobres, es decir, iglesia que toma partido en la conflictividad social al lado de los oprimidos..." (Centro de Estudios Ecuménicos, 1987:104)

El objetivo político que se plantean es "la transformación de la sociedad" (ibíd:103), lo que implica:

Un compromiso ineludible con la justicia social, con la defensa de los derechos de los oprimidos, con el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas, con la construcción de realidades económicas, políticas y culturales que hagan presente en la historia, aunque sea de manera parcial o incompleta la liberación plena e integral que en el nombre del "Reino de Dios" Jesús ofrece y anuncia (ibíd).

Esta línea eclesial está representada en Chiapas, por la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. La región norte y por lo mismo el municipio de Simojovel, entre otros, está bajo la jurisdicción de ésta.

Llegada de los catequistas católicos

Las estrategias de la Nueva Iglesia se instrumentaron, en Simojovel, entre 1969 y 1970. La primera actividad fue la preparación de catequistas de habla indígena, a quienes, una vez terminada su formación, se les asignó la tarea de hacer visitas evangelizadoras a las fincas y ejidos. Su trabajo consistía en hacer lecturas de la Biblia y, a la luz de éstas, generar discusiones, buscando la similitud o la contradicción de la lectura con las

condiciones de vida de los peones. Los resultados de estas reuniones fueron muy importantes en los sucesos que tuvieron lugar en los siguientes años.

El tema que se abordó inicialmente en la comunidad en estudio se relacionó con el problema de la tenencia de la tierra:

La primera vez que llegaron los catequistas, nos dijeron que nos juntáramos ya que era bueno hablar sobre la palabra de Dios. Allí, ellos nos dijeron que la tierra la hizo Dios para que todos los hombres se alimenten y vivan de ella, todos igual.³

Estas acciones generaron de inmediato el temor entre los finqueros y su reacción no se hizo esperar; prohibieron las reuniones con los catequistas. Sin embargo, éstas se siguieron realizando en la clandestinidad.

El objetivo teológico

Si bien dentro del proyecto eclesial de la Nueva Iglesia la opción social fue por los pobres, con el compromiso de participar en el cambio de su situación de opresión y marginación, también se plantearon objetivos religiosos que incidían en la concepción teológica ortodoxa y en la interpretación de los textos bíblicos.

Como podemos observar en el testimonio citado arriba, la estrategia se inició con el planteamiento del problema de la tenencia de la tierra y de la organización para su recuperación, y alrededor de esto fue realizado el trabajo propiamente religioso, que tuvo como resultado la decisión comunitaria de rechazar la concepción tradicional del mundo, con la consecuente eliminación de algunas prácticas que tenían a ésta como base conceptual.

El aspecto crucial que cuestiona toda la visión del mundo y sobre el que se finca la práctica médica tradicional, misma que ha permitido la co-

³ Testimonio de Antonio Sánchez González, Las Limas, Simojovel, Chiapas.

existencia sincrética entre el catolicismo y las formas religiosas tradicionales de los tzotzil-tzeltales, es el politeísmo que, formal o informalmente, ha sido un elemento común en ambas prácticas religiosas; en oposición a esto, la Nueva iglesia rescata el concepto de la unicidad de Dios, con lo cual generó la destrucción del nexo sincrético ya que, con ello, tocó la base primordial de la concepción tzotzil-tzeltal del mundo. Cuando los catequistas introdujeron esta temática en las fincas, apoyándose, además en la descalificación, satanización, sanción del consumo y práctica de la medicina tradicional, se suscitó una amplia y tensa discusión, principalmente con los ancianos y curanderos, lo cual se constata en el siguiente testimonio:

... Cuando llegaron los catequistas no al golpe llegaron a hablar sobre los 'iloles⁴, porque no lo pueden decir directamente, ya que si así lo hicieran, la gente se va a encabronar y no va a escuchar. Empezaron diciéndonos:

—Vamos a creer en Dios, porque él hizo el mundo y es dueño de todas las cosas, junto con el Espíritu Santo y el Hijo, Jesucristo. Él fue primero y es dueño de todas las cosas y siempre nos está manteniendo a todos parejitos, buenos y malos.

En la primera venida como Jesucristo, se entregó para nosotros, para salvar a sus hijos, para que creamos en Él, en Dios, para salvar el espíritu.

Pero va a llegar un tiempo, en la segunda venida de Dios, en que vendrá a levantar a su pueblo, y ya no nos va a llevar a todos, sino sólo el que creyó tendrá la salvación, se irá con Él. El que no creyó aquí se quedará sufriendo miles de años con el Malo (diablo), porque solo Dios nos puede salvar, sólo Él nos puede dar la vida, porque es el único.

Entonces, y aquí a los viejitos ya no les gustó y menos a los 'iloles, dijeron que solo hay un Dios único. Los 'iloles todos enojados dijeron:

—Hay muchos dioses, si hasta nos hablan en la caja.

También dijeron:

—Esos catequistas no son católicos, son sabáticos o del séptimo día, pues todos sabemos que los católicos adoran todas las imágenes.

Así que la gente se empezó a retirar.

Entonces el catequista nos dijo:

—Si les parece nos mandan a llamar y vamos a venir.

Los jóvenes dijeron que les gusta:

—Sobre todo si nos unimos y la tierra va a ser nuestra.

Llegaron otra vuelta y preguntaron qué día no está el propietario y como dijimos que se va el jueves, quedaron de venir todos los sábados en la tarde. Cuando lo supo el patrón fue un problema y cuando volvieron a llegar los

⁴ 'ilol significa curador o curandero en lengua tzotzil.

catequistas la gente no salió porque el patrón ya lo sabía. Entonces pidieron que los escuchemos unos minutos.

El catequista dijo:

—Aunque les incomode y no les guste lo que estamos diciendo, pero si Dios quiere, algún día se van a arrepentir, porque todo lo que estamos diciendo se va a cumplir. Nosotros, que ya podemos ver un poco, estamos enseñando a los demás a abrir los ojos y caminar, porque así lo manda Dios, y aunque nos corran vamos a seguir viniendo hasta que algunos entiendan. Porque así fue Dios que tuvo muchos enemigos hasta que lo mataron y no por andar haciendo cosas malas sino buenas. Porque Dios dijo: "El que cree en mí se va a salvar". La cosa es que estamos haciendo nuestro trabajo.

La reacción de la gente fue que algunos ya no llegaron, sobre todo de los viejitos⁵.

Sobre la desaparición de los 'iloles

En esa época, la única alternativa de curación con la que contaban los indígenas de la zona era su medicina tradicional; así, en cada finca había varios curanderos.

Antes había casi puro 'ilol, tres o cuatro en cada finca, y decían que hay 'iloles que curan y otros que no muy sanan. La gente se daba cuenta cuál 'ilol era mejor y lo buscaban más. El que no curaba bien no muy lo llegaban a traer.⁶

Entre el resto de los tzotzil-tzeltales se podían encontrar curanderos con diferentes funciones: hueseros, hierberos, 'iloles, me'santos, etc. Sin embargo, en los testimonios recolectados al que más frecuentemente se menciona es al me'santo:

En ese tiempo en que sólo había puro propietario, dicen que había personas que hablan a través de una caja, ahí lo tienen el retrato de alguna imagen; y dicen que bien que lo platica con esa caja...

⁵ Testimonio de Antonio Sánchez González. Las Limas, Simojovel, Chiapas.

⁶ Ídem.

⁷ Ídem.

Quienes, como menciona Holland: "...Son los que ocupan el escalón más elevado de la jerarquía de curanderos de Los Altos de Chiapas." (1963:71).

Y más aún, para los médicos tradicionales de otras regiones del estado, la región de Huitiupán-Simojovel-El Bosque estaba considerada como una zona de gran poder y excelentes plantas medicinales:

... los médicos tradicionales de Simojovel y Huitiupán siempre fueron poderosos, tanto para curar como para hacer daño. Además allí se conseguía una gran cantidad de plantas muy buenas, que era difícil encontrar por otros lados.⁸

Un ejemplo de las acciones realizadas en contra de la medicina tradicional, la podemos observar en el siguiente testimonio:

La tercera vez llegaron a hablar sobre los 'iloles y la borrachera y dijeron:

—Lo dice muy clarito en la Biblia, oiganlo lo vamos a predicar y van a ver que es cierto lo que estamos diciendo. Los 'iloles causan mucho problema porque si alguno enferma o muere, los 'iloles tienen que buscar quien lo puso el daño porque creen que hay muchos dañeros y Dios no dijo que haya 'ilol, ni que haya borrachera.

Entonces cuando el enfermo ya supo quien puso el daño, cuando está borracho va a buscar al supuesto dañero a su casa y está difícil que lo mate ahí, pero hay está que es un problema y eso es lo que no vamos a creer, porque Dios dijo que no hay otro poderoso ante Él, por eso les decimos que dejen eso poco a poquito y cuando lo vengan a ver van a ver que se van a olvidar de todo.

Eso les cayó más pesado a los 'iloles, por lo que dijeron:

—¿Cómo es posible que Dios dijo que no hay 'iloles y desde siempre hemos sabido y visto?

A lo que el catequista contestó:

—Existen, pero ellos se mandan solos. Y nosotros ya nos dimos cuenta que hacemos todo lo que quieren y no lo vemos. Los ricos lo saben pero les gusta ver jodidos a los campesinos, por eso no te lo van a venir a decir. Y si seguimos sin ver vamos a morir ciegos como los antepasados. Y si lo estamos diciendo es para que nos amemos los unos a los otros.

Y luego, de la borrachera dijo:

⁸ Testimonio de Sebastián Gómez López. Presidente de OMIECH. Oct. 1987.

—Porque el dinero lo bebemos y luego ya no compramos nada para la familia. Y si se quedan dormidos en el camino viene alguien y los va a robar y hasta a matar y ya no le vamos a dar el dinero a nuestra mujer. Porque ella también trabaja más que el hombre, pues se levanta muy tempranito. Nosotros ya lo vimos que es cierto lo que dice la Biblia y no podemos tomar porque con el trago empezamos a pelear y a veces hasta a matarnos, por eso solo hay que tomar tateado, sin ponerse "bolo". Pero si no sabemos tomar así se han muerto muchos. Y lo sabemos, porque antes se mataba mucho con machete o con piedras por el trago. Por eso mejor no seguimos eso, para que lleguemos a ser un pueblo nuevo, para eso vamos a seguir el camino, porque Cristo dice: "Yo soy el camino, nadie llega al padre si no es por mí", y el que no crea tiene que sufrir miles de años.

De ahí dilató platicando, después los viejitos hicieron preguntas:

—¿Por qué lo sabemos 'ilol si no lo queremos sino que lo soñamos y así aprendimos a ayudar a la gente?

—Bueno sí —dijo el catequista— tiene razón, pero es porque el mal espíritu todo pone y parece cierto lo que dice, pero luego resulta que es mentira, y no crean que es Dios que lo pone, sino los malos espíritus, Dios es todo bueno. Por eso el Malo no te defiende sino que te entrega a tu enemigo; pero el buen espíritu, Dios, sí te defiende y te cuida contra los malos espíritus y no te pueden hacer nada. Por eso, porque están engañados por el mal espíritu, todo lo que dicen los malos espíritus lo van a creer. Entonces por eso es que el Malo está trabajando para que se maten unos a otros. Por eso el Malo estaba antes en el cielo, pero se sintió muy fuerte y ya quería mandar hasta al Padre. Entonces Dios lo mandó para abajo, pero el mal espíritu le dijo: 'me vas a mandar a sufrir, pero yo voy a ver que no todos tus hijos van a ir contigo, a ver si me quedo con la mitad'. Por eso así se ve el trabajo que está haciendo. Por eso hay que abrir los ojos y también oír y entender lo que dice el mal espíritu.

Luego los viejitos dijeron:

—Según nuestros padres y abuelos platicaban que estamos tomando trago porque el mismo Dios lo tomaba, por eso todos los católicos toman trago, por eso lo que no toman trago son sabáticos.

Pero el catequista preguntó:

—¿Cómo lo sabes?

Y le dijeron:

—Porque los viejitos lo dijeron desde siempre.

Entonces dijo el catequista:

—Lo que pasa es que estamos al revés, lo que pasa es que en sueños lo miraron pero no lo vieron que es cierto, lo que pasa es que el Malo todo lo pone en el sueño para que lo creamos, por eso lo soñaron los viejitos. Por eso lo empezaron a hacer porque el malo también tiene mucho poder, puede hacer todo lo que él quiere hacer porque quiere que siempre sigamos en él, por eso no hay que creer en eso. Nosotros también antes así lo creíamos pero se abrieron nuestros ojos y aprendimos a escuchar. Pero oíganlo y poco a poco, si Dios quiere, van a cambiar.

Los viejitos no muy tomaban en cuenta y entonces en cada fiesta se ponían bolos (borrachos), se peleaban y se aventaban.

Así estuvieron llegando los catequistas a otros ranchos y al nuestro, y así iban diciendo sobre eso. Los 'iloles algunos que lo creyeron lo dejaron pero les costó para dejarlo y entonces algunas veces sanan al enfermo, pero otras les da pena y así ya no curan. Al poco tiempo ya no salieron los 'iloles, porque lo había creído toda la gente. Por eso los viejitos ya no enseñaron de ser 'ilol y de las plantas y todo se olvidó. Los únicos que aún saben ser 'ilol son los viejitos, los jóvenes ya no aprendieron.

Mi papá me platicó que lo aprendió en el sueño pero que algunos 'iloles le enseñaron a usar las plantas y rezos. A mí me quería enseñar pero el que no lo sueña no va a ser buen 'ilol, no va a curar a la gente. Porque luego sus abuelos lo enseñaron a curar y a rezar, pero si no lo sueña no va a ser buen 'ilol porque en su sueño es donde le dan todo su material.⁹

Un elemento que se suma al éxito de la estrategia de la Nueva Iglesia, está relacionando con el rompimiento del control social que ejercían los médicos tradicionales sobre la comunidad, debido fundamentalmente a que por la situación de sometimiento semiservil a la finca, no estaban sujetos a las formas de gobierno tradicional, ni participaban de las prácticas de la sociedad indígena regional. Este control, daba pie a situaciones de abuso que, básicamente, se sustentaban en el miedo a la brujería, situación que en algunos contextos sociales ha tendido a resolverse dentro de sus particulares conyunturas; por ejemplo en Oxchuc (Harman, 1974:122), mediante el linchamiento de curanderos y brujos, o bien la conversión de la comunidad a otras religiones. Para nuestro caso de estudio, se concretó en la prohibición del ejercicio de la práctica médica, bajo amenaza de expulsión, medida tomada, fundamentalmente, debido a la necesidad que tenía el grupo de mantener la cohesión, misma que se veía afectada por la división interna que causaban las continuas acusaciones de brujería hechada:

".. no hay 'ilol porque dice mentiras y pone culpas de hechicería sobre personas, lo que provoca muchos asesinatos y división de la comunidad".¹⁰

⁹ Testimonio de Antonio Sánchez González, Las Limas, Simojovel, Chiapas.

¹⁰ Testimonio proporcionado por la Comisión de Ancianos de "Las Limas". 1987.

Durante más de una década, la comunidad no contó con un servicio de atención con cierta sistematización, viéndose obligada a tratar sus enfermedades a nivel doméstico, o bien, poniéndose en manos de los farmacéuticos, situación que medianamente se resolvió con la introducción, en 1984, del programa IMSS-COPLAMAR.

A finales de la década de 1980, la iglesia católica realizó una revisión y evaluación de sus acciones en torno a la medicina tradicional, reconsiderando su posición al respecto. Como resultado de esto, la comunidad se encontró ante la disyuntiva de retomar, refuncionalizar o rechazar sus prácticas médicas tradicionales; finalmente se inclinó por refuncionarla, es decir, emprendió acciones para hacer una recuperación sistematizada de su medicina herbolaria y eliminó los elementos ideológicos y religiosos. En asamblea, la comunidad constituyó una comisión con las personas más interesadas en el asunto; ésta ha tomado varios cursos en relación con la identificación de las plantas medicinales, uso, elaboración de pomadas, tinturas y jarabes, que les permiten conservar, sobre todo, las plantas estacionales y las que provienen de climas diferentes al de la zona. Estas técnicas están siendo utilizadas dentro de la comunidad para la elaboración de medicamentos. Para los efectos, se fijó una cuota destinada a hacer funcionar una verdadera farmacia herbolaria.

Para la recuperación de sus plantas, primero se asesoraron y posteriormente ingresaron como socios a la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH). La asesoría les permitió crear una farmacia herbolaria y un jardín/huerto de plantas medicinales; este último, con un triple propósito: cultivar plantas en vías de extinción, debido a las quemas; contar con las plantas cuando se necesiten sin tener la necesidad de trasladarse a grandes distancias para obtenerlas, y por último, un propósito educativo, lograr la identificación, aprendizaje y reaprendizaje de la utilidad terapéutica y/o nutricional de las plantas.

Políticas y acción de la iglesia católica y su importancia en la desaparición de la práctica médica tradicional

La zona de Simojovel-Huitiupán fue una de las primeras en donde se implantó el modelo de las CEB; esto significó el inicio de una actividad que

si bien tenía claros sus objetivos, carecía de la suficiente discusión en cuanto a sus principios y estrategias, lo que en la práctica se concretó en aciertos y errores que se reflejaron en los cambios bruscos sufridos en varias prácticas sociales de la comunidad.

En relación con la práctica médica, que es nuestro objeto de estudio, en primer término podemos observar que la iglesia no realizó un análisis sobre los aspectos útiles de la medicina tradicional como la terapéutica herbolaria sistematizada, el masaje o el efecto curativo que pudieran tener los ceremoniales de curación. Sino que centró su estrategia en los aspectos negativos, caracterizándola básicamente como brujería. Tampoco planteó alternativas que permitieran abordar el problema de falta de cobertura en salud que se estaba generando. Por otro lado, el destierro de la práctica médica tradicional de un momento a otro no es únicamente resultado del proceso mencionado, sino que también respondió a la necesidad de imponer ciertas condiciones dentro del contexto del proceso de lucha por la tierra, por una parte, y a la ventaja que representó, en ese momento, la posibilidad de desplazar de su vida algunos aspectos de control social opresivo, basado en la brujería. Esta situación repercutió, como se menciona más arriba, en que por lo menos durante una década la comunidad no contó con atención médica sistematizada, reduciéndose sus recursos a la atención de las enfermedades en el seno familiar, que si bien son medidas que resuelven problemas sencillos, no son suficientes en los casos complejos o de gravedad. La prohibición tanto del ejercicio como del consumo de la práctica médica tradicional impidió el uso racional y sistematizado de los recursos propios, y los llevó a optar finalmente por la alternativa alopática, principalmente el consumo en la farmacia, que contribuyó a deteriorar más aún las ya paupérrimas condiciones de vida a causa del alto costo de los medicamentos.

Afortunadamente, la iglesia, con espíritu autocrítico, ha realizado evaluaciones de sus acciones y de los resultados de éstas, reconociendo errores y replanteando sus principios y estrategias cuando ha sido necesario. Entre los principales errores ha reconocido: "El desconocimiento y falta de respeto a las culturas propias de las comunidades indígenas; querer imponer nuestros planes a los campesinos e indígenas, considerándolos menores de edad, decidiendo toda la pastoral sin tomarlos en cuenta". (Obispos de la Región Pacífico Sur. 1977).

Este reconocimiento se ha concretado en apoyos a la investigación diagnóstica de problemas y necesidades comunitarias (XII Generación de la MMS, 1987), así como a la proposición de alternativas coherentes con la realidad de las comunidades indígenas. Recientemente ha apoyado la formación de organizaciones de médicos indígenas tradicionales para la recuperación y preservación de la medicina tradicional, la realización de programas de salud en los cuales se capacite a personas de las comunidades en la conservación y sistematización de los conocimientos de la herbolaria local, así como el aprendizaje de prácticas alternativas como masaje, acupuntura, etc. También han organizado y apoyado cursos y encuentros estatales y regionales de salud.

Sólo queda mencionar que sería loable que todos aquellos que realizan un trabajo en el medio indígena tuvieran la entereza de realizar la auto-crítica o evaluación de sus acciones, con objeto de realizar un trabajo acorde con las necesidades reales y sentidas de la comunidad, y no en función de lo que nuestra mente colonialista y paternal considera que es lo mejor para ellos.

Bibliografía

CENTRO DE ESTUDIOS ECUMÉNICOS.

1987 *El compromiso político de las comunidades eclesiales de base.* México.

CONCHA MALO, et al.

1986 *La participación de los cristianos en el proceso de liberación popular en México.* México, Siglo XXI.

HARMAN, Robert C.

1974 *Cambios médicos y sociales en una comunidad maya-tzeltal.* México, INI.

HOLLAND, William R.

1963 *Medicina Maya en Los Altos de Chiapas.* México, INI.

OBISPOS DE LA REGIÓN PACÍFICO SUR.

1977 *Nuestro compromiso cristiano con los indígenas y campesinos de la Región Pacífico Sur.* (Documento de trabajo). Oaxaca.

PAGE PLIEGO, Jaime T.

1977 *Sobre la desaparición de los 'iloles*. Testimonio de Antonio Sánchez González, Las Limas, Simojovel de Allende, Chiapas, México. (Documento inédito).

PÉREZ CASTRO, Ana Bella.

1981 *Estructura agraria y movimientos campesinos en Simojovel, Chiapas*, México. ENAH.

RUIZ GARCÍA, Samuel.

1985 "Sobre la situación del pueblo que lucha por la justicia". En: *Carta pastoral*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

TOLEDO TELLO, Sonia.

1987 "Atraso y violencia en Chiapas: el caso Simojovel, Chiapas". En: Segundo Coloquio Internacional de Mayistas. *Memoria*. Campeche, Campeche, México.

XII GENERACIÓN DE LA MAESTRÍA EN MEDICINA SOCIAL.

1987 *Diagnóstico integral en dos comunidades tzotziles de Simojovel de Allende, Chiapas*. México, UAM-X, MSS.

BERLÍN-BERLÁN: EL INFRAMUNDO

ANTONIO GÓMEZ HERNÁNDEZ

El presente relato mítico, narrado por don Pedro Sántiz Gómez, indígena tojolab'al del ejido Plan de Ayala (San Francisco Jotaná), municipio de Las Margaritas, Chiapas, es parte del proyecto de investigación sobre mitología tojolab'al¹.

En este mito podemos ver cuál es la visión que tienen los tojolab'ales sobre el lugar, conocido como el **Yib'satk'inal**, en el cual se pagan los pecados; un lugar que no está lejos de esta tierra, del **Lu?umk'inal**; pero, en vez de contarlo, mejor veamos directamente lo que el relato nos dice. (Sobre la cosmovisión tojolab'al, véase Ruz, 1982: 49-66).

Hubo una vez un huérfano llamado Juan, quien, en una ocasión, vio a lo lejos a dos niñas [señoritas] bañándose en una laguna.

Juan [llegó a la laguna] por andar siguiendo abejas, y cuando vio a esas dos niñas se acercó, sin ser visto, a ellas; les escondió la blusa y enagua [falda]. Después se dejó ver diciendo:

—¿Qué están haciendo?

—Nos estamos bañando, pero ha sucedido que se ha perdido nuestra ropa.

—Bueno, sus ropas quién sabe si la van a encontrar, pues aquí viene mucho jabalí.

—Y tú, Juan, ¿cómo te llamas (sic)?

—Pues así es mi nombre como lo estás diciendo. Bueno, pero, ¿cómo supiste mi nombre? ¿Y ustedes, pues, de dónde vienen?

¹ Los asesores del proyecto son el Dr. Mario H. Ruz del Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM y la Dra. María Rosa Palazón del Instituto de Investigaciones Lingüísticas-UNAM.

- Pues, venimos desde Berlín Berlán.²
 —¿De ahí vienen? Pero, sus ropas no las van a encontrar.
 —Haz el favor de buscárnosla.
 —Bueno, solamente si se queda una de ustedes [conmigo].
 —Pues sí.
 —Bueno, pues.

Siendo así Juan fue con una de ellas; se fueron a buscar la ropa. Como él la escondió hizo que no la encontraba; regresaron nuevamente a la laguna y volvieron a la búsqueda. Entonces, en el segundo intento, la encontró y la trajo. ¿Y qué?, grande fue su sorpresa al ver que todo se había convertido en piel de garza³. Desde entonces, Juan se quedó con la mujer, quien ya no la devolvió más a Berlín Berlán. Él sólo se dedicaba a buscar colmenas, por eso, cuando se ocultó el sol regresaron [a casa de Juan]. Como era huérfano, vivía con su abuelita, quien le dijo:

- Hijito, ¿dónde encontraste a esta niña?
 —La encontré bañándose en una laguna. Resulta que perdió su ropa; la busqué, por ahí está una cueva, ahí encontré su ropa. Entonces le pregunté si quería casarse conmigo, aceptó y ahora es mi esposa.
 —¡Ah! ¿Pero qué cosa le vamos a dar hijito? ¡No hay nada! ¿Qué es lo que vas a comer, pues, niña?
 —Pues lo que haya, si hay un poco de caldo de frijol o un poco de agua de chile⁴, yo estoy acostumbrada.
 —Si es así, está bien.

Comieron. Entró la noche. Como la casa de Juan era rústica (**lechpat**) [**Lech**: tendido; **pat**: corteza, techo de un agua y material de corteza], pues aunque era un hombre grande (en condiciones de hacer una casa mejor), pero, ¿de que servía?, pues no trabajaba, sólo andaba buscando colmenas.

Durmieron esa noche, y al amanecer la casa de Juan era de tres pisos, de puro vidrio; de vidrio la entrada de la cocina en donde estaba trabajando su abuela; pero la casa del rey quedaba cerca, y a su paso el rey le dijo a Juan:

- Juan.
 —¿Qué?
 —Ahí vienes a hablarme.
 —Bueno.
 Entonces se fue a ver al rey. El rey le preguntó:
 —¿Cómo paraste [construiste] tu casa?
 —Pues la paré.
 —¿Pero cómo pudiste pararla en una sola noche?
 —Pues la paré porque mi casa anterior era muy pobre, por eso ahí pensé parar otra más bonita.

² En la narración se entiende que Berlín Berlán, en la cosmovisión tojolab'al, es el inframundo, el lugar habitado por el Niwan pukuj-Gran brujo, al cual van todas aquellas personas que caen en pecado mientras vivan en esta tierra; la entrada hacia ese lugar, que no es el infierno contado por la biblia, son las cuevas.

³ La ropa semejava a un hermoso abrigo de plumas.

⁴ El agua de chile es una comida de pobres; sus ingredientes son chile verde o seco, cilantro y cebolla picados, con jugo de limón, sal y agua. Entre los tojolab'ales, acompañar las tortillas con dicha agua es, para la gente más pobre, lo mejor que se puede esperar cuando no se tiene dinero ni para comprarse una cebolla, sal o chile.

—Bueno, pues si tú la paraste [hiciste], ahora vas a parar [hacer] una para mí, igual como la tuya.

—Bueno.

Al salir el sol, la casa del rey ya estaba hecha.

Así como la casa de [Juan], así quedó la del rey.

—Tú, Juan, me vas a pisar [superar, dominar] —dijo el rey.

—Pues no te voy a pisar, no estoy diciendo que te voy a pisar.

Entonces, al día siguiente, Blanca Flor, la esposa de Juan, dijo:

—Juan, te llamarán otra vez [para requerir tus servicios].

—¿Qué?

—Te van a llamar otra vez. Te pedirán subir a un palo encebado, tan alto que llega hasta la mitad camino al cielo. Pero no te vayas a asustar, pídele al rey la mitad de sus ayudantes y la otra mitad yo te las doy, [pues pondrán a prueba tu valor, compitiendo contra la gente del rey, qué tan alto suben tú y tus hombres].

—Bueno.

Entonces, fueron a competir al palo encebado. Era bien alto y la gente de Juan sí subía con carga, en tanto la gente del rey no podía, pues resbalaba. Entonces gritó el rey.

—Juan, ya deja, si no se van a acabar mis hombres. Ahora, no vamos a quedar enojados.

—Bien. Yo no estoy enojando.

Como Juan estaba contento con su esposa, entonces, se hablaron por sus nombres. La mujer dijo:

—Juan, ahora estás contento y yo estoy contenta. De por sí tengo gusto de estar en esta tierra, pero no me llames por mi verdadero nombre; yo me llamo Blanca Flor, pero el [nombre] con el que me vas a llamar será Blanca Perdida, y a tí te llamaré Juan Perdido, no te nombraré solamente Juan.

—Pues está bien.

Pasaron el día muy contentos. Juan interrogó la procedencia exacta de su mujer.

—Pero, ¿de dónde has venido, pues?

—Ya te dije, vengo de Berlín Berlán.

—¿Pero, dónde queda?

—En este lado (al ser un secreto, señaló cualquier rumbo).

—Bueno.

Entonces, abrazó a su esposa diciéndole:

—Blanca Florita, hija, vayamos a hacer del baño.

Y la esposa de Juan ya no salió a hacer del baño; se enojó, pues su esposo no había respetado el acuerdo de llamarle Blanca Perdida. En aquel momento se ocultó el sol y llegó la noche, y al amanecer la casa de Juan estaba otra vez como antes. Su esposa se había ido. Juan se puso a llorar. Le dijo a su abuela que él iría a buscarla. Entonces su abuela le hizo sus tortillas.

Hacia tres días que Juan había partido y sólo había llevado un pequeño machete; se fue internando en la montaña y encontró tigres, leones, pues ni caso les hacía. Le hablaba a los animales y no le contestaban. Entonces, al sexto día, encontró un ladino⁵, y le preguntó:

—Señor, ¿tiene noticias dónde queda Berlín Berlán?, pues de ahí es mi esposa.

⁵ Es ladino aquella persona que no es de ningún grupo indígena, es decir aquel que es castellano, el hombre "blanco"; regionalmente se le denomina "caxlán". El uso del término en este relato quizá haga alusión al

—¡Ah Dios, hijito!, camino un poco [presume de conocer bastante], pero nunca he escuchado el nombre de ese lugar. Sólo, si tú quieres, preguntémosle al patrón Sol, porque Él ve todo el mundo.

—Pues, bueno.

—Entonces, haz rápido una batea.

—Bueno.

Juan hizo rápido una batea; tiró un ocote y talló la batea, entonces empezó a llover.

Le hablaron al patrón Sol; contestó que no lo ha visto, pero como ya escuchó, se va a fijar. Entonces le hablaron a la Luna, y ella contestó:

—No conozco ese lugar. Hasta donde alcanzo ver, no lo localizo. Mejor regresa, de balde estás paseando, antes de que encuentres un animal malo y te vaya a acabar, vuelve a tu casa, dijo la Luna.

—Pues no [regresaré], hasta no encontrarla.

Entonces llegó hasta el fin donde está "sembrado el mundo" [donde el cielo se junta con la tierra], y encontró un caballo moribundo que se encontraba rodeado por animales [carnívoros] que esperaban su muerte para devorarlo. Entonces se dirigió a ellos. Antes de que el león contestara la pregunta de Juan, el tigre, por su parte, pensó en comerse primero al hombre. El león ordenó:

—¡No! Escuchen lo que quiere decir.

—Bueno, contestó el tigre y los demás animales.

Se acercó Juan, y ahí dijo:

—Compañeros, ¿tienen noticia dónde queda tal lugar?

El león contestó:

—Pues no. Escuchen todos hermanos, este hombre [ya da] lástima; miren cómo está, toda rota su camisa, y ya lleva doce días caminando. Si hemos visto ese lugar, digámosle.

El águila, quien estaba en lo alto, dijo:

—¿Qué es lo que pregunta?

—Está preguntando por tal lugar, que porque de ahí es su esposa.

—Pues bueno. Yo he escuchado un poco, pero quién sabe si en realidad es el lugar que busca; escuché comentarios.

Juan se acercó al águila, y le dijo:

—Dime lo que sabes.

—He escuchado comentarios, quien sabe si voy a saber [dónde queda], pero primero reparte nuestra comida porque siempre hay uno quien come más; no todos comemos la misma cantidad, dijo el águila.

Entonces, Juan mató al caballo y repartió la carne por partes iguales, dándoles a todos un pedazo de carne, hueso y un poco de sangre. En aquel momento el león dijo:

—Ahora, ya repartió nuestra comida, muchísimas gracias a Juan, y de no ser por él, siempre habría uno quien saldría comiendo más, y otros que no probarían nada. Y ahora, en agradecimiento, si han visto ese lugar vayan a enseñarle, porque este pobre [hombre] da lástima.

sombrerón, quien se le relaciona siempre con la gente ladina, blanca o los hacendados de la región. El sombrerón es el "gran brujo" que reina la selva, y por lo mismo dueño de todos los animales que en ella habitan o pastan durante la noche (el caso de los animales domésticos). Su esposa es la llorona, mujer ladina, muy bella; las mujeres y hombres indígenas que pecan, cuando mueren, resucitan en el otro mundo habitado por el gran brujo en donde trabajan eternamente como esclavos.

Entonces, dijo el águila:

—Bueno. Ahora [Juan] trépatelo en mi espalda, pero agárrate bien de mis alas, quién sabe si vamos a llegar, pero vayamos.

—Bueno.

Se fueron. Ya se estaba ocultando el sol cuando llegaron al otro extremo, donde se acaba el mundo. Ahí estaba un peñasco y una cueva, y entraron. Eran como a eso de las cinco de la tarde, y al filo de las ocho de la mañana del otro día, llegaron al otro mundo. Al llegar, allí estaba un cerro en el cual había sembrado puros árboles de nance; allí llegó a pararse el águila, y le dijo:

—Juan, yo ya tengo mucha hambre.

—¿Ya?

—Ya, ya tengo [hambre].

—Pues tengo todavía un poco de comida. Comamos.

Juan sacó las tortillas y comieron. El lugar que andaban buscando ya se miraba. Entonces el águila dijo:

—Juan, ¿vas a aceptar todavía tu esposa? Porque tu esposa ya tiene dos hijos.

—Pues ni modo ¿Por qué no la voy a aceptar? Sólo espero llegar. Si ya no me hace caso, pues ahí lo veré, tal vez regresaré.

—Pues bueno, vayamos a hablarle.

Entonces el águila volvió a levantar el vuelo y fue a bajar en medio de ese pueblo, justo en la casa de la esposa de Juan. Había un poste y ahí llegó a pararse el águila, y dijo:

—Esa puerta es la que vas a tocar.

—Bueno.

Juan fue a tocar la puerta. En la tercera puerta, ahí salió su esposa. Juan le dijo:

—Señora, ¿no tiene usted trabajo?

—No hay señor, no hay trabajo. Mi esposo aún trabaja.

—¿Ya tienes esposo?

—Ya tengo esposo, y tengo dos hijos.

—Bueno, ¿por qué ya tienes hijos, pues? ¿Y yo?

—¡Ah mudo [tonto]! ¿Cómo vas a hablar así? ¿A caso me casé contigo?

—¿Qué no sabes que nos casamos desde antes cuando llegaste a una laguna, pues?

—Antes, llegué. Es cierto, me junté dos o tres días con un hombre de nombre Juan, pero como él desobedeció, por eso regresé. Ahora tengo mi esposo, y mi esposo tiene cuatro razones [cuatro almas; vidas] ¿Cómo podrías vencerlo?

Juan contestó:

—Aunque sólo me enseñaras a mis hijos.

La mujer dijo:

—Sólo porque tú fuiste el primero en juntarse conmigo, si no, ya no me juntaba contigo; pero tú fuiste el primero. Ahí está [el nahual de] mi esposo, dijo señalando a un cerdo.

Juan, al sólo escuchar, agarró rápido a ese cerdo gordo, y lo mató. Cuando estaba a punto de morir el cerdo, apareció un venado [el segundo nahual], el cual [corrió la misma suerte que el nahual anterior]; y cuando estaba a punto de morir [este segundo nahual], apareció un león [que era el tercer nahual]; cuando ese león salió, Juan apenas lo alcanzó para matarlo, y cuando ya estaba el león a punto de morir, se presentó el cuarto nahual que era un gavilán. Cuando salió ese gavilán, voló. Poco después, Juan también voló convertido en un enorme halcón.

Volaron alto. Pero como el gavilán salió un poco antes, en tal caso se dio la vuelta para pasar a atacar de muerte al halcón, es decir, a Juan.

Pues, gracias al águila que Juan había ayudado antes, ayudó a la vez a Juan tras subir a atrapar al gavilán; al cual mató rápido, y el marido de la mujer murió dentro de su hamaca, tras morir sus nahuales.

En aquel momento enterraron [al marido de Blanca Perdida]. De ahí se quedaron a vivir juntos. Entonces Juan dijo:

—Ahora nos juntamos. ¿Por qué no nos vamos a mi casa que conociste cuando nos juntamos por vez primera?

—Pues, está bien Juan, iré contigo.

Entonces regresaron al lugar donde se habían conocido. Pero ese lugar no estaba lejos. La mujer de Juan enseñó el camino de regreso y rápido llegaron al mundo de los humanos, acá en la tierra.

Bibliografía

RUZ, Mario Humberto

- 1985 "La cosmovisión indígena". En: *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Vol. II. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas-UNAM, México. 323 pp.

LAS ORGANIZACIONES DE MÉDICOS INDÍGENAS. UNA NUEVA FORMA DE INTERRELACIÓN

GRACIELA FREYERMUTH ENCISO¹

Antecedentes

En la década de 1970, las prácticas curativas indígenas y populares dejaron de ser consideradas sólo como un fenómeno antropológico, al llamar la atención de los profesionales planificadores de la salud, quienes reconocieron en ellas una serie de recursos susceptibles de incorporarse a la estrategia de Atención Primaria de Salud² (OMS,1973:76).

A este hecho contribuyeron factores tales como:

El ingreso de la República Popular China a la Organización de Naciones Unidas (ONU) (Cfr. Lozoya,1988:9) cuando este país había resuelto en buena medida los problemas de salud de su inmensa población, mediante un sistema de atención apoyado en los médicos descalzos; éstos proporcionaban atención médica de primer nivel, utilizando prácticas curativas populares (ibídem y Hutterer:7-9) , lo cual alcanzó rápida difusión en Occidente.

El hecho de que para entonces, en varios países del sudeste asiático (India, Bangladesh, Pakistán, Sri Lanka, Birmania), las prácticas curativas tradicionales habían logrado reconocimiento y apoyo estatales (Cfr. Pedersen, 1989:636).

¹ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste.

² Desde la tercera reunión especial de Ministros de Salud de las Américas, efectuada en Santiago de Chile en el Plan Decenal de las Américas, se reconoce el derecho a la salud de los pueblos, derecho por el cual debe velar el Estado.

La crisis del modelo médico dominante basado en la atención hospitalaria que, no obstante su gran desarrollo tecnológico, no había conseguido un mejoramiento sustancial en los niveles de salud del grueso de la población y cuyo alto costo lo restringía a la atención de grupos sociales limitados (Cfr. Laurell, 1976:5).

La depresión económica en algunos países latinoamericanos desde finales de la década, y la adopción de un modelo neoliberal que se manifiesta en el campo de la salud en la aplicación de la lógica del costo-beneficio (al respecto véase Fassler, 1979:156; Menéndez:2; Excelsior, 1988). La contracción del gasto en los sectores sociales ha disminuido la inversión en salud y, en consecuencia, la calidad de los servicios asistenciales y de seguridad social, haciendo necesaria la propuesta de planes *viabiles* que permitan *mejorar*, a bajo costo, las condiciones de salud de numerosos grupos marginales.

La declaración de Alma Ata (URSS) fue un primer paso para poner en marcha programas de bajo costo. *Salud para todos en el año 2000* (OMS, UNICEF, 1978), propone llevar a toda la población, para el final del siglo, "a un nivel de salud que les permita una vida social y económicamente productiva" (ibídem, cláusula V). Reconociendo el derecho de los pueblos a la salud y el papel del Estado como responsable del cumplimiento de ese derecho, el documento apela "a la voluntad política y a los esfuerzos coordinados del sector salud, más las actividades pertinentes de otros sectores del desarrollo social y económico" (OMS, 1979:11).

La estrategia escogida se centra en la extensión de la cobertura de los servicios y en la atención primaria de salud.

La atención primaria de salud (ibídem, cláusula VII) se orienta hacia los principales problemas de salud comunitarios y se sustenta en la promoción, prevención y tratamiento básicos para resolverlos. La autorresponsabilidad y la participación del grupo y del individuo son fundamentales en la planificación, organización, funcionamiento y control de sus acciones.

Las metas planteadas para 1990 eran inmunizar a todos los niños del mundo contra las principales enfermedades transmisibles, y facilitar servicios de agua potable y saneamiento a toda la población. Según la propia declaración, el personal involucrado en esta estrategia podría incluir a "las personas que practican la medicina tradicional", en la medida en que sus servicios fueran necesarios para atender las necesidades de salud expresadas de la comunidad, "con el adiestramiento técnico debido".

En este marco surgieron, en la década de 1980, una serie de programas dirigidos a la práctica médica tradicional, tanto de instituciones gubernamentales como de organizaciones independientes, estos planes y proyectos tienen algunos rasgos en común que: a) todos se han originado en una estrategia de atención encaminada a mejorar el primer nivel de atención médica, recurriendo a los recursos propios de la comunidad, en el marco de la estrategia de Atención Primaria y han contado, en su mayoría, con financiamiento del exterior; b) se ha argumentado, como uno de sus objetivos principales, el fortalecimiento y el reconocimiento de la medicina tradicional, privilegiando las actividades encaminadas a la organización y el contacto de los médicos indígenas a través de encuentros y talleres, y c) todos han pretendido el reconocimiento de los cuadros nosológicos más frecuentes de las prácticas médicas indígenas, el estudio de la herbolaria medicinal (recolección y clasificación de plantas medicinales, creación de herbarios y huertos) y el trabajo con mujeres, específicamente con parteras.

Ninguno de éstos ha realizado talleres, investigaciones o intercambios de experiencias en donde las temáticas abordadas sean el ritual curativo, o los recursos terapéuticos diferentes de la herbolaria.

Los programas que se han realizado a través del Instituto Nacional Indigenista (INI), el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) y la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA) (Solís, 1985:77-79) han ambicionado integrar a los terapeutas tradicionales a las actividades de atención primaria de salud esperando, de esta manera, que formen parte del comité de salud comunitario y colaboren en actividades de saneamiento ambiental, vacunación, rehidratación oral, etc.

Medicina alópata, medicina indígena : un encuentro difícil

El análisis de las políticas de salud del Estado mexicano para el establecimiento de una *interrelación* entre la práctica médica alópata y la indígena, revela sólo una parte del problema. La brecha que hay entre las dos medicinas no se puede salvar por decreto y las políticas de salud no pueden obviar la existencia de dos visiones distintas del mundo y, por ende, de la salud.

¿Es posible "capacitar" a los médicos indígenas a partir de marcos referenciales opuestos a los de su práctica? ¿La interrelación entre ambos practicantes da como resultado acciones benéficas para los enfermos? ¿Cuáles son las formas de interrelación no previstas que se han generado a partir de estas políticas de salud?

Sin embargo, la sola presencia de recursos humanos no es suficiente para enfrentar los problemas de la población. Las condiciones de morbi-mortalidad indican que las dos medicinas poseen una limitada capacidad para responder al enorme problema de salud regional.

La baja calidad de la atención y la escasez de recursos materiales y humanos de la práctica médica institucional de la región, se refleja en su limitada cobertura y su escasa demanda³. Esta última tiene mucho que ver con el poco conocimiento, por parte del médico, de la realidad sociocultural de los enfermos (OMIECH, 1990: 79), que le impide establecer una adecuada relación con sus pacientes y lo conduce a una situación de frustración y desaliento que obstaculiza su permanencia en las comunidades.

Por otro lado, la medicina indígena ha sido objeto de descrédito debido a los ataques que ha recibido de grupos religiosos, a su creciente comercialización y a sus restringidos alcances terapéuticos (ibídem).

Como respuesta, las instituciones de salud han promovido la complementariedad de ambas prácticas. Aprovechando la enorme influencia de los médicos indígenas sobre la población, se ha pretendido que éstos proporcionen un primer nivel de atención y sean capaces de conducir hacia el médico alópata a los pacientes que requieran una atención más sofisticada.

Los programas de interrelación. Resultados no previstos

Los proyectos emprendidos por el INI, el IMSS y la SSA (Solís G., op. cit.:77-79) han intentado incorporar a los terapeutas tradicionales a la estructura organizativa de los servicios de salud mediante su reclutamiento en los comités de salud, o convertirlos en promotores voluntarios capaces

³ Habría que recordar que la Unidad Médica Rural (UMR) con mayor demanda llega a proporcionar en promedio 20 consultas diarias, y prácticamente la mitad de las clínicas tiene promedios menores a diez.

de aplicar y recomendar medidas de atención primaria. Estos programas han tenido un desarrollo muy irregular y su impacto ha sido muy limitado, por lo menos en relación con los objetivos inicialmente planteados.

En el caso del INI, quizá el mayor mérito haya sido el despertar en la región el interés por la medicina indígena. Como precursor de estos programas, involucró a casi todas las personas que posteriormente realizaron acciones en este campo; no debemos olvidar que respaldó la constitución de las organizaciones de médicos indígenas de la región (a las que continúa apoyando) y que mantiene, prácticamente en todos los Centros Coordinadores del estado, así sea a baja escala, actividades de herbolaria medicinal similares al de su proyecto pionero.

En la Secretaría de Salud, el programa de Medicina Tradicional (SSA-UNICEF) fue interrumpido abruptamente poco tiempo después de iniciado. En él se habían desempeñado las personas que impulsaron la idea de continuar el proyecto en forma independiente, con la creación de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH).

A partir de entonces, la intervención de la SSA en este campo ha sido pobre. Ha participado sólo en dos proyectos relacionados con la medicina tradicional; uno fue el iniciado en 1986 en colaboración con investigadores estadounidenses, en el Programa de Colaboración sobre Medicina Indígena Tradicional y Herbolaria (PROCOMITH), que ya para 1989 realizaban su trabajo totalmente desvinculados de la Jurisdicción Sanitaria de Los Altos⁴; el otro, la reanudación, a partir de 1990, del programa de capacitación para parteras empíricas.

En cuanto al programa de interrelación del IMSS, se ha podido constatar que los médicos indígenas prácticamente no participan en el trabajo de las Unidades Médico Rurales (UMR), en oposición al discurso del programa. En las comunidades ya no existen los huertos medicinales; para los médicos encargados de las clínicas, la información impresa en el rotafolio es quizá el único vínculo con la medicina tradicional y, no obstante el énfasis puesto por el proyecto en las investigaciones, los resultados de las mismas no han sido reelaborados y presentados a las comunidades o a los médicos tradicionales. Los propios asesores del programa IMSS-Soli-

⁴ Comunicación personal del Dr. Francisco Millán, jefe de la Jurisdicción Sanitaria de Los Altos de Chiapas, SSA, febrero 1990.

daridad en la región reconocen que el cambio continuo de médicos en las clínicas ha determinado que éstos, e incluso los auxiliares bilingües, se conviertan en el principal obstáculo para la interrelación⁵.

Para estimar los logros del programa de interrelación del IMSS, se entrevistó a 33 médicos encargados de las UMR en las regiones Altos y Valles. De sus respuestas se obtuvieron las siguientes conclusiones:

La gran mayoría no tiene relación alguna ni trabaja en forma coordinada con los médicos indígenas (31 médicos de 33).

Algunos piensan que la medicina tradicional es importante para la comunidad, que la población confía en ella y que resuelve sus problemas con sus propios recursos (14 médicos de 33).

Otros consideran que los médicos indígenas "no saben curar" y que hacen más daño que beneficio (12 médicos de 33).

La gran mayoría está convencida de que es necesario que se les proporcione capacitación a estos agentes (28 médicos de 33).

Una minoría piensa que los médicos indígenas tienen "demasiada" influencia sobre la población y no hay posibilidad de acercárseles. Incluso, se mencionó que algunos curanderos cobran por conceder entrevistas (4 médicos de 33).

Los médicos indígenas casi nunca participan en las actividades de atención primaria, y hasta la fecha no se han conseguido los objetivos que se planteaban en el programa⁶. Adicionalmente, la influencia de las UMR en la zona es cada vez menor, debido a que una proporción importante de estas clínicas carece de personal calificado. A finales de 1990, solamente en ocho de las 20 unidades de Los Altos era posible recibir atención médica; el resto tenía vacante la plaza del médico y sólo contaban con el personal auxiliar.

Quizá el mayor indicio —y por demás negativo— de la influencia de la medicina alópata sobre la tradicional sea el hecho de que algunos curanderos prescriben medicinas de patente. Aunque sólo la décima parte de los **iloles** (cuadro 1) utilizan fármacos, se observa que, en conjunto, casi la mitad de los curanderos (cuadro 2) recurre a ellos y que el fenómeno es particularmente frecuente entre las parteras (cuadro 3).

⁵ Entrevista con el Dr. Izur Cantú Nájera, asesor médico, región Altos, octubre 1990.

⁶ En esto coincidieron los promotores de salud (SSA), técnicos auxiliares de salud y los médicos de las UMR entrevistados (25% de las comunidades de la muestra).

La interrelación con los *iloles* y, en general, con los curanderos del sexo masculino es muy esporádica; esto se debe a que dicha relación, aunque propuesta en términos de respeto e igualdad, sólo sería posible a través de la subordinación. Algunos de los médicos indígenas socios de la OMIECH han expresado que resultaría "muy provechoso que trabajaran juntos", pero "aunque estamos de acuerdo en trabajar no sabemos cómo". Otros opinan que "se puede trabajar unos días juntos, pero después empiezan los problemas porque el doctor defiende su profesión, tiene salario y es difícil que acepte lo que piensa un curandero"⁷.

La relación que se pretende entre ambos practicantes es ilusoria; incluso, los propios médicos tradicionales no se relacionan entre sí en forma espontánea, a menos que formen parte de la misma familia. Esto está determinado por el modo en que aprenden a curar y a rezar, y se manifiesta en la escasa homogeneidad de criterios para el reconocimiento y tratamiento de las diversas enfermedades. Ésta reducida sistematización y laxitud diagnóstico-terapéutica se contraponen también al marco conceptual de los médicos, rigidos por criterios más estrictos y homogéneos.

El médico posee un saber científico y, por tanto, el conocimiento del otro se percibe como un *no saber*. La mayoría de los padecimientos tratados por los curanderos le son ajenos y desconocidos y le resulta más cómodo descalificarlos que intentar comprenderlos; su marco referencial no le permite reconocer al otro como un conocimiento válido o eficaz. Por otro lado, para el curandero establecer contacto con un médico y modificar su quehacer a partir de este acercamiento, implicaría aceptar las limitaciones de su práctica y de su conocimiento; pueden hacer suyos ciertos recursos terapéuticos, como los fármacos⁸, pero no a partir de una relación subordinada con un extraño, pues esto invalidaría la eficacia simbólica de su práctica.

Cuando se plantea una interrelación entre practicantes a través de programas de capacitación, un *ilol* está menos dispuesto a verse como susceptible de ser "enseñado a curar", ya que esto implicaría reconocer que su saber es un "no saber", o peor aún, aceptar que no posee dotes sobrenatu-

⁷ Testimonios del Cuarto Encuentro de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, Cfr. OMIECH, *Memoria del Cuarto Encuentro de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, agosto 1989, pp. 81-82.

⁸ Algunos de ellos han externado: "Nosotros aprendemos las pastillas y ellos las plantas".

rales que le permitan reconocer a través de la "pulsación" cuáles son los padecimientos y sus causas. Su práctica médica y su capacidad de ejercerla aparecen como "dones" o "cualidades naturales", no como resultado de un aprendizaje desigual generado a partir de una distribución desigual del saber y, por tanto, del poder.

Por otro lado, las curanderas, quienes tienen una doble condición inferior en tanto mujeres y agentes de una práctica "menor", no presentan resistencia a la "capacitación", ya que esto les permitirá a mediano plazo adquirir una jerarquía mayor. El reconocimiento por parte de las instituciones avalará su ejercicio profesional, sin modificar radicalmente su papel dentro de la comunidad. En cambio, para el *ilol*, formar parte de un sistema de salud implica perder su notoriedad como curandero y, por tanto, el poder que ejerce a nivel colectivo.

Desde la llegada al poblado de Cañada el Niz, de un joven promotor como encargado de la Casa de Salud Rural, los *iloles* y hierberos de la región dejaron de tener una presencia abierta. No ocurrió lo mismo con las parteras: quienes no estaban certificadas por parte de la Secretaría de Salud deseaban incorporarse al sistema de atención, en vista del poder y legitimación que habían alcanzado las parteras con diploma a través de su autopromoción.

CUADRO 1. Distribución de *iloles* de acuerdo con años de práctica y uso de medicinas de patente. Región Altos de Chiapas, 1989.

	Uso de medicina de patente	
	Sí Frecuencia	No Frecuencia
Años de práctica		
Menos de 5 años	0.00	5.00
De 5 a 10 años	0.00	7.00
De 11 a 20 años	1.00	7.00
De 20 años y más	3.00	15.00
Total	4.00	34.00

CUADRO 2. Distribución de acuerdo con uso de medicina de patente y años de práctica de los Agentes de las Prácticas Curativas Indígenas. Región Altos de Chiapas, 1989.

Curanderos, uso de medicina de patente en relación con años de práctica		
	Sí	No
	Frecuencia	Frecuencia
Año		
Menos de 5 años	9.00	14.00
De 5 a 10 años	9.00	13.00
De 11 a 20 años	7.00	16.00
De 20 años y más	10.00	31.00
Total	35.00	74.00

Fuente: cuestionario aplicado a curanderos, 1989.

El vínculo más importante entre medicina alópata y tradicional se da con las parteras, y se ha establecido a través de los programas de capacitación —que datan de la década de 1970 en Chiapas—, que específicamente para ellas han puesto en práctica las instituciones de salud, con el fin de "mejorar su práctica"⁹. Esta relación, desde luego, se ha visto matizada por la diversidad del equipo de salud compuesto por médicos, enfermeras, trabajadores sociales, etcétera. Entrevistas con parteras y médicos de diversas comunidades revelaron que la relación entre los representantes de la medicina alópata y las parteras indígenas puede asumir formas de coordinación, coexistencia, asimilación, subordinación, modificación y exclusión.

Los médicos indígenas aceptaron que la "coordinación entre partera y doctor es buena y se aprovecha la experiencia de los dos", y que "algunas parteras acuden al médico cuando lo necesitan"; sin embargo, siempre existen "doctores que no se interesan en relacionarse con las parteras" (OMIECH, op. cit.:79).

En general, los médicos opinaron que éstas, a diferencia de otros curanderos, poseen una práctica eficaz; algunos de ellos manifestaron que exis-

⁹ El 26 de octubre de 1976, fue publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el Reglamento de parteros empíricos capacitados, que fue creado "para promover la capacitación de los parteros empíricos y convertirlos en auxiliares para la salud en obstetricia, así como autorizarlos para el ejercicio de sus actividades".

tía coordinación entre sus actividades, aunque otros consideraron que la práctica de aquéllas era nociva y no habían logrado vincularse. Los siguientes testimonios dan cuenta de esta relación desde el punto de vista de los médicos:

Son muy importantes para la comunidad porque hasta la fecha son las que atienden al 100% de las mujeres embarazadas. Son gente que cumple una función de gran carga emocional y afectiva con las mujeres parturientas. (11 médicos de 33)

Básicamente, los partos se atienden por las madres o abuelas de las parturientas, y tienen gran importancia ya que son ellas las que resuelven la mayor parte de los partos. (5 médicos de 33)

Personas que aceptan el apoyo y orientación de nosotros los médicos en su actividad dentro de la comunidad. (3 médicos de 33)

Elas son de gran utilidad en la comunidad, siempre y cuando trabajen con el mayor cuidado posible. (5 médicos de 33)

Sólo esperan el nacimiento del producto: si viene bien que bueno y si no, arrégleselas como pueda o vaya al médico. (3 médicos de 33)

En lo particular, he encontrado numerosas distocias provocadas por parteras. (2 médicos de 33)

Que ayudan a su comunidad pero sin superación; en malas condiciones. Es poca mi interrelación con estas personas. Rechazan el apoyo del médico. (4 médicos de 33)

Como podemos ver, encontramos tres grupos de opinión:

1. Consideran que son ellas quienes resuelven el cuidado y la atención del parto de prácticamente todas las mujeres, y que lo hacen eficazmente.
2. Algunos han logrado la interrelación con ellas y trabaja en forma coordinada.
3. Desconfían de los beneficios que pueden proporcionar a las mujeres que atienden, y prácticamente no tienen relación con ellas.

El vínculo entre la práctica médica alópata y la de la partera se da generalmente en condiciones de desigualdad y subordinación; esta situación no es nueva, ya que reproduce el papel de menor jerarquía que siempre ha asumido la partera dentro de la estructura médica indígena¹⁰. Su condición subordinada le ha permitido transformarse para subsistir, lo que se ha

¹⁰ La partera y el huesero poseen el status más bajo dentro de la estructura de la práctica médica tradicional. El me'santo y el ilol tienen uno superior; el primero cuenta con el apoyo divino, el don de la adivinación, y para

reflejado en la composición de las especialidades de las mujeres médicas tradicionales. Así, creemos que las parteras-*iloles* tienden a extinguirse¹¹; en donde se les encuentra, se distribuyen en los grupos de edad de más de 50 años, a diferencia de las que se han iniciado como promotoras o técnicas auxiliares en salud, por lo general más jóvenes (cuadro 3).

Lo cierto es que estas modificaciones no siempre han resultado en prácticas benéficas para las pacientes. Se ha observado, en otra región del estado, el área zoque, con mayores niveles de interrelación que la influencia de la medicina alópata en las parteras indígenas, con escaso manejo del español, ha generado cambios imprevistos en sus prácticas y que resultaron ser nocivos tanto para la parturienta como para el recién nacido. Nos referimos específicamente al manejo inadecuado de oxitócicos y de las tijeras (Freyermuth, 1988).

El uso de medicamentos de patente, elemento introducido por la interrelación, tiene una distribución diferencial también entre las propias parteras; se observa con mayor frecuencia entre las mujeres que solamente son parteras, han sido capacitadas como técnicas en salud, y en las que tienen un número mayor de años de ejercicio profesional (cuadro 3).

CUADRO 3. Distribución del uso de medicamentos de patente de acuerdo con la especialidad de la partera. Región Altos de Chiapas, 1989.

Especialidades	Uso medicina patente	
	Sí Frecuencia	No Frecuencia
Ilol, partera, hierbera	2	9
Hues. Partera, hierbera	1	3
Partera	8	16
Partera, hierbera	3	8
Partera, hierbera, otro*	7	2
Total	21	38

* Técnica auxiliar o promotora.

Fuente: cuestionario aplicado a curanderos, 1989.

resolver los problemas que se le presentan se vale de un oráculo. El segundo es capaz de resolver las enfermedades de origen sobrenatural, y todas aquellas que no cura la "medicina del doctor".

¹¹ Habría que preguntarse si las *iloles* desaparecen o se refuncionalizan como hierberas, especialidad más acorde con la visión del mundo de la medicina alópata

La relación con las parteras ha tenido otras repercusiones en el ambiente comunitario. El hecho de que el adiestramiento se realice fuera de la comunidad, determina un sesgo en la composición de las participantes. Las mujeres que acuden a estos cursos no necesariamente son las parteras más reconocidas, sino aquellas que en general tienen una relación más estrecha con la cultura dominante. De esta manera, las instituciones de salud no se vinculan necesariamente con las representantes más genuinas de la práctica médica indígena de cada comunidad sino, en muchos casos, con aquellas que reconocen las ventajas de involucrarse con los programas oficiales de salud.

El reconocimiento institucional se convierte en una especie de "protección", a tal grado que algunas "no acreditadas" temen ser perseguidas y abandonan su práctica o la ejercen clandestinamente, haciendo más difícil su vinculación con los representantes de la medicina alópata.

El "camino" del enfermo, otro aspecto de la interrelación

Ambas prácticas parten de concepciones distintas de la enfermedad, sobre todo en lo referente a su casualidad, lo que tiene implicaciones importantes en relación con el individuo al que se le demanda consulta.

Los indígenas de la región reconocen, en términos generales, causas naturales y sobrenaturales de la enfermedad. Los padecimientos producidos por las primeras responden rápidamente a los remedios caseros, o a la medicina "de farmacia". Cuando el paciente no mejora con el autocuidado y la disfunción persiste o se agrava, deben decidir a quién recurrir.

Hay enfermedades que se curan con el doctor y hay enfermedades que sólo las cura el ilol. Hace poco, mi niño de once meses se enfermó. Empezó a estar malo con vómito y diarrea; lo llevé al centro de salud y me dijeron que estaba malo de su garganta y le dieron un supositorio y un jarabe. A los cuatro días, en lugar de estar mejor estaba más malo; ya no quería comer. Entonces fui a una ilol que es la que atiende a la familia. Ella lo pulsó y dijo:

—Este niño está espantado.

¿Cuándo se espantó?, me pregunté. ¡Ah, sí!, ya recuerdo, cuando cruzamos el río me caí con el niño y se mojó hasta la cintura; o a la mejor cuando lo dejamos sentado en el campo solito, también ahí quizá se espantó.

Fuimos en la noche a esos lugares y la *ilol* empezó a llamar al *chulel* del niño; se le llama y se le dice que tiene que regresar a casa. Después el niño sanó. En este caso la enfermedad del niño la debía curar el *ilol* y no el doctor¹².

Cuál será el "camino" que deba seguir un enfermo dependerá de muchos factores; uno de ellos es el acceso a un determinado tipo de atención. En el testimonio anterior, el padre del enfermo vive en Zinacantán y tiene acceso a practicantes de ambas medicinas; cuenta con la posibilidad de decidir, lo que no sucede en la mayoría de los casos.

El de una curandera que colabora con el médico de una UMR en la zona Valles también es ilustrativo. La mujer dijo que trabaja en estrecha relación con el médico, y que le solicitan sus cuidados sólo cuando el galeno no ha sido capaz de resolver los problemas del enfermo¹³.

En la Organización de Salud Indígena de Los Altos de Chiapas (OSIACH), la mayoría de los promotores que integran este equipo de salud desconfía de la práctica médica tradicional por considerarla poco eficaz y costosa, dando valor sólo al uso de la herbolaria y negándose a los ritos y los rezos. Recientemente, uno de estos promotores enfermó seriamente de una pierna; al parecer se trataba de una infección que no había cedido al uso de antibióticos. Al ver el pobre resultado de la medicina alópata en su caso, empezó a considerar que su problema era producto de un "mal echado" y, por tanto, no sería posible tratarlo por medio de fármacos. Inicialmente desistió de tratarse con un médico indígena por el alto costo de la consulta y del tratamiento que requeriría, pero, finalmente, aceptó atenderse con herbolaria medicinal, sin rezos y sin ritos, lo que le resultó más económico.

Se mencionan estos testimonios con el fin de mostrar que es posible que la *interrelación* no se establezca del modo en que las instituciones de salud la planean, sino a la inversa. En los primeros años de contacto con la práctica médica alópata, ésta se convirtió en la segunda opción de atención. Sin embargo, trabajos recientes han demostrado una tendencia contraria; un estudio realizado en Simojovel demostró que la consulta al

¹² Entrevista ASP, técnico de OMIECH, San Cristóbal de Las Casas, agosto 1990.

¹³ Testimonio recogido en el II Congreso Nacional sobre Medicina Tradicional y Herbolaria, organizado por IMSS-Solidaridad y la Secretaría de Salud, San Cristóbal de Las Casas, 1988.

curandero se da como una tercera opción para la resolución de los problemas de salud¹⁴.

Los enfermos siguen su propio camino en busca de la curación, guiados por la forma en que se explican la enfermedad; de esta manera los curanderos suelen convertirse en un nivel de atención más especializado cuando el médico alópata ha sido incapaz de ayudar al enfermo.

En resumen, los principales obstáculos para la *interrelación* entre ambos practicantes son: marcos conceptuales distintos, formas diferentes de apprehender su saber, el etnocentrismo de los médicos y el desconocimiento de éstos de la cultura de la población a la cual atienden.

¿Será difícil que sin la *interrelación* directa entre practicantes se complementen ambas medicinas?

Una *interrelación* distinta se empieza a dar a partir del nacimiento de las organizaciones de médicos indígenas, pero tomando rumbos no previstos en las estrategias de las instituciones de salud.

Las organizaciones de médicos indígenas. Una nueva forma de interrelación

Los programas generados a partir de la política de *Salud para todos en el año 2000*, llevados a la práctica por instituciones gubernamentales, dieron cabida, en la región de Los Altos, a personas vinculadas con agrupaciones de izquierda, quienes habían emigrado a Chiapas con el fin de realizar trabajo organizativo. La virtual cancelación de los proyectos de medicina tradicional en las instituciones oficiales, se les presentó como una oportunidad de impulsar sus objetivos políticos, mediante el apoyo a los grupos indígenas para que continuaran y refuncionalizaran dichos programas de salud.

La agrupación independiente que se formó en este contexto fue la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH).

Los objetivos de la OMIECH tienen una gran similitud con los de los organismos gubernamentales, en los cuales colaboró prácticamente todo su personal técnico y médico. Sin embargo, existe una diferencia funda-

¹⁴ Confrontar Page Pliego, Jaime, op. cit.

mental: los programas de la OMIECH no incluyen, formalmente, acciones de atención primaria.

Las políticas de interrelación dieron la oportunidad de reactualizar el campo de la medicina tradicional, no sólo desde la perspectiva de los planificadores de salud, sino también desde la de los propios médicos tradicionales. Organizaciones como la OMIECH han brindado la oportunidad de legitimar la práctica curativa indígena¹⁵ ante la acometida, por parte de algunos agentes de la iglesia católica y de los grupos protestantes, contra los terapeutas indígenas, a quienes sataniza y descalifica (Page:1990).

Aunque esta organización tiene una influencia restringida, ya que cuando mucho cuenta, como socios, con 10% de los médicos indígenas de la región, cobra importancia en la medida en que, en la práctica, es su representante ante las instancias gubernamentales del estado, las instituciones de salud y el INI.

Estar constituidos como una organización, y haber incorporado asesores médicos en el equipo les ha posibilitado establecer una relación horizontal con el personal de las instituciones de salud y realizar propuestas acordes con sus intereses. Recientemente (a través de sus médicos asesores), la OMIECH ha iniciado la canalización de pacientes a la Clínica Hospital de Campo del IMSS, en San Cristóbal de Las Casas. Esto pondrá a prueba a las instituciones de salud, ya que de la calidad de la atención que se les proporcione dependerá que los indígenas adquieran confianza en estas "nuevas" formas de tratamiento médico.

Por el momento, el IMSS no ha salido bien librado de la prueba. En un lapso de tres meses, se canalizaron a tres mujeres para atención de parto y dos de ellas fallecieron por "no contar con recursos adecuados para su atención"¹⁶.

Ante esto, la OMIECH presentó una propuesta al IMSS para el establecimiento de un convenio¹⁷ de apoyo a la organización, en el que se en-

¹⁵ Un ejemplo de esto es la importancia que le dan los socios a la adquisición de credenciales que los acredite como miembros de la organización.

¹⁶ Carta enviada por la OMIECH al C. Lic. Carlos Salinas de Gortari, Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, en enero de 1991.

¹⁷ OMIECH, Propuestas para realizar un convenio de apoyo a la organización de Médicos Indígenas y el Programa de IMSS-Solidaridad, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, s/f.

fatizan tres aspectos: la obtención oportuna y adecuada de los recursos materiales para la prestación de servicios; la congruencia cultural de éstos y la buena coordinación entre los diferentes niveles de atención, ya sean del estado o extraestatales; y la solicitud de recursos financieros para el apoyo de sus programas, principalmente el relacionado con las parteras.

Las peticiones buscan que en la planta de médicos tratantes no se incluya a los residentes en entrenamiento, sino sólo a especialistas recibidos; que se disponga de vehículos para el traslado oportuno de los pacientes; que la mayoría del personal de la clínica hospital sea indígena y que hable y se dirija a los enfermos en su lengua; y, finalmente, se hacen una serie de demandas relacionadas con el apoyo a los parientes o acompañantes de los enfermos.

Una dirección diferente ha tenido la organización de médicos tzeltales que persigue objetivos más modestos que la OMIECH.

Las actividades de sus agremiados son fundamentalmente asistenciales a través de la atención "médica", y han establecido también vínculos importantes con el INI.

El hecho de que ninguno de los integrantes devengue un sueldo por sus actividades marca una gran diferencia con respecto a la OMIECH, ya que el trabajo es absolutamente voluntario. Los fondos de apoyo que han logrado obtener (principalmente del INI) han sido utilizados para crear una infraestructura rústica que les permite proporcionar atención, y por la cual no obtienen ningún pago.

El hecho de no contar con asesores ni personal de tiempo completo los ha limitado en sus posibilidades de solicitud de cambios en su relación con las instituciones de salud y, de hecho, ni siquiera lo han plantado en sus objetivos; pero los terapeutas más jóvenes están dispuestos, en la medida de sus posibilidades, a integrar en su práctica algunas actividades de atención primaria de salud.

Es deseable que a través de estos grupos emergentes se establezcan nuevas formas de *interrelación* que beneficien a los indígenas de la región. Pero, ¿hasta qué punto es posible mejorar su salud mientras no cubran sus necesidades esenciales de vida? La falta de agua, habitación y alimentación adecuadas han hecho que las medidas sanitarias y asistenciales que proporcionan los médicos o técnicos de las instituciones, sean de escaso impacto en el mejoramiento de las condiciones de salud.

No es aceptable que las políticas de salud encaminadas a la *interrelación* pretendan incluir a los terapeutas indígenas en programas que les son ajenos, como igualmente difícil sería pretender que los médicos aprendieran y utilizaran como elementos curativos la herbolaria, los ritos y los rezos. Los médicos indígenas, a través de sus organizaciones, deben seguir sus procesos en forma autónoma, promoviendo el intercambio de experiencias, así como el análisis crítico de su práctica para reconocer los límites de ésta y desarrollar y sistematizar sus conocimientos. Este análisis les permitirá convertirse también en demandantes de una mejor atención médica, sea alópata o indígena.

Bibliografía

- 1988 *Excélsior*, 26 de diciembre.
- FASSLER, Clara.
- 1979 "Transformación Social y Planificación de Salud en América Latina" *Revista Centro Americana de Ciencias de la Salud*, mayo-agosto, núm. 13, p. 156.
- FREYERMUTH, Graciela.
- 1988 "Atención del Parto, Modificaciones en las Prácticas Tradicionales y su Impacto en la Salud", en: J. Aranda, (comp.), *Mujeres en el Campo*, Oaxaca, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- HUTTERER ARIZA, Oscar.
- "La Medicina China y Los Médicos Descalzos", *Secretaría de Salubridad y Asistencia*, Núm. 16.
- LAURELL ASA, Cristina.
- 1976 "Medicina, Economía y Política", *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 84, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, abril-junio, p. 5.
- _____ y Esther Enríquez.
- 1980 "La política de salud en la crisis económica: 1976 a 1978", *Revista Territorios*. Núm. 2. UAM-Xochimilco, 1980, p. 7

LOZOYA X., Velázquez G., Flores A.

1988 *La medicina tradicional en México. Experiencia del Programa IMSS-COPLAMAR 1982-1987*, IMSS.

MENÉNDEZ, Eduardo.

Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud. Cuadernos de la Casa Chata, 86, México, p. 2.

OMIECH

1990 *Memoria del Cuarto Encuentro de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.*

OMS

1978 *La declaración de Alma-Ata. Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud, OMS-UNICEF, reunidos en Alma-Ata, URSS, del 6 al 12 de septiembre de 1978.*

1973 *Plan Decenal para las Américas. Informe final de la III Reunión Especial de Ministros de Salud de las Américas. Documento oficial 118.*

1979 *Formulación de estrategias con el fin de alcanzar la salud para todos en el año 2000. Principios básicos y cuestiones esenciales. Documento del Consejo Ejecutivo de la Organización Mundial de la Salud, Ginebra. p. 11.*

PAGE, Jaime.

1990 *Religión y política en el consumo de prácticas médicas en una comunidad tzotzil de Simojovel de Allende, Chiapas. Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.*

PEDERSEN DUNCAN.

1989 "Curanderos, divinidades, santos y doctores. Elementos para el análisis de los sistemas médicos" *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano. Vol XLIX, núm. 4, México, sep.-dic. México.

PROCOMITH.

1988 Programa de Colaboración sobre Medicina Indígena Tradicional y Herbolaria, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

SOLÍS G, González G.

1985 *Seminario: Sistematización y análisis de un modelo alternativo de salud.* (APS y MI) S.S.A.UNICEF. Estado de Chiapas, México. Sede: Oficinas Generales Instituto Nacional Indigenista-Subdirección de Atención a la Salud y Bienestar Social, INI-UNICEF, 31,1 y 2 de agosto 1985, mimeógrafo.

RENACIMIENTO DE LA COFRADÍA DE SAN AGUSTÍN TAPALAPA

DOLORES ARAMONI CALDERÓN

La cofradía como institución que permitía enfrentar las situaciones de crisis, y como asociación integradora, fue incorporada a la sociedad española a fines de la Edad Media. Desde esa época estuvo relacionada con los gremios, y tenía además de los aspectos religiosos otros económicos. Tal tipo de instituciones jugaban un papel importante como grupos de cooperación. En un principio eran asociaciones voluntarias, formadas con el fin de rendir culto a un santo particular. Funcionaban con fines de ayuda mutua y religiosos, como financiar el entierro cristiano de sus miembros y las misas de difuntos de los mismos.

Las cofradías contaban para su funcionamiento con ordenanzas, en las cuales se establecían las obligaciones, privilegios y elecciones de sus miembros (generalmente los cargos eran de priostes, mayordomos, alcaldes y escribanos); las actividades religiosas y el manejo de los recursos y propiedades de la asociación y las celebraciones del patrono.

La institución fue trasladada a América pocos años después de la Conquista, y pronto se establecieron cofradías en las dos capitales de los virreinos de México y Perú. A los pueblos de indios llegaron más tarde, y fueron fomentadas por los curas y frailes como asociaciones que les ayudaban a propagar la fe cristiana, para el cuidado de las imágenes de la Virgen y de los santos, y para organizar las festividades alrededor de ellos.

En Chiapas, una de las primeras cofradías de que se tiene noticia es la dedicada a la Virgen en el pueblo tzeltal de Copanaguastla, fundada el 2

de febrero de 1561 (Ximénez, 1930, II:197). Según MacLeod la erección de las primeras cofradías en Chiapas estuvo en manos de los frailes dominicos; en su opinión, uno de los factores que influyó en la determinación de instituir las consistió en aspectos demográficos y económicos, es decir, después del terrible descenso de población de finales del siglo XVI y la consecuente caída económica, urgía encontrar nuevas fuentes de financiamiento, de allí que entre los curas

Algunos empezaron a ocupar tierras y a dirigir sus propias empresas agrícolas; otros empezaron a buscar nuevas formas de organizar la base económica rural, es decir, la sociedad indígena. La expansión de las cofradías era parte de esta reorganización. Parecía justo que los habitantes indígenas de los pueblos, cristianos ya por medio siglo, asumieran los gastos involucrados en el culto del propio santo patrón; lo que indudablemente requería de la iglesia recursos que ésta ya no tenía. Asimismo, parecía que era tiempo de que los indígenas de los pueblos contribuyeran al sostenimiento económico de los curas párrocos y de la diócesis a que pertenecían (MacLeod, 1983:68).

La proliferación de cofradías en los pueblos de Chiapas permite afirmar que en general la institución fue aceptada por los indios. Ante esta situación, varias autoridades tanto religiosas como civiles protestaron, argumentando el derroche de recursos en las celebraciones y el resurgimiento de una religión popular que ellos consideraban idólatra.

Es claro que la cofradía proporcionaba a los indios una excelente oportunidad tanto para manejar recursos propios, como para organizar con cierta libertad el culto a sus patronos, e incluso como hicieron los chiapanecas a fines del siglo XVI (Feria, 1953), quienes tomaron de la institución aquellos rasgos que les permitieran reorganizar su antigua religión. Los curas eran necesarios para la administración sacramental, pero la mayor parte de las funciones de la asociación estaba en manos de priostes, mayordomos y cofrades, lo que la hacía relativamente autónoma.

Algunos ayuntamientos de pueblos indios pusieron a disposición de algunas de sus cofradías tierras del común, con la finalidad de establecer estancias de ganado, de las cuales obtener recursos para sufragar no sólo los gastos propios de la cofradía sino también el pago de impuesto, y para afrontar situaciones de crisis o comprar nuevas tierras (Aramoni Calderón, 1992:391).

Entre los mayas de Yucatán, las estancias ganaderas ejercieron gran atracción y crearon muchas asociadas a sus cofradías, pero

Después de la transformación de la hermandad hispánica en una manifestación corporativa de la comunidad que en gran medida se sostenía del trabajo comunal, muchas de las cofradías fueron convertidas en empresas de tipo capitalista según el modelo de otra institución española, la estancia de ganado mayor (Farris, 1980:166).

El establecimiento de estancias ganaderas ofrecía ventajas a los indios. Se requería poco capital; no exigía mucho trabajo, se necesitaban sólo unos cuantos vaqueros asalariados y el resto del trabajo recaía en los miembros de la comunidad a través del tequio. Muchas cofradías en Chiapas optaron por la estancia como medio de allegarse recursos, por ejemplo, en 1804 en Ocozocoautla, de las diez cofradías del pueblo, ocho poseían ganado: 67 cabezas de vacuno y 330 de caballar (AHD, 1804), números que hablan de la importancia que llegaron a tener.

El cura de Tapalapa, Fray Víctor María Flores, inició en 1837 los trámites para restablecer una estancia de ganado vacuno de la cofradía de san Agustín, santo patrono del poblado (AHD, 1937). En su escrito, dirigido al provisor y vicario capitular del obispado, Juan de Velasco y Martínez, dio cuenta de la extinción de la mayoría de las cofradías del pueblo. Esta situación lo indujo a averiguar qué había sucedido.

Según sus investigaciones, una de las causas de la destrucción de las cofradías era la elección de personas pobres e ignorantes como mayordomos, quienes en vez de aumentar el capital lo devolvían disminuido, argumentando los enormes gastos efectuados en comida y bebida, de acuerdo con la costumbre. Por lo consiguiente, era imposible volver a hacerlas funcionar, pues algunas, como la del Santísimo Sacramento y la de la Virgen del Rosario hacía más de veinte años que se habían extinguido, y aunque vivían algunos deudores viejos y pobres, el dinero ya no era recuperable. Sin embargo, la del santo patrono del pueblo ofrecía ciertas posibilidades de recuperación; existía en la parroquia parte del capital (23 pesos) y deudas de 27 pesos, los cuales se empeñó en recuperar. Para aumentar este capital, sacó la imagen del santo en procesión recolectando 10 pesos, más 11 pesos de una imagen del Señor de Esquipulas; en total reunió 71 pesos.

Sin embargo, el manejo de los fondos de la cofradía hasta entonces no remediaba la situación; por ello, se propuso utilizar el dinero en la compra de ganado, el cual se colocaría en el paraje Santa Rita, a dos leguas de la cabecera.

En los tres anexos a su curato, Pantepec, Ocotepec y Coapilla, sólo seguían funcionando las cofradías que tenían ganado; además en el libro de la cofradía de san Agustín estaba asentado que ésta, desde su fundación, tenía ganado, el cual había desaparecido por la supuesta aparición de pastos venenosos en el paraje de Santa Rita, donde pastaba. En su opinión tal cosa era falsa, ya que con posteridad habían pastado allí otros ganados sin problema.

Por las fechas de las visitas hechas por los obispos al libro de la cofradía, parece ser que ésta fue fundada hacia finales del siglo XVII, periodo correspondiente al auge de la erección de cofradías en los pueblos indios de Chiapas.

Para reforzar su propuesta afirmó que el pueblo se había comprometido, no solamente a cuidar del ganado, sino también ha construir las casas y corrales de la estancia.

Informó que las misas mensuales oficiadas en honor del santo, por falta de recursos, se habían reducido a tres al año, por ello propuso que era mejor suspenderlas durante tres o cuatro años, y esperar a que la estancia rindiera frutos para volver a financiarlas.

El provisor del obispado comisionó como defensor de obras pías al cura José Manuel Ortiz, quien dictaminaría sobre la solicitud de fray Víctor. Éste inició su análisis de la situación comentando que si bien era cierto lo asentado por el cura de Tapalapa, acerca de la historia de la cofradía, también lo era que la decadencia de la misma se había debido al descuido y abandono, pues no se había vigilado la celebración de elecciones anuales de mayordomos, y se habían permitido las reelecciones; constaba por el libro que habían sido prohibidas en 1729 y 1731.

Respecto a la fundación original con ganado, argumentó que

... ha habido la misma falta de cuidado como bien se advierte en la exposición hecha por el alcalde Bernabé Pinto, con fecha 3 de mayo de 1691, al ilustrísimo señor obispo don fray Francisco Núñez de la Vega, que corre agregada en el citado libro al folio 1º, en que dicho Pinto manifiesta que, a causa del gran abandono y descuido con que se veía, la estancia estaba al

concluirse; pues de ochenta y una cabezas de ganado mayor y veinte terneros que él mismo había entregado, sólo existían en aquella fecha treinta y nueve sin haberse logrado de todo lo demás cosa alguna en beneficio de la Iglesia ni del pueblo; y aunque es verdad que con haber nombrado mayordomo de aquella finca al indicado Pinto, éste la adelantó hasta el número de sesenta reses, fuera de las crías, y noventa pesos en plata, satisfechas, a más de esto las misas al padre cura como puede verse en la visita de 29 de abril de 1694 a folio 3, pero también lo es que en lo sucesivo fue en demérito aquella misma estancia a causa de algunos pastos venenosos (AHD, 1837:f 3v-4r).

Acerca de la suposición de fray Víctor de que la existencia de los pastos venenosos fuera falsa, Ortíz opinó entonces "debemos creer que el pueblo aniquiló la estancia, malversándola y por consiguiente es capaz de hacer lo mismo ahora" (f4r-4v). Pero si era cierto que los pastos existieron, desapareciendo temporalmente, se podría suponer que renacieran y acabarían con el nuevo ganado.

Sobre el compromiso del pueblo de ocuparse de todo lo relativo a la estancia, se remite al principio de la fundación, señalando que no hubo el cuidado necesario; por ello la única forma de evitar la destrucción de la estancia sería que el cura párroco se hiciera cargo, personalmente, de su administración, esto presentaba la seria dificultad de ser incompatible con su ministerio sacerdotal, además la Iglesia sabía por experiencia que tales fincas ocasionaban a los curas gran cantidad de disgustos "hasta hacerlos odiosos a sus feligreses".

Basándose en la evaluación hecha a las propuestas de fray Víctor, dictaminó que lo más adecuado sería repartir los 50 pesos del capital más los 10 pesos recolectados, entre cuatro o seis personas que fueran de fiar y que avalaran con bienes su compromiso, en caso de pérdidas, exhortándolos a que evitaran los gastos en comidas y bebidas; el cura debería, también, vigilar la celebración de elecciones anuales y no permitir las reelecciones; en su opinión tales medidas garantizarían la conservación y aumento del culto y de los capitales de la cofradía.

El provisor aprobó el dictamen fiscal y ordenó se diera aviso al cura de Tapalapa y se le devolviera el libro de la cofradía. Pocos días después fray Víctor acusó recibo de la provisión, pero en su carta explicó que, habiendo considerado se aprobaría su solicitud, había aprovechado la presencia en el pueblo del comerciante Manuel Brindis, a quien compró once va-

quillas y dos toretes, a 5 pesos cada uno, pensando que de no otorgársele la licencia podría venderlos y recuperar el dinero.

En vista del dictamen negativo procedió a vender el ganado, pero los indios, quienes habían pagado con gusto sus deudas a la cofradía, le pidieron suspendiera la venta mientras ellos hacían una petición al provisor, razón por la cual decidió esperar. Asienta que el error no fue voluntario, pues actuó preocupado por el bien de la parroquia, ya que ésta sólo tenía de entradas anuales 8 pesos, apenas suficientes para los gastos ordinarios.

El Ayuntamiento de Tapalapa envió al provisor una solicitud pidiendo se aprobara el reinicio de la estancia, asegurando que ellos se encargarían de la seguridad del capital y su disposición a cuidar la finca. Le informan además que los pastos venenosos habían desaparecido, pues tanto don Ramón Zenteno como el fiscal del pueblo, Pablo Gómez, habían tenido pastando sus ganados en el paraje de Santa Rita, razón por la cual enviaban su petición con el fiscal, quien daría las explicaciones pertinentes.

Recibidas las cartas del cura y de la Municipalidad de Tapalapa, el defensor de obras pías dictaminó de nuevo sobre el asunto, quien viendo el entusiasmo y empeño de los indios por conservar el ganado, recomendó se encargara al cura y a las autoridades municipales la conservación y aumento de la estancia, para sufragar los gastos de la cofradía y reponer el dinero perteneciente a otras imágenes, que el cura había tomado prestado para la compra de las reses. Recomendó también que se hiciera un extrañamiento a fray Víctor por tomar decisiones precipitadas.

En la respuesta del provisor al cura y al Ayuntamiento se asienta que

Visto el precedente dictamen: en atención al decidido interés del Ayuntamiento para la formación de la haciendita, a que se refiere este expediente; a que la venta del ganado que ha comprado el padre cura sobre el menoscabo que ofrece el capital invertido, porque acaso no podrá venderse al mismo precio en que se compró; y teniendo en consideración otros inconvenientes que se presentan de no llevar adelante la fundación de la haciendita, concedemos la licencia que se pide, encargando como encargamos al actual reverendo padre cura, y al que en todo tiempo fuere que, cuando se lo permitan sus atenciones parroquiales esté a la vista de dicha finca, cuide que se ponga mayordomo de su satisfacción para su inmediato manejo; que le den cuenta anualmente de sus aumentos y del estado en que se halle; que se lleve una

cuenta de los gastos que en ella se hagan, asimismo, de sus productos y finalmente procure por su parte todo lo conducente a su conservación y prosperidad (f 11r).

De esta manera fue resuelta la situación. Un estudio cuidadoso del libro de la cofradía de san Agustín ofrecería sin duda datos interesantes sobre su posterior funcionamiento, en particular a partir de los cambios ocurridos después de 1856 en que entró en vigor la Ley Lerdo que afectó, entre otras, a las propiedades de las cofradías. Interesa destacar el entusiasmo manifestado por los zoques de Tapalapa, pues refleja el interés de los indios por las estancias, que les permitían obtener buenas ganancias usándolas en beneficio del común, evadiendo la vigilancia de los párrocos.

Si las cofradías iniciaron su funcionamiento entre los pueblo indios como un elemento cultural ajeno, y cuyas decisiones sobre él eran también ajenas al grupo, también es cierto que la institución pronto pasó a formar parte de la cultura india, como parte de sus estrategias económicas y sociales dentro del sistema impuesto, y durante el siglo XIX, dadas las Leyes de Reforma, se independizaron cada vez más del control de la Iglesia.

Desde el punto de vista económico, las cofradías permitían a los pueblos indios acumular recursos, como puede observarse del informe de Bernabé Pinto para la de san Agustín de Tapalapa, habiendo logrado en cuatro años aumentar el ganado de 39 cabezas a 60, es decir, un incremento del 52%, que demuestra la rentabilidad de la estancia.

Si como supongo, las tierras de Santa Rita, en que el ganado de san Agustín pastaba, eran propiedad del común de Tapalapa, los indios estaban explotando al máximo un recurso comunal, tal cosa se desprende de la afirmación de haber permitido, por medio del arrendamiento, que tanto el fiscal Pablo Gómez como don Ramón Zenteno, metieran sus ganados en esas tierras. Es de suponer que el terreno fue "prestado" por las autoridades indias a la cofradía cuando ésta fue fundada y al acabarse el ganado, las tierras volvieron a la administración y control del Ayuntamiento.

Aunque el documento menciona como causas de la desaparición del ganado, el descuido, el abandono, la posible malversación y la existencia de pastos venenosos, conviene tener en cuenta que durante el siglo XVIII, hacia 1770, ocurrió una plaga de langosta, la cual acabó con la producción de maíz en buena parte de la Provincia de Chiapa, siendo persistente

en los pueblos de la alcaldía mayor de Tuxtla, al respecto un documento de 1771 señala que

... se ha experimentado escasez y carestía de maíz, son: Ocotepeque, Sunuapa, Nicapa, los de Magdalena, Guapilla, Copainalá, Comixtaguacán, Tapalapa, Apantepeque, Tapilula, Chapultenango y otros varios, a causa así del perjuicio que ha inferido la langosta (AGCH, 1955:118).

Esto, aunado a la explotación de que eran objeto los indios de los pueblos de la región por el teniente de alcalde mayor Sebastián Esponda, me sugiere que ante la carestía de alimentos, los zoques de Tapalapa probablemente echaron mano del ganado de su cofradía para satisfacer el hambre del pueblo, posibilidad contemplada en disposiciones eclesiásticas para otras cofradías.

En el escrito del Ayuntamiento de Tapalapa se asienta también cómo las justicias habían tratado de recuperar el dinero de diferentes cofradías cobrando a los deudores vivos; este hecho sugiere que las autoridades del pueblo ejercían un cierto control sobre ellas; muestra también que la relación entre autoridades civiles y oficiales de cofradías fue configurando el sistema de cargos, el cual tuvo pleno desarrollo durante el siglo XIX.

Si además consideramos que los capitales de las asociaciones eran repartidos entre los mayordomos, para hacerlos producir durante el periodo de su encargo, y que muchas veces ese dinero se daba en préstamo a los cofrades, a un interés muy bajo, podemos entender a las cofradías funcionando como instituciones de crédito, que beneficiaban en primer lugar a sus miembros.

Bibliografía

ARAMONI CALDERÓN, Dolores.

- 1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México. (Colección Regiones).

ARCHIVO GENERAL DEL ESTADO DE CHIAPAS.

- 1955 "Hambre y explotación indígena en 1771". *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletín 4: 113-154, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO.

- 1804 *Informe del padre Feliciano Antonio Vivero sobre cofradías de Ocozocoautla*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

-
- 1837 "Exposición de fray Víctor María Flores, cura de Tapalapa, en la que solicita licencia para formar una hacienda de ganado vacuno para la cofradía de San Agustín, a cargo de los mayordomos de la misma", San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

CARMANAGNI, Marcello.

- 1988 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México.

FARRIS, Nancy M.

- 1980 "Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial. Algunas observaciones acerca de la pobreza española y la autonomía indígena". *Historia Mexicana*, XXX, 2 (118):153-208. El Colegio de México, México.

FERIA, Pedro de.

- 1953 "Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristianos". En Jacinto de la Serna, Pedro Ponce y Pedro de Feria, *Tratado de las idolatrías, suspersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Ediciones Fuente Cultural, México. pp. 381-392.

FOSTER, George M.

- 1961 "Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica". *Guatemala Indígena* 1: 107-147, Instituto Indigenista Nacional, Guatemala.

MACLEOD, Murdo.

- 1983 "Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas". *Mesoamérica* 5:64-86. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Antigua, Guatemala.

XIMÉNEZ, Francisco.

- 1930 *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Tomo II. Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala. (Biblioteca Goathemala, vol. II).

UNA VERSIÓN TZELTAL DE LA REBELIÓN INDÍGENA DE 1712, Y SUS RAZONES

PEDRO PITARCH RAMÓN*

De entre los relatos que escuché durante mi trabajo etnográfico en Cancuc¹, no pude dejar de notar la importancia —relativa— que le es concedida a uno de ellos en particular. El asunto de esta historia son los acontecimientos de la rebelión indígena de 1712; un vasto levantamiento en el que, como es conocido, los pueblos indígenas de la región de Los Altos de Chiapas se movilizaron como fuerza religiosa, política y militar contra el orden colonial, al que pusieron en el más serio de los aprietos, y que fue finalmente derrotado sólo tras una serie de acciones militares de consideración por parte de las milicias españolas.

Los ensayos e interpretaciones de aquellos eventos por parte de historiadores y antropólogos —basados siempre en las fuentes coloniales españolas—, comienzan a ser numerosos. Por el contrario, de las versiones

* Universidad del Estado de Nueva York, Albany. Quiero agradecer muchísimo a María Elena Fernández Galán su ayuda en la biblioteca del IEI, y a Juan Pedro Viqueira sus comentarios.

¹ Cancuc es una comunidad indígena de lengua tzeltal, ubicada en el área montañosa de Los Altos, en el estado de Chiapas, sureste de México. Está poblada por 22 000 personas dedicadas en su totalidad al cultivo del maíz y del frijol para su subsistencia, y al cultivo del café en pequeña escala para su venta. La lengua es una variante dialectal del tzeltal (hablado por unos 200 000 indígenas de México), una de las lenguas que componen la familia macro-maya. Cancuc es una comunidad de habla; es también una comunidad ritual; y, quizá lo más importante, es una comunidad de parentesco, endógama, y compuesta por tres fratrías divididas en cerca de noventa clanes. Es, también, una unidad discreta en términos de administración política mexicana, un municipio, del mismo modo que durante el periodo colonial —desde mediados del siglo XVI— fue un "pueblo de indios" para la Corona y "cabeza de curato" de la orden dominicana.

indígenas de los sucesos apenas si hay noticias², pero existen. Lo que aquí se ofrece, entonces, es un relato completo de la contienda de 1712 obtenido en el año de 1990 en la comunidad tzeltal de Cancuc, lugar que fuera el centro de la rebelión. El texto del relato está precedido por unas breves notas acerca de la narrativa sobre el pasado en Cancuc, con el fin de situar a aquél en perspectiva etnográfica, y está seguido de unas observaciones personales, que no son tanto una glosa inmediata al propio texto, como una explicación de las posibles razones por las que, transcurridos ya casi tres siglos de los sucesos originales, contar y escuchar tal relato sigue aún despertando la atención de los cancuqueros. Así, mi interés no está tanto del lado de la interpretación de los acontecimientos, como del relato en cuanto que tal. Pero quizá el texto, o aspectos particulares de éste, sirva además para reducir el grado excesivo de "hispanización" que los historiadores han atribuido en sus interpretaciones, a las acciones indígenas. En esto me parece que se ha concedido demasiado crédito a las fuentes escritas españolas, y se ha prescindido con ligereza de la información y aclaraciones que la etnografía pudiera ofrecer.

I. Introducción

K'op yayej me'el mamaletik es el género verbal que en el tzeltal de Cancuc incluye los relatos cuyo contenido refieren el pasado. Su traducción al castellano podría ser "palabra que existe de los ancianos". Como su título sugiere, las narraciones incluidas en este género poseen una existencia discreta que es independiente del narrador; se distinguen de la conversación cotidiana, por ejemplo, en que no son tanto palabras dichas (que se dicen recíprocamente y por tanto se intercambian de modo inmediato) como palabras dadas (donadas) y esta circunstancia les confiere una autoridad de la que carece la conversación, sea formal o informal. La conversación se encuentra, a menudo demasiado enrevesada por **chopol k'op** —chismes, burlas, críticas, agresiones verbales—; esto es, un modo de

² Hasta donde sé, la única publicación que proporciona una versión tzeltal es un artículo de Jan de Vos (1984) que incluye una glosa histórica de enorme interés, pero en el que el relato original se presenta de modo resumido y parafraseado

decir que cuenta cosas interesadas, que intentan sonsacar, que pueden ser engañosas o deliberadamente falseadas. El oyente puede tener la certeza, en cambio, de que aquellos relatos incluidos en **K'op yajej me'el mamaletik** son ciertos, y lo son en el sentido de que los acontecimientos que en ellos se refieren se piensan reales. De otro modo su existencia carecería de justificación; no podría entenderse la razón por la cual los antepasados, los testigos en definitiva de lo que sucedió, habrían de fabricar una historia. Menos aún podría entenderse, y esto es lo importante, que un relato poseyera existencia si se tratara de ficción, si refiriese acontecimientos imaginarios: los acontecimientos del pasado no son tanto recordados porque sean auténticos, como que son auténticos porque son recordados. Es así que el narrador de una historia por lo general la concluye advirtiendo que él no ha hecho otra cosa que transmitir las palabras tal y como las escuchó, acaso disculpándose por posibles omisiones, y sentando por lo demás lo superfluo de intentar descifrar la palabra donada. El papel del narrador se limita, o debiera ser así, a actualizar la palabra que existe para que el oyente a su vez la actualice en el futuro.

Para averiguar lo que sucedió realmente y entender el estado de las cosas presentes, la razón de una práctica y su sentido, el interesado deberá remitirse a **k'op yajej me'el mamaletik**. Si en la fiesta de carnaval se hace cierto recorrido ceremonial, o si un hombre no puede casarse con una mujer que pertenezca al clan de su madre, debe existir alguna razón por la cual los primeros antepasados así se decidieran a practicarlo. Hay cierta equivalencia, pues, entre saber narrar, saber narraciones, saber del pasado y saber.

Acompañado de estas cartas de presentación, es lógico pensar que el género narrativo se halla sólidamente establecido en Cancuc. Sin embargo, mi experiencia y materiales sugieren que este no es el caso. En Cancuc, por una parte, "se cuenta" poco, y por otra, los relatos "dables" son reducidos en número.

Los relatos que pudieran denominarse "históricos", los que aquí interesan porque es a esta categoría a la que pertenece la historia de la guerra de 1712, puntúan una sucesión temporal que comprende desde los tiempos más remotos hasta el presente. La serie no es invariable; unos cancuqueros apenas mencionan unos pocos mientras que otros son capaces de extender la lista de acontecimientos de modo considerable. Tampoco el

orden en que los acontecimientos se suceden es inmutable, en ocasiones se permutan las posiciones, sobre todo entre aquellos relatos de incidentes más tempranos.

La lista siguiente reseña los relatos, vale decir los acontecimientos que, según me parece, reconocen la mayoría de los cancuqueros adultos:

Cuando pasó el abrasamiento (**k'ajk'el**).

Cuando pasó la inundación (**pulemal**).

Cuando pasó la matanza/la primera guerra/historia de Juan López [la sublevación indígena de 1712].

Cuando pasó la gran tos caliente.

Cuando cayó la ceniza [la explosión del volcán Sta. María hacia 1903].

Cuando pasó por segunda ocasión la matanza/la segunda guerra [la revolución mexicana].

El tiempo en que los cancuqueros trabajaban de "mozos" para los castellanos (**mosoil**) [la década de 1920].

Cuando pasó la plaga de langostas.

Cuando pasó el hambre.

Cuando pasó la tos roja.

Los relatos acerca de estos acontecimientos son por lo común breves, aunque a medida que progresan por el tiempo hacia el presente intervienen en ellos anécdotas y referencias a lugares y personas singulares —episodios autobiográficos en los más cercanos— que permiten abrir, por así decirlo, paréntesis que alargan el relato. Una narración característica sobre, por ejemplo, "cuando paso la inundación" (**kalaɪ k'ax te pulemal**) bien podría ser la siguiente:

En los tiempos antiguos sólo vivían monos, sólo vivían monos sobre la superficie de la tierra, no tenían casas como tienen ahora los cristianos, dormían en los árboles, ahí tenían su casa los monos. Antes todo era bosque, ahora tenemos que andar mucho para conseguir leña, casi no hay roble, casi no hay pino. Los monos se murieron porque pasó la inundación, durante días, durante meses estuvo lloviendo; toda la tierra se inundó, hasta por encima de las copas de los árboles llegó el agua; fue entonces que murieron todos los monos; tienen pelo en todo el cuerpo, tienen cola, tienen largos bigotes [este detalle provoca, invariablemente, la risa de la audiencia].

Entonces la tierra era plana, cuando se retiró el agua ya no era plana, se hicieron los cerros, los barrancos, las cavidades. Así me dijeron, no me dijeron más, sólo eso se sabe, eso sólo.

Para hacer un breve comentario, es posible imaginar que esta serie de relatos/acontecimientos adopte la forma de pequeñas islas de acontecimientos, separados por largos intervalos de ausencia. Carecen de coordenadas precisas puesto que los cancuqueros no pueden localizarlas en un tiempo exacto; no existe, por así decirlo, un "significante" cronológico sobre el que puedan ser emplazadas. Desde este punto de vista, el abrasamiento de la tierra por una lluvia de fuego pudo haber tenido lugar hace cuatrocientos o cuatro mil años, tanto da (yo por mi parte no he resistido la tentación de adjudicar a algunos de ellos una fecha, pero eso, claro, es un añadido). Lo que no es irrelevante, sin embargo, es el caso de que se hallen alineados uno tras otro. En esa ordenación temporal intervienen varios aspectos, entre ellos el recurso de la formalización estilística: Gary Gossen (1974) ha mostrado en profundidad para la cercana comunidad tzotzil de Chamula, cómo a medida que los acontecimientos referidos se alejan en el tiempo y en el espacio, el estilo de los relatos que los refieren se torna más formal. Se puede decir, para expresarlo de modo esquemático, que en la relación que del pasado elaboran los cancuqueros no parece que el interés se dirija tanto a desarrollar los acontecimientos en sí mismos, es decir, a crear una narrativa sobre los hechos pasados, como a distinguir el hecho de que el tiempo existe en profundidad espacial, que existe un antes y un después y que, por consiguiente, este no fue siempre igual. Dicho de otro modo, los cancuqueros ignoran con exactitud lo que sucedió en el pasado (hecho del que se muestran, por otra parte, perfectamente conscientes), pero por medio de estas islas, de estos mojones, que procuran el sostenimiento del espacio temporal y evitan así que este se colapse (se telescopie, dirían algunos), reconocen la existencia del pasado mismo y, a la par, advierten su olvido. De ahí que los relatos en su conjunto sean sostenidos en un grado de desarrollo narrativo bajo, pero no lo suficiente como para permitir su desaparición completa.

De entre la lista de más arriba hay, no obstante, un relato que parece distinto, que por alguna razón no se ajusta bien del todo al perfil genérico que he delineado sobre los relatos del pasado. De igual manera que el resto de los relatos de Cancuc, este carece de un título inequívoco; en ocasiones se reconoce como *kalal k'ax te miltomba* (cuando pasó la matanza) o *kalal k'ax te kerae* (cuando pasó la guerra); es posible identificarlos también como la historia de Juan López, o a veces se utiliza el nombre de

Juan Ortega o Juan Ortejo, tal vez por influencia de las comunidades tzeltales de tierras bajas donde existen versiones con este nombre. De este relato obtuve cinco versiones completas en tzeltal. La que transcribo más abajo me fue contada en 1990 por Juan Chejebil-Mentes, un hombre anciano que había llegado a ser Primer Cabildo de Cancuc y que tenía reputación de ser capaz de contar bien. D. Juan, como la mayoría de los cancuqueros, no conocía su edad, pero calculó que un niño muy pequeño cuando cayó la ceniza, esto es, cuando el volcán Sra. María hizo explosión, tendría, por lo tanto, unos 95 años. Su versión, que según dijo la había aprendido de su bisabuelo, es probablemente la más bella en términos estilísticos de las que pude escuchar, pero no es sin embargo las más extensa o detallada; por su edad se cansaba demasiado mientras contaba. Murió poco tiempo antes de abandonar yo Cancuc.

El texto

Todavía me ha concedido Mi Señor alguna fuerza para hablar, todavía me resta un poco de fuerza para decir. [Esta] es palabra de provecho, que permanezca en el corazón, que sea conocida en otros pueblos, para que quede en otro tiempo; acaso quede en libro, que así se sepa cómo tuvo su inicio, que así no se termine, que así no se acabe. [...] Ya que hizo el esfuerzo por llegar desde tan lejos, incline su oído:

Fue así que sucedió, fue así que le dieron muerte, así se convirtió en el primero [Juan López]; fue un auténtico "padre", un auténtico "maestro"; verdaderamente nadie le podía sobrepasar, así es. Fue entonces cuando se enteraron en Guatemala. Supieron que aquí está Madre Dinero³; está en el cerro junto a los pastizales. Es una serpiente Madre Dinero, no tiene ojos la serpiente, en ese cerro estaba, acostada en el cerro. Allí caen las estrellas fugaces, en el cerro se introducen. Entonces se enteró el Señor de Guatemala, supuso que el pueblo era muy rico, que eran ricos los antiguos porque tenían Madre Dinero. Entonces el pueblo pertenecía al gobierno de Guatemala. El Señor de Guatemala se puso en camino hacia el pueblo.

³ "Madre Dinero": en tzeltal *me'tak'in*, literalmente madre-metal o madre-dinero; y en un sentido más genérico, la matriz del dinero. Su aspecto, o uno de ellos, es el de una serpiente ciega, de enorme tamaño, que sobre su cabeza porta una "corona", la cual despide destellos de luz. El animal posee la capacidad de atraer las estrellas fugaces (*k'anchixalton*) desde el interior del cerro que habita. Es por esta razón que durante la noche se ve caer las estrellas sobre la cumbre de los cerros, de modo que allí donde caen se convierten en una moneda de un peso de plata.

No deja de haber, por otra parte, una interesante coincidencia entre esta creencia tzeltal y la medieval

—He de ver el tesoro, he de ver ese sitio de Cancuc que es tan bueno —dijo—. Necesito ver Madre Dinero, he de llevarla de vuelta conmigo —así dijo.

La gente del pueblo se enteró, todo el pueblo tuvo noticia; supieron que llegaba el Señor de Guatemala a llevarse Madre Dinero, se informaron bien de sus intenciones, también Juan López se enteró.

—¡Vienen a llevarse Madre Dinero! —dijeron, así hablaron, entonces. Fue así que organizaron.

—Bueno, cerremos el pueblo, cerremos el camino de Oxchuc, allí junto a la cueva de koel ch'en⁴ —dijeron.

Les impidieron la entrada al pueblo.

—Habrá guerra —dijo Juan López.

Comenzaron a reunir piedras en el camino, obturaron el camino con piedras. Entonces salió la gente desde el pueblo; tomaron distintos caminos; se dividieron en pequeños grupos; iban armados con piedras y palos, se escondían en pequeñas cañadas, en cañadas que no tenían salida; así fue. Fue entonces cuando vieron al Señor de Guatemala, venía acompañado de soldados, las gentes de la tierra vieron que no venía solo, le acompañaban muchos soldados. A pesar de esto le atacaron, les arrojaron piedras. Los soldados comenzaron a disparar con bala, "pa'k pa'k", decían los rifles, su ataque (el de los cancuqueros) fue respondido con balas. Cayeron algunos hombres, quedaron de comida para lombrices. Regresaron en desbandada, regresaron al pueblo, todos se formaron en torno al lugar donde está Madre dinero, se dispusieron en fila sobre el terreno. Entonces llegó el Señor de Guatemala, se adentró hasta Crusilja⁵; allí se detuvo sobre un promontorio, se detuvo sobre el pastizal; desde allí podía ver el pueblo. Los soldados se distribuyeron en fila, en formación.

—Allí están los dueños de la tierra, ¡ándale! p'am p'am" —decían.

Los soldados volvieron a atacar a las gentes del pueblo. En todo tiempo Juan López se encontraba en el centro del grupo, dirigía a los hombres rodeado por ellos; mientras atacaban los soldados sostenía un sombrero en la mano. Las gentes del pueblo no poseían rifles, sólo tenían piedras y palos en las manos, no tenían armas de fuego ni libro, su única defensa era el sombrero de Juan López. Se llenaba de balas la copa del sombrero, después las arrojaba sobre los soldados, con sus propias balas morían los soldados. Tenía

européa, y barroca, acerca de la piedra carbunclo que una serpiente lleva en la cabeza como tiara y con la cual, como sol nocturno, ilumina la oscuridad: "/—aún a pesar de las tinieblas bella, aún a pesar de la estrella clara —/piedra, indigna tiara /—si tradición apócrifa no miente —/de animal tenebroso, cuya frente /carro es brillante de nocturno día: /" ("Soledad Primera", Góngora).

⁴ El pueblo referido en el relato es Pokol na, antiguo centro de Cancuc que fue desalojado tras los acontecimientos de 1712. Se encuentra a unos 2 500 metros del centro actual, rumbo al oriente. Buena parte de lo que fue la primera iglesia, de cantería, se mantiene aun erguida. La cueva de koel ch'en se halla a unos 2 000 metros de distancia del antiguo centro, al borde del viejo camino que conducía, una vez bifurcado, a los centros de Oxchuc y Abasolo, respectivamente.

⁵ "Crusilja": paraje actual de Cancuc, sobre el rumbo de Oxchuc y cercano a koel ch'en.

una gran fuerza Juan López. Los soldados seguían disparando y el sombrero se llenaba de balas; Juan les devolvía las balas. Al fin murieron todos los soldados, quedó únicamente el Señor de Guatemala, así como está usted aquí, así quedó solo el Señor de Guatemala. Juan López venció solo; un solo hombre les devolvió las balas con su sombrero, sin tener mecha, sin tener libro; el resto de los soldados quedaron sobre el campo, bajo los árboles quedaron tendidos.

—¡Estás acabado! —gritó triunfante.

—¡Perdón, perdón!, estoy vencido —gritó [el Señor de Guatemala].

—Duérmete mientras descansan los hombres y mañana entra en el pueblo —dijo Juan López.

Entró en el pueblo.

—No hay manera, Juan, quizá terminó la guerra, quizá terminó el conflicto, discúlpame —dijo el señor de Guatemala.

—Nosotros no contamos con armas de fuego, no tenemos libro —dijo Juan López.

El Señor de Guatemala permaneció callado, no supo qué responder, es porque habían triunfado las gentes de la tierra. El Señor de Guatemala dijo:

—De ahora en adelante comienza la guerra —así dijo—. Juan, ven conmigo a mi tierra, te daré una señora, quiero que tengas un hijo —dijo—, quiero un niño que sea hijo tuyo para hacer la guerra —dijo.

Acaso quería continuar la guerra, acaso quería un niño que fuera valiente como su padre. Se fue a Guatemala Juan López⁶; era como un niño. No se sabe si le dieron allí una mujer, no se sabe si tuvo allí descendencia; estuvo allí solo un año, quizá sea difícil que pudiera tener un hijo allí, ¿No es así?⁷, un solo año permaneció en Guatemala. Regresó a Cancuc, regresó pero ya no quería trabajar, le había tomado miedo al trabajo.

—Debéis ayudarme, no quiero trabajar ya, ahora estoy en libro, así me acostumbré en Guatemala, quiero que me deis cuatro mujeres jóvenes y dinero para comprar mi comida —así dijo.

Se había vuelto un haragán, quería estar sin trabajar.

—Debeis darme dinero —dijo—; cada hombre ha de darme cincuenta tostones —dijo—; así podré comprar mi maíz, comprar mi frijol, así podré pasar el año —dijo.

—Está bien, de acuerdo —dijeron las autoridades del pueblo.

Juan siempre insistía y así entraron los meses, el primero, el segundo, el tercero... comenzaron a cansarse de ayudar a Juan; dijeron:

—Acaso piensa que somos su madre, que somos su padre; nosotros tenemos poco dinero, acaso haya que ayudarle durante un año, dos años, y así

⁶ Esta es la única versión que escuché en la que el protagonista del relato se desplaza a Guatemala.

⁷ No me resulta del todo clara la razón por la que Juan López fuera incapaz de tener un hijo, pero acaso guarde relación con el hecho de que, como se observa anteriormente, Juan López es "como un niño" (keremil). Es posible que la condición infantil de Juan López tenga que ver con su edad, pero me parece más probable que con esa expresión se refiera su corta estatura.

estaremos todos durante un largo camino de tiempo —así fue, así dieron muchas palabras razonadas—. Nosotros somos muchos, somos muchas manos, somos muchos pies —dijeron—, ¿le damos muerte? Está bien con tal de no seguir teniendo que pagarle, así quedaremos libres de pagarle —dijeron— ¿Todos de acuerdo?, de acuerdo —dijeron.

Se convocó una junta, entre todos se reunió aguardiente. Invitaron a Juan López a beber aguardiente, bebió mucho aguardiente, una botella, otra botella, así se emborrachó, quedó completamente borracho. Fueron a buscar fibra de bejuco para colgarle, ya había llegado su hora, ya estaba completamente perdido, le pasaron la fibra por la garganta, así fue colgado⁸. Estaban todos presentes

—¡No queremos autoridades!; —dijeron— ¡no queremos quedar en la pobreza! —dijeron.

Juan López nunca supo que le iban a matar, que le iban a devolver con la muerte la ayuda que brindó al pueblo, su muerte fue organizada en secreto, no pudo defenderse porque estaba solo; ¿acaso es difícil matar a un hombre que carece de facción, que carece de parientes?; es como usted que está solo [...].

Bueno, así dicen que murió Juan López, le arrojaron a una gran sima, una sima verdaderamente profunda, una sima que está detrás de la iglesia antigua⁹; no le quisieron enterrar, le arrojaron con el bejuco también, todo completo le arrojaron a Juan López¹⁰.

Bueno, pasaron uno o dos meses y el Señor de Guatemala tuvo noticia de la muerte de Juan López.

—¿Quién me hace la guerra ahora, quién es el padre del pueblo?, voy a ver a la fuerza Madre Dinero —dijo el Señor de Guatemala.

Supo entonces que había un nuevo "padre" del pueblo, Juan García se llama. Era amigo de Juan López; compartían la palabra¹¹, era un hombre fuerte.

⁸ En tres de las versiones, Juan López es muerto de un hachazo en la nuca, y en una de ellas se especifica, además, que su cuerpo es descuartizado y a sus miembros se les aplica sal, heces y orina, con la intención obvia de que su reunión sea imposible.

⁹ La sima se halla a unos 500 metros de la iglesia antigua, hacia el oriente, rodeada de otras varias cavidades. Lo que distingue a ésta del resto, y que permite a los cancuqueros reconocerla como aquella a la que es arrojado Juan López, es que no se divisa su fondo. Se dice que, al mediodía, en su interior se ven lucecitas que no son otras que las estrellas en su viaje diario alrededor del mundo. La sima es una de las varias vías posibles que conducen al interior de la tierra, en el nivel en que se encuentran las pilastras que mantienen la superficie de la tierra (y que no hay que confundir con el k'atinbak', el lugar al que se dirigen las almas de los muertos, también bajo tierra).

En dos de las otras cavidades, de poca profundidad, me dijeron que hay, semienterrados cráneos y otros huesos que son de aquellos que murieron vilentemente en las dos guerras, es decir, de 1712 y de la revolución mexicana. El alma de aquellos que mueren de forma violenta no se dirige al k'atinbak', sino a algún lugar no especificado del cielo; de modo que su cuerpo, en lugar de ser enterrado, es arrojado a una de estas cavidades.

¹⁰ En dos versiones se especifica que Juan López fue directamente a una de las cuatro columnas que sostienen la superficie de la tierra, y se añade en una de ellas que una vez que llegó allí envió un colibri para que recogiera su jícara de tabaco molido, que había quedado en el lugar donde fue muerto.

¹¹ En otras dos versiones, Juan García es el hermano menor de Juan López, hijos de una mujer soltera de

—¿Vamos todos, vamos a cerrar los caminos como hicimos anteriormente! —dijeron.

Fueron entonces a koel ch'en, allí donde termina el pueblo, allí taparon el camino, no querían que pasara la guerra, comenzaron a cargar piedras, no eran piedras esféricas las que cargaban, eran piedras rectangulares las que cargaban, una tras otra, una tras otra, iban depositándolas sobre el camino, iban formando una pared. No tenía miedo. Apareció el Señor de Guatemala por el camino; quisieron rechazarle pero no pudieron, no pudieron rechazarle, llevaba muchas armas, creyeron que era suficiente con las piedras y palos que llevaban en la mano. Entró desde arriba, pasó la pared de piedras, "p'am, p'am", decían los rifles. Todos salieron huyendo entonces, también Juan García salió huyendo.

—¡No pudimos detener a los soldados! —dijo.

—Fue arrollado por los soldados, cayó al suelo, se convirtió en una piedra¹² —dicen.

La gente del pueblo gritaba:

—¡Llegó nuestra hora, vamos a morir!

Huyeron a los cerros, huyeron a esconderse; llevaban a sus hijos, llevaban a sus mujeres, todos se dispersaron por los montes. Ya no hubo quien se enfrentara a la guerra, ya no hubo quien convocara una junta para organizarse, todos habían huido a esconderse. Fue así que los soldados entraron hasta el centro del pueblo, entraron hasta el mercado, entraron hasta la iglesia. Sólo unos pocos [cancuqueros] habían permanecido en el pueblo.

—Queríamos ver qué iba a suceder" —dijeron.

—Entonces, no se escondan con sus hijos —decían los soldados.

—Regresen al pueblo, no les voy a matar —decía el Señor de Guatemala.

Pero no quisieron regresar, envió de mensajeros a gentes de la tierra por los caminos [una frase inaudible].

Bueno, el Señor de Guatemala comenzó a buscar a Madre Dinero, comenzó a buscar por el pequeño cerro donde estaba la Madre del Dinero. Dicen las abuelas/abuelos que Madre Dinero era una enorme serpiente. El Señor de Guatemala la encontró; estaba dentro de la tierra, estaba en el cerro. Solo se llevó el cuerpo; quedó algo de riqueza en el pueblo. El señor de Guatemala no supo que tenía cabeza; la cabeza de Madre Dinero se quedó en el pueblo por las noches se ve que caen estrellas fugaces en ese pequeño cerro¹³.

Bachajón que quedó embarazada de San Juan, patrono de Cancuc. Es con este episodio que en ambas versiones comienza el relato.

¹² Por el relato queda claro que Juan García no es un "hombre completo", y corre por tanto una suerte distinta a la de Juan López. Se sobrentiende que al convertirse en piedra, su alma se dirige al cielo con el resto de los que han muerto en los combates.

¹³ El cerro en cuestión se llama tak'in wits (cerro-dinero), y se encuentra a unos 300 metros de distancia de la antigua iglesia. En una de las versiones se explica que el Señor de Guatemala pudo encontrar la serpiente en el interior de la tierra, gracias a que estaba justo debajo de la casa de la Virgen de la Merced, la misma que decidió acompañarle hasta San Cristóbal para vivir en la pequeña iglesia que se halla junto al convento de Sto.

Bueno, antes de partir el Señor de Guatemala dijo:

—Ven conmigo San Juan, ven conmigo Sasenesón¹⁴ —así dijo.

No quiso moverse San Juan, no quiso irse Nuestro Padre; pero Sasenesón sí quería:

—Vámonos San Juan —dijo—, se está muy bien en el pueblo de Castilla: hay misa por la mañana, hay misa por la tarde, es de mucho gusto la tierra de los castellanos, se puede bailar todo el tiempo —así dijo nuestra Sagrada Madre.

—Entonces vete tu —dijo San Juan—, yo permanezco para mirar a mis hijos —dijo San Juan.

Se fue a Guatemala Sasenesón. Allí debe estar, parece ser que tenían un poco de miedo (en Guatemala), tenían miedo porque era Cuidadora de Cancuc. A San Juan quisieron llevarle por la fuerza, pero no pudieron porque se puso muy pesado¹⁵.

—Bueno, han de abandonar la Santa Casa, han de abandonar la iglesia que está en el pueblo, han de buscar otro paraje —dijo el Señor de Guatemala.

Nos desalojó a la gente de la tierra; tuvieron que salir hasta allí, hasta la orilla del río, hasta Chacte'; no se podía vivir allí porque es tierra baja, allí hay muchos insectos, hay mosquitos, hay chaquistes, hay tábanos. La gente comenzó a enfermarse; estaban llenos de úlceras, llenos de costras. Los ancianos estaban muy tristes allí.

—Qué sucederá, vamos a desaparecer junto con nuestros hijos —dijeron.

Cuando se embriagaban iban a nadar y se ahogaban en las pozas del río. Estaban verdaderamente tristes.

—¿Qué podemos hacer? —dijeron.

Convocaron una junta los ancianos.

—Debemos hablar con el Señor de Guatemala, acaso nos haya perdonado, acaso nos de permiso para volver a la antigua iglesia —dijeron.

Partieron a hablar con el Señor de Guatemala. Fueron los que sabían la lengua de Castilla, trece días estuvieron en el camino a Guatemala, dos días estuvieron andando por la ciudad.

—¡Puro simarrón, puro demonio, métnalo la cárcel! —dijeron los guardias.

Es que eran conocidos (los cancuqueros) como rebeldes. Así es, no se habían presentado en los trece días, no habían hablado en los trece días como

Domingo. Según el relator, los ladinos y algunos indios ricos, como zinacantecos y chamulas, van allí para pedir dinero.

¹⁴ "Sasenesón": quizá por Ntra. Sra. de la Asunción, o Ntra. Sra. de la Presentación.

¹⁵ En una de las versiones se cuenta cómo apareció la Virgen que se encuentra en el altar mayor de la iglesia, una vez que la anterior abandonó el pueblo. Una muchacha —de unos trece años— fue al manantial a recoger agua y en su interior vió varias "orugas" (bulubsit) enroscadas y retorciéndose; asustada se marchó a su casa. Al día siguiente volvió al mismo lugar y se encontró con la imagen de la virgen junto al manantial: "muchacha, di al Primer Cabildo que me lleven a la iglesia, con guitarra, con arpa, con velas, incienso y pólvora". La muchacha asustada corrió a su casa a decirselo a su madre, y ésta habló con el Primer Cabildo. Se hizo tal y como había pedido la Virgen, le hicieron su fiesta, desde entonces tiene mayordomía.

dice el libro¹⁶; les metieron en la cárcel. Una semana estuvieron encarcelados en Guatemala. Salieron. Pasó un día.

—Para qué han venido, qué es lo que quieren —dijo el Señor de Guatemala.

—Nos vamos a morir en el pueblo nuevo; padecemos muchas enfermedades donde esta la nueva iglesia, ya han entrado muchos días, quizá nos pueda perdonar, quizá pueda dar permiso para que volvamos a la antigua iglesia —dijeron.

—No es posible, pueden trasladarse pero no al pueblo antiguo, pueden asentarse pero fuera del pueblo antiguo —fueron las palabras del Señor de Guatemala.

Es porque nos dieron autorización en Guatemala que está la actual iglesia aquí, que está el pueblo aquí, así comenzaron a construir la iglesia. La primera iglesia fue la iglesia antigua, la segunda fue la de Chacte', la tercera donde estamos ahora; acarrearon a los Cuidadores hasta aquí, cargaron a San Juan hasta aquí. Ya aumentamos en número, ya estamos bien en este lugar.

Esto es lo que hay, este es mi relato, no he añadido otras palabras, así me lo dieron los madres/padres, así lo he dado yo.

Con frecuencia, una vez que se ha dado fin al relato, se aclara que Juan López no murió, volvió a la vida (**kuxul**). Está supuesto que aquellos hombres y mujeres que en vida poseyeron trece "nahuales" (**oxlajun kum lab**) a su muerte no se dirigen al **k'atinbak'**, el lugar de los muertos comunes, sino que, de cuerpo entero, se introducen en la tierra para dirigirse a una de las cuatro esquinas del mundo, a uno de los cuatro pilares que sostienen la superficie de la tierra. Una vez allí, unen su fuerza a la de los pilares para que éstos se mantengan erguidos, e impidan que el mar que rodea la tierra se precipite sobre ésta y ponga fin por tanto a la presente humanidad. Juan López pertenece a esta categoría de hombres "completos". Hay quienes piensan que Juan López se halla dispuesto para regresar a Cancuc y defender el pueblo en caso de que sea nuevamente agredido, y algunos principales así lo han soñado; pero sobre este punto no hay unanimidad, y existe incluso cierta discusión: me dijo un anciano con toda convicción que Juan López está en el interior de la tierra y no se moverá de allí, y prueba de ello es que durante los conflictos armados de la revolución mexicana no se presentó en el pueblo. Otra persona me con-

¹⁶ El sentido de estas dos frases me resulta un tanto oscuro. Quizá lo que esté implicado sea una posible regla (de ahí "como dice el libro") por la cual habrían de presentarse en Guatemala en un plazo de trece días, cosa que no pudieron lograr al deambular perdidos dos días por la ciudad.

tó, en cambio, que hubo quien vió a Juan López luchando en otras tierras junto a un tal Lucio Cabañas; y aún se cuenta que hace unos quince años se vio a un forastero andrajoso deambular por la plaza, y cuando las autoridades de Cancuc intentaron apresarle, se introdujo en la iglesia para desaparecer ante la imagen de San Juan. Dicen que puede ser Juan López.

Comentario

Concluí la introducción al relato precisando que, por alguna razón, éste posee un "tono", algo hay en él, que lo hace diferente de la mayoría de las narraciones de su género. Es por esta razón que en mi comentario voy a tratar de precisar en qué aspecto radica la singularidad de la narración sobre Juan López y la primera guerra.

El lector familiarizado con la historia de Chiapas habrá identificado, sin dificultad, que el relato refiere lo que en la historiografía se conoce como la sublevación de los tzendales, del año de 1712. Aquí hago una relación muy sumaria siguiendo la crónica del fraile dominico Francisco Ximénez (1971) (que a su vez incorpora la narración de fray Gabriel de Artiga), escrita poco después de la sublevación, una de las fuentes más autorizadas y de la que se han nutrido liberalmente trabajos contemporáneos: en mayo de 1712 una Virgen se aparece en los alrededores del pueblo de Cancuc y en su mensaje, interpretado por una joven, mueve a la rebelión a los pueblos indígenas de la región. Los pueblos rebeldes, rechazando la autoridad de la Iglesia y de la monarquía española, se organizan de manera independiente, y forman un ejército. Atacan consecutivamente algunas poblaciones del país, dando muerte o secuestrando a los pobladores españoles y trasladando el botín a Cancuc. En el poblado de Huistán los rebeldes son detenidos en su marcha hacia Ciudad Real (la capital española del territorio de Chiapa) por una fuerza española, y se repliegan momentáneamente a Cancuc. En octubre el presidente de la Audiencia de Guatemala, Toribio de Cosío, parte con un ejército de unos 800 soldados desde Guatemala hacia Cancuc. Los caminos que conducen a Cancuc han sido cortados con fortificaciones de piedra por los indígenas, y en uno de ellos, cerca del pueblo, se entabla una batalla. El ejército de Cosío logra vencer el obstáculo y entra en Cancuc. Son finales de noviembre. El resto de los pue-

blos sublevados son sucesivamente reducidos, y hacia marzo de 1713 toda la región se considera pacificada. Tanto Juan López como Juan García aparecen en la crónica de Ximénez. El primero es un indio principal del pueblo tzeltal de Bachajón que fue ahorcado en Cancuc por los propios rebeldes, acusado de haberse quedado con una parte inmerecida del botín; el segundo es un general del ejército rebelde ajusticiado por Cosío al tomar Cancuc.

Si se comparan ambas relaciones —la de Cancuc y la de Ximénez— se podrá comprobar el grado de identidad entre las dos. La "fidelidad histórica" de la narración tzeltal, respecto de la secuencia de sucesos, es considerable; fidelidad tanto más sorprendente cuanto que los acontecimientos aludidos tuvieron lugar hace más de 278 años, un espacio de tiempo considerable si se tiene en cuenta que estamos ante una tradición oral. Sin duda existen también diferencias: allí donde el relato del fraile se despliega por buena parte del territorio de Chiapas, en el relato de Cancuc los acontecimientos se han replegado en casi su totalidad sobre el pueblo, y han dejado de lado por tanto otros muchos acontecimientos que no afectaron de modo inmediato a Cancuc. Por otra parte, la relación de Ximénez termina en el año de 1713, con la pacificación del territorio sublevado, mientras que nuestro relato se extiende cerca de década y media más, hasta comprender el traslado del pueblo de Cancuc desde el paraje de Chacte' hasta donde se halla en la actualidad (donde la petición de las autoridades de Cancuc a la Audiencia de Guatemala, para que ésta autorizase un nuevo asentamiento en tierra más alta, está atestiguada en la documentación de archivo). Pero en lo que atañe a Cancuc existe identidad entre ambas relaciones, y se puede considerar por tanto que el relato se ajusta en líneas generales a los acontecimientos de 1712, en otras palabras, es veraz.

Cabe preguntarse si es este grado de historicidad o, por razones análogas, el hecho de que la narración haga referencia a unos acontecimientos discretos, violentos, y presumiblemente intensos, lo que le presta su singularidad al relato en cuanto que relato. La respuesta es negativa. Como ya noté más arriba, en lo que respecta a las narraciones sobre el pasado, la perspectiva tzeltal no hace distinción alguna entre lo real y lo imaginario. De tal modo que el hecho de que yo pueda identificar lo narrado en la historia de Juan López con los acontecimientos de la suble-

vacación de los tzendales, y fecharlo en el año de 1712, no hace este relato diferente de, por poner un ejemplo, aquel del tiempo de la inundación: si los sucesos que se cuentan en la historia de Juan López tienen un apoyo efectivamente histórico, y no imaginario, mítico, esto en nada distingue esta narración de otras de su género. Y lo inverso es también cierto.

La distinción se sitúa, pues, en otro lugar, y para identificarla es necesario recordar algunos episodios y detalles presentes en el texto, que por su factura difícilmente podían aparecer en la crónica de Ximénez. Para mencionar concisamente algunos, los que son tal vez más evidentes, son: el origen sobrenatural de los héroes (tanto Juan López como Juan García son, en alguna versión, hijos de una joven soltera de Bachajón que ha quedado embarazada de modo poco natural), una batalla ganada con armas mágicas (Juan López se sirve de un sombrero de extraordinario poder para aniquilar a los soldados), la petición de clemencia por parte del gobernante extranjero ("Perdón, perdón!", exclama el Señor de Guatemala), la partida hacia un lugar alejado (el viaje de Juan López a Guatemala), el retorno a Cancuc, la inversión de obligaciones (Juan López pasa de ser ayudante de Cancuc a convertirse en su carga), la prueba no pasada y el arresto subsecuente (la delegación enviada a Guatemala, aún a pesar de llegar en los 13 días prescritos se pierde en la ciudad y es arrestada). Para decirlo de otro modo, entre los intersticios de la relación lineal de acontecimientos históricos, se desliza una segunda historia. O, cabría decir, un conjunto de episodios de un orden diferente. Me caben pocas dudas de que la historia de Juan López, en lo que a este segundo orden respecta, tiene su fundamento en material anterior —en cierto modo también posterior— a la guerra de 1712; una historia que en sus diferentes versiones se halla distribuida por lugares tales como Chamula (Juan López Nona), Zinacantán, o Jacaltenango (Cuwan k'anil o Juan Mendoza). Martin Pickands (1986) se ha encargado de analizar formalmente diversas versiones provenientes de estas comunidades, recogidas por Gossen, Laughlin, y La Farge y Byers, e identificar así ciertos episodios recurrentes a todas ellas, varios de los cuales son también compartidos por la versión de Juan López de Cancuc y entre los que se encuentran los que ya he citado.

Pero no son únicamente los episodios los que dejan entrever un segundo referente en el relato; el propio personaje de Juan López posee unos atributos que no concuerdan por completo con el personaje histórico, al-

gunos de los cuales, además, comparte con los héroes de las tierras altas mayas y, quizá, de modo más indirecto, con otros personajes mesoamericanos como el del enano de Uxmal de la tradición oral yucateca (Gutiérrez, 1988). El relato no es particularmente explícito a la hora de describir el aspecto de Juan López, pero alguno de sus atributos, aunque con timidez, se asoman lo suficiente como para señalarlos sin necesidad de recurrir a una interpretación demasiado elaborada. Juan López, se dice, es "como un niño", lo cual significa que no está formado por completo y probablemente sea de muy pequeña estatura. Juan exige que le sean entregadas cuatro mujeres jóvenes y presumiblemente lo consigue, lo que no solo es un abuso si no que —imaginando que cada joven pertenece a una de los cuatro fratrías de Cancuc— le pone a Juan en situación cercana al incesto, si es que no por entero. Y sin embargo, Juan, señala el narrador sin ninguna razón aparente que lo justifique, es incapaz o cuando menos está en dificultades para engendrar un hijo. Sabemos, por último, que Juan tiene un sombrero. El perfil de Juan López, en definitiva, es el de un personaje alterado. No coincide con exactitud con ninguna categoría de "otro" de Cancuc, pero comparte detalles, rasgos, con algunos de ellos; por ejemplo, los hombres de una humanidad anterior eran incapaces de tener hijos por lo que habían de ser substituidos cada veinte años por los dioses; los "negros", que son guardianes de las fincas de tierra caliente, son de muy pequeña estatura y a la vez muy potentes sexualmente; los seres que habitan en el nivel más bajo de la tierra han de cubrirse con sombreros, porque el sol en su viaje diario alrededor del mundo calienta allí en exceso (dado que la tierra tiene forma ovoidal, achatada en su parte inferior). Como se ve, Juan López es más bien una amalgama, en ocasiones contradictoria, de rasgos extraños a un campesino tzeltal.

Para resumir, la narración de "cuando pasó la primera guerra/historia de Juan López" es una crónica de acontecimientos históricos, pero a la vez, distribuidos en su secuencia, asoman episodios y signos que remiten a una narrativa de carácter diferente (en realidad, el hecho de que el relato se reconozca simultáneamente bajo dos títulos diferentes, uno propio de los acontecimientos históricos, y el segundo, un nombre propio, más característico del título de un cuento, proporciona desde el comienzo un indicio de su composición dual). No voy a entrar a comentar sobre esa "otra historia", aunque tal vez es razonable pensar que no sea tanto una historia en

singular como una matriz narrativa en la que tienden a desenvolverse, bajo innumerables versiones, muchos de los héroes mesoamericanos. Ya indiqué cómo héroes de la tradición oral de comunidades mayances contemporáneas comparten muchos aspectos; y es imposible dejar de notar las similitudes —en los atributos y en el carácter— entre el Juan López de Cancuc y los personajes que López Austin (1977) ha denominado "hombres-dioses", para tiempos prehispánicos. Los detalles que permiten admitir a Juan López en la categoría de "hombre-dios" son varios, pero como muestra piénsese que un fragmento largo del relato —desde que Juan retorna de su viaje a Guatemala hasta que es muerto por los principales de Cancuc— parece mejor la representación narrativa de un sacrificio ritual, matrimonio con cuatro mujeres y muerte por herida en la nuca incluidas, en el que el protagonista no parece sino cumplir con un destino asignado de antemano. En esta perspectiva, Juan López es asimismo, un **alter ego** del dios tutelar de Cancuc, su Santo Patrono, San Juan; y esto no sólo por la homonimia, o por el hecho de que según alguna versión del relato San Juan es el padre de Juan López y Juan García, sino de manera fundamental porque ambos comparten una misma naturaleza, la de ser seres completos (**ts'akal**), puesto que poseen trece nahuales.

Ensayos de arqueología textual sobre narraciones contemporáneas de las tierras altas mayas, han puesto al descubierto la filiación directa de su contenido con temas y símbolos prehispánicos. Tal vez el caso más sobresaliente sea el estudio de Eva Hunt (1977) sobre un texto zinacanteco, donde un breve poema, cuyo objeto es en apariencia un colibrí, resulta en definitiva desplegar el dios azteca Tezcatlipoca. Teniendo en cuenta lo anterior, es entonces posible preguntarse si es esa la razón de existir del relato del conflicto de 1712; es decir, ¿son los acontecimientos históricos mencionados en el relato de Juan López sencillamente el envoltorio de la otra historia, convirtiéndose así en el manto que cubre un mito anterior y más importante? Si fuera de este modo, mi comentario debiera detenerse aquí; pero no lo creo y es esta cuestión la que paso a considerar ahora.

A propósito del discurso europeo, Hayden White (1987) ha observado que el modo narrativo sirve para transformar en una historia (**story**) una serie de acontecimientos, que de otro modo no serían más que una crónica; y para efectuar este paso es necesario que los acontecimientos, agentes y agencias presentes en la crónica sean aprehendidos como ele-

mentos de un tipo de historia específica y culturalmente reconocible. Es de este modo que el discurso histórico dirige la atención del lector hacia un referente secundario (que es el que proporciona sentido) que es de una clase diferente al referente primario. El interés de White está dirigido a la historiografía europea, y por tanto escrita, pero su observación me parece relevante para el caso presente.

Desde este punto de vista, en lo que atañe al relato de la primera guerra, se puede considerar que no es la serie de acontecimientos históricos la que se halla en función de la otra historia, sino que, muy al contrario, es la otra historia la que presta su apoyo a la crónica de acontecimientos históricos. Preservar la memoria de los sucesos de la guerra de 1712, es en lo que están interesados los cancuqueros cuando cuentan y escuchan la historia de Juan López. Pero para que esta crónica siga teniendo interés a casi tres siglos de acaecidos los sucesos originales, para que pueda ser apreciada y juzgada, o dicho de otro modo, para que posea un sentido, ha de estar encastada en una segunda trama que le proporcione su dramatismo moral: en el caso particular que estoy comentando, las peripecias de un héroe mesoamericano. Según me parece, esta relación particular es precisamente lo que distingue el relato de Juan López de la mayoría de los relatos sobre el pasado en Cancuc. Allí donde éstos últimos son crónicas simples, una relación de lo que pasó sin un comienzo definido y, sobre todo, sin una conclusión, puesto que simplemente terminan; la historia de la primera guerra es una historia acabada y, por tanto, narrativamente cerrada. Goza de un inicio, un desarrollo en el que hay implicada una trama, y una conclusión, recursos que permiten desplegar los acontecimientos como si de un "cuento" se tratara; hasta tal punto la historia está clausurada, que el narrador le da fin haciéndola unirse al tiempo presente: "ya aumentamos en número, ya estamos bien en este lugar".

Entonces, por qué el relato de la primera guerra sí y los demás no; es decir, por qué sostener esta historia particular de modo dramático y no otras como, por ejemplo, el tiempo de la inundación, la revolución mexicana, o la explosión de un volcán. Entre las posibles soluciones, voy a optar por la siguiente posibilidad: el hecho de que la historia de Juan López adopte un modo narrativo la sitúa en posición de disputar algo con alguien (y de ser disputada por tanto). Es necesario preguntarse, pues, a qué o quién opone resistencia la historia de Juan López, y aquí me parece re-

conocer cuando menos dos niveles. Hay, por una parte, una competencia que es interna al propio relato o, mejor dicho, a las distintas versiones del relato transmitidas en Cancuc y los comentarios que él mismo es capaz de arrancar. Por ejemplo, la insistencia de la versión de Juan Mentés en observar que Juan López es arrojado de una pieza a la sima, hecho que, como se recordará, el narrador enfatiza, cuando en otra versión se enfatiza asimismo que el héroe es despedazado y se le aplican una serie de sustancias que impiden el reagrupamiento de sus miembros, y cuando en otras versiones, en fin, simplemente se indica que Juan es decapitado. Estos pequeños detalles que distinguen unas versiones de otras —que en ocasiones son, sin embargo, diferencias de bulto— tienen su importancia porque, entre otras reflexiones, alimentan la discusión acerca de si Juan López va a volver o no a defender Cancuc. Pero en cualquier caso, no parece que la discusión esté abocada a decidir de una vez por todas esta cuestión; parece mejor que se quiera mantener la discusión misma de modo tal que, a pesar de que tanto las diferentes versiones del relato como las distintas opiniones individuales que suscita sean encontradas, la suma de todas ellas resulte en una respuesta irresuelta: puede que no, puede que sí... la conclusión permanece (deliberadamente) en suspenso.

Pero el relato de Juan López de Cancuc está involucrado en una contienda más amplia. Esta no es otra, me parece, que la que lo opone, en el conjunto de sus versiones, a la narrativa de las gentes de tradición cultural hispana de la región. En este punto se abren dos caminos: por un lado, el de las versiones escritas de los acontecimientos y, por otro, el de la propia tradición oral de los hablantes del español. Poco después de sofocada la rebelión de 1712, los dominicos ya estaban produciendo su versión, como orden, de lo sucedido; y no deja de tener interés que la obra de Ximénez ya citada, cuya forma general es la de una crónica de las actividades de la Orden de Santo Domingo en Centroamérica, cuando trata de la rebelión, adopta una forma decididamente narrativa. Significativamente, tanto la narración de fray Gabriel de Artiga —que transcribe Ximénez en su obra— como el propio texto de Ximénez que la acompaña, dan fin con la transcripción de sendos sermones. El de Artiga les fue pronunciado a los indígenas sublevados pocos días después de que el ejército español irrumpiera en Cancuc, y entre sus conclusiones figura como hecho que los indios descendía, de los judíos a quien castigó Dios por idolatrar. Estas

versiones escritas, o cualquiera de cuya existencia hayan sabido o podido imaginar los cancuqueros, poseen la exagerada autoridad que les concede el hecho mismo de ser escritas, cuestión que en una tradición analfabeta como la tzeltal, pero a la vez en estrecho contacto con la escritura "de Castilla", expresa de manera sensible la relación desigual de poder sobre el saber. De ahí quizá el agrado de Juan Chejebil-Mentes por la posibilidad de que su versión, que en el contexto de mi entrevista con él es también la de Cancuc, "sea conocida en otros pueblos, que quede en libro".

En cuanto a la tradición oral hispana, desconozco si existen todavía versiones completas de la rebelión de 1712; aunque no cabe duda que circularon entre los habitantes de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas (el centro no indígena más importante de la región, la antigua Ciudad Real), lo que en parte explicaría la reputación de los cancuqueros como "indios alzados", al extremo de que hasta hace unas pocas décadas los de Cancuc debían ocultar su identidad para poder comprar en las tiendas de la ciudad. Sin embargo, Vicente Pineda —un historiador local de San Cristóbal—, en una historia sobre las sublevaciones indígenas en Chiapas escrita hacia 1878, anota a pie de página una interesante observación:

El documento escrito solo dice que cayó prisionero Juan García y un indio; pero la tradición explica las cosas con más extensión. Los promovedores del alzamiento de Cahancu [Cancuc] fueron tres vecinos del mismo pueblo que se llamaban Juan García, Gaspar Pérez y Juan López. Luego que conluyeron los asesinatos, Juan García quiso que se tratase como a rey y dispuso restablecer los sacrificios humanos pidiendo para dar principio a jóvenes que aun todavía no hubiesen usado del sexo de distinta conformidad; con esta disposición perdió su prestigio y tuvo que aplazar la realización de su idea. Estos tres generales indígenas dieron la primera acción de armas en Huitztan a D. Pedro el valiente y continuaron dándolas en los otros puntos de que ya hemos hablado. En el sitio del pueblo de Cahancu, después de muchos esfuerzos, lograron las tropas del Sr. Cocío perforar la fortificación, y cuando entraron al asalto se desbandaron las chusmas indígenas por el camino de Oschuc en unión al General Juan López; en el interior de la muralla se quedó batiendo al enemigo con parte de su fuerza el general Gaspar Pérez y allí fue hecho prisionero; el general Juan García luego que advirtió que sus fuerzas se desbandaban, se paró sobre la fortificación con una bandera en la mano dando voces de mando a los que se iban de fuga para que volviensen a la pelea estimulándoles con su valor y ejemplo; pero todo fue infructuoso porque sin abandonar la trinchera lo rodearon los soldados del general Presidente y lo hicieron prisionero (1986:63).

Y a continuación, Pineda repara:

[...] Juan García no era un hombre común, pues el valor y energía que desplegó en esta revolución era, sin duda, superior al de Huautemoc en México que abandonando la ciudad y sus fuerzas sale huyendo en unión de su familia (idem).

A pesar de las diferencias técnicas y de autoridad, entre las versiones escritas y dichas, las que escucharan los cancuqueros en los sermones de los párrocos (dominicos) o de los viajeros ladinos que pernoctaran en el pueblo, y aun las que puedan escuchar de algún antropólogo o historiador, todas ellas forman un conjunto. Componen un término del binomio que opone lo ajeno, escrito o en español, a lo propio, en tzeltal. Y es por esto que relatar esta historia en tzeltal y bajo las reglas estilísticas tzeltales es tan importante, sino más, que averiguar "lo que realmente sucedió". O podría decirse, como sugería al comienzo de estas páginas, que ambas cosas son una misma. Sin duda el hecho de que el relato de Cancuc de Juan López esté efectivamente encastado en el modelo narrativo que construye los personajes-héroes mesoamericanos, le provee de una fuerza dramática que el oyente tzeltal es de suponer reconoce en los detalles (fuerza, por otra parte, que para un oyente formado en la tradición hispana se vea probablemente muy reducida). Pero lo verdaderamente sobresaliente del relato es que es. Se enfrenta a la tradición o tradiciones hispanas por el simple hecho de existir narrativamente completo, y al entrededir y ser puesto en entredicho, disputa aquella realidad con otras versiones. Mientras que el objeto del resto de los textos sobre el pasado no es esencialmente problemático, sea porque su asunto difícilmente pueda serlo o sea, verosíblemente en alguno de los casos, porque rehuyen tal problematización, la historia de la primera guerra/Juan López intenta imponer su autoridad en el campo ya no del orden natural sino de aquel que está abierto a la competencia de los discursos, lo que es decir, al campo del orden político.

Una última observación para terminar. Cualquier contienda apareja también intercambio, y en efecto el tema de la guerra de 1712 es uno de los que con más interés sacan a conversación los cancuqueros cuando charlan con un forastero. Por la misma razón el relato se halla también

abierto. Simplemente recordar un episodio del texto que no he señalado hasta el momento; aquel en el que la Virgen y San Juan discuten sobre si permanecen o no en Cancuc. Todo el capítulo tiene una manera insólita para los cánones de la narrativa tzeltal de Cancuc, e igualmente, me da la impresión, para el desarrollo del propio relato; más que tzeltal, en algunos aspectos recuerda la tradición hagiográfica popular española; y si en la Mesoamérica anterior a la Conquista el modo en que una comunidad expresaba su sumisión a otra consistía efectivamente en la entrega del dios tutelar (López Austin, 1977:59-60); en nuestro relato de Cancuc, sin embargo, San Juan se ha vuelto un poco castellano: "quisieron llevarle, pero no pudieron porque se puso muy pesado".

Bibliografía

DE VOS, Jan.

- 1984 "Leyendo una leyenda maya". En: *Investigaciones recientes en el área maya: 277-292*. Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de Las Casas.

GOSSEN, Gary H.

- 1974 *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Harvard University Press, Cambridge.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel.

- 1988 "Lógica social en la mitología maya-yucateca: la leyenda del enano de Uxmal". En: *Mito y ritual en América*. Manuel Gutiérrez (ed.), Alhambra, Madrid.

HUNT, Eva.

- 1977 *The transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantan Mythical Poem*. Cornell University Press, Ithaca.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo.

- 1977 *Hombre-dios*. UNAM, México

PICKANDS, Martin.

- 1986 "The Hero Myth in maya Folklore". En: *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*. Gary H. Gossen (ed), Institute for Mesoamerican Studies, Albany.

PINEDA, Vicente.

1986 *Sublevaciones indígenas en Chiapas*. Instituto Nacional Indigenista, México.

WHITE, Hayden V.

1987 *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.

XIMÉNEZ, Francisco.

1971 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*. Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.

LADINOS EN EL MUNICIPIO DE TENEJAPA. UNA CONTRIBUCIÓN A LA ETNOGRAFÍA DE LOS ALTOS DE CHIAPAS*

UTA KLEIMANN DE CASTROP-RAUXEL

El concepto redfieldiano de comunidad

Redfield desarrolla su modelo unilineal, de tipo ideal, sobre el cambio social con base en sus trabajos empíricos acerca de comunidades rurales en México. Según su opinión, ese cambio se realiza entre dos polos opuestos: el de la **folk society**, de la pequeña comunidad rural y de la **urban society**, de la comunidad urbana, sobre el llamado continuo **folk-urban** (1948).

De tal modo, Redfield se ubica en la tradición de Tönnies y su modelo de dicotomía **Gemeinschaft-Gesellschaft** (comunidad-sociedad). Según Tönnies, **Gemeinschaft** y **Gesellschaft** son cada una punto de partida y punto final de un desarrollo cultural unilineal (1922:247), donde **Gemeinschaft** representa la estructura orgánicamente crecida, con vínculos sociales estrechos (como p.e. la familia), y **Gesellschaft**, la estructura creada artificialmente, caracterizada por la ausencia de tales vínculos (como p. e. la metrópoli o el estado) (Austede s. f. :241; Buhlow 1969:336).

* La traducción de este texto fue realizada por Walburga Rupflin durante su servicio social en el Instituto de Estudios Indígenas, del 1° de julio al 31 de diciembre de 1991, bajo la asesoría de la Mtra. María Elena Fernández Galán Rodríguez, encargada de la biblioteca de dicho Instituto.

Redfield relaciona la sociedad rural o pequeña comunidad¹ como también la llama, con las características **distinctiveness, smallness, homogeneity** y **self-sufficiency** (1965:4). La considera como pequeñas unidades aisladas con una población homogénea, en la cual los miembros mantienen vínculos estrechos y son en gran parte inmóviles. La ciudad, como otro extremo de este continuo, es su contraparte: unidad grande con población heterogénea, móvil y con pocos vínculos internos y muchos externos, lo cual quiere decir que es menos aislada (Bell & Newby 1971: 43-44; Gulick 1973:984).

Los miembros de la pequeña comunidad mantienen, según Redfield, fuertes vínculos religiosos, y las ideas morales y de valor que deriven de éstos son compartidas por todos. Tienen un alto grado de disposición a cooperar y a organizarse colectivamente; atribuyen un gran significado a las relaciones de parentesco, etc. La ciudad, en cambio, se caracteriza por la secularización de lo cotidiano, la disolución de la cosmovisión, desorganización, es decir individualización, disminución del significado de las relaciones de parentesco, etc. (Redfield 1948:XV, 13, 16 - 17, *passim*; Gulick 1973:984).

Tönnies, considera **Gesellschaft** como una forma mecánica y artificial de convivencia, caracterizada por la desigualdad, la organización racional y la competencia (Bernsdorf 1969:339) y **Gemeinschaft** al contrario, como algo auténtico y lleno de vida (1922:5). De la misma manera Redfield idealiza la **folk society**, o sea, **little community**. Y la dota de ideas de valor positivas como armonía, concordia y moralidad.

Lo que caracteriza al concepto redfieldiano de comunidad en su concepto holístico-funcionalista, es la definición de la **little community** como unidad integrada y un todo aislado (1965:1), con contenido y funciones que son **wholly understandable within itself** (1962:380). Para Redfield, este enfoque implica, aparte del aislamiento, la autonomía y la homogeneidad. Consecuentemente, en sus estudios de comunidades rurales desatiende las diferencias y mecanismos de cambio intracomunales, y exagera los elementos unificadores (véase abajo). El concepto de Redfield está, entonces, sujeto a las limitaciones de muchos estudios fun-

¹ *Folk o little community*, citados en inglés en el original.

cionalistas, porque desarrolla un modelo estático de los sistemas sociales (Hammond 1978:471), y crea artificialmente unidades homogéneas.

Las múltiples críticas al modelo redfieldiano de dicotomía urbano-rural, que logró su apogeo en la década de 1950, demuestra que este concepto no puede abarcar al proletariado rural; injustamente atribuye a la población urbana la característica de falta de organización social; los campesinos, no por amor nostálgico a lo antiguo mantienen formas de vida tradicional, sino a causa de su pobreza; la *folk society* no es tan aislada como la dibuja Redfield (Adams, 1965:7-8).

Dos puntos de la crítica —el reproche de moralismo (Galick, 1973:984) y el desdén por todas las posibles contradicciones dentro de una sociedad (Vogt, 1975:325)— se pueden demostrar a través del reestudio de Lewis sobre Tepoztlán (1953), lugar donde Redfield había realizado un estudio de comunidad. Lewis, estuvo en Tepoztlán 17 años más tarde que Redfield y constató que la imagen redfieldiana de una comunidad homogénea, aislada, que funciona sin problemas y está bien integrada, con una población contenta en convivencia armónica, sólo refleja parcialmente la realidad. Lewis pudo hacer observaciones totalmente contrarias, como por ejemplo que existía individualismo y falta de disposición a cooperar; tensiones entre los pueblos particulares en el municipio: miedo, envidia y desconfianza en el trato personal de los tepoztlanecos entre sí (Lewis 1953:123).

Observaciones similares son los reestudios de otros trabajos realizados en comunidad, los cuales siguieron máximas similares a Redfield. Así el reestudio de Brody acerca del trabajo de Arensberg & Kimball (1940) en una comunidad de Irlanda de Oeste, demuestra que los autores, a razón de su concepto idealizante de las comunidades rurales aisladas autónomas, apartaron la vista de los mecanismos de cambio y estructuras de adaptación intracomunales, y de las interrelaciones con otras comunidades y con la región entera (Brody, 1973; Gibbon, 1973).

En ambos reestudios, a manera de ejemplos, se demuestra que el enfoque holístico-funcionalista del estudio tradicional de comunidad no toma en cuenta los aspectos de heterogeneidad, campos de conflicto y estructuras de poder. En estos estudios no se atiende la diversificación social dentro de la comunidad y sus relaciones externas como mecanismos de

cambio. Así la comunidad es una unidad aislada, lo cual trae por consecuencia una reflexión aislada y un método histórico de investigación.

El concepto del continuo **folk-urban** sobrevive a pesar de la crítica hecha en muchos trabajos, lo cual Gulick explica con una falta de modelos alternativos (1973:985). Según Adams (1965:12), el concepto de dicotomía rural-urbano sólo puede reclamar que vale en su carácter de modelo heurístico, pero de ninguna manera por representar situaciones reales. En ese sentido, para Wirth el modelo bipolar es un hecho establecido, en lugar de hipótesis a revisar (según Gulick, 1973:984).

La recepción del concepto redfieldiano en la investigación de la comunidad en Chiapas

El enfoque de investigación de la comunidad con sus implicaciones de autonomía, aislamiento y homogeneidad tuvo consecuencias, principalmente, en forma de dos características de la investigación de la comunidad en Chiapas; por un lado, las etnias indígenas fueron consideradas unidades homogéneas y aisladas, y, por otro, el municipio multiétnico fue clasificado como comunidad indígena.

Las **closed corporate communities** fueron definidas como comunidades que destacan por la propiedad colectiva, p.e. de la tierra, y por la redistribución de riqueza lograda individualmente en la comunidad total, en el marco de instituciones religiosas. Al mismo tiempo se les asignaba la característica de limitar los contactos con el exterior a sus miembros, y de impedir la incorporación de extraños a la comunidad (Wolf, 1957:2).

En los municipios de Chiapas (y también de Guatemala), la investigación etnológica de la comunidad encontró las características de la **closed corporate community**. Desde Tax (1937) los límites territoriales de estas unidades administrativas fueron considerados coincidentes con unidades sociales y culturales claramente diferenciables, los cuales él consideró **basic ethnic division and cultural groups** (1937:425). Criterios evidentes que diferencian las diversas etnias indígenas —vestimenta, idioma, especialización económica, organización política-religiosa local— calificaron la imagen del municipio **distinct and homogenous community**, en el sentido redfieldiano. De tal modo, Tax igualaba el mu-

nicipio con la noción de comunidad indígena. Lo que Tax afirmaba para el caso de Guatemala fue transferido a otras regiones de Centroamérica, sobre todo a Chiapas, donde, a más tardar, desde el estudio de comunidad en Zinacantan de Tax (1944) **virtually all ethnographic work... has concentrated on the municipio as the basic unit of analysis** (Salovesh, 1979:141)

La afirmación de que las etnias indígenas son autónomas, aisladas y cerradas, ha sido objeto de crítica desde diferentes perspectivas. Aguirre Beltrán censura la presentación de las comunidades indígenas en su carácter de unidades demasiado estáticas y etnocéntricas (1957:185, 188). Salovesh crítica su manejo de **cultural isolated**, lo cual desatiende las relaciones de la comunidad con otras entidades sociales (1979:142 y *passim*). Frecuentes ejemplos opuestos al concepto de **closed corporate community** se encuentran en los artículos de MacLeod & Wasserstrom (1983), quienes llegaron a la conclusión de que ya nadie puede usar con seriedad tal enfoque (183:X, XV).

La segunda de las características mencionadas —la presentación de los municipios multiétnicos como comunidades puramente indígenas— no ha sido tema en la literatura. Ninguno de los autores que yo conozca ha problematizado el descuido de la población ladina por parte de los etnólogos². Salovesh crítica que se descuiden miembros de otras etnias indígenas por considerar a los municipios entidades homogéneas (1979:145), sin embargo, no amplía tal consideración a la población no indígena. A mí, al contrario, me parece indispensable el estudio de una etnia tan dominante en México como la de los ladinos, ya que sólo de tal manera se puede crear la base para esclarecer la estructura y los procesos de cambio en las relaciones interétnicas.

Casi siempre, el descuido de la etnia ladina en los municipios multiétnicos de Chiapas se da sin justificación especial por parte de los autores (Cancian, 1965; Tax, 1953; Hermitte, 1970), sin embargo, otros arguyen de su baja proporción en la población (Cámara B., 1952b). Estos autores no abordan la discrepancia entre el peso cualitativo y el peso cuantitativo de los ladinos en los municipios —su cultura es dominante en la sociedad

² Por razón del planteamiento del problema, en este trabajo no tomo en cuenta investigaciones en municipios puramente ladinos como se han realizado fuera de Chiapas.

mexicana. Tratan a los ladinos, en cambio, como un factor irrevelante en la estructura de la comunidad multiétnica.

Aún en los estudios de comunidad que tratan de las relaciones interétnicas entre indígenas y ladinos, tales relaciones, en gran parte, se manejan sólo en el sentido de la estructura general regional o nacional (p.e. B. Colby, 1966; de la Fuente, 1966). Los ladinos radicados en el municipio actúan sólo como representantes de la cultura urbana o nacional (Medina H., 1963:307). Según Stabenhagen (1970:238), la definición de comunidad étnicamente homogénea permite considerar los contactos económicos y políticos de la comunidad indígena, con la población ladina radicada en el mismo municipio, y los define "relaciones externas" (p.e. Siverts, 1956). Colby, en su trabajo sobre relaciones interétnicas, señala que la razón por la cual no investiga a los ladinos en forma igualmente detallada, se debe al hecho de que su cultura es suficientemente conocida (1966:19). Aquí el autor comete el error de considerar a la cultura ladina evidentemente investigada, y entendida por su supuesta cercanía con la cultura europea.

Por el otro lado, nadie impugna seriamente la secular interdependencia socioeconómica entre indígenas y ladinos, la cual Aguirre Beltrán (1957:188) y de la Fuente (1966:168) llaman una relación simbiótica. Sin embargo, la dependencia de los indígenas de los ladinos se ve afirmada casi por cada estudio de comunidad en Chiapas (o de Guatemala), sin la consecuencia de explorar intensivamente a los ladinos.

Más que todo, el municipio multiétnico ofrece la oportunidad de explorar la heterogeneidad étnica y la resultante complejidad de las relaciones interétnicas. Lo que hace del municipio la unidad de investigación relevante en Mesoamérica, no es su homogeneidad como supone el concepto funcionalista de comunidad, sino su heterogeneidad. Por eso hay que corregir el concepto de comunidad como fue moldeado por el enfoque funcionalista, en el sentido de considerar las comunidades **interrelated, fluid, open communities** (MacLeod & Wasserstrom 1983:X). Sólo de ese modo se puede corresponder a la complejidad de las relaciones sociales en los municipios multiétnicos.

Estudios de comunidad en Tenejapa

Los trabajos sobre el municipio de Tenejapa confirman la tendencia de la investigación de la comunidad mesoamericana. Muchas características —el énfasis en la homogeneidad de una comunidad, su manejo como un todo aislado, etc.— denuncian su vínculo con el concepto redfieldiano de **little community**. Esto justifica, a mi parecer, contarles entre los estudios tradicionales de comunidad, aunque los autores mismos no lo reconozcan en sus trabajos.

De tal modo, los trabajos sobre Tenejapa definen el municipio como unidad que se explora exclusivamente por medio de su población indígena (Redfield & Villa R., 1939:107, 109; Cámara B., 1952a:163; 1966:86,88; Medina H., 1963:344; 1970-71:6; Stross, 1977a:259; Truman, 1988:117). Varios autores designan con el término tenejapaneco, o sea, de Tenejapa, expresamente sólo a la población indígena (Stross, 1977:273; Branstetter, 1979:11). En la mayoría de los trabajos, Tenejapa es tratado en su papel de **closed corporate community**, y algunos autores lo llaman explícitamente de este modo (Medina H., 1970-71:7; Stros, 1977:272; Truman, 1988:117). Esta visión de comunidad como un todo aislado se puede deducir de las expresiones **whole culture** (Metzger & Williams, 1936:234) o "unidad cultural" (Cámara B., 1966:88).

Los estudios etnológicos sobre Tenejapa toman casi exclusivamente, como objeto de estudio, aspectos parciales de la cultura indígena³, en la cual la información sobre la cultura ladina es marginal. Sin embargo, también en estos trabajos se encuentran múltiples indicios sobre la importancia de la etnia ladina en la comunidad multiétnica, sin que los autores reconozcan la contradicción en su punto de vista.

Por ejemplo, Medina Hernández (1970-71:14) menciona explícitamente que las relaciones interétnicas en el nivel local de la comunidad tienen una calidad especial, la cual no se puede explicar con la exploración de las relaciones interétnicas en la región, según lo tratan de hacer Aguirre Beltrán (1953) o Colby & van den Berghe (1961). Stross también menciona la "**quite complex symbiotic relationship... between indians**

³ Excepciones son Metzger & Williams, 1963a y Vázquez, 1978, así como partes de Stross, 1977 (véase cap. 2).

and ladinos" (1977:281) sin percibir lo cuestionable que es el concepto de **"closed corporate community"** (1977:272). De igual manera, Cámara Barbachano observa en su descripción de los cargos políticos de los municipios, que los ladinos ocupan los cargos más importantes y más eficaces, sin incluir a éstos en su investigación. Lo justifica al decir que no son indígenas y que el tipo de estos cargos es suficientemente conocido (1966:277). Truman afirma, en su trabajo, que los ladinos del municipio representan un factor decisivo para el cambio en la jerarquía de los cargos de los tzeltales tenejapanecos (1988:110), sin entrar en pormenores del asunto.

En todos los casos arriba mencionados, se deja ver claramente que los etnólogos atribuyen a la etnia ladina en el municipio de Tenejapa una importancia decisiva. Sin embargo, esta comprensión casi no trajo consecuencias para la investigación etnológica.

Bibliografía

- ADAMS, Richar N.
1958 "La mestización cultural en Centoramérica". *Revista de Indias*. 95-96:153-176.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo.
1957 *El proceso de aculturación*. México, INI.
- ARENSBERG, Conrad M. y Solom Kimball.
1965 *Culture and community*. New York
- BRANSTETTER, Katherine Brenda.
1979 *Tenejapans on clothing and viceversa: the social significance of clothing in a Mayan community in Chiapas, México*.
- BRODY, Hugh.
1973 *Inishkillane: change and decay in the West of Ireland*. London.
- CÁMARA BARBACHANO, Fernando.
1952 "Religious and political organization". En: *Heritage of conquest: the ethnology of Middle America*. 142-173. Glencoe III: Freepress.

CANCIAN, Frank.

1965 *Economics and prestige in a maya community: the religious cargo system in Zinacantan*. Stanford, University of Stanford.

COLBY, Benjamín y Pierre L. Van Denberghe.

1961 "Ethnic relations in southern Mexico". *American Anthropologist*. 63(4): 772-792

FUENTE, Julio de la.

1966 "Development of Indian communities in Mexico". En: *Social research and rural life in Central America, México and the Caribbean*. 167-177. París: UNESCO

HAMMOND, Peter B.

1974 *An introduction to cultural and social anthropology*. New York.

HERMITTE, Esther M.

1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. México, INI.

LEWIS, Oscar.

1953 "Tepoztlán restudied: a critique of the folk-urban conceptualization of social change". *Rural sociology*. 19(1-4):121-134.

LA RELIGIÓN SUBALTERNA DE LOS MAYAS DE YUCATÁN¹

LUIS A. VÁRGUEZ PASOS*

Introducción

La religión ocupa una de las partes más relevantes en la cultura de los actuales mayas de Yucatán. Entre sus expresiones más concretas que todavía persisten, están las llamadas fiestas y ceremonias tradicionales. La importancia de la religión como fuerza de integración, identidad, aculturación y organización social en general del grupo que las practica, es una afirmación inobjetable. De la misma manera, está fuera de toda duda, la posición estratégica que adquiere este fenómeno para el estudio de la cultura de sus practicantes. Es decir, la religión tomada como categoría epistémica para el análisis de la cultura, organización y vida cotidiana de estos individuos.

El estudio de las manifestaciones religiosas de los mayas de Yucatán, lo abordaré desde dos ángulos. Uno, de acuerdo con su contenido estructural, y otro, el que se refiere al espacio en que tienen lugar. No creo que esté por demás mencionar que esta división la hago solamente en tanto

¹ Los materiales empíricos de este trabajo fueron recopilados como parte del proyecto "Fiestas y ceremonias tradicionales de Yucatán", que el Departamento de Estudios Sobre Cultura Regional de la UAY llevó a cabo en distintas regiones de este estado entre 1979 y 1981, mediante un convenio con la Dirección General de Culturas Populares y el financiamiento de la Secretaría de Educación Pública.

Investigador de la Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hideyo Noguchi" de la Universidad Autónoma de Yucatán.

que encierra una doble intención metodológica. Por una parte, es un recurso para la presentación de los materiales que dan contenido a este conjunto de cuartillas y, por la otra, pretende establecer una base empírica a fin de poder aproximarse a su análisis. Son, pues, ejes metodológicos que únicamente quieren orientar la redacción de este documento y su lectura.

El contenido estructural

Los elementos que dan cuerpo al contenido estructural de la religión que practican los mayas de Yucatán, están asociados a las actividades productivas que componen su economía y a la ideología que poseen. En términos más amplios, esta religión se enmarca en lo que podría definirse como religión popular rural (Vázquez, 1984). Es decir, aquel conjunto de manifestaciones religiosas que practican tanto los mayas como los campesinos y habitantes de las cabeceras municipales y poblaciones de Yucatán, cuya economía depende de la agricultura y actividades primarias, fundamentalmente.

Sin pretender hacer una descripción exhaustiva y pormenorizada de las características de la religión popular rural, inmediatamente puedo decir que ésta difiere de la religión que proyectan las distintas iglesias que se encuentran en Yucatán. La religión popular rural carece de contenido dogmático y organizacional a la manera del cristianismo. No todos los seres que en ella intervienen, a pesar de ser sobrenaturales, tienen un significado de divinidad. Sus actos e ideas no están referidos en libros sagrados, sino que sus observantes los ponen en práctica a través de la costumbre y la espontaneidad. Si así se desea entender, la religión popular rural no sigue un orden estricto de las cosas, pero no por ello es desorganizada. Guarda una lógica y racionalidad que le son propias y que le imprimen sus propios actores sociales.

El proceso de transformación al que está sometida la religión de los mayas de Yucatán, hace que tengamos una versión simplificada de sus ceremonias, deidades y organización. Resulta interesante contrastar la relación de ritos y personajes señalados por Villa Rojas (1978) y los que en la actualidad se pueden encontrar. Un ejemplo de este contraste es la descripción que este autor hace, conjuntamente con Redfield (1934), de la

ceremonia llamada **ch'a'achac**. Por la información que ofrecen, el objetivo de este ritual era pedir agua para la milpa; se prolongaba durante tres días; en él participaban solamente los hombres del poblado y la dirigía el **Hmen**. Las actividades que componían este rito eran diferentes cada día. En el primero, los participantes preparaban el altar y acudían hasta un cenote en búsqueda de agua virgen. En el segundo, el **Hmen** dedicaba rezos a los señores de la lluvia y se preparaban las ofrendas. El tercer día era el más importante. A lo largo se sacrificaban gallinas; el **Hmen** las ofrecía junto con la comida a base de maíz, a la vez que se dirigía a los **chaques** para que dieran la lluvia que requería la milpa. Completaban la ceremonia cuatro niños que, situados en cada ángulo del altar, imitaban el canto de las ranas. Al final, el **Hmen** dedicaba otras oraciones en maya y se distribuían las ofrendas entre los asistentes.

En la actualidad, la versión que ofrecen dichos autores del **ch'a'achac** ya no se encuentra entre los mayas de Yucatán. En los sitios donde todavía persiste su práctica, generalmente tarda un día o dos si se toma en cuenta la preparación de la comida y demás ofrendas. La disposición del altar con el número de utensilios y ofrendas, suele variar. Por otro lado, con el nombre de esta ceremonia se denomina a cualquier otra que se realice en la milpa o en las afueras del poblado, con el propósito de pedir agua para el maíz e inclusive para el ganado. Este hecho, más la presencia cada vez mayor de imágenes y oraciones de la Iglesia Católica en este ritual, sirven de indicadores del proceso de cambio al que está sometida esta ceremonia y de su integración, la religión de la cual forma parte.

Ahora bien, el estado actual de simplificación de esta religión al que me refería, no debe hacer pensar que es un hecho reciente. Al mismo tiempo que Redfield y Villa Rojas describían una religión rica en ceremonias, personajes y organización, advertían los cambios que experimentaba. De ahí que el primero le dedicara un capítulo a la tendencia que seguía esta religión en **The Folk Culture of Yucatán** (Redfield, 1941), y el segundo incluyera un apartado del apéndice final que escribió para la versión castellana de **The Maya of East Central Quintana Roo** (Villa, 1945).

El fondo económico

No obstante la transformación económica de Yucatán, la economía de los mayas sigue estando integrada por diversas actividades agrícolas, pecuarias y artesanales. En la primera categoría destacan los cultivos de henequén, hortalizas, cítricos y la agricultura milpera; en la segunda, se incluyen la cría de ganado bovino, la porcicultura y, en menor escala, la apicultura. Completa esta categoría la pesca, para quienes viven en la costa, y la cría de aves en los solares familiares. En cuanto a la tercera, las actividades que la componen son el bordado de vestidos y batas para mujer y la elaboración de diversos artículos de huano (Villanueva, 1983). Desde esta perspectiva, tales mayas se encuentran vinculados a actividades con distintas características. Atendiendo únicamente el destino de su producción, su economía está relacionada directamente con sendos sistemas de mercado y subsistencia orientados, respectivamente, hacia el exterior y el interior del grupo en cuestión.

A pesar de esta amplia gama de actividades productivas, únicamente la milpa, la ganadería de bovinos y la apicultura son las que poseen un contenido religioso, no así las demás en las que no existe ceremonia alguna. De estas tres, la milpa es la que ocupa un lugar preponderante, ya que, como es de todos conocidos, ha dado origen a un complejo sistema religioso no sólo entre los mayas, sino entre los pueblos que habitaron a lo largo y ancho de Mesoamérica.

Las ceremonias religiosas que practican los mayas de Yucatán están relacionadas a determinadas actividades que componen el ciclo agrícola del maíz: la selección del terreno, la tumba y quema del monte, la siembra de la semilla y la cosecha de las mazorcas. Dentro de su pensamiento religioso, los mayas de esta entidad conciben una serie de personajes a quienes identifican con la divinidad y conceden autoridad sobre la naturaleza, los animales y hasta sobre ellos mismos. Esta es la razón por la cual antes o después de realizar cualquiera de las tareas anteriores, ejecutan alguna ceremonia sin importar que sea sencilla. Tal es el caso del ritual que dichos mayas celebran luego de haber seleccionado el terreno donde cultivarán su milpa. Cuando esto sucede, instalan un pequeño altar elaborado con ramas, en el cual colocan varias jícaras (*Crescentia cujete*)

con una bebida de maíz que los hablantes de lengua maya llaman **saká**. Hecho lo anterior, el milpero dice una oración con el objeto de invitar a los **Yuntsilob**, o dueños del monte, a tomar la ofrenda y así estar enterados de su ocupación.

Otra ceremonia igualmente sencilla es la que practican estos milperos al momento de tumbar o talar el monte. De todas las actividades de la milpa, esta última es la que ofrece mayor peligro al agricultor. En ella, puede herirse con el hacha o el machete, con los propios árboles al caer, o con las astillas que se desprenden de las ramas al picarlas. Del mismo modo, en esta tarea puede sufrir la picadura de alguna serpiente. Para protegerse de todos estos peligros, los mayas se persignan y, a través de una oración, piden permiso a los dueños del monte para empezar a talar. Al terminar, se persignan nuevamente en señal de gratitud por la protección que les brindaron esos personajes durante dicha labor.

La quema del monte derribado es una tarea igualmente peligrosa. Técnicamente es de fundamental importancia dentro del sistema de roza, tumba y quema que se lleva a cabo en Yucatán. De acuerdo con la información recopilada, los ritos de la quema del monte cada día son menos frecuentes; muchos de ellos ya no son practicados y en consecuencia tienden a desaparecer. Entre los investigadores que describen la milpa, o bien la cultura de los mayas peninsulares, solamente Pérez Toro (1942), para el caso de Yucatán, y Villa Rojas (1978), para el de Quintana Roo, mencionan los rituales de la quema. El primero de estos dos, en la década de 1940, ya advertía la brevedad cada vez mayor de estas ceremonias y su uso cada vez menos frecuente. El ritual que refiere está a cargo del **Hmen**, quien en el centro de la milpa ofrece **saká** y **balché** a los señores que dominan el viento, para que la quema sea un éxito. Al terminar, el **Hemn** distribuye entre los asistentes la ofrenda y la bebida que las mujeres preparan y llevan a la milpa. Esta última consiste tan sólo en verter el contenido de trece jícaras en cinco agujeros abiertos en el terreno de la milpa. Uno en cada ángulo y otro en el centro.

Villa Rojas (1978), por su parte, describe una ceremonia que con motivo de la quema del monte realiza no el **Hmen**, sino el mismo milpero; en esta ocasión quien la ejecuta deposita siete jícaras de **saká** al frente de una cruz de madera, en donde de rodillas reza algunas oraciones de la liturgia católica romana. Igual que en el caso de Yucatán, los mayas de

Quintana Roo celebran este ritual para pedir viento a fin de quemar los árboles derribados, y así tener un sitio adecuado donde sembrar el maíz que requieren.

La agricultura milpera que practican los mayas de Yucatán depende de la oportunidad con que se inicien las lluvias, y de que se mantengan durante los meses comprendidos entre mayo y septiembre u octubre. A lo largo de este periodo ocurrirá la siembra de la semilla y se producirá el desarrollo de las cañas y las mazorcas. La alteración de la temporada de lluvias no tan sólo repercute en la milpa, sino también en la organización del trabajo del agricultor y de los miembros de la unidad doméstica que participan en la consecución de los bienes familiares.

Los mayas sobre los que recae este trabajo, conocen perfectamente la importancia del agua para que germine la semilla que sembró. La conocen a tal grado que de alguna manera mantienen la deificación y la ideología que sus antecesores elaboraron y les legaron. Aunque, como ya mencioné, esta ideología cada vez se encuentra menos entre las generaciones jóvenes. Así, por ejemplo, los agricultores con quienes tuve contacto apenas tenían una noción general de los señores o dioses de la lluvia. La presencia del catolicismo entre los mayas de Yucatán, ha provocado que identifiquen a San Isidro Labrador con los señores de la lluvia. De acuerdo con la descripción que hace Villa Rojas (1978), estas deidades son los **Chaacob** a quienes se les conoce como los **Ah hojaoob** o "regadores", ya que en la ideología religiosa de los mayas son quienes riegan las milpas desde el cielo. En total son cinco y se les representa portando un calabazo donde guardan el agua de las lluvias, y un machete en la mano con el que producen los relámpagos y los truenos que acompañan las precipitaciones pluviales (ibíd).

Antes y después de sembrar la milpa, los mayas de Yucatán dedican oraciones a los regadores durante un periodo de nueve veces, cada martes y viernes, con el propósito de pedir agua para sus milpas. Como parte del ritual, el agricultor selecciona un árbol grande al oriente de la milpa y delante de éste coloca sobre sendas estacas un par de ramas para sostener las ofrendas consistentes en **saká**, velas e incienso. Una vez instalado el altar, se hacen oraciones en maya, pero si quien reza no habla este idioma, dice las oraciones habituales de la liturgia católica roma. Al concluir la cere-

monia, el dueño de la milpa distribuye el **saká** entre los invitados, cuyas milpas colindan con la suya.

Cuando las mazorcas ya están listas para ser cosechadas, los mayas que tienen a la agricultura entre sus actividades económicas, realizan una ceremonia más consistente en el rezo de varias oraciones, a fin de demostrar su agradecimiento para con los regadores que proporcionaron abundante agua para la milpa.

Los rasgos de una economía basada en el trabajo por cooperación y su retribución mediante la distribución de los bienes obtenidos, se pueden apreciar a través de estas ceremonias. De esta manera, igualmente se puede interpretar la invitación que hace el dueño de la milpa a sus vecinos y familiares que le ayudaron con las tareas anteriores, y la repartición que les hace de elotes cocidos bajo la tierra y de una jícara con atole de maíz. Al terminar la cosecha se repiten las oraciones de gratitud y la distribución de elotes y atole entre los ayudantes.

Otra ceremonia de acción de gracias por el maíz obtenido es la que realizan los mayas del suroeste de Yucatán. A ésta le llaman **wahicol** o comida de la milpa. De acuerdo con el número de quienes la practiquen, puede ser individual o colectiva. En ambos casos la preside el **Hmen**; se realiza lo mismo en la casa del agricultor que en su milpa, y se ofrendan panes elaborados con maíz, tortillas, comida guisada con gallina, **saká** y **kol**. A diferencia de otros sitios, los de esta última religión no ofrecen carne. En cambio, sí incluyen entre sus ofrendas tamales, aguardiente, cigarros, copal y velas. Al respecto, debo señalar no haber encontrado estos últimos cuatro elementos en las ceremonias que refieren Pérez Toro y Villa Rojas en sus respectivas obras sobre los mayas peninsulares.

Del mismo modo que en otras ceremonias asociadas con la cosecha que he mencionado, al concluir el **wahicol** el oferente y sus familiares reparten a los asistentes la comida y el **saká** que ofreció a los señores de la lluvia. Igualmente reparten comida y tortilla a los vecinos que colaboraron en la preparación de estos alimentos.

El fondo ideológico

Desde la perspectiva ideológica, las ceremonias religiosas de los mayas de Yucatán expresan, en términos generales, la concepción de sus practicantes sobre el universo físico y social que los rodea. Partiendo de esta premisa conceptual, sus ceremonias pueden contemplarse bajo dos formas mutuamente complementarias. En su acepción más general y amplia, revelan el conjunto de ideas que los integrantes de este grupo étnico han elaborado del mundo material, a través de la interacción que sostienen con la naturaleza y demás individuos que los rodean. Visto así, dichas ceremonias incluyen sus representaciones acerca de la tierra, el cielo, la flora, la fauna, los bosques y la hidrología; de su código moral y estético; de sus relaciones con los miembros de su familia, con los integrantes del grupo social al que pertenecen; de su interpretación sobre la vida y la muerte, etc.

Dicho de otra manera, este conjunto de ideas son los símbolos que construyen para conceptualizar las relaciones mencionadas. Como se ha visto, los integrantes de ese grupo étnico diseñan estos símbolos a partir del medio ambiente que los rodea, ya que de él obtienen los medios para satisfacer sus necesidades, tanto personales como de los componentes de sus respectivos grupos familiares. Del monte obtienen el terreno donde cultivarán sus milpas, o criarán su ganado o abejas; la madera que utilizarán para la construcción de sus casas y la elaboración de su mobiliario; los animales que cazarán; los frutos para su alimentación; las plantas que emplearán en tratamientos curativos y ceremonias religiosas; la materia prima, madera, palma y bejucos, para la elaboración de sus artesanías y todo cuanto representa alguna utilidad para el individuo y su familia. Por todo ello, el bosque es el gran dador de estos bienes. En su racionalidad religiosa, el bosque está protegido por sus dueños, quienes cuidan las especies que en él habitan, y castigan a los que cazan sin necesidad, o bien a todo aquél que no respete el bosque y sus especies. Visto así, se puede comprender por qué dichos individuos se dirigen a los dueños o señores del bosque, tanto para pedirles como para agradecerles sus bondades.

En esta misma perspectiva ideológica, la segunda forma como se pueden contemplar las ceremonias religiosas de los mayas de Yucatán, es como expresión de sus practicantes. Pero ya no como individuos, sino en tanto constituyen una categoría social más amplia. Siendo ésta la de clase social. En estos términos, dichas ceremonias son formas de expresión de toda una clase y no de los integrantes de un determinado grupo de forma individualizada. Igualmente, son formas de expresión que aluden a una determinada ideología, cuya naturaleza y características están en relación directa con la posición que ocupa, en la estructura social global de la sociedad, la clase a la que pertenecen sus ejecutantes.

Son expresiones de esa amplia gama social que Gramsci llama pueblo (Gramsci, 1977). O sea, el conjunto de las clases subalternas. Sin embargo, no por pertenecer a esta categoría, deba pensarse que los mayas de Yucatán guardan una posición homogénea respecto al resto de dichas clases. Ciertamente tienen en común su subalternidad, pero mantienen fuertes rasgos que los hacen diferentes a los demás. Desde esta óptica, las ceremonias religiosas referidas son las respuestas que históricamente sus practicantes han diseñado ante su situación de subordinación. Respuestas que, insisto, no permanecen en el estrecho ámbito de la etnia en que se producen, sino que se incorporan a la práctica social de las clases subalternas. En este orden de ideas, la religión de este grupo no es autónoma ni autocontenida; trasciende a las otras clases subalternas y pasa a formar parte de la cultura de estas mismas clases. Al menos para el caso de Yucatán.

No es novedoso decir que en una sociedad como la nuestra, en donde las prácticas sociales son valoradas según quienes las ejecutan, las ceremonias religiosas de los mayas de Yucatán ocupan un rango de subordinación respecto a las ceremonias de otros individuos, cuya clase social ocupa una posición superior. Sin embargo, conviene mencionarlo, dentro de esta subordinación son menospreciadas y calificadas como superstición; no así aquéllas que son practicadas y sancionadas por las clases dominantes, y que por ello son catalogadas con criterios de verdad. Sabemos que las ideas dominantes que prevalecen en la sociedad en una determinada época son las de las clases dominantes (Marx, 1973). La Iglesia Católica no es ajena a esta afirmación, ya que inclusive desde el plano

meramente religioso, dichas ceremonias son menospreciadas por su jerarquía y sus fieles.

Los motivos de este menosprecio son varios. Además de los ya mencionados, la falta de control sobre tales ceremonias por parte de la jerarquía católica juega un papel importante. Como se ha visto, en esas ceremonias no intervienen los sacerdotes de esta iglesia. Su organización y celebración está a cargo del **Hmen** o de los propios agricultores, así como también lo está el proceso mediante el cual se generan, transmiten y reproducen las ideas contenidas en estas ceremonias, en el cual la Iglesia Católica queda al margen; su liturgia, santos y demás personajes y deidades son apropiados y refuncionalizados según la cosmovisión y condiciones socioeconómicas de los mayas de Yucatán.

Ante esta situación, la jerarquía de la Iglesia Católica en Yucatán tolera su ejercicio. Con este mismo fin, siguiendo la lógica de su doctrina, en sus homilias "orientan" y "educan" a los agricultores sobre el significado de sus rituales y el poder de Cristo, por quien se les concede todas las cosas.

Por su contenido de clase y su posición marginal respecto a las formas oficiales que marca la Iglesia Católica, las ceremonias religiosas de los mayas de Yucatán hacen referencia a un largo proceso de resistencia que han emprendido contra las clases dominantes y sus correspondientes instituciones. De todas estas formas de resistencia, la llamada Guerra de Castas ocurrida en el siglo XIX es hasta hoy sin duda la de mayor trascendencia. Mediante dichas ceremonias, los actuales mayas de Yucatán mantienen la continuidad de este movimiento opositor; la vigencia de una religión que sintetiza elementos tanto cristianos como no cristianos; un reducido espacio que les es propio y en el que pueden expresar y reproducir su ideología, su organización social y cultural que no sólo resiste los embates del exterior, sino que, paradójicamente, influye en la identidad regional de los yucatecos.

Lo que hasta ahora ha sido llamado sincretismo para referirse a la presencia simultánea de elementos religiosos cristianos y no cristianos, desde una aproximación de la religión en términos de la posición social de sus practicantes, no es otra cosa que el resultado del ejercicio del poder de una clase sobre otra, por una parte, y la consecuente resistencia por parte de quien lo recibe, por la otra, tomando como punto de referencia a las clases dominantes, el sincretismo hace referencia a un proceso de imposi-

ción, mientras que si tomamos como referencia a las clases dominantes, el sincretismo significa oposición, apropiación de esos símbolos y su refuncionalización.

Ahora bien, la situación que guardan las ceremonias de los actuales mayas de Yucatán, desde una perspectiva meramente ideológica, no se agota en esta misma dimensión. Así como no se entienden sin hacer referencia a las condiciones económicas en que transcurren, tampoco es posible entenderlas sin atender las condiciones sociales en las que tienen lugar, las cuales no son otras más que las condiciones en que se encuentran sus mismos practicantes. Es decir, de subordinación a la sociedad dominante.

El espacio

Como se ha visto, las ceremonias religiosas de los mayas de Yucatán se realizan en un determinado espacio y no en cualquier sitio. Si bien esto pudiera no tener importancia, hay que señalar que este hecho tiene una fundamentación histórico-social que ha determinado la forma en que se dan estas ceremonias. Su carácter doméstico y a lo más local es el resultado del ejercicio del poder que sobre ellas y sus practicantes ejercen los integrantes de las clases dominantes y de la jerarquía de la Iglesia Católica. Es el resultado de la pérdida de su carácter oficial a consecuencia de la imposición del cristianismo. Al sobrevenir esta doctrina, la religión de los mayas no solamente perdió este último carácter, sino que sus sacerdotes fueron desprovistos de su autoridad y legitimidad como mediadores de lo sagrado; sus dioses fueron destruidos y negados, en tanto que los propios mayas se vieron impedidos de practicar públicamente los rituales propios de su culto. Únicamente se les permitió realizar en forma abierta aquellas ceremonias que mandaba la Iglesia Católica. Esto último aún persiste en buena medida.

Si bien la libertad de cultos que prevalece en el país, desde el siglo pasado, parecería ser la alternativa para que estos mayas celebraran públicamente todas sus ceremonias, no sucede así en la realidad. Es tal la presión histórica y cultural de la Iglesia Católica y del cristianismo en general, que han provocado que los componentes de la sociedad internalicen

y hagan suya la concepción que esta iglesia tiene sobre dichas ceremonias.

En respuesta a la subordinación en que se encuentra su religión, los mayas de Yucatán han persistido con sus ceremonias, han incorporado a ellas elementos cristianos y mantenido algunos espacios para su celebración. En estos términos, el hogar, la milpa y el poblado son los distintos ámbitos o niveles espaciales, donde realizan y preservan las ceremonias que constituyen su religión. Algo de esto mencioné al referirme a los rituales de la milpa, por lo que prefiero referirme brevemente al hogar y al poblado.

El hogar

El hogar es un espacio que refleja el carácter secular de la religión de los mayas de Yucatán, y la cotidianeidad en que transcurre. En él, sus habitantes no sólo practican sus ceremonias, sino que también crían aves, cerdos, abejas y, en ocasiones, ganado caprino y bovino en sus primeros meses. Del mismo modo, en el terreno del hogar cultivan árboles frutales, hortalizas, plantas medicinales y maíz, así también sirve para la instalación de algún pequeño comercio.

El hogar es el escenario de los diversos ceremoniales que enmarcan la vida cotidiana de sus moradores. Ahí tiene lugar el nacimiento de los nuevos elementos de la familia; el **hetz mek** de las niñas y niños a los tres y cuatro meses de edad, respectivamente; la petición de la novia, el consecuente festejo de la boda, y el velorio de algunos de los componentes del grupo familiar. Igualmente, es el lugar donde ocurren las prácticas curativas cuando entre sus habitantes alguno es hierbatero. Tal es el caso de lo que ocurre en el sur y suroeste de Yucatán. En algunas poblaciones de estas regiones, los hierbateros ejecutan sus ceremonias delante de un pequeño altar situado en alguna habitación del hogar, o en una choza construida para tal efecto. Velas, santos, imágenes, flores, incienso y oraciones de la liturgia católica y en maya, apenas perceptibles, son los elementos que completan el marco en que transcurren estos actos.

Las ceremonias religiosas vinculadas más estrechamente a la Iglesia Católica que los mayas de Yucatán celebran en sus hogares son: las nove-

nas a diferentes santos y vírgenes de esta Iglesia, la entrada y salida de los gremios del santo patrón de la población de que se trate, y los rezos para los difuntos en ocasión del día de todos los santos. En estas ocasiones, resulta indispensable el altar doméstico con las imágenes, velas, flores, incienso y demás ofrendas.

En todas estas ceremonias domésticas, su organización está a cargo de los integrantes del grupo familiar, y en su realización reciben ayuda de los vecinos. Generalmente prevalece en ellas una división sexual del trabajo, misma que a su vez refleja la existente en este grupo. En principio, hay tareas que corresponden a los hombres y mujeres, respectivamente. Las que requieren mayor fuerza física las desempeñan los primeros, mientras que las segundas se ocupan de las labores que implican menor esfuerzo. Así por ejemplo, los hombres acarrear las sillas, las cajas de refrescos y el hielo, en tanto que las mujeres se encargan de adornar el altar, preparar y distribuir entre los asistentes el postre y los refrescos.

Los gastos que implica este tipo de ceremonias son por cuenta de la familia. No obstante, en ocasiones son compartidas por otros individuos con quienes no están emparentados. En el caso de las novenas, quienes las organizan y ofrecen invitan a sus familiares y amistades, para que sean los que digan las oraciones correspondientes a una de las noches al santo o virgen a quien se dedica toda la novena. Quien acepta la invitación o la solicita, costea las flores, veladores y los refrescos y golosinas que se repartirán entre los asistentes. De esta forma, cada noche es una persona la que ofrece los rezos y por consiguiente la que costea los gastos. La última noche corre a cargo de la familia en cuyo hogar se celebra la novena, lo cual significa pagar lo que se gaste en esa ocasión.

Los gremios del santo patrón son un ejemplo más de este tipo de organización que tiene a la familia como su eje central; pero rebasa los límites del parentesco. En ellos, su financiamiento corre a cargo de los familiares, directivos y socios, quienes aportan cuotas y trabajo voluntarios (Para una mejor comprensión de qué son y cómo funcionan estos gremios religiosos, veáse Vázquez Pasos, 1985).

El poblado

Otro de los espacios donde realizan sus ceremonias religiosas es el poblado, o sea, su sitio de residencia. En éste, las parroquias, capillas y lo oratorios son los escenarios donde llevan a cabo las ceremonias y, por lo consiguiente, están asociados al catolicismo popular y a la petición de lluvia para las milpas, hortalizas y el ganado.

Tanto las parroquias como las capillas generalmente están situadas en alguna plaza en la que tienen lugar las procesiones, el canto de las mañanitas y la quema de fuegos artificiales en devoción al santo patrón, la feria, la vaquería y las corridas de toros. En conjunto, este hecho provoca que estos espacios adquieran un carácter ceremonial y se les considere como una extensión del sitio donde ocurren las ceremonias estrictamente religiosas.

Las plazas, placitas o plazuelas, como se les conoce en distintas partes de Yucatán, son completamente abiertas, no tienen rejas, bardas, ni obstáculo alguno que impida su acceso al interior. Hasta donde tengo información, solamente en el caso de las cabeceras municipales de Valladolid y Tekax, sus plazas están circundadas por un enrejado de metal; sin embargo, permanecen abiertas al público todo el día y toda la noche. En cuanto a su tamaño, las hay pequeñas que miden cincuenta metros por lado, en promedio, y las consideradas grandes de cien y ciento veinte metros por lado. Su trazo usualmente es rectangular y están delimitadas por los edificios públicos, las casas y las calles que por su periferia corren.

Algunas plazas, sobre todo las del centro de las principales cabeceras municipales, tienen aceras, jardines, árboles, juegos infantiles y hasta kiosco. Pero, en la mayoría de los poblados de Yucatán, las plazas ofrecen un marcado contraste, ya que carecen de todo esto. A cambio, la hierba crece libremente y sirve de forraje para las vacas y caballos que por ellas deambulan.

En las parroquias, los mayas de Yucatán celebran las ceremonias que ha impuesto la Iglesia Católica con motivo de las fiestas correspondientes a su santoral. De todas éstas, la Semana Santa, el día de la Virgen de Guadalupe y la fiesta del santo patrón son las que se practican con mayor frecuencia en el estado. Las capillas están ubicadas en los barrios de las

cabeceras municipales o en las afueras de los poblados, y en ellas se realizan las ceremonias mencionadas además de las que ocurren en ocasión de la fiesta del santo o virgen, al cual están encomendados dichos barrios.

Por su parte, los oratorios se localizan en las salidas de los poblados y en algunos casos en las calles. A diferencia de las parroquias y capillas que están dedicadas a un santo o virgen, los oratorios pueden estarlo o no. Las ceremonias que en ellos celebran los mayas de Yucatán son más sencillas y ocasionales. Se reducen a oraciones por parte de milperos, cazadores, transeúntes y habitantes del poblado que acuden a pedir favores o cumplir alguna promesa hecha; al rezo de rosarios y novenas con motivo de la fiesta de la imagen a cuya devoción esté dedicado el oratorio, y a la realización, como sucede en el noreste de Yucatán, de **ch'a'-chaaques** y "conjuntas" de los santos para pedir agua para las milpas, el ganado y el monte en general.

De la misma manera que las ceremonias religiosas asociadas a la agricultura, las que practican dichos mayas en sus hogares, capillas y oratorios están fuera del control de la jerarquía de la Iglesia Católica. En ellas, sus sacerdotes no participan. Su planeación y ejecución queda a cargo de los residentes del hogar, del **Hmen**, de la rezadora o, como ocurre con los gremios mencionados, de los familiares, vecinos y socios de estas agrupaciones. Sin embargo, en estas últimas, en las que sí participa el sacerdote, su intervención se limita al oficio de la misa o misas que pagan los socios de los gremios. No así en las ceremonias de Semana Santa, de la Virgen de Guadalupe y Navidad, entre otras, en las que la participación del sacerdote católico aumenta hasta convertirlo en el personaje central de la ceremonia, mientras que la participación de los mayas y fieles en general decrece hasta quedar a nivel de espectadores.

La actitud de la jerarquía católica varía respecto a la ceremonia de que se trate. En general las consiente y hasta las alienta en determinadas ocasiones. Más todavía si se trata de las ceremonias ya mencionadas, o si están vinculadas a los sacramentos que manda esta iglesia, como serían los bautizos, matrimonios y defunciones. Existe tolerancia de su parte hacia las novenas, gremios y rezos de difuntos, ya que de alguna manera poseen una base ideológica que la propia iglesia Católica les ha proporcionado y forman parte de su tradición. No así por lo que corresponde a las prácticas curativas y al **hetz mek**, en las que los objetivos que se per-

siguen no son propiamente religiosos. Aunque ya no hay autos de fe, la actitud de no pocos miembros de la jerarquía de esta iglesia nada ha variado en relación con la valoración de estas ceremonias. Para ellos no son más que supersticiones de sus practicantes debido a su desconocimiento de la verdadera religión. En su racionalidad, urge educar al pueblo. Siempre y cuando los componentes de esta jerarquía sean los encargados de planear, dirigir y ejecutar esta educación.

Palabras finales

La religión de los mayas de Yucatán, aunque marginada por la jerarquía de la Iglesia Católica, permanece fuertemente arraigada en sus practicantes. Como sistema cultural, hoy día, además de esta marginación, se enfrenta a los cambios que se dan en la economía agrícola y pecuaria de no pocos poblados de ese estado, y a la asimilación de ideas y prácticas culturales ajenas a esta religión, que operan sobre los integrantes de aquella etnia. No obstante, a pesar de ello, se mantiene como eje de la organización familiar y comunal para diversas actividades de su vida diaria.

En todo caso, dichos cambios y asimilación de ideas y prácticas culturales representan elementos que inciden en la redefinición permanente que de su cultura hacen los propios individuos que la portan. Lejos de desaparecer, como sostienen de manera populista algunos portavoces oficiales, aparece siempre bajo nuevas formas y expresiones. Como se ha visto, su propio contenido estructural, su fondo económico e ideológico y el espacio en donde esos individuos la manifiestan, constituyen las bases para su reproducción.

En el mismo orden de cosas, la reproducción de esta religión se da por ser la forma más elaborada de pensamiento que heredaron los actuales mayas de Yucatán. Tras ser destruida su organización y cosmovisión religiosa al momento de la conquista española y sustituida por el cristianismo, el camino que siguieron aquéllos fue rediseñar su religión a partir de la síntesis de la que poseían y de la que les era impuesta. No ocurrió así con los conocimientos matemáticos, astronómicos, médicos, etc., de la élite gobernante. Si estas formas de pensamiento se extinguieron fue por-

que lo mismo ocurrió con las clases que las practicaban; y si no sucedió así con dicha religión fue porque, como ahora, pertenecía al pueblo.

Bibliografía

- GRAMSCI, Antonio.
1977 *Literatura y vida nacional*. UNAM, México.
- MARX, Carlos y Federico Engels.
1973 *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Nuevos, Buenos Aires.
- PÉREZ TORO, Augusto.
1942 *La milpa*. Gobierno de Yucatán, México.
- REDFIELD, Robert.
194 *The Folk Culture of Yucatan*. Univeristy of Chicago Press, Chicago.
- _____ y A. Villa Rojas.
1934 *Chan Kom, a Maya Village*. Carnegie Institution, Whashington.
- VÁRGES PASOS, LUIS A.
1984 "Religión y organización social en Halachó, Yucatán". En: *Investigaciones recientes en el área maya*. Memoria. Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- 1985 "Religión y trabajo entre los cordeleros de Yucatán". Ponencia presentada en el V Simposio sobre religión e identidd en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- VILLANUEVA V, Nancy B.
1983 *Artesanías y economía campesina*. Universidad Autónoma de Yucatán, Escuela de Antropología, México. (Tesis profesional de licenciatura).
- VILLA ROJAS, Alfonso.
1945 *The Maya of East Central Quinta Roo*. Carnegie Institution, Whashington.
- 1978 *Los elegidos de Dios*. Instituto Nacional Indigenista, México.

LOS ZOQUES DE CHIAPAS. SU DISTRIBUCIÓN DEMOGRÁFICA EN 1990*

SUSANA VILLASANA BENÍTEZ

Introducción

Conocer el comportamiento demográfico de una población es tarea fundamental cuando nos referimos a grupos sociales, que a lo largo de la historia han logrado encontrar diversos mecanismos para la supervivencia.

También es de gran importancia el estudio de la población, debido a que los fenómenos demográficos tienen su propia dinámica, como las migraciones, los matrimonios, los nacimientos y muertes; así, el comportamiento demográfico de la población siempre se encuentra en constante movimiento, y su problemática nos hace plantear diversas interrogantes.

En el caso de los zoques de Chiapas, nos preguntamos: ¿Siguen siendo doce los municipios ubicados en el noroeste chiapaneco en los que se concentra la población zoque? (Vid. Villa Rojas, 1973:1051). ¿Cómo están conformados los municipios del estado de Chiapas, desde el punto de vista de los hablantes de lengua indígena, según el *XI Censo General de Población y Vivienda* de 1990? ¿Cuál es la proporción de hablantes de lengua zoque en relación con los hablantes de otras lenguas en esos mu-

* Parte de este trabajo fue presentado en el Congreso Internacional de Antropología e Historia, denominado "Demografía de los zoques de Chiapas en 1990". Veracruz, Ver. 8-18/septiembre/1992.

nicipios? ¿Hasta dónde se ha dispersado la población zoque debido a las migraciones?, etc.

La búsqueda de la distribución demográfica de los zoques está basada en un criterio lingüístico-censal, considerando a los individuos que declararon, al momento del censo, hablar una lengua indígena, específicamente el zoque; lengua de origen precolombino, perteneciente a la familia lingüística mixe-zoque-popolucua, cuyo significado en lengua zoque es *o'de* (idioma).

El análisis demográfico aquí presentado se basa exclusivamente en los hablantes de lengua indígena mayores de cinco años, los cuales se registraron en el *XI Censo General de Población y Vivienda*, publicado en 1991.

No se consideran a los menores de cuatro años, debido a que en este grupo de edad los niños están en la etapa de aprendizaje de una lengua; sólo en los mayores de cinco años es posible plantear que ya se habla y se conoce la lengua materna. Además, como sabemos, la presentación de los datos censales, con fines metodológicos, se hace por grupos quinquenales de edad; es decir, de cero a cuatro años, de cinco a nueve, de diez a catorce, etc; por consiguiente, para el caso de los menores de cuatro años, se presentará la información tal como fue considerada en el cuadro 9, "Población de 0 a 4 años en hogares cuyo jefe habla alguna lengua indígena, por municipio y tipo de lengua del jefe, según la condición de habla española del jefe y sexo de los miembros del hogar" (vid. INEGI, 1990:-203-214).

Ubicación

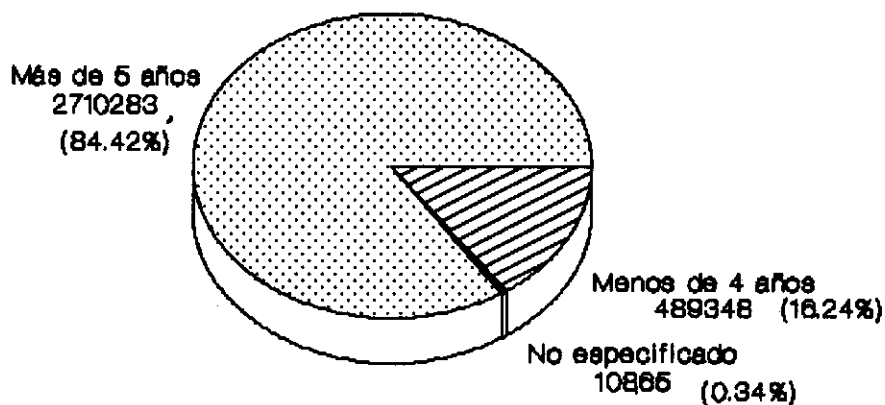
El estado de Chiapas se caracteriza por su diversidad étnica; en él habitan grupos que se diferencian entre sí desde el punto de vista cultural y lingüístico, tales como los tzeltales (258 153, 36.05%), tzotziles (226 681, 31.66%), choles (114 460, 15.99%) tojolabales (35 567, 4.97%), zoques (34 810, 4.86%), kanjobales (10 349, 1.45%), mames (8 725, 1.22%), entre otros.

En el año de 1990, la población total del estado fue de 3 210 496 habitantes (gráfica 1), de los cuales 2 710 283 conformaron la población

mayor de cinco años; de estos últimos 716 012 individuos declararon al momento del levantamiento censal, hablar alguna lengua indígena, cuya cantidad representa en el estado 26.42% de los mayores de cinco años, es decir, por cada 100 habitantes de más de cinco años, 26 hablan alguna lengua indígena (gráfica 2).

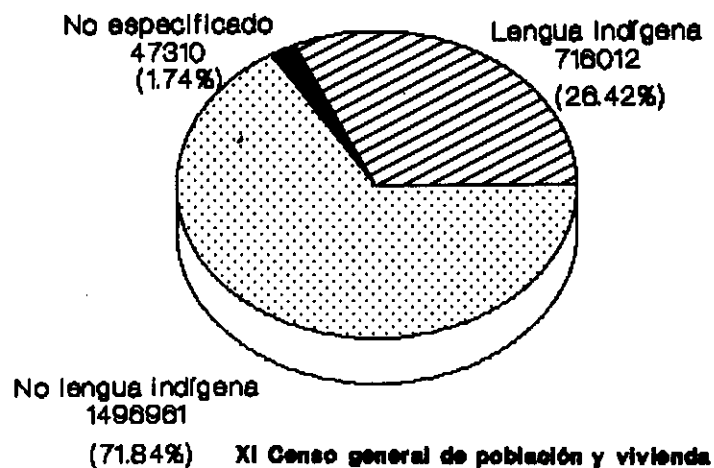
Pero, de estos hablantes de lengua indígena ¿cuántos declararon hablar el zoque?: sólo 34 810 personas (gráfica3); es decir, en el estado los hablantes de zoque mayores de cinco años representan 4.86% en relación con los hablantes de lengua indígena: en otras palabras, por cada 100 hablantes de lengua indígena hay, aproximadamente, 5 personas mayores de cinco años que hablan el zoque.

**GRÁFICA 1. Población total del estado de Chiapas según edad.
1990 (total: 3 210 496)**

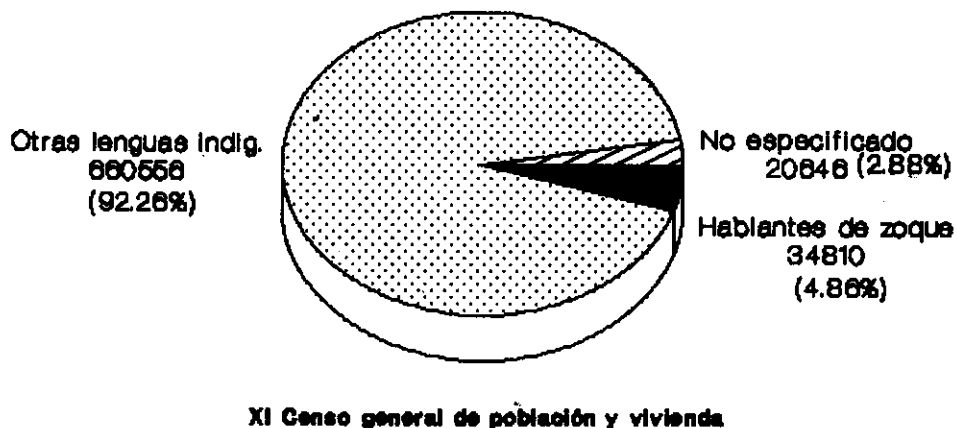


XI Censo general de población y vivienda

**GRÁFICA 2. Mayores de cinco años del estado de Chiapas.
1990 (total: 2 710 283)**



**GRÁFICA 3. Hablantes de lengua indígena mayores de cinco años.
1990 (total: 716 012)**



Distribución demográfica

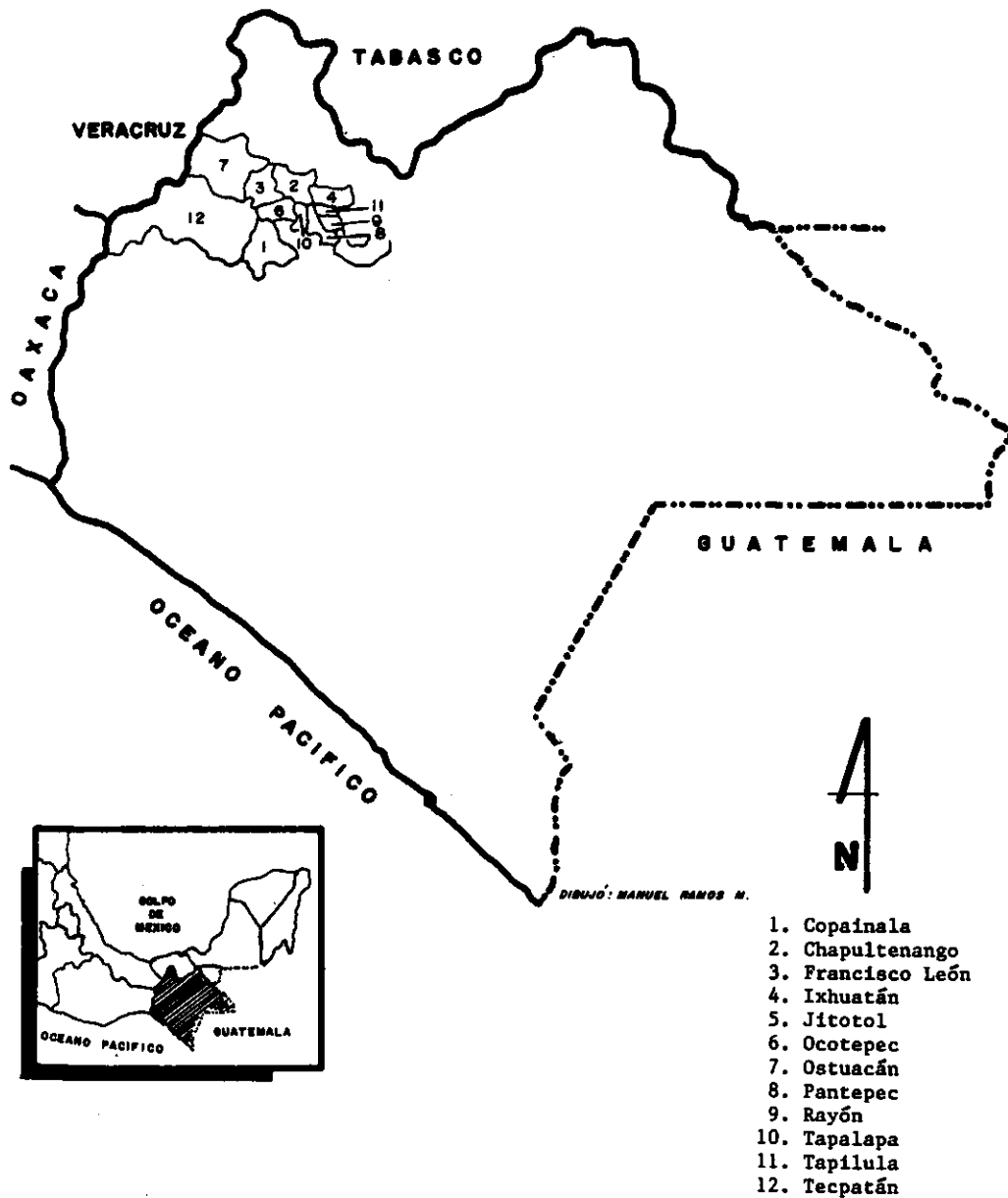
La distribución de los zoques en Chiapas ha sido abordada por diversos investigadores tales como William Wonderly (1949), Norman D. Thomas (1970-1971b; 1974) y Alfonso Villa Rojas (1973; 1975); este último, en términos generales, divide el área zoque en tres regiones culturales: la primera ubicada en la vertiente del Golfo de México, la segunda en la Sierra de Pantepec, y la tercera en la Depresión Central Chiapaneca (1975: 21).

Tal distribución está basada en criterios esencialmente geográficos, históricos y lingüísticos (mapa 1). Considera a 12 municipios ubicados al noroeste del estado como el espacio "tradicionalmente" zoque; éstos son los municipios de Copainalá, Chapultenango, Francisco León, Ixhuatán, Jitotol, Ocoatepec, Ostuacán, Pantepec, Rayón, Tapalapa, Tapilula y Tecpatán.

Hoy día, entre los zoques de Chiapas, el fenómeno migratorio tiene una fuerte presencia, debido principalmente a la erupción del volcán El Chichonal sucedida en 1982, el cual desterró desde ese año a los zoques de los municipios de Francisco León y de Chapultenango, provocando una migración forzosa, misma que dio origen a nuevos asentamientos zoques en diversas partes del estado, principalmente, en los municipios de Ocosingo, Chiapa de Corzo y Acala.

Así también, en el área de influencia del volcán El Chichonal, 10 km a la redonda, los habitantes, en su mayoría zoques, migraron temporalmente en busca de refugio; tales movimientos migratorios se reflejan al comparar los registros censales de hablantes de lengua zoque mayores de cinco años, de 1980 a 1990, cuyos cambios provocaron un aumento de la población en algunos municipios y disminución en otros (cuadro 1), además de las muertes ocurridas, producto de este fenómeno natural y de los declarados desaparecidos (Báez, 1985:107).

MAPA 1. Municipios considerados tradicionalmente zoques.



CUADRO 1. Comparación de los hablantes de lengua zoque mayores de 5 años, de 1980 a 1990. Chiapas.

Municipio	1980	1990	Tasa de crecimiento (%)
Municipios considerados "tradicionalmente" zoques			
Ocoatepec	2955	5090	5.3
Chapultenango	4948	3828	-2.6
Tecpatán	1847	3673	6.6
Pantepec	2519	2958	1.6
Tapalapa	1996	2670	2.9
Francisco León	4696	2448	-6.3
Rayón	1255	1961	4.4
Jitotol	926	1475	4.6
Copainalá	853	1043	2.0
Ostuacán	510	990	6.4
Tapilula	643	773	1.8
Ixhuatán	443	580	2.7
Municipios con nuevos asentamientos zoques			
Ocosingo	4	1571	19.9
Acala	0	1168	20.0
Chiapa de Corzo	17	660	19.0
Juárez	3	547	19.8
Otros municipios que registraron hablantes de zoque			
Ixtacomitán	525	1139	7.4
Tuxtla Gutiérrez	187	401	7.3
Amatán	221	445	6.7
Solosuchiapa	431	344	-2.2
Pichucalco	307	282	-0.9
Simojovel	239	221	-0.8
Coapilla	25	94	11.6
Villaflores	0	67	20.0
P N Solistahuacán	15	48	10.5
Ixtapangajoya	4	41	16.4
Reforma	12	41	10.9
Jiquipilas	3	40	17.2
Ocozacoautla	47	38	-2.1

CUADRO 1. Continuación...

Municipio	1980	1990	Tasa de crecimiento (%)
Otros municipios que registraron hablantes de zoque			
Cintalapa	3	22	15.2
Bochil	0	18	20.0
Huitiupán	1	17	17.8
Ángel Albino Corzo	0	16	20.0
Palenque	2	15	15.3
San Fernando	28	13	-7.3
Berriozábal	0	12	20.0
San Cristóbal	5	12	8.2
Bosque, El	0	6	20.0
Chicoasén	5	4	-2.2
Tonalá	2	4	6.7
Sunuapa	1	3	10.0
Acapetahua	0	3	20.0
Arriaga	1	3	10.0
Comitán	4	3	-2.9
Huixtla	3	3	0.0
Catazajá	4	2	-6.7
Ixtapa	3	2	-4.0
Margaritas, Las	0	2	20.0
Salto de Agua	1	2	6.7
Tapachula	2	2	0.0
Villa Corzo	0	2	20.0
San Juan Cancuc	0	2	20.0
Chenalhó	0	1	20.0
Libertad, La	0	1	20.0
Mapastepec	0	1	20.0
Soyaló	0	1	20.0
Tila	1	1	0.0
Tuzantán	0	1	20.0
Total	25697	34810	3.01

Fuente: X Censo General de Población y Vivienda. Chiapas, 1980.
 XI Censo General de Población y Vivienda. Chiapas, 1990.

En este sentido, en el *XI Censo General de Población y Vivienda* encontramos a los hablantes de zoque no solo en los municipios considerados "tradicionalmente" zoques, sino también en municipios que desde el punto de vista ecológico son distintos de su hábitat histórico-cultural, como los municipios de Acala y Chiapa de Corzo, en los cuales los zoques se enfrentaron a nuevas formas de trabajo asalariado, en tanto se adaptaban al ciclo agrícola de la zona, por ejemplo, el municipio de Ocosingo, donde se amplió la diversidad étnica ya de por sí compleja.

También la búsqueda de nuevas fuentes de trabajo, principalmente en Cancún, Quintana Roo, en las zonas petroleras de los estados de Chiapas, Tabasco y Veracruz, y, podemos agregar aquí, en la zona platanera de Tabasco, imán de mano de obra zoque, está propiciando la dispersión de esta población más allá de sus fronteras étnicas.

Además, la inmigración representada por la presencia de otras etnias, provenientes de comunidades tzeltales y tzotziles, y el incremento de la población mestiza, hace del espacio "tradicional" zoque un área heterogénea, no sólo desde el punto de vista lingüístico, sino también desde el punto de vista económico, político, social y cultural.

El análisis de la distribución de los zoques de Chiapas, en 1990, se presenta en tres niveles. El primero se basa en la relación de los zoques con respecto a la población total de cada municipio; el segundo nivel se basa en la relación porcentual de los hablantes de zoque con respecto a los mayores de cinco años de cada municipio; y un tercer nivel de análisis que nos da cuenta de la dinámica demográfica, del potencial de hablantes de zoque y de su espacio actual, es el hablantes del zoque en relación con los hablantes de lengua indígena de cada municipio, en el cual se incluyen sólo los municipios en donde los zoques han tenido presencia histórica, además de los nuevos asentamientos.

Hablantes de zoque en relación con la población total*

Los hablantes del zoque, mayores de cinco años, según, los registros del *XI Censo General de Población y Vivienda*, de 1990, se distribuyen en 58

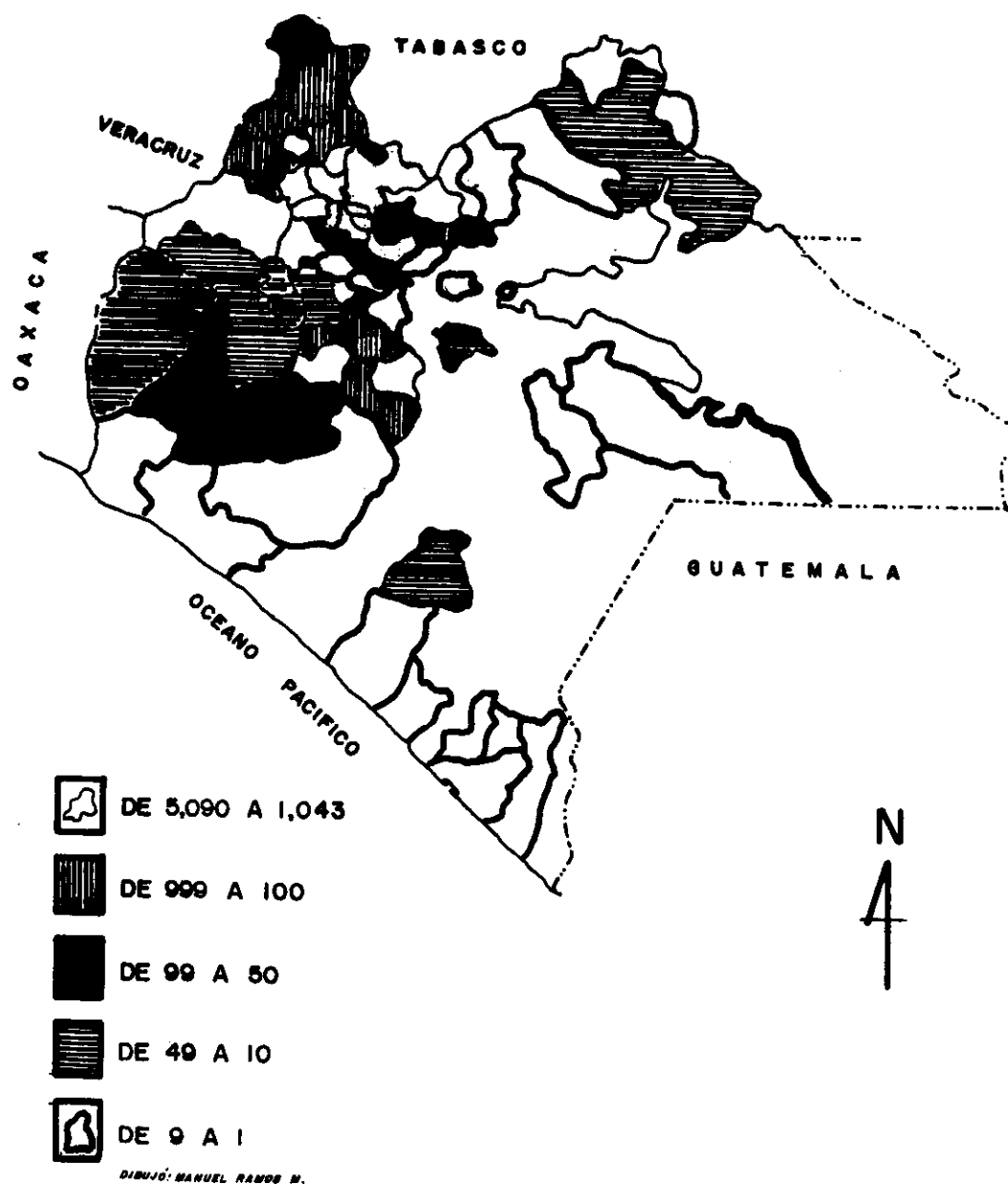
* Véase mapa 2.

municipios de los 112 que conforman el estado de Chiapas, agrupados en tres tipos según la proporción de hablantes de zoque, en relación con la población total de cada municipio (mapa 3). El primer grupo está formado por municipios con una concentración de hablantes zoques de 80 a 1% (21 municipios). El segundo grupo, formado por municipios con una presencia mínima de hablantes zoques de 0.79 a 0.04% (17 municipios). El tercer grupo, formado por municipios con muy baja y poco significativa concentración de hablantes de zoque, menos del 0.03% (20 municipios).

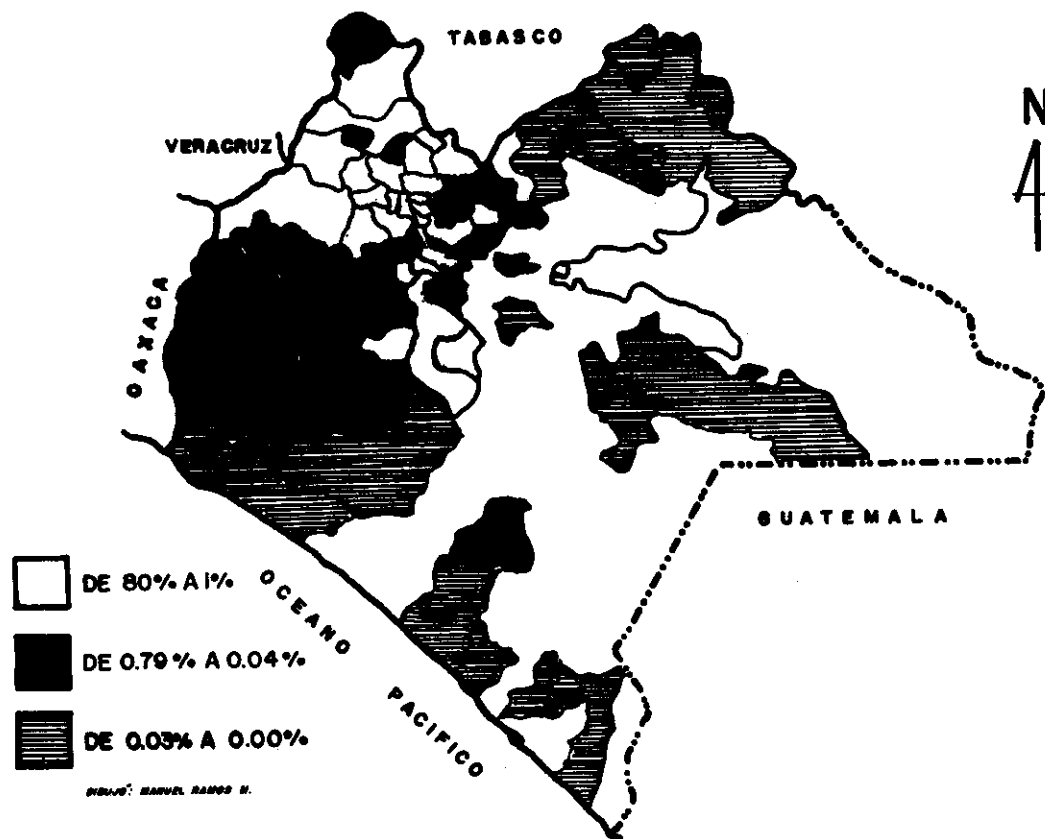
En este primer acercamiento podemos observar que los municipios de mayor concentración de hablantes de zoque, mayores de cinco años, en relación con la población total de cada municipio, se encuentran distribuidos en los doce municipios que se han considerado como el territorio "tradicional" zoque: Copainalá, Chapultenango, Francisco León, Ixhuitán, Jitotol, Ocoatepec, Ostuacán, Pantepec, Rayón, Tapalapa, Tapilula y Tecpatán; además, los municipios registrados por los censos desde 1900 a la fecha, con una presencia constante de hablantes de zoque, como Amatlán, Coapilla, Ixtacomitán, Pichucalco y Solosuchiapa; más los municipios en donde se reubicó a la población damnificada por la erupción del volcán El Chichonal: Acala (Nuevo Vicente Guerrero), Chiapa de Corzo (Nuevo Carmen Tonapac), Juárez (Nuevo Volcán Chichonal) y Ocosingo (Nuevo Francisco León).

Todo lo contrario observamos en los municipios cuya proporción de hablantes de zoque de cinco años y más es poco significativa y escasa, y se encuentra dispersa en 37 municipios. Por ejemplo, se registraron cuatro hablantes de zoque en Chicoasén y en Tonalá; tres en Acapetahua, Arriaga, Comitán y Huixtla, etc. (cuadro 2).

MAPA 2. Municipios que registraron hablantes de lengua zoque, según número de hablantes zoques. Chiapas, México, 1990.



MAPA 3. Municipios con hablantes de zoque de 5 y más años, según población total. Chiapas, México, 1990.



CUADRO 2. Distribución porcentual de los hablantes de zoque de 5 años y más, según la población total de cada municipio. Chiapas, 1990.

Municipio	Población total de cada municipio	Hablantes de zoque de más de 5 años	% h/z/pt
Concentración de 80 a 1%			
Ocotepec	6386	5090	79.71
Chapultenango	5552	3828	68.95
Tecpatán	34465	3673	10.66
Pantepec	7087	2958	41.74
Tapalapa	3343	2670	79.87
Francisco León	3903	2448	62.72
Rayón	5431	1961	36.11
Ocosingo	121012	1571	1.30
Jitotol	9702	1475	15.20
Acala	21051	1168	5.55
Ixtacomitán	7365	1139	15.47
Copainalá	16192	1043	6.44
Ostuacán	16201	990	6.11
Tapilula	8491	773	9.10
Chiapa de Corzo	45143	660	1.46
Ixhuatán	7306	580	7.94
Juárez	20903	547	2.62
Amatán	14799	445	3.01
Solosuchiapa	6417	344	5.36
Pichucalco	27312	282	1.03
Coapilla	5746	94	1.64
Subtotal	393807	33739	8.57
Concentración de 0.79 a 0.04%			
Simojovel	28038	221	0.79
Tuxtla Gutiérrez	295608	401	0.14
Villaflores	73207	67	0.09
P N Solistahuacán	17490	48	0.27
Ixtapangajoya	4240	41	0.97
Reforma	30875	41	0.13
Jiquipilas	34802	40	0.11

CUADRO 2. Continuación...

Municipio	Población total de cada municipio	Hablantes de zoque de más de 5 años	% hz/pt
Concentración de 0.79 a 0.04%			
Ocozocoautla	47954	38	0.08
Cintalapa	59152	22	0.04
Bochil	16148	18	0.11
Huitiupán	16109	17	0.11
Ángel Albino Corzo	22023	16	0.07
San Fernando	22388	13	0.06
Berriozábal	22170	12	0.05
Bosque, El	13973	6	0.04
Chicoasén	3645	4	0.11
Sunuapa	1739	3	0.17
Subtotal	709561	1008	0.14
Concentración de 0.03 a 0.00%			
Palenque	63209	15	0.02
San Cristóbal	89335	12	0.01
Tonalá	67491	4	0.01
Acapetahua	23871	3	0.01
Arriaga	36224	3	0.01
Comitán	78896	3	0.00
Huixtla	44496	3	0.01
Catazajá	14391	2	0.01
Ixtapa	13203	2	0.02
Margaritas, Las	86586	2	0.00
Salto de Agua	41583	2	0.00
Tapachula	222405	2	0.00
Villa Corzo	54424	2	0.00
San Juan Cancuc	21206	2	0.01
Chenalhó	30680	1	0.00
Libertad, La	5114	1	0.02
Mapastepec	34882	1	0.00
Soyaló	6243	1	0.02

CUADRO 2. Continuación...

Municipio	Población total de cada municipio	Hablantes de zoque de más de 5 años	% h/z/pt
Concentración de 0.03 a 0.00%			
Tila	48558	1	0.00
Tuzantán	23007	1	0.00
Subtotal	1005804	63	0.006
Total	2109172	34810	1.65

Fuente: *XI Censo General de Población y Vivienda. Chiapas, 1990.*

Nota: h/z= hablantes de lengua zoque.

pt= población total.

Hablantes de zoque en relación con los mayores de cinco años*

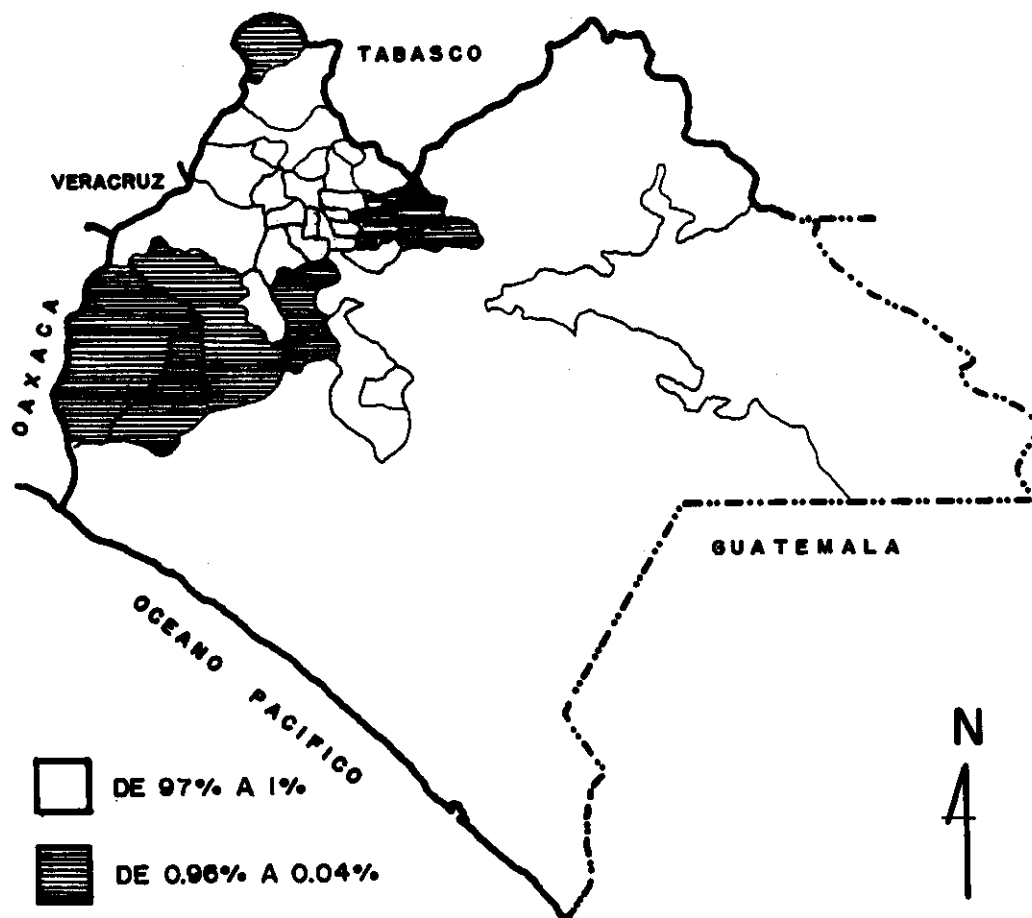
La distribución de los hablantes de zoque de más de cinco años, en relación con los mayores de cinco años de cada municipio, muestra un panorama más exacto del peso porcentual de los zoques, quedando un área conformada por 32 municipios, mismos que se pueden clasificar en dos tipos: 1. Municipios con una proporción de 96 a 1% de hablantes de zoque de cinco años y más, según los mayores de cinco años de cada municipio. 2. Municipios con una proporción baja de 0.97 a 0.04% de hablantes de zoque de cinco años y más, según los mayores de cinco años de cada municipio.

Nuevamente los municipios del primer tipo lo forman los mencionados en la clasificación anterior, aumentando a la lista Ixtapangajoyá, con una proporción mínima de 1.17% de hablantes de lengua zoque (cuadro 3).

Es interesante visitar estos lugares y encontrarse, en la mayoría de los municipios, a población mestiza habitando en las cabeceras municipales, tal parece que no existen los zoques; sin embargo, éstos últimos se asientan en las partes más alejadas de las cabeceras municipales, ya sea en las colonias o riberas como ellos las llaman, o también en los barrios marginales de las ciudades.

* Véase mapa 4.

MAPA 4. Municipios con hablantes de zoque de 5 y más años, según los mayores de 5 años. Chiapas, México, 1990.



CUADRO 3. Distribución porcentual de los hablantes de zoque de 5 años y más, según los mayores de 5 años de cada municipio. Chiapas, 1990.

Municipio	Mayores de 5 años de cada municipio	Hablantes de zoque de más de 5 años	% hlz/m5a
Concentración de 96 a 1%			
Ocoatepec	5303	5090	95.98
Chapultenango	4538	3828	84.35
Tecpatán	28922	3673	12.70
Pantepec	5879	2958	50.31
Tapalapa	2798	2670	95.43
Francisco León	3164	2448	77.37
Rayón	4548	1961	43.12
Ocosingo	99405	1571	1.58
Jitotol	7879	1475	18.72
Acala	18347	1168	6.37
Ixtacomitán	6216	1139	18.32
Copainalá	13856	1043	7.53
Ostuacán	13317	990	7.43
Tapilula	7104	773	10.88
Chiapa de Corzo	39184	660	1.68
Ixhuitán	6038	580	9.61
Juárez	17660	547	3.10
Amatán	12163	445	3.66
Solosuchiapa	5315	344	6.47
Pichucalco	22995	282	1.23
Coapilla	4908	94	1.92
Ixtapangojoya	3498	41	1.17
Subtotal	333037	33780	10.14
Concentración de 0.97 a 0.04%			
Simojovel	22870	221	0.97
Tuxtla Gutiérrez	259727	401	0.15
P N Solistahuacán	14376	48	0.33
Reforma	25724	41	0.16
Jiquipilas	30290	40	0.13
Ocozocoautla	39784	38	0.10

CUADRO 3. Continuación...

Municipio	Mayores de 5 años de cada municipio	Hablantes de más de 5 años	% h1z/m5a
Concentración de 0.97 a 0.04%			
Cintalapa	50643	22	0.04
Huitiupán	13166	17	0.13
San Fernando	19187	13	0.07
Chicoasén	3104	4	0.13
Subtotal	478871	845	0.18
Total	811908	34625	4.26

Fuente: *XI Censo General de Población y Vivienda. Chiapas, 1990.*

Nota: h1z= hablantes de lengua zoque.

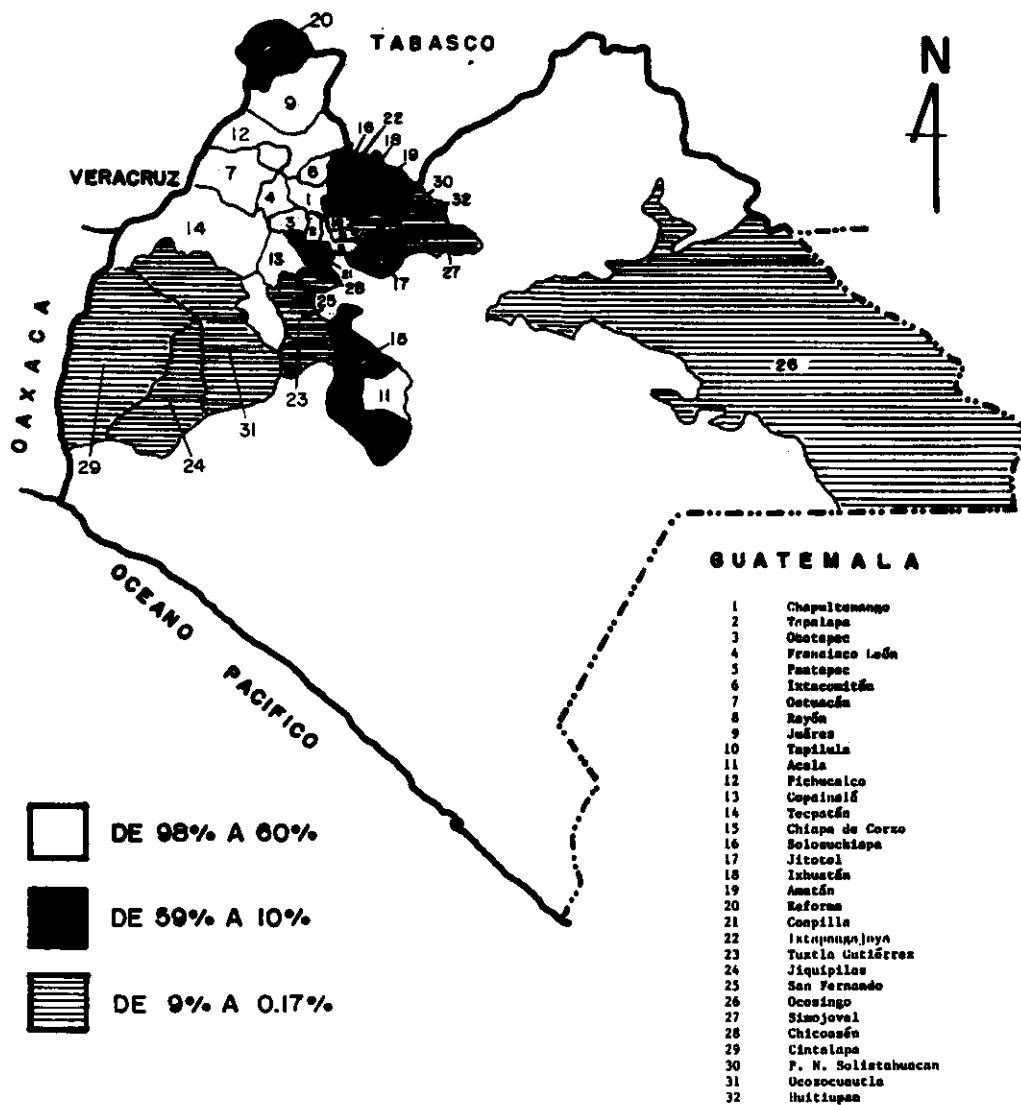
m5a = mayores de cinco años.

Hablantes de zoque en relación con los hablantes de lengua indígena*

Un acercamiento más certero de esta población es el peso porcentual de los hablantes de zoque de más de cinco años, según los hablantes de lengua indígena de cada municipio; con esta relación porcentual podemos hacer una caracterización basada en tres tipos, en los 32 municipios con presencia histórica zoque y los nuevos asentamientos: 1. Municipios con una concentración alta de hablantes de zoque mayores de cinco años, en relación con el total de hablantes de lengua indígena mayores de cinco años de cada municipio, de 98 a 60% (14 municipios). 2. Municipios que presentan una proporción media de hablantes de lengua zoque de cinco años y más, en relación con el total de hablantes de lengua indígena mayores de cinco años de cada municipio, de 59 a 10% (8 municipios). 3. Municipios con baja proporción de hablantes de zoque de cinco años y más, en relación con el total de los hablantes de lengua indígena mayores de cinco años de cada municipio, de 9 a 0.17% (10 municipios) (cuadro 4).

* Véase mapa 5.

MAPA 5. Municipios con hablantes de zoque de 5 y más años, según los hablantes de lengua indígena. Chiapas, México, 1990.



Catorce son los municipios de mayor concentración, de los cuales Chapultenango, Tapalapa y Ocoatepec son los de más alta proporción de hablantes de zoque, en relación con los hablantes de lengua indígena, con 97.95, 97.52 y 97.40%, respectivamente; así también, se encuentran los municipios de Tecpatán, Pantepec, Francisco León, Rayón, Acala, Ixtacomitán, Copainalá, Ostuacán, Tapilula, Juárez y Pichucalco.

CUADRO 4. Distribución porcentual de los hablantes de zoque de 5 años y más, según los hablantes de lengua indígena mayores de 5 años de cada municipio. Chiapas, 1990.

Municipio	Hablantes de lengua indígena de más de 5 años	Hablantes de zoque de más de 5 años	%h/z/hli
Concentración de 98 a 60%			
Chapultenango	3908	3828	97.95
Tapalapa	2738	2670	97.52
Ocoatepec	5226	5090	97.40
Francisco León	2539	2448	96.42
Pantepec	3106	2958	95.24
Ixtacomitán	1214	1139	93.82
Ostuacán	1093	990	90.58
Rayón	2194	1961	89.38
Juárez	621	547	88.08
Tapilula	909	773	85.04
Acala	1407	1168	83.01
Pichucalco	388	282	72.68
Copainalá	1598	1043	65.27
Tecpatán	6105	3673	60.16
Concentración de 59 a 10%			
Chiapa de Corzo	1512	660	43.65
Solosuchiapa	819	344	42.00
Jitotol	5574	1475	26.46
Ixhuatán	2540	580	22.83
Amatán	2286	445	19.47
Reforma	293	41	13.99

CUADRO 4. Continuación...

Municipio	Hablantes de lengua indígena de más de 5 años	Hablantes de zoque de más de 5 años	% hlz/hli
Concentración de 59 a 10%			
Coapilla	847	94	11.10
Ixtapangajoya	394	41	10.41
Concentración de 9 a 0.17%			
Tuxtla Gutiérrez	5018	401	7.99
Jiquipilas	817	40	4.90
San Fernando	440	13	2.95
Ocosingo	78966	1571	1.99
Simojovel	17889	221	1.24
Chicoasén	333	4	1.20
Cintalapa	2073	22	1.06
P N Solistahuacán	6849	48	0.70
Ocozocoautla	6313	38	0.60
Huitiupán	10142	17	0.17
Total	176151	34625	19.66

Fuente: XI Censo General de Población y Vivienda. Chiapas, 1990.

Nota: hlz = hablantes de lengua zoque.
hli = hablantes de lengua indígena.

Bilingüismo y monolingüismo

En los 32 municipios que conforman la región zoque, la proporción de habitantes bilingües en zoque y castellano es de 84%, a diferencia del 12.5 de población monolingüe en zoque. A nivel municipal la población bilingüe es alta, y llama la atención el municipio de Ocoatepec en el cual la población bilingüe representa 58.51%, con una proporción alta de monolingües en zoque de 35.54 (cuadro 5).

CUADRO 5. Bilingüismo y monolingüismo entre los hablantes de lengua zoque mayores de 5 años. Chiapas, 1990.

Municipio	Habla-ntes de zoque de más de 5 años	Bilingües %		Monolingües %		No especificado	
		A	b/hlz	A	m/hlz	A	ne/hlz
Chapultenango	3828	3442	89.92	345	9.01	41	1.07
Tapalapa	2670	2331	87.30	276	10.34	63	2.36
Oco-tepec	5090	2978	58.51	1809	35.54	303	5.95
Francisco León	2448	1926	78.68	459	18.75	63	2.57
Pantepec	2958	2660	89.93	200	6.76	98	3.31
Ixtacomitán	1139	1083	95.08	26	2.28	30	2.63
Ostuacán	990	875	88.38	12	1.21	103	10.40
Rayón	1961	1866	95.16	16	0.82	79	4.03
Juárez	547	485	88.67	47	8.59	15	2.74
Tapilula	773	741	95.86	10	1.29	22	2.85
Acala	1168	968	82.88	189	16.18	11	0.94
Pichucalco	282	266	94.33	2	0.71	14	4.96
Copainalá	1043	998	95.69	5	0.48	40	3.84
Tecpatán	3673	3313	90.20	269	7.32	91	2.48
Chiapa de Corzo	660	631	95.61	22	3.33	7	1.06
Solosuchiapa	344	334	97.09	1	0.29	9	2.62
Jitotol	1475	1258	85.29	149	10.10	68	4.61
Ixhuatán	580	490	84.48	62	10.69	28	4.83
Amatán	445	426	95.73	5	1.12	14	3.15
Reforma	41	40	97.56	1	2.44	0	0.00
Coapilla	94	91	96.81	0	0.00	3	3.19
Ixtapangajoya	41	40	97.56	0	0.00	1	2.44
Tuxtla Gutiérrez	401	387	96.51	2	0.50	12	2.99
Jiquipilas	40	35	87.50	1	2.50	4	10.00
San Fernando	13	13	100.00	0	0.00	0	0.00
Ocosingo	1571	1119	71.23	413	26.29	39	2.48
Simojovel	221	172	77.83	16	7.24	33	4.93
Chicoasén	4	4	100.00	0	0.00	0	0.00
Cintalapa	22	22	100.00	0	0.00	0	0.00
PN Solistahuacán	48	41	85.42	3	6.25	4	8.33

CUADRO 5. Continuación...

Municipio	Habla de zoque de más de 5 años	Bilingües %		Monolingües %		No especificado	
		A	b/hlz	A	m/hlz	A	ne/hlz
Ocozacoautla	38	35	92.11	2	5.26	1	2.63
Huitiupán	17	15	88.24	0	0.000	2	11.76
Total	34625	29085	84.00	4342	12.54	1198	3.45

Fuente: *XI Censo General de Población y Vivienda. Chiapas, 1990.*

Nota: b = bilingüe.

m = monolingüe.

hlz = hablantes de lengua zoque.

ne = no especificado.

Diversidad lingüística

Resulta de gran importancia hacer notar que el *XI Censo General de Población y Vivienda* hizo un registro exhaustivo de los hablantes de lengua indígena; como resultado de ello, se observa una gama amplia de hablantes de lenguas en la zona de estudio, y muestra, a la vez, la diversidad étnica y la heterogeneidad de la región que en algún momento de la historia fue parte del territorio zoque.

En la región se registraron, además del zoque, hablantes de lenguas de origen guatemalteco y otras lenguas del interior del país, tales como: cakchiquel, chatino, chinanteco, chocho, chol, chontal, cora, cuicateco, kanjobal, mame, maya, mayo, mazahua, mazateco, mixe, mixteco, motozintleco, náhuatl, ocuilteco, otomí, pai-pai, popoluca, purépecha, quiché, solteco, tarahumara, tepehua, tojolabal, totonaca, tzeltal, tzotzil, zapoteco y el rubro de insuficientemente especificado.

De estos grupos lingüísticos, los hablantes de lengua indígena con una presencia numérica considerable en la región fueron los tzotziles, tzeltales, choles y zapotecos ubicados, por ejemplo, en los municipios de Reforma, Tuxtla Gutiérrez, Ocosingo y Cintalapa (cuadro 6).

Cabe aclarar que en la región la lengua franca es el castellano, cuyos hablantes están representados por los mayores de cinco años que no ha-

blan lengua indígena (en el estado de Chiapas, 1 946 961 que representan el 71.84% de los mayores de cinco años que no hablan lengua indígena (vid. gráfica 2).

CUADRO 6. Proporción de hablantes de zoque mayores de 5 años y hablantes de otras lenguas indígenas en la región, según los hablantes de lengua indígena. Chiapas, 1990.

Municipio	Zoque	Tzeltal	Tzotzil	Chol	Zapoteco	Otras
Chapultenango	97.95	0.03	0.13	----	----	1.89
Tapalapa	97.52	0.04	----	----	----	2.44
Ocoatepec	97.40	0.08	0.04	----	----	2.48
Francisco León	96.42	0.20	0.08	----	----	3.30
Pantepec	95.24	0.06	2.12	----	----	2.58
Ixtacomitán	93.82	0.08	0.82	----	----	5.28
Ostuacán	90.58	0.18	1.46	----	----	7.78
Rayón	89.38	0.09	6.47	----	----	4.06
Juárez	88.08	----	0.81	----	----	11.11
Tapilula	85.04	0.11	7.04	----	----	7.81
Acala	83.01	0.21	10.23	----	----	6.55
Pichucalco	72.68	1.29	1.29	----	----	24.74
Copainalá	65.27	0.50	26.56	----	----	7.67
Tecpatán	60.16	1.90	31.65	----	0.31	5.98
Chiapa de Corzo	43.65	1.12	42.13	----	----	13.10
Solosuchiapa	42.00	----	54.09	----	----	3.91
Jitotol	26.46	0.20	71.06	----	----	2.28
Ixhuitán	22.83	0.04	75.31	----	----	1.82
Amatán	19.47	0.35	70.12	6.39	----	3.67
Reforma	13.99	3.41	8.19	7.85	31.06	35.50
Coapilla	11.10	0.24	84.06	----	----	4.60
Ixtapangajoyá	10.41	----	81.76	----	----	7.83
Tuxtla Gutiérrez	7.99	27.04	30.29	6.12	11.56	17.00
Jiquipilas	4.90	0.24	81.76	----	1.59	11.51
San Fernando	2.95	2.95	77.95	----	2.50	13.65

CUADRO 6. Continuación...

Municipio	Zoque	Tzeltal	Tzotzil	Chol	Zapoteco	Otras
Ocosingo	1.99	82.21	1.92	9.53	0.05	4.30
Simojovel	1.24	19.82	75.92	0.57	-----	2.45
Chicoasén	1.20	-----	91.29	-----	-----	7.51
Cintalapa	1.06	1.45	86.98	0.48	1.59	8.44
PN Solistahuacán	0.70	0.95	94.77	-----	-----	3.58
Ocozacoautla	0.60	0.76	94.99	-----	0.27	3.38
Huitiupán	0.17	0.07	55.60	39.57	-----	4.59

Estimaciones basadas en la información del *XI Censo General de Población y Vivienda. Chiapas, 1990.*

Potencial demográfico de hablantes de lengua zoque

Un sector de la población no considerado hasta el momento, es el que corresponde al rango de edad de cero a cuatro años, de éstos se tiene la información censal respecto a los menores de cuatro años, cuyos jefes de familia hablan alguna lengua indígena; tales datos nos indican que sólo en los municipios de Chapultenango, Tapalapa, Ocotepec, Francisco León y Pantepec se presenta una proporción significativa de jefes de familia hablantes de zoque, en los demás municipios la proporción es muy baja (cuadro 7).

CUADRO 7. Menores de 4 años cuyos jefes de familia hablan zoque. Chiapas, 1990.

Municipio	Menores de 4 años en el municipio	Menores de 4 años/ Jefe hablan zoque	%
Chapultenango	1008	941	93.35
Tapalapa	541	519	95.93
Ocotepec	1052	1029	97.81
Francisco León	738	604	81.84
Pantepec	1193	725	60.77
Ixtacomitán	1133	277	24.45
Ostuacán	2851	327	11.47
Rayón	874	432	49.43

CUADRO 7. Continuación...

Municipio	Menores de 4 años en el municipio	Menores de 4 años/Jefe habla zoque	%
Juárez	3200	135	4.22
Tapilula	1362	281	20.63
Acala	2634	284	10.78
Pichucalco	4111	101	2.46
Copainalá	2318	271	11.69
Tecpatán	5433	981	18.06
Chiapa de Corzo	5628	119	2.11
Solosuchiapa	1085	152	14.01
Jitotol	1806	380	21.04
Ixhuitán	1259	172	13.66
Amatán	2614	192	7.35
Reforma	4867	9	0.18
Coapilla	824	13	1.58
Ixtapangajoyá	737	8	1.09
Tuxtla Gutiérrez	34929	68	0.19
Jiquipilas	4397	9	0.20
San Fernando	3130	3	0.10
Ocosingo	21256	368	1.73
Simojovel	5101	60	1.18
Chicoasén	512	0	0.00
Cintalapa	8329	7	0.08
P N Solistahuacán	3083	14	0.45
Ocozocoautla	7451	10	0.13
Huitiupán	2906	5	0.17
Total	138362	8496	6.14

Fuente: XI Censo General de Población y Vivienda. Chiapas, 1990.

Consideraciones generales

El panorama demográfico aquí presentado, nos permite plantear nuevas interrogantes respecto a la dinámica demográfica de los pueblos zoques,

tales como las siguientes: ¿Cuál es el comportamiento demográfico en la región zoque, según las tasas de fecundidad y mortalidad? ¿Cuál ha sido el impacto de la migración en esa región?, etc.

Así también, será necesario considerar, para futuros estudios, ampliar el área geográfica habitada por este grupo, no sólo dentro de las fronteras políticas del estado de Chiapas, sino dentro de las verdaderas fronteras étnicas, incorporando los municipios de habla zoque de los estados de Tabasco, Veracruz y Oaxaca, así como del reconocimiento de su territorio, lo cual nos presenta una dinámica demográfica propia, independientemente de las fronteras políticas que marcan las entidades federativas.

Bibliografía

- ANAYA, Graciela.
1987 "Lenguas de México: su clasificación". *México Indígena*. Instituto Nacional Indigenista, núm. 17, año III, julio-agosto. México
- BAEZ-JORGE, Félix, Armando Rivera Balderas, Pedro Arrieta.
1985 *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*. Colección INI, núm. 14. Serie de Investigaciones Sociales. Instituto Nacional Indigenista. México.
- CERVERA FLORES, Miguel.
1991 "El censo de 1990. La expectativa de población en 1990". *Demos. Carta demográfica sobre México*. Núm. 4, pp. 38-39. México.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA.
1983 *X Censo General de población y Vivienda. Chiapas, 1980*. México.
- 1991 *XI Censo General de Población y Vivienda. Chiapas, 1990*. México.
- NAHMAD, Salomón, Alvaro González, Martha Rees.
1988 *Tecnología indígenas y medio ambiente*. Centro de Ecode-sarrollo. México.

- REYES GÓMEZ, Laureano.
1992 "El Chichonal no sólo expulsó ceniza". Ponencia presentada en la II Reunión de Intelectuales de Chiapas y Centroamérica. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Mecanoscrito.
- THOMAS, Norman D.
1970-1971a "La posición lingüística y geográfica de los indios zoques". Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, *ICACH*, núm. 1 (19), Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México.
- 1970-1971b "Demografía y distribución moderna de los zoques". *ICACH*, núm. 2-3 (20-21), Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México.
- 1974 *The Linguistic, Geographic, Demographic Position of the Zoque of Southern Mexico*. New World Archaeological Foundation. Brigham Young University. Provo, Utah.
- VALDÉS, Luz María y Ma. Teresa Menéndez.
1987 *Dinámica de la población de habla indígena (1900-1980)*. Colección Científica. Serie Demografía Étnica. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- VALDÉS, Luz María.
1988 *El perfil demográfico de los indios mexicanos*. Siglo XXI. México.
- VILLA ROJAS, Alfonso.
1973 "Notas sobre los zoques de Chiapas. México". *América Indígena*. Vol. XXXIII, núm. 4, octubre-diciembre, pp. 1031-1069. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- VILLA ROJAS, Alfonso, et. al.
1975 *Los zoques de Chiapas*. SEP-INI, Serie de Antropología Social del Instituto Nacional Indigenista, núm. 39. México.
- WONDERLY, William L.
1949 "Some Zoquean Phonemic and Maphophonemic correspondences". *Journal of American Linguistics*, vol. XV, núm. 11, pp. 1-11.

PRODUCCIÓN EDITORIAL DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS 1985-1991

El Instituto de Estudios Indígenas, fundado en 1985 bajo el nombre de Centro de Estudios Indígenas, ha venido publicando anualmente los resultados finales o parciales de las investigaciones que se llevan a cabo dentro del mismo. De igual manera ha dado a la luz obras de autores ajenos a la institución, cuyos trabajos han ameritado especial atención dentro de sus posibilidades. La preocupación del Instituto de Estudios Indígenas ha sido la de poner al alcance del público el conocimiento producido sobre la región, a fin de que sirva de apoyo no solamente a nuevos estudios sino a acciones concretas por realizar y a programas de desarrollo y mejoramiento de vida, especialmente en Chiapas. En diciembre de 1991 cambia su nombre por el de Centro de Estudios Universitarios, y a partir de junio de 1994 por su denominación actual.

La serie *Monografías* —la más antigua— comprende aquellos trabajos que por su extensión y profundidad ameritan un volumen completo. Algunas son ya el resultado final de las investigaciones empezadas y terminadas en el Instituto.

El *Anuario* consiste en artículos que presentan resultados parciales o colindantes de la investigación principal; además, incluye contribuciones de autores cuyos estudios son afines a los objetivos del Instituto.

La serie *Catálogos* pretende dar a conocer las fuentes primarias con las cuales se podrán proseguir estudios. En este sentido, ya se han realizado importantes coediciones.

Se cuenta, además, con una serie de folletos de divulgación para uso práctico e inmediato en el campo.

Está por iniciarse la serie Informes Finales de Investigación, que va a contemplar los resultados finales de los estudios realizados en el Instituto.

En este documento se presentarán no solamente la labor editorial del Instituto, sino además los trabajos que nuestros investigadores han publicado en otras revistas a nivel nacional e internacional, así como también aquellas otras obras que aún se encuentran en prensa.

Serie monografías

1. PETRICH, Perla

1985 *La alimentación mochó, acto y palabra: un estudio etnolingüístico*. 340 pp. Bibliografía, dibujos, fotografías.

La autora nos da a conocer a los mochos que viven en la región de Motozintla, actualmente reducidos en número, que poseen un patrimonio cultural único, en proceso de desaparición.

Esta obra responde, a través del análisis de sus palabras y sus silencios, a la pregunta ¿quiénes son los mochos, cómo viven?, por medio del alimento del cuerpo y del alma.

2. RUZ, Mario Humberto

1985 *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*. 310 pp.

Mapas, fotografías, cuadros, bibliografía y glosario.

Copanaguastla fue uno de los pueblos más importantes de Chiapas desde la época prehispánica, como lo hacen saber los conquistadores y colonizadores de la provincia de Chiapas. En él, los dominicos construyeron uno de los conventos e iglesias más grandes y bellas de Chiapas (cuyas ruinas todavía pueden admirarse en una finca ganadera cercana a Socoltenango). A pesar de su importancia, este pueblo desapareció a principios del siglo XVIII, de allí el valor de esta obra, en la cual su autor reconstruye parcialmente la vida de esta población.

3. OCHIAI, Kazuyasu

1985 *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, 224 pp.

Bibliografía, planos, fotografías, mapas.

En esta obra se hace un estudio sobre San Andrés Larráinzar, en el cual se destaca la importancia de la cosmogonía o visión del mundo tzotzil y de las diversas fiestas celebradas por los grupos indígenas en Los Altos de Chiapas, particularmente el intercambio o visitas de los santos patronos de los pueblos, desde el siglo XVII hasta la actualidad. Contiene un apéndice sobre el intercambio de santos entre otros grupos indígenas mesoamericanos como zoques, mames, pokomames, tarascos y mayas.

4. REYES GÓMEZ, Laureano y Susana Villasana Benítez

1988 *Estudios recientes en el área zoque: La organización social de los zoques de Tapalapa, Chiapas. Introducción a la medicina zoque, una aproximación etnolingüística*, 217 pp.

El de los zoques es un pueblo que no pertenece a la familia maya, a pesar de ser vecina; esta obra nos da cuenta de dos aspectos de su vida actual, una a través de sus patronos de organización y otra por medio de su interpretación del cuerpo humano.

5. PEREZGROVAS, Raúl, et al.

1990 *Los carneros de San Juan. Ovinocultura indígena en Los Altos de Chiapas*,. Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 425 pp.

Es el primer estudio etnográfico realizado en los aspectos de producción ovina, enfocado en el análisis del proceso de la lana desde el punto de vista de las pastoras indígenas. Presenta las características del borrego criollo: morfológicas y productivas.

Publicaciones periódicas

6. 1986 *Anuario CEI*, volumen 1, 327 pp.
Fotografías, gráficas, cuadros, mapas, dibujos, bibliografía.

Esta publicación contiene catorce artículos de diversas especialidades, los hay de arqueología, lingüística, etnohistoria, antropología social, etnología y sociología, que tratan sobre los siguientes grupos étnicos: mayas, zoques, tzotziles, tzeltales, tojolabales y mestizos.

7. 1988 *Anuario CEI*, volumen 2, 417 pp.
Gráficas, mapas, cuadros estadísticos, bibliografía.

Contiene los resultados de la investigación multidisciplinaria e inter-institucional llevada a cabo durante el año de 1987: "Diagnóstico socioeconómico de las poblaciones circundantes al área natural protegida El Triunfo"; contiene ocho diferentes artículos que tratan diversos temas relacionados con estos asentamientos humanos como: antecedentes históricos, economía y ecología, demografía, colonización, migración, trabajo, lenguas, religión, entre otros. Incluye un anexo testimonial de varios ejidos, cuadros, mapas, gráficas.

8. 1991 *Anuario CEI*, volumen 3, 258 pp.

Contiene diversos artículos producto de investigaciones internas y externas, que van desde la identidad étnica hasta la situación de la mujer, desde las migraciones de los olmecas hasta las de campesinos a la Sierra Madre en la actualidad, desde la poética en Zinacantán hasta la ovinocultura. Su punto en común es el estudio de los grupos indígenas de Chiapas y el uso de información original.

Serie de documentos

9. DE VOS, Jan

1985 *Catálogo de documentos históricos que se conservan en el fondo llamado "Provincia de Chiapas" del Archivo General de Centroamérica, Guatemala, Centro de Estudios Indígenas, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, 3 volúmenes.*

Mapas, bibliografía.

Este catálogo abarca un periodo aproximado de tres siglos (1524-1821); en él encontramos documentos que se refieren a una gran variedad de temas, tales como ayuntamientos, hospitales reales, acciones judiciales, escuelas y colegios, órdenes religiosas, ejidos, juzgado de tierras, producción agrícola, comercio, etc., que permiten reconstruir una buena parte de la historia colonial de Chiapas. Estos documentos fueron microfilmados y una copia se encuentra en el archivo del IEI para su consulta.

Serie cuadernos de investigación

Esta serie fue iniciada en la Escuela de Medicina Veterinaria de la Universidad Autónoma de Chiapas; aquí se mencionan los números en los que se presentan los resultados de investigaciones, auspiciadas por el IEI.

10. PEREZGRÓVAS, Raúl y Pastor Pedraza

1985 "Ovinocultura indígena. II. Infestación parasitaria natural en el borrego Chiapas", *Cuadernos de Investigación*, no. 3, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 1-33.

11. LEY, Gloria, et al.

1986 "Estacionalidad reproductiva del borrego Chiapas. Perfiles séricos de progesterona y estradiol peso corporal y condiciones ambientales de Los Altos", *Cuadernos de Investigación*, no.3, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 1-37.

12. VILLALOBOS ENCINO, Alfonso y Raúl Perezgrovas
1989 "Producción de leche de la borrega criolla de Los Altos de Chiapas", *Cuadernos de Investigación*, no. 4, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas, pp. 1-38.

Memorias

13. 1986 Primera reunión de investigadores del área zoque. *Memoria*.

Esta obra contiene todas las ponencias presentadas durante esta reunión, llevada a cabo en el pueblo zoque de Tecpatán, Chiapas, durante el mes de junio de 1986, y fue organizada por el Centro de Estudios Universitarios, la Secretaría de Educación y Cultura, el CIESAS-Sureste y el Instituto de Cultura de Tabasco.

Coediciones

14. FÁBREGAS PUIG, Andrés, et al.
1988 *Investigación científica. Cambio estructural en Chiapas, avances y perspectivas*, UNACH/Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 103 pp.

Contiene observaciones sobre estudios de Chiapas en diversas disciplinas, comentarios sobre algunos resultados publicados y una selección bibliográfica.

15. RUZ, Mario Humberto
1989 *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos en la Biblioteca Nacional de París*, México, UNACH/UNAM, 393 pp.

Contiene un estudio introductorio y la reproducción paleográfica de documentos en lenguas indígenas habladas en Chiapas, algunas ya desaparecidas, como vocabularios, gramáticas, sermones, doctrinas cristianas.

El primer volumen contiene las lenguas mayas: tzotzil, tzeltal, tojolabal, mochó, cabil. El segundo volumen (en prensa), el zoque y el chiapaneca.

16. VOORHIES, Bárbara

Antiguas economías del Soconusco, Centro de Estudios Indígenas, UNACH/Centro de Estudios Mayas, UNAM.

Esta obra reúne catorce trabajos sobre la prehistoria y la historia del desarrollo económico de las tierras bajas de la costa de Chiapas, que permiten comprender los procesos económicos de la región, a partir de los restos materiales estudiados por arqueólogos y de documentos coloniales, trabajados por historiadores.

17. CALVO SÁNCHEZ, Angelino, et al.

1989 *Nuevo San Juan Chamula, Nuevo Huixtán, Nuevo Matzam: voces de la historia*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH/Centro Económico-Social de los Mexicanos Indígenas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
Tzotzil, tzeltal y español. Dibujos.

18. RUZ, Mario Humberto

1992 *Historias domésticas. Tradición oral en la sierra Madre de Chiapas*, CEU-UNACH/CEM-UNAM, 123 pp.

Tradición oral de algunos pueblos migrados a la selva, originarios de Los Altos de Chiapas; historia de lucha.

19. GÓMEZ HERNÁNDEZ, Antonio y Mario Humberto Ruz

1989 *La memoria baldía. La vida tojolab'al en las fincas, testimonios y documentos*, CEU-UNACH/CEM-UNAM.

Capítulos de libros

20. GÓMEZ HERNÁNDEZ, Antonio
1989 "La mujer de los siete amantes. Una versión bilingüe: Tojolab'al-español", en *Cuentos y relatos indígenas*, UNAM, serie Historia de Nuestros Antepasados (en prensa).
21. GÓMEZ LÓPEZ, Maruch y Raúl Perezgrovas
1990 "El sistema tradicional del manejo de ovinos", en *Los carneros de San Juan*. Perezgrovas, Raúl (ed.), Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, pp. 62-294.
22. LEY CHAN, Gloria, et al.
1990 "Caracterización del borrego criollo de Chiapas", en *Los carneros de San Juan*, Raúl Perezgrovas, (ed.), Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
23. PEREZGROVAS GARZA, Raúl
1989 "Ovinocultura indígena en Los Altos de Chiapas: aportación tzotzil a las costumbres pastoriles españolas", en *Medio ambiente y comunidades indígenas del sureste. Prácticas tradicionales de producción, rituales y manejo de recursos*, Rodolfo Uribe, (Comp.), Villahermosa, Tabasco, UNESCO/Gobierno del Estado, pp. 140-151.
24. _____ y Jorge Sarmiento
1990 "Antecedentes históricos del borrego criollo", en *Los Carneros de San Juan*, PEREZGROVAS, Raúl (ed.), Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, pp. 1-61.

25. _____
"The concept of sheep disease among tzotzil indians in Highland Chiapas, Mexico: a study of fasciolosis as seen by the Tzotzil shepherdess", en *Ethnoveterinary research and development* (en prensa).

Estudio con enfoque etnoveterinario sobre la concepción indígena de una enfermedad común de las ovejas.

26. RUIZ ORTIZ, Juana María
"Me suyul", en *Cuentos y relatos de indígenas*, UNAM, serie Historias de Nuestros Antepasados (en prensa).

Tesis

27. TOLEDO TELLO, Sonia y Jorge Paniagua
1989 *Panorama histórico del desarrollo socioeconómico en la Sierra Madre de Chiapas*, México, ENAH, 125 pp.
28. PAZ SALINAS, María Fernanda
1989 *La migración a las Margaritas: una historia a dos voces*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, UNACH, 127 pp.
29. ARAMONI CALDERÓN, Dolores
1990 *Religiosidad y conflicto: defensa y continuidad de una tradición zoque*, México, Universidad Iberoamericana, 456 pp.

Folletos de divulgación

30. REYES GÓMEZ, Laureano y Susana Villasana Benítez
1988 *Monografía del municipio de Jaltenango Chiapas*, Centro de Estudios Indígenas-UNACH/IHN-FUNDAMAT.

31. _____
1988 *Monografía de Nueva Colombia, municipio de Jaltenango, Chiapas*, Centro de Estudios Indígenas-UNACH/IHN-FUNDAMAT.
32. _____
1988 *Monografía de las Palmas, municipio de Mapastepec, Chiapas*, Centro de Estudios Indígenas-UNACH/IHN-FUNDAMAT.
33. _____
1988 *Monografía de Loma Bonita, municipio de Mapastepec, Chiapas*, Centro de Estudios Indígenas-UNACH/IHN-FUNDA-MAT.
34. _____
1988 *Monografía de Santa Rita, municipio de Jaltenango, Chiapas*, Centro de Estudios Indígenas-UNACH/IHN-FUNDAMAT.
35. _____
1988 *Monografía de Santa Rita Las Flores, municipio de Mapastepec, Chiapas*, Centro de Estudios Indígenas-UNACH/IHN-FUNDAMAT.
36. _____
1988 *Monografía de Toluca, municipio de Jaltenango, Chiapas*, Centro de Estudios Indígenas-UNACH/IHN/FUNDAMAT.
37. _____
1988 *Monografía de Monterrey, municipio de La Concordia, Chiapas*, Centro de Estudios Indígenas-UNACH/IHN-FUNDA-MAT.

Nueva serie informes finales de investigación

38. NIVÓN BOLÓN, Amalia
1992 *Rostros de mujeres. Un acercamiento a las mujeres zoques desde la práctica educativa*, 148 pp.
39. PAGE PLIEGO, Jaime
1992 *Religión y política en el consumo de prácticas médicas en una comunidad de Simojovel*, 151 pp.
40. PANIAGUA MIJANGOS, Jorge
1992 *Organización productiva y procesos de trabajo. Un estudio de caso en dos comunidades tojolabales*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, 117 pp.
41. TOLEDO TELLO, Sonia
1989 *Simojovel. La lucha actual contra la servidumbre agraria*, 150 pp.
42. VILLASANA BENÍTEZ, Susana y Ángel Martínez Mendoza
1991 *Esbozo histórico de la política educativa indígena de 1920 a 1960. El caso de los primeros promotores tzeltales de educación indígena*.

Artículos publicados

43. ARAMONI CALDERÓN, Dolores
1985 "Juan de Oliver: primer alcalde mayor de Tuxtla", *Revista de la UNACH*, 1: 46-62.
44. _____ y Mario Humberto Ruz
1985 "Los anexos de Fray Antonio de Aguilar. Diccionario Tzeltal de Ara", *Revista de la UNACH*, 2: 39-81

45. _____
1986 "Un entremés chiapaneco del siglo XVIII", *Anuario CEI*, 1: 293-327, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
46. _____
1986 "Los zoques en la época colonial: fuentes de información", en Primera Reunión de Investigadores del Área Zoque, *Memoria*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, pp. 66-74
47. _____
1987 "Antecedentes históricos sobre las comunicaciones en las áreas vecinas a la reserva de El Triunfo", *Anuario CEI II*: 21-38, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
48. _____ y Mario Humberto Ruz
1988 "La enfermedad que muda de matices: caracterización del mal del pinto en Chiapas, siglo XVIII", *Estudios de Cultura Maya*, 17: 355-397.
49. _____
1991 "Los indios constructores de Palenque en un documento del siglo XVIII". *Estudios de Cultura Maya*, 18: 417-439.
50. CALVO SÁNCHEZ, Angelino
1987 "La plática de don Julio: del Nuevo Monterrey, municipio de Jaltenango", *Anuario CEI II*: 209-212, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
51. _____
1991 Las colonias nuevas de migrantes y expulsados en San Cristóbal de Las Casas, *Anuario CEI III*: 55-65, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

52. DEL CARPIO, Carlos Uriel
1987 "Economía y biología en el poblamiento de la Sierra Madre de Chiapas", *Anuario CEI II*: 7:86, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
53. ESPONDA JIMENO, Víctor
1986 "Estructura y nomenclatura de parentesco de los tzeltales de Chanal", *Anuario CEI I*: 219-253, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
54. FERNÁNDEZ-GALÁN RODRÍGUEZ, María Elena
1987 "Credos, lenguas y escolaridad en la zona circundante El Triunfo", *Anuario CEI II*: 170-20, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
55. _____
1987 "Un cuento Mochó", *Anuario CEI III*: 73-95, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Comentario de Juan Pedro Viqueira. Se pueden observar, por un lado, que el personaje es astuto y se dedica a hacer maldades, a engañar a otros que se suponen más fuertes: son la revancha del humillado.

Se usan los recursos de escatológicos como medio para reír. La contextualización del cuento. El término colonial co-toque se usaba también para el cabil. La urgencia de un programa de rescate y conservación del mochó (100 hablantes) —la pérdida de un idioma es la pérdida de una cultura, de una sabiduría milenaria que nombró, conoció y relató el mundo. Su desaparición total (sin dejar testimonios empobrece a la humanidad).

56. GARZA CALIGARIS, Anna María y María Fernanda Paz Salinas
1986 "Las migraciones, testimonios de una historia viva", *Anuario CEI I*: 91-10, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
57. _____
1991 "Sobre mujeres indígenas y su historia", *Anuario CEI III*: 31-43, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
58. _____
1991 "Historia oral, historia viva, la construcción de un texto", *Estudios de Cultura Maya*, 18: 459-471.
59. GÓMEZ HERNÁNDEZ, Antonio
1987 "Formas de ayuda en el trabajo productivo, el caso de cinco familias tzeltales y tzotziles de un ejido en la Sierra Madre de Chiapas, *Anuario CEI II*: 214-21, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
60. _____
1990 "Los meros vivos", en *El día latinoamericano en la cultura*, año 1, no. 2, 13 de agosto, 4 pp.
61. _____
1990 "Consejo de nahual", en *Revista semanal La Jornada*, no. 61, agosto, pp. 43-44.
62. _____
1991 "Los cuentos del Tío Conejo". *Anuario CEI III*: 43-55, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
63. LEY CHAN, Gloria y Raúl Perezgrovas
1988 "Determinación de las etapas reproductivas de la borrega criolla de Los Altos de Chiapas", Primer Simposium Interna-

cional de Ovinocultura, *Memoria*, AMCOR, México, pp. 18-22.

64. LUCERO, Ruth, Raúl Perezgrovas y Pablo Martínez
1990 "Estudios etnoveterinarios sobre la fasciolosis ovina en Los Altos de Chiapas", en III Congreso Nacional de Producción Ovina, *Memoria*, AMTEO, pp. 237-241.
65. PANIAGUA MIJANGOS, Jorge
1986 "Notas sobre la vida y economía de una comunidad tojolabal en Los Altos de Altamirano", *Anuario CEI II*: 207-219, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
66. _____
1991 "Movimientos de población en la Sierra Madre", *Anuario CEI III*: 215-227, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
67. _____
1992 "Aproximación a la producción artesanal en Los Altos de Chiapas", *Revista del Consejo*, 6: 25-30.
68. PAZ SALINAS, María Fernanda
1991 "Reflexiones metodológicas en torno a la microhistoria", *Estudios de Cultura Maya*: 18: 471-481.
69. PEDRAZA, Pastor y Raúl Perezgrovas
1988 "Características del borrego criollo de Los Altos de Chiapas", en Primer Simposium Internacional de Ovinocultura, *Memoria*, AMTEO-AMCOR, México, pp. 12-17.
70. PEREZGROVAS GARZA, Raúl
1986 "De la fibra de lana a las prendas de vestir. El proceso textil Chamula", *Anuario CEI I*: 171-206, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
-

71. _____
1987 "Persistencia de un arte milenario", *México Indígena* 18: 47-51.
72. _____
1987 "La oveja Chiapas, caracterización y perspectivas", *Perfil del Sureste* 1: 25-27.
73. _____
1987 "Diagnóstico socioeconómico de las poblaciones circundantes al área natural protegida El Triunfo, introducción y notas metodológicas", *Anuario CEI II*:8-20, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
74. _____
1988 "Los límites de la tecnología en las zonas indígenas", en Reunión del Foro Nacional de Colegios de Profesionistas, A. C, *Memoria*.
75. _____
1989 "La cría de ovejas entre los tzotziles de Los Altos de Chiapas: aportación tzotzil a las costumbres pastoriles traídas de España", en Segundo Coloquio Internacional de Mayistas, *Memoria*, vol. II: 991-1000, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
76. _____
1990 "El uso de la herbolaria como alternativa terapéutica en ovinocultura", en III Congreso Nacional de Producción Ovina, *Memoria*, AMTEO, pp. 242-246.
77. _____
1991 "Maruch", *El Nacional*, lunes 7 de octubre, suplemento Gente Solidaria, p. VII.

78. _____
1991 "Mis compadres", *El Nacional*, lunes 18 de noviembre, suplemento Gente Solidaria, p. V.
79. _____, A. Villalobos y Pastor Pedraza
1989 "Milk production in Mexican breeds of sheep", *Proceedings*, North American Dairy Sheep Symposium, University of Minnesota, St. Paul, Minn, pp. 21-32
80. _____ y Pastor Pedraza
1985 "Infestación parasitaria natural del borrego de Los Altos de Chiapas durante la época de sequía", en Reunión de Investigación Pecuaria en México, *Memoria*, SARH, p. 20.
81. _____
1990 "Producción ovina en comunidades indígenas en Los Altos de Chiapas", en III Congreso Nacional de Producción Ovina, *Memoria*, AMTEO, pp. 277-281.
82. _____
1990 "El borrego criollo de Chiapas y su adaptación a la ecología de Los Altos", en Asociación Mexicana de Técnicos Especialistas en Ovinocultura, *Boletín*, tomo I, no. 1:1-3, primavera.
83. _____
1990 "La apropiación de la ovinocultura por los tzotziles de Los Altos: un pasaje de la historia desde la perspectiva etnoveterinaria", *Anuario CEI III*: 185-199, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
Comentario de Juan Pedro Viqueira. Una historia sin documentos. ¿Cómo se apropiaron las mujeres tzotziles de las ovejas? La búsqueda de documentos: La introducción de las ovejas a Chiapas, pero no sobre la apropiación.
El límite de la información: el fracaso de la ovinocultura a gran escala (por no adaptarse a las condiciones locales).

Hasta aquí los documentos escritos. La visión del veterinario: la fasciola.

Las medidas que en la actualidad toman para prevenir esa enfermedad (su explicación del desarrollo de la enfermedad: pensamiento mágico y representación gráfica de los conceptos). Las mujeres indígenas y su relación personal con los borregos.

Las ventajas de la cría de ovejas (no el pago de tributos).

Los documentos: un parásito, unas hierbas, un paisaje, la etnografía..

Las indígenas triunfaron sobre los encomenderos y estancieros. En suma: un artículo que hace más por la reivindicación, la dignificación de la mujer y del indígena que muchos discursos indigenistas y feministas.

84. _____
1991 "Concept of sheep disease among Tzotzil Maya Shepherds". *Proceedings*, VII Annual Meetings of the American Anthropological Association, AAA, Chicago, Illinois.
85. _____, Pastor Pedraza y Marisela Peralta.
1991 "Algo más que lana para el telar", *El Nacional*, martes 17 de septiembre, suplemento Gente Solidaria, p. V.
86. _____ y Ruth Lucero
1990 "Concepto y tratamiento de las parasitosis gastroentéricas de los ovinos entre las pastoras indígenas de Chiapas", en IV Congreso Internacional de Medicina Tradicional y Folklórica, *Memoria*, resumen 203, p. 118, Academia Mexicana Tradicional, A. C.
87. REYES GÓMEZ, Laureano
1986 "El Tribunal de I'ps tok", *México Indígena*, Instituto Nacional Indigenista, número 10, mayo-junio, pp. 14-15.

88. _____
1986 "El papel del sueño entre los zoques de Tapalapa", *Anuario CEI I*:105-117, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
89. _____
1987 "Notas sobre el cerro del Calvario de Tapalapa, Chiapas", *Gaceta Universitaria*, Año 2, número 14, diciembre, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
90. _____ y Raúl Perezgrovas
1988 "El entorno ambiental y las actividades productivas", *Anuario CEI II*:120-165, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
91. _____
1988 "Palo Gordo: Nido de quetzales", *Anuario CEI II*:220-226, Centro de Estudios Indígenas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
92. _____
1988 "Anatomía y lingüística entre los zoques de Tapalapa, Chiapas", en Primer encuentro de investigadores en el área zoque de Chiapas, Tabasco, Veracruz y Oaxaca, *Memoria* Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
93. _____ y Susana Villasana.
1989 "San Miguelito y la caja parlante. El caso de un poblado de damnificados del volcán Chichonal", *Anuario CEI III*:95-113, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
Comentario de Juan Pedro Viqueira. La caja parlante de San Antonio Las Lomas, Ixtacomitán.

La caja permite encontrar objetos y animales perdidos (como los alucinógenos prehispánicos), prever el futuro (erupción del Chichonal, incluida).

Ejerce un fuerte dominio social.

Las cajas parlantes, los mayas y los zoques.

94. _____
1990 "Breve clasificación de padecimientos, según un curandero zoque", *Revista de Antropología Médica*, número 1, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
95. _____
1990 "Curanderismo popular entre los mixes de San Juan Guichi-covi, Oaxaca", CIESAS-OAXACA, (en prensa).
96. _____
1990 "Notas sobre el alcoholismo entre los zoques de Chiapas", CIESAS-Centro (en prensa).
97. _____
1992 *Los Mixes*, serie Monografías, INI, México (en prensa).
98. RUIZ ORTIZ, Juana María.
1987 "De lo que miré en Santa Rita, municipio de Jaltenango, Chiapas", *Anuario CEI II:212:214*. Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
99. _____
1991 "El mandato de mujer", *Anuario CEI III:65-71*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
100. RUZ, Mario Humberto
1986 "El viento y la palabra: sonido y verbo en Copanaguastla", *Anuario CEI I:167-293*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

101. _____
1987 "Memorias domésticas: historia oral serrana", *Anuario CEI II*:226-309, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
102. SÁNCHEZ ARJONA, Manuel
1989 "La investigación científica en el proceso de desarrollo de las comunidades indígenas de Chiapas", *Gaceta Universitaria* 4:4-6, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
103. SARMIENTO TOVILLA, Jorge y Raúl Perezgrovas
1990 "Caracterización genotípica de la oveja criolla de Los Altos de Chiapas", en III Congreso Nacional de Producción Ovina, *Memoria*. AMTEO, pp. 35-39.
104. _____ y Marisela Peralta L.
1991 "Producción láctea en el borrego criollo de Chiapas". en IV Congreso Nacional de Producción Ovina, *Memoria*, AMTEO, pp. 240-242.
105. _____
1991 "Caracterización de la producción de lana de 3 variedades fenotípicas del borrego criollo de Chiapas", en IV Congreso Nacional de Producción Ovina, *Memoria*, AMTEO, pp. 237-240.
106. TOLEDO TELLO, Sonia
1986 "El papel de la cultura en el proceso de subordinación de las mujeres indígenas de Chiapas", *Anuario CEI II*:73-91, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
107. PANIAGUA, Jorge y Anna María Garza
1987 "Consideraciones socioeconómicas para el estudio de las comunidades circundantes a la reserva ecológica El Triunfo",

Anuario CEI II:87-118. Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

108. VILLALOBOS ENCINO, Alfonso, P. Pedraza y R. Perezgrovas
1988 "Variedades fenogenotípicas del borrego de Los Altos de Chiapas", en Primer Congreso Nacional sobre Producción Ovina, *Memoria*, pp. 79-81.
109. VILLASANA BENÍTEZ, Susana
1986 "Nomenclatura de parentesco en zoque", *México Indígena*, número 11, julio-agosto, pp. 65-70, Instituto Nacional Indigenista, México.
110. _____
1986 "La opinión de los zoques de Tapalapa, Chiapas, sobre su identidad étnica. Análisis preliminar", en 1ª Reunión de Investigadores del Área Zoque, *Memoria*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
111. _____
1986 "Tapalapa. Estudio demográfico de un pueblo zoque", *Anuario CEI I:11-4*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
112. _____
1988 "Colonización, poblamiento y demografía del área de El Triunfo", *Anuario CEI II:39-67*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
113. _____
1990 "Organización social de los zoques de Tapalapa, Chiapas", *Gaceta Universitaria*, número 12, septiembre, pp. 5-8, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Artículos no publicados y presentaciones en congresos

114. ARAMONI CALDERÓN, Dolores
1985 "Textos coloniales en lenguas indígenas en Chiapas", en Segunda Reunión de Historia de la Frontera Sur, Chetumal.
115. _____
1986 "La región de Ocozocuautila en la época colonial", Programa de conservación INIREB.
116. _____
1986 Comentarios a la conferencia del Doctor Macleod: "Motivos y cambios en las formas políticas y económicas de control. El ejemplo de Tuxtla Gutiérrez en 693. II Coloquio Internacional de Mayistas, Campeche, agosto.
117. _____
1988 "La etnohistoria de los zoques: evaluación y perspectivas", Reunión: la arqueología, la antropología, la lingüística y la historia en Chiapas, Comitán, Chiapas, junio.
118. _____
1988 *La religión en los zoques coloniales. El indígena chiapaneco bajo el régimen colonial*, Centro Cultural de Los Altos de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
119. _____
1989 "La cofradía del Rosario Copoya, nacimiento de un pueblo y supervivencia de un culto", en Congreso Internacional de Mayistas, agosto.
120. _____
1989 "Comentarios al libro *Las Lenguas del Chiapas Colonial* de Mario Humberto Ruz", *Journal of Mayan linguistics*, (en prensa).

121. _____
1990 "Comentarios al libro *Estudios recientes en el área Zoque*", *Gaceta Universitaria*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
122. _____
1991 "Pensamiento indio y símbolos cristianos", en XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, agosto.
123. _____
1991 "Religión y resistencia. El caso de los zoques de Chiapas", en coloquio: *La trascendencia del primer viaje de Cristóbal Colón*, Villahermosa, Tabasco, octubre.
124. _____
1992 *Iglesia católica y resistencia indígena*, Casa de las imágenes, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, febrero.
125. CALVO SÁNCHEZ, Angelino
1992 *Historia de Cuadernos de Mujeres: Sk'op Antzetik. Voces de Mujeres*. Recopilado en las comunidades de Las Margaritas, como Nuevo Matzan, Nuevo Huixtán y Nuevo San Juan Chamula.
126. _____
1992 *El cuento del Ke'n Miomo*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
127. FERNÁNDEZ-GALÁN RODRÍGUEZ, María Elena.
1988 *Investigación y divulgación, algunos problemas. En ciencia, tecnología, educación superior e investigación científica, vinculada a los grandes problemas nacionales*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

128. _____
1989 Manual de procesos técnicos, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 33 pp.
129. _____
1991 Proyectos de investigación en proceso, Universidad Autónoma de Chiapas, Campus III, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, 9 pp.
130. _____
1992 Biblioteca Fray Bartolomé de Las Casas: situación y perspectiva, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 20 pp.
131. GARZA CALIGARIS, Anna María
1985 La investigación participativa, un modelo alternativo de educación, Centro de Desarrollo de Recursos Humanos, UNACH.
132. _____
1985 Los procesos de investigación en el Centro de Estudios Indígenas, en Segundo Encuentro Regional de Historia Frontera Sur, Chetumal, 5-7 diciembre.
133. _____
1989 Situación actual y perspectivas de la escritura y difusión de las lenguas indígenas, en Primer Congreso Internacional de Mayistas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 14-19 agosto.
134. _____
1990 "Gary Gossen, Los chamulas en el mundo del sol", presentación de la Serie Presencias, organizado por el ICHC, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, octubre, 10 pp.

135. _____
1990 "Historia oral, historia nueva: la construcción de un texto".
Estudios de Cultura Maya. Instituto de Investigaciones
Filológicas, UNAM. 10 pp. (en prensa).
136. _____
1990 "La violencia: Guatemala es el ejemplo". Foro los Refugia-
dos Guatemaltecos y los Derechos Humanos, *Memoria*, CIE-
SAS, Siglo XXI Editores, México, 10 pp. (en prensa).
137. _____
1990 "A propósito de madres solteras: el género, la moral, la de-
mocracia", *Mesoamérica*, 30 pp. (en prensa).
138. HERNÁNDEZ DÍAZ, Gonzalo
1990 Incorporación de las comunidades indígenas ch'oles a la pro-
ducción del café.
139. ORANTES GARCÍA, José Rubén
1992 "Contribución al estudio de la(s) identidad(es) urbana(s):
variaciones de una leyenda", San Cristóbal de Las Casas,
Chiapas, 22 pp.
140. PANIAGUA MIJANGOS, Jorge
1988 Prestigio y poder político: el caso de un ejido tojolab'al, Po-
nencia presentada en el I Encuentro de Investigadores de la
Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 26-28 de
noviembre.
141. _____
1992 Uso del suelo, migración y trabajo asalariado en dos comuni-
dades tojolabales, 62 pp.

142. PAGE PLIEGO, Jaime
1992. "Sobre la desaparición de los 'iloles (error o estrategia de la Nueva Iglesia Católica), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 17 pp.
143. _____
1992 "Práctica médica: Un acercamiento al concepto, una crítica a la práctica", San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 14 p.
144. _____
1992 "Cosmovisión y práctica médica entre los tzotziles", San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 34 pp.
145. _____
1992 "Religión y política en el consumo de prácticas médicas (estudio de caso)". Que será publicado en *Revista Salud Problema*, UAM-X, 30 pp.
146. _____
1992 Comentarios al capítulo IV de la Ley de salud del estado de Chiapas, en torno a la medicina tradicional, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 21 pp.
147. PEDRAZA, Pastor y Raúl Perezgrovas
1990 "El borrego criollo de Chiapas y su adaptación a la ecología de Los Altos", *Gaceta Universitaria*.
148. PEREZGROVAS GARZA, Raúl
1986 Cría de ovejas y producción textil en Los Altos de Chiapas, en Seminario sobre tecnologías adecuadas, Oaxaca, 8-11 de diciembre.
149. _____
1986 Caracterización de la oveja criolla de Chiapas y la unidad familiar chamula, en II Encuentro de Investigadores de la Fron-

tera Sur. Programa Cultural de las Fronteras, SEP, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 26-28 de noviembre.

150. _____
1986. La elaboración de vestimenta tradicional en Los Altos de Chiapas, persistencia de un arte milenario, en Segundo Simposium sobre Historia de los pueblos del Sur, Oaxaca, 6-8 de agosto.
151. _____
1987 Panorama de la ovinocultura indígena en Chiapas. Caracterización y perspectivas, en IV Semana Académica y Cultural, Escuela de Medicina Veterinaria, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, mayo.
152. REYES GÓMEZ, Laureano
1989 Notas sobre alcoholismo entre los zoques, CIESAS-Centro, 16 pp. (en prensa).
153. _____
1991 "Curanderismo Indígena en Chiapas, México. El espanto como patología", en I Congreso Internacional Andino de Folklore, 19- 23 de agosto, Huancayo, Perú.
154. _____
1991 "Concepción de la anatomía humana entre los zoques de Chiapas, México", en I Congreso Internacional Andino de Folklore, 19-23 de agosto, Huancayo, Perú.
155. _____
1992 Ayuuk Ja' Ay (mixes) Instituto Nacional Indigenista, Centro de Estudios Universitarios-UNACH, 58 pp.
156. _____
1992 El Chichonal no sólo expulsó ceniza, Centro de Estudios Universitarios, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 14 pp.

157. _____
1992 Contexto general del problema de la desnutrición, Centro de Estudios Universitarios, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 pp.
158. _____
1992 Perfil epidemiológico de la región zoque de Chiapas, Centro de Estudios Universitarios, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 15 pp.
159. _____
1992 Etnofisiología de la Alimentación, Centro de Estudios Universitarios, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 16 pp.
160. _____
1992 Testimonio del Sr. José Rueda Sánchez, sobreviviente a la erupción del volcán Chichonal, Centro de Estudios Universitarios, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 18 pp.
161. RUIZ ORTIZ, Juana María
1992 Madres solteras. II Historia de María. *Mesoamérica*, (en prensa).
162. _____
1992 *Sk'op Antzetik*, (en prensa).
163. RUPFLIN, Walburga
1992 Traducción. Uta Kleimann. *Los Ladinos de Tenejapa*.
164. SÁNCHEZ ARJONA, Manuel
1988 Función de la Universidad en el campo de la investigación científica, como coordinador, en Reunión Estatal de Ciencia y Tecnología, Educación Superior e Investigación Científica vinculadas a los grandes objetivos nacionales, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, enero.

165. _____
1988 La investigación social como base de estudios para la conservación de los recursos naturales, en Primer Foro de Investigación Científica de los Recursos Naturales de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
166. _____
1989 Las políticas de la investigación de las instituciones de investigación científica y humanística nacionales, en Primer Foro de Investigación Científica y Humanística del Estado de Chiapas.
167. _____
1989 Problemática de investigación en la Selva Lacandona, en Reunión de Planeación para la Reserva de la Biósfera de Montes Azules, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
168. SÁNCHEZ BENÍTEZ, Raúl
1992 La Frontera Sur: conflictos agrarios y religiosos, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, octubre, 38 pp.
169. TOLEDO TELLO, Sonia
1989 Atraso y violencia en Chiapas: el caso de Simojovel, en Segundo Coloquio Internacional de Mayistas, Campeche, agosto.
170. VILLASANA BENÍTEZ, Susana y Laureano Reyes Gómez
1990 "Visitas eclesiásticas a la cofradía de San Agustín de Tapalapa, del año de 1691 al año de 1838", *La palabra y el Hombre*, Universidad Veracruzana (en prensa).
171. _____ y Concepción Vilchis Morales
1991 "La población económicamente activa de los municipios que conforman la región zoque en el estado de Chiapas" (en prensa).

172. _____
1991 "La región zoque en el estado de Chiapas. ¿Hasta dónde sus límites modernos?", *Revista Científica de la UNACH*. 17 pp. (en prensa)
173. _____ y Laureano REYES GÓMEZ.
1990 "Cuento del Ke'n Miamo", *Gaceta del SPAUNACH* (en prensa).
174. _____
1988 Tercer Aniversario del Centro de Estudios Indígenas, Ponencia. "Organización social de los zoques de Tapalapa, Chiapas" (avance de investigación), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 15 pp.
175. _____
1992 II Semana de Investigación Científica. Ponencia. "Investigación en la zona zoque, identidad étnica", Comitán, Chiapas, mayo, 20 pp.
176. _____
1991 III Semana de Investigación Científica. Ponencia. "Acercamiento a la problemática demográfica de una comunidad zoque", Palenque, Chiapas, marzo, 15 pp.
177. _____
1990 IV Reunión Nacional de Investigación Demográfica en México. Ponencia, "Acercamiento demográfico en una comunidad indígena zoque", Colegio de México, abril, 25 pp.
178. _____
1991 XXII Mesa Redonda. Sociedad Mexicana de Antropología. Ponencia. "La Familia zoque", Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, agosto, 15 pp.

Antología

Los temas que integran la Antología son: La lucha del Sol contra la Luna, por Antonio Gómez Hernández y Gabriela del Socorro Alfaro de León; El Eclipse Solar en San Juan Chamula, Chiapas, por Agustín Jiménez Castillo; Testimonio del Eclipse Total de Sol en La Florecilla, por Pastor Pedraza Villagómez y Marisela Peralta Lailson; La Muerte del Sol, por Juana María Ruiz Ortiz; Eclipse Total de Sol en Amatenango del Valle, Chiapas, José Rubén Orantes García y Basilio Eliseo Vázquez Ramírez; El Eclipse de 1970, en San Pedro Pedernal, Chiapas, por Angelino Calvo Sánchez.

Asimismo, se presentaron los textos Eclipse de sol, 11 de julio de 1991, por Carolina Rivera Farfán; Eclipse Total de Sol en Copoya, Chiapas, 11 de julio de 1991, por Mojca Tercelj; El Eclipse Total de Sol en una Comunidad Zoque de Chiapas, por Laureano Reyes Gómez; Cuando se hizo obscuro en San Cristóbal, por María Elena Fernández-Galán Rodríguez y El Eclipse de Sol y sus diferentes aspectos, por Socorro Fonseca Córdova.

Índice de autores

Aramoni Calderón, Dolores: 29, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124.

De Vos, Jan: 9.

Del Carpio, Carlos Uriel: 52.

Calvo Sánchez, Angelino: 17, 125, 126.

Esponda Jimeno, Víctor: 53.

Fábregas Puig, Andrés: 14.

Fernández-Galán Rodríguez, María Elena: 54, 55, 127, 128, 129, 130.

Garza Caligaris, Anna María: 56, 57, 58, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137.

Gómez Hernández, Antonio: 19, 20, 59, 62.

Gómez López, Maruch: 21

Hernández Díaz, Gonzalo: 138.

Ley Chan, Gloria: 11, 22, 63.

- Lucero, Ruth: 64, 86.
Martínez Mendoza, Ángel: 42.
Nivón Bolón, Amalia: 38.
Ochiai, Kazuyasu: 3.
Orantes García, José Rubén: 139.
Page Pliego, Jaime: 39, 142, 143, 144, 145, 146.
Paniagua Mijangos, Jorge: 27, 40, 65, 66, 67, 107, 140, 141.
Paz Salinas, María Fernanda: 28, 56, 68.
Pedraza Villagómez, Pastor: 10, 69, 79, 80, 85, 108, 147.
Peralta Lailson, Marisela: 85, 104.
Perezgrovas Garza, Raúl: 5, 10, 12, 21, 23, 24, 25, 64, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 103, 108, 147, 148, 149, 150, 151.
Petrich, Perla: 1.
Reyes Gómez, Laureano: 4, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 170, 173.
Ruiz Ortiz, Juana María: 26, 98, 161, 162.
Rupflin, Walburga: 163.
Ruz, Mario Humberto: 2, 15, 18, 19, 44, 48, 100, 101.
Sánchez Arjona, Manuel: 102, 164, 165, 166, 167.
Sánchez Benítez, Raúl: 168.
Sarmiento Tovilla, Jorge: 24, 103, 104, 105.
Toledo Tello, Sonia: 27, 41, 106, 169.
Vilchis Morales, Concepción: 171.
Villalobos Encino, Alfonso: 12, 79, 108.
Villasana Benítez, Susana: 4, 30, 42, 93, 109, 110, 111, 112, 113, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178.
Voorhies, Bárbara: 16.

Fe de errata

En la página 231:

Dice:

El Instituto de Estudios Indígenas, fundado en 1985 bajo el nombre de Centro de Estudios Indígenas, ha venido publicando anualmente los resultados finales o parciales de las investigaciones que se llevan a cabo dentro del mismo. De igual manera ha dado a la luz obras de autores ajenos a la institución, cuyos trabajos han ameritado especial atención dentro. De sus posibilidades, la preocupación del Instituto de Estudios Indígenas ha sido la de poner al alcance del público el conocimiento producido sobre la región, a fin de que sirva de apoyo no solamente a nuevos estudios sino a acciones concretas por realizar y a programas de desarrollo y mejoramiento de vida, especialmente en Chiapas. En diciembre de 1991 cambia su nombre por el de Centro de Estudios Universitarios, y a partir de junio de 1994 por su denominación actual. La serie Monografías —la más antigua— comprende aquellos trabajos que por su extensión y profundidad ameritan un volumen completo. Algunos son ya el resultado final de las investigaciones empezadas y terminadas en el Instituto.

El *Anuario* consiste en artículos que presentan resultados parciales o colindantes de la investigación principal; además, incluye contribuciones de autores cuyos estudios son afines a los objetivos del Instituto.

Debe decir:

El Centro de Estudios Indígenas, fundado en 1985, ha venido publicando anualmente los resultados finales o parciales de las investigaciones que se llevan a cabo dentro del mismo. De igual manera ha dado a la luz obras de autores ajenos a la institución, cuyos trabajos han ameritado especial atención. Dentro de sus posibilidades, la preocupación del Centro de Estudios Indígenas ha sido poner al alcance del público el conocimiento producido sobre la región, a fin de que sirva de apoyo no solamente a nuevos estudios sino a acciones concretas por realizar y a programas de desarrollo y mejoramiento de vida, especialmente en Chiapas. En diciembre de 1991 cambia su nombre por el de Centro de Estudios Universitarios.

La serie Monografías —la más antigua— comprende aquellos trabajos que por su extensión y profundidad ameritan un volumen completo. Algunas son ya el resultado final de las investigaciones empezadas y terminadas en el Centro.

El *Anuario* consiste en artículos que presentan resultados parciales o colindantes de la investigación principal; además, incluye contribuciones de autores cuyos estudios son afines a los objetivos del Centro.