ANUARIO IEI
V

ANUARIO IEI

Comité editorial

MARÍA ELENA FERNÁNDEZ-GALÁN RODRÍGUEZ
JAIME PAGE PLIEGO
RAÚL PEREZGROVAS GARZA

Dictaminadores externos

GABRIEL ASENCIO FRANCO
DOMINGA AUSTREBERTA NAZAR
GRACIELA FREYERMUTH ENCISO
PILAR GIL TEBAR
GRACIA IMBERTON DENEKE
MIGUEL LISBONA GUILLEN
JUAN PEDRO VIQUEIRA ALBAN

Capturista

HIGINIA DEL RAYO GÓMEZ DÍAZ

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

CORRESPONDENCIA: Instituto de Estudios Indígenas
José Felipe Flores No. 14
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
C.P. 29200 México.
Telefax: (91 967) 8-35-34

ANUARIO IEI
V

1995
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS
San Cristóbal de Las Casas

Primera edición: 1995
D.R.© 1995. UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
Dirección General de Extensión Universitaria
Dirección Editorial
Boulevard Belisario Domínguez, km. 1081.
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Si leemos los periódicos y las reseñas de los libros, parecería que ya se ha dicho todo sobre Chiapas. El levantamiento de enero de 1994 propició un derroche de literatura —aún vigente— sobre el estado chiapaneco y sus indígenas. Desde entonces, los estudiosos e informadores se dieron a la tarea de relatar, reflexionar y opinar sobre el entorno socioeconómico y cultural de la región en búsqueda de las causas y anticipando las consecuencias de la rebelión zapatista. A pesar de su volumen, la información publicada sólo da cuenta parcial de la compleja realidad de Chiapas, y por añadidura plantea nuevas interrogantes que resolver.

Entre los investigadores residentes en la región y estudiando su entorno y problemática, se encuentran aquellos adscritos al Instituto de Estudios Indígenas, que a diez años de fundado continúa realizando el estudio y análisis de la trayectoria histórica y actual de los procesos sociales de este estado del sureste mexicano. Los trabajos que presentamos en este volumen dan una muestra de cómo en esta región, territorio indígena y mestizo, se refleja claramente la crisis actual de México, con toda una gama de matices históricos, culturales, sociales y económicos.

Sabemos que desde la época colonial empieza un proceso de asimilación y diferenciación, que continúa conformándose hasta nuestros días. Al respecto, los primeros artículos de este volumen nos dan cuenta de cómo las situaciones de roce y contacto se dieron de manera diferente entre los zoques que entre los tzeltales y tzotziles. El trabajo sobre historia del pueblo zoque nos presenta una de las más importantes formas

coloniales de organización social, la cual gira en torno de las cofradías de indios, quienes coadyuvaron al cambio cultural. La redistribución de las etnias en el territorio chiapaneco a partir de la Conquista se observa también entre los zoques; un artículo sobre el particular nos invita a seguir los espacios territoriales de ese y de otros grupos, a través del tiempo. Continuando dentro del marco histórico, las interferencias de la naturaleza durante la época colonial nos son presentadas por medio de un interesante catálogo de sismos ocurridos en ese lapso.

Todas las rebeliones en Chiapas han sentido la presencia fuerte y vívida de los santos, quienes de una manera u otra han participado y participan de la vida indígena; tal es el caso de las apariciones recientes en la zona tojolabal, donde se ha abierto un nuevo culto en torno al niño Dios.

Un artículo nos propone ampliar el concepto étnico funcionalista incursionando en formas alternativas, como por ejemplo la cultura popular, muy particularmente para la problemática urbana.

Pasando a otro tema, para profundizar en la razón de ser de los tzotziles contamos con los trabajos escritos por un filósofo y un antropólogo, quienes nos invitan a hacer una sutil reflexión sobre los mil matices de los chamulas y el discurso de los andreseros. Ambos grupos tzotziles, en su voluntad de ser indios, conservan sus tradiciones de diversas maneras.

Viajando hacia la costa llegamos a la poco estudiada región de la Sierra Madre, de la que aquí se ocupan dos autores, uno describiendo los sistemas de mercado peculiares del lugar y otro haciendo un recuento sobre los viajeros, que desde antaño han recorrido las cordilleras y montañas que conforman la sierra.

Respecto a los cambios sociales que se han visto en Los Altos de Chiapas desde hace varias décadas, un investigador nos describe la diáspora acelerada de los pobladores, cambiando drásticamente la noción territorial que se tenía sobre los grupos indígenas.

Varios autores se dieron a la tarea de revisar, desde enfoques diversos, la problemática de la salud y de la medicina tradicional en nuestro estado. Asunto más cercano a nuestra realidad cotidiana, la medicina tradicional forma parte indisoluble de la cultura de los indígenas, quienes definen las causas de las enfermedades de diferente manera y encuentran curaciones idóneas para éstas; como ejemplo está el caso de los choles, quienes de manera singular asocian los colores en relación con los males físicos, entrando así a un campo simbólico. O bien, el estu-

dio realizado entre los zoques, quienes le confieren a la sangre un papel terapéutico.

Un ensayo nos invita a reflexionar —a partir de los datos que ofrecen las actas y certificados de defunción— en torno a las relaciones que se establecen entre los indígenas de Los Altos de Chiapas y las instituciones de salud. Las autoras apuntan a la necesidad de replantear, no sólo la labor estadística y los instrumentos de captación sino la propia estructura, los objetivos y el funcionamiento de los servicios oficiales de salud en zonas indígenas.

Un aspecto novedoso sobre las relaciones Estado-indígenas nos lo presentan el análisis y los comentarios hechos sobre la Ley de Salud del Estado de Chiapas, referente a las prácticas de la medicina tradicional.

En un artículo más tenemos el caso, muy interesante, de la alimentación y costumbres alimentarias entre los zoques en esta época de crisis económica general.

Por último, el grupo de ovinocultura indígena nos presenta un nuevo concepto —técnico y socioeconómico— de lo que es el ovino local, el borrego Chiapas, y su revaluada importancia como un recurso genético con características que pueden aprovecharse en otras partes de México y el mundo.

INDIOS Y COFRADÍAS. LOS ZOQUES DE TUXTLA

*DOLORES ARAMONI CALDERÓN**

El 2 de febrero de 1561, se erigió en el pueblo tzeltal de Copanaguastla una cofradía dedicada a la Virgen bajo la advocación del Rosario, fiesta que se instituyó diez años después; a pesar de ello la imagen, que al destruirse el poblado fue trasladada a Zocoltenango, aún hoy sigue siendo celebrada en su fecha de creación, en la que se festeja a la Candelaria y, como antaño, los fieles de diferentes localidades de la región siguen yendo a su santuario para rendirle culto y celebrarla. La fecha de fundación de esta cofradía es la más antigua de que tenemos conocimiento en Chiapas, apenas dieciséis años después de la llegada de los primeros dominicos a la provincia (Ximénez 1930: 197-198).

Esta fundación tan temprana sugiere que los miembros de la Orden de Santo Domingo recurrieron a esta institución, como un eficiente mecanismo para reorganizar la vida religiosa de los poblados a su cargo y fomentar el culto y la piedad de sus nuevos y reacios feligreses, quienes no se encontraban muy dispuestos a abandonar las creencias y prácticas religiosas de sus mayores.

Algo, aunque no suficiente, se ha escrito acerca de las cofradías, en particular sobre sus fundaciones y funcionamiento en la Nueva España,

* Instituto de Estudios Indígenas/UNACH.

pero sobre todo sabemos poco de las cofradías instituidas en los pueblos de indios y que tenían otro carácter a las que, fundadas en las ciudades, agrupaban a miembros de los diversos gremios. Las establecidas en los poblados indios pretendían reunir y propiciar el culto a un patrono, ya del pueblo en general, ya de los barrios en particular; desempeñando la función de cohesionar al grupo alrededor de ese culto.

Es probable que los evangelizadores vieran en algunas prácticas religiosas mesoamericanas, similitudes con el funcionamiento europeo de las cofradías, y que las aprovecharan llevando a cabo un proceso de sustitución; así lo sugieren por lo menos algunos textos del siglo XVI; por ejemplo, fray Diego Durán al describir las fiestas de los pequeños barrios, asienta que organizaban fiestas y banquetes espléndidos, con abundancia de comida y bebida y, en su opinión, tal costumbre era

> usanza antigua ordenada a comer y beber y holgar, porque en su antigua ley endemoniada, cada barrio tenía su ermita y dios particular, como abogado de aquel barrio, y el día de la fiesta de aquel ídolo se convidaban unos a otros para la celebración de él, y comían y gastaban los del barrio cuanto tenían, para que no faltase y cayesen en falta: a la letra se hace el día de hoy, sin faltar punto, en las solemnidades de los santos (Durán 1984, I:235).

Otro texto sugerente sobre el tema que vengo tratando, se refiere a los dioses patronos de los pueblos, en particular de aquellos que eran cabeceras de provincia, cuyas fiestas eran financiadas por algunas personas y que podría equipararse a la situación por la que en la actualidad pasan los mayordomos de los santos en muchos pueblos; Motolinía describió la costumbre en los siguientes términos:

> Otros trabajaban y adquirían dos o tres años cuanto podían, para hacer una fiesta al demonio, y en ella no sólo gastaban cuanto tenían más aún se adeudaban; de manera que tenían que servir y trabajar otro año y aun otros dos para salir de deuda; y otros que no tenían caudal para hacer aquella fiesta vendíanse y hacíanse esclavos para hacer una fiesta un día al demonio (Motolinía 1969: 25-26).

Similares costumbres describe fray Diego de Landa para los mayas yucatecos, cuando habla sobre las fiestas de Zacacilthan, en las que se elegía a hombres ricos del pueblo para financiarlas (Landa 1973:84).

Tales hábitos pudieron muy bien ser aprovechados por los evangelizadores, cambiando el objeto de culto, integrándolos a las cofradías que se prestaban muy bien a ello, ya que una de las obligaciones de los

cofrades era el llevar a cabo las celebraciones correspondientes a sus patronos. De hecho los festejos alrededor de los santos, no sólo de las cofradías de indios, sino también de las de españoles, incluían comilonas y excesos en la bebida, situación que motivo constantes advertencias de los obispos para limitar estos gastos. Así lo mandó, por ejemplo, el obispo Marcos Bravo de la Serna hacia 1682 a los cofrades del barrio de Santo Domingo de Tuxtla, cuando decretó que:

> las fiestas que por cuenta de dicho calpul se celebran en la iglesia parroquial, de aquí adelante se celebren en la ermita del calpul, procurando en ellas la mayor devoción que es el festivo holocausto que deleita a Dios nuestro señor, y no se gasten los bienes eclesiásticos de dicho calpul en vana superfluidad de regocijos, ni en profanos festejos de comidas (AHD 1682-1845, F. 3v).

Los gastos para tales celebraciones incluían, además, los de la cera y pago de servicios al cura. Como ejemplo, los zoques de este barrio pagaron en 1687, por las vísperas y sermón de la fiesta del patrono, 20 tostones, por la cera para la celebración, 8 tostones; este gasto correspondía aproximadamente a la mitad de lo que habían erogado en financiar, durante ese mismo año, 24 misas con un costo de 48 tostones y un total de 12 tostones de candelas.

A estos gastos habría que agregar los que se hacían en fuegos artificiales, comida y bebida; desgraciadamente, éstos no se contabilizaban en el libro de la cofradía y por ello no sabemos a cuánto ascienden. Sin embargo, por otro tipo de documentos parroquiales, sabemos que los priostes y mayordomos de algunas cofradías compraban ganado para sus celebraciones a aquellas que poseían estancias; hacia principios del siglo pasado una res tenía un precio de entre 4 y 5 pesos (AHD 1809 f. 18r-19v).

Según MacLeod (1983) las cofradías empezaron a proliferar en la provincia de Chiapas hacia fines del siglo XVI, y tuvieron su época de auge durante el siglo siguiente. No he tenido oportunidad de encontrar, hasta hoy, los documentos de fundación de ninguna cofradía chiapaneca; sin embargo, por los libros consultados, aunque no constan ni las ordenanzas para su funcionamiento ni sus títulos de erección, si pueden apreciarse una serie de directrices dictadas por los obispos del siglo XVII, como un intento de darles un carácter legal y organizarlas de acuerdo con los cánones de la Iglesia. Por ejemplo, en el citado libro de la del barrio de Santo Domingo, se asienta que acerca de su fundación no

existen más que "unas memorias confusas" y que entre sus bienes se encuentra un libro de cuentas antiguas, por lo que el obispo ordenó que se continuaran asentando las partidas de gastos y los ajustes de cuentas anuales de los mayordomos. El prelado bendijo la ermita del calpul y estableció unos estatutos, de entre los cuales cabe destacar la concesión de indulgencias para los miembros de la cofradía; el que se oficiara misa en la capilla cada tercer domingo, misma que se celebraría por las almas de los vecinos difuntos, debiendo los cofrades pagar un peso por ella.

Otra disposición de interés, es el mandato de hacer una sacristía con el fin de que "los ornamentos y demás adornos de lo sagrado", no anduvieran de casa en casa como hasta entonces, pues además de que se maltrataban, al prelado le preocupaba que el manejo de esos objetos sagrados tuviera como consecuencia que la devoción de los fieles se entibiara. Ordenó también que cada año se hicieran elecciones de mayordomos y sacristán, elección que debería llevarse a cabo con la concurrencia de los vecinos del calpul en reunión presidida por el cura doctrinero, delante de quien deberían de rendir cuentas los mayordomos salientes.

Similares disposiciones se encuentran en otros libros del siglo XVII, las que son sin duda intentos de reorganizarlas y ejercer un control más directo por parte de la Iglesia. Los libros revelan que las cofradías siguieron gozando de cierta libertad en cuanto al manejo de sus recursos, mientras las doctrinas no fueron secularizadas.

La cofradía de Santo Domingo se ayudaba para sus gastos de los productos que obtenían de una estancia de ganado caballar, y los obispos habían ordenado que los mayordomos tuvieran buen cuidado de ella e incrementaran su producción. Quién era el propietario de esta estancia no es muy claro; sin embargo, por un documento de 1794 sabemos que la estancia llamada de Santo Domingo Hueczá, era propiedad del común del pueblo. Se trataba sin duda de tierras comunales que se dedicaban al pastoreo de ganado, tales tierras recibieron el nombre de "tierras de santos", llegando a estar tan vinculados estos dos tipos de bienes, que en ocasiones llegaban a confundirse (Bazarte 1989:45).

Esta confusión originó conflictos entre los indios y la Iglesia y, posteriormente, entre ésta y el poder civil como veremos más adelante.

Que las cofradías eran de gran importancia para los indios de Tuxtla se evidencia en un documento del siglo XVIII; por él sabemos que Tuxtla tenía en 1794 una población compuesta por 259 españoles, 701 mestizos

y mulatos y 3 196 indios. En ese año los españoles tenían seis cofradías, cuyos capitales sumados daban 2 040 pesos; por su parte los indios tenían doce cofradías, la suma de sus capitales era de 930 pesos; de las doce, cuatro correspondían a los tradicionales barrios de San Jacinto, Santo Domingo, San Miguel y San Andrés, cuyos capitales eran pequeños, de entre 10 y 16 pesos. Las más acaudaladas eran la del santo patrono del pueblo, San Marcos, con 100 pesos; le seguían en importancia ascendente la del Santísimo Sacramento con 176 pesos, la de las Benditas Animas con 200 pesos y la del Rosario con 204 pesos 2 reales. Estos caudales no incluían el ganado, ni de la estancia de Santo Domingo Hueczá ni la de la hacienda de Copoya, que el cura aseguraba eran propiedad del común (AHD 1794, f. 3-5).

Este informe, presentado por el párroco, obedecía a un mandato del obispo en el sentido de informar, entre otras cosas, acerca del número de cofradías, sus capitales y advocaciones; al parecer obedece a los intentos de destruir algunas cofradías que se habían empezado a dar desde 1750 y 1775, en que se había tratado de hacer una depuración de las cajas de comunidades descubriéndose irregularidades en casi todas las cofradías, razón por la que se ordenó una investigación acerca de su número y localización en toda la Nueva España. Como resultado de ella, en 1794 el arzobispo de México suprimió 522 cofradías de su jurisdicción; entonces se consideró que de las cofradías existentes deberían de

> subsistir aquellas de contribución, es decir, aquellas en que mensualmente los miembros colaboraran con 2 reales para asegurar su entierro y donde el párroco podía cobrar sus derechos, que es lo único con que contaba para la subsistencia de su parroquia (Bazarte 1989:46).

Entre los criterios que se tuvieron presentes para extinguir las cofradías estaba el de que cuando sus bienes, ya fueran tierras, ganado, granos u otros, fueran reducidos, o bien si tenían pocos cofrades o los bienes no eran administrados debidamente, deberían de ponerse en manos del mayordomo encargado de la administración de los bienes comunales, pero existiendo el compromiso de financiar la fiesta del santo patrono. De esta manera muchas cofradías se convirtieron en mayordomías.

Esto aunado a lo que dije atrás, sin duda fomentó que años más tarde los conflictos entre los indios y la Iglesia surgieran, pues dio lugar a que aquellos bienes cuya propiedad no era muy clara, fueran considerados por unos y otros como propiedad ya del común del pueblo, ya de la

parroquia, aunque se continuaran usando parte de los productos para financiar las fiestas de los santos.

Tal parece ser el caso de la estancia de Santo Domingo Hueczá a que he hecho referencia, pues en el libro de la cofradía, en los asientos de las visitas de los obispos, que por cierto tenían un costo de 14 tostones, un gasto más para los cófrades, casi siempre aparece la recomendación a los mayordomos de cuidar e incrementar los ganados con el fin de financiar el culto. El manejo de la estancia estuvo en manos de los indios, prácticamente durante toda la época colonial y aparentemente no hubo problemas, ni aun en los primeros años después de secularizada la parroquia, hecho que ocurrió en 1783; los conflictos por su administración surgieron a principios del siglo XIX.

En 1809 los zoques de Tuxtla fueron despojados por su cura, tanto de la estancia de Santo Domingo como de la de Copoya (esta última era de ganado vacuno y de ella era de donde salían las reses, para las celebraciones de las otras cofradías). Los justicias del pueblo pidieron en un escrito dirigido al obispo Ambrosio Llano que se las devolvieran, con el fin de poder vender algún ganado y así costear el arreglo del techo de la iglesia parroquial, que se encontraba lleno de goteras.

En su escrito alegaban que tradicionalmente ellos habían tenido la obligación de nombrar cada año, cuando se elegían los alcaldes del Ayuntamiento, dos cuidadores responsables del ganado, pero que en enero de ese año, el vicario Manuel Figueroa había quitado a los encargados por el Cabildo y había puesto un caporal (AHD 1809, f. 1-2).

La carta de los indios y otros documentos, incluidos en un expediente sobre la reparación del templo, nos muestran muy claramente la clase de conflictos que podían surgir entre los vecinos y su pastor, pues si bien los indios mostraban su molestia por el despojo del que habían sido objeto, el cura no se quedaba atrás respecto al trato mal educado e incluso humillante a que lo sometían los indios. Ejemplo de ello es la respuesta que le dieron después de que convocó al Cabildo y los principales, para tratar el asunto del arreglo del techo; los indios le dijeron:

> que el párroco o el rey tenían dicha obligación y no los naturales; que al párroco le contribuían con los alimentos y que sus funciones no las celebraban de balde. Que al rey le pagaban también su tributo y que así, si los hijos del pueblo gastaban el tiempo en reparar la iglesia ¿qué tiempo tendrían para buscar el tributo y demás emolumentos? Que si el juez y el cura conseguían de la Audiencia el que se les perdonaran siete años de tributo, estarían prontos al reparo del templo (AHD 1809 f. 3v).

Ante respuesta tan altanera, el vicario sugirió que la obra de reparación no se dejara en manos de los indios, pues como era obra de tequio harían solo remiendos mal hechos; por lo tanto, proponía que se contrataran albañiles de Tehuantepec y carpinteros de Ciudad Real. Y para abundar en la desconfianza que tenía de los indios, hizo referencia al manejo de las estancias y las razones que tuvo para despojarlos de ellas; por ejemplo, señala que en la de Santo Domingo, los justicias

> de poder absoluto, aun habiendo sido con antelación reconvenidos por mí a que no hiciesen la hierra de dicha estancia sin darme aviso, fueron y burlándose de mí la verificaron, dando por descargo el que no era costumbre que el cura asistiese a llevar cuenta, y que si es que asistía era sólo como de paseo; sin embargo, que todo esto todavía sufrí y callé considerando lo sublevados que se mostraban contra mí, y que si me valía de la fuerza lo padecería siempre dicha hacienda, viendo que este año pasado no pude sujetarles el que vendieran, a causa de que cuando yo lo venía a saber ya lo habían verificado, pues el caporal y mozos de campo se entendían bien con los justicias o les tenían temor y por eso me avisaban después de ejecutadas las ventas, en cuya atención me valí del advirtió de poner un caporal pagado de mi peculio, haciéndose cargo éste del cuidado y de responder por aquel ganado yeguar (AHD 1809, f. 5v).

La actitud de los miembros del cabildo indígena es una muestra clara de que no estaban dispuestos a permitir que se les despojara de una propiedad y unos bienes que consideraban propios de su comunidad, en los cuales habían invertido sus recursos y su esfuerzo para financiar aquellas "obligaciones" que ya no sentían tan suyas, como se lo hicieron saber al vicario. Este fue el inicio de una larga lucha de los indios tuxtlecos por defender sus bienes ante la voracidad de los párrocos y en la que, como veremos más adelante, otros salieron ganando.

El cura Figueroa estaba dispuesto a llevar a cabo los arreglos al templo parroquial, entre los recursos que se proponía utilizar para la obra se encontraban parte de los capitales de varias cofradías. Sin embargo, la autorización del obispado no llegaba y se atrevió a invertir parte de su capital personal en los arreglos.

Los conflictos entre el vicario y los indios continuaron y ante la incapacidad del primero para continuar manejando la estancia de Santo Domingo, pidió autorización al provisor del obispado para darla en arrendamiento en 1816. Al parecer el primer arrendatario de la finca y el ganado fue Manuel Zebadúa, quien se hizo cargo de ella de 1818 a 1838, pagando anualmente réditos a la Iglesia.

En 1838, el entonces cura de Tuxtla, Manuel José Villa, trató de recuperar el ganado de Santo Domingo que estaba en poder de Zebadúa, con la intención de darlo a otro arrendatario, Manuel Bustamante (AHD 1838, f. 1v). Pero recuperar el ganado presentó varios problemas, pues por un lado parte de él estaba muy viejo y no estaban formados los atajos, ni aquerenciado en sus tierras; el problema principal residía en que la cofradía había perdido la mayor parte de sus tierras; éstas, a decir del padre Vila, habían sido denunciadas por el cuñado de Zebadúa, José Palacios Corona, alrededor de 1826, cuando el Congreso del Estado, al encontrarse con una situación hacendaria ruinosa, entre otras leyes con que se pretendía restablecer el orden, dictó la primera ley agraria de Chiapas, en la que se establecía que todos los terrenos baldíos y de propios podían reducirse a propiedad particular por medio de la denuncia ante las autoridades competentes, y que podían ser compradas al contado, a plazos o a censo (Trens 1957:331).

Por si fuera poco, después de la denuncia de las tierras como baldías, un incendio, no se sabe si accidental o provocado, destruyó las casas y corrales del rancho, que tenían una valor de 69 pesos 4 reales. El cura Vila le exigió a Zebadúa que, además de devolver el ganado, reconstruyera el rancho, exigencia que aquel no aceptó, comprometiéndose a pagar su costo y pidiendo una rebaja de 29 pesos 4 reales, argumentando que hacía veinte años que pagaba réditos. Según el vicario tal rebaja no debería hacerse, pues el pago de los réditos había quedado compensado con la producción del ganado durante esos años (AHD 1838, f. 21 r-23v).

Respecto a la devolución del ganado, en una carta dirigida al provisor, Zebadúa le dice que las yeguas no han sido recibidas por los apoderados del cura por no tener terreno donde meterlas, y que los intentos de Vila por recuperar la propiedad eran vanos, pues ya se habían expedido títulos legales al nuevo dueño. La corta extensión de tierra que quedaba a la cofradía había quedado aislada entre otras propiedades y carecía de agua, el sitio no podía alojar al ganado ni había pastos suficientes. Por ello, Zebadúa pidió al provisor que mandara al cura que recibiera los animales, pues si continuaba demorando la entrega podían morir y él no aceptaría que se le hicieran cargos, sino que al contrario exigiría se le pagaran los sueldos de los mozos que los cuidaban (AHD 1838, f. 16r-18v).

Mientras todo esto sucedía, los indios continuaban conservando el culto, a pesar de que la cofradía no existía oficialmente desde que se había arrendado la estancia, fecha en que cesaron las elecciones de

mayordomos, por lo menos las sancionadas por el párroco; sin embargo, los indios continuaban venerando a la imagen en su ermita, en opinión del cura sin tener nada de capital para costear su culto (AHD 1838, f. 22r-23v). Por ello el padre Vila creyó conveniente restablecer la cofradía, pues ya el provisor del obispado había determinado que se vendiera el ganado; por eso él, en un intento por conservarlo, citó en su casa al juez de paz que llegó acompañado por una multitud de indígenas y habiéndoles hecho saber el superior decreto de vuestra señoría, contestaron estar de llano todos a volverse encargar del cuidado de dichos atajos como en otros tiempos; pero con la precisa condición de que vuestra señoría se sirva permitidme el que por parte de esta santa iglesia, denuncie el terreno existente para que nunca jamás pueda ningún otro entremeterse ni menos atropellar a la cofradía; que ellos nombraran veedores o vaqueros y además el mayordomo que deba cuidar y dar cuenta de todo al tiempo de la fierra (AHD 1838, f. 23r).

El provisor determinó, entonces, que si los indios no se hacían cargo del ganado, éste fuera rematado en subasta pública y los fondos obtenidos se utilizaran para crear una mayordomía, poniéndolos en manos de uno o dos mayordomos electos legalmente. El Ayuntamiento indio de Tuxtla respondió con un escrito fechado el 6 de noviembre de 1839, en el que se asienta que

> en esta fecha, nosotros los justicias de esta ciudad, de orden de nuestro padre cura vicario don Manuel José Vila, hemos pasado a la hacienda de San Vicente a recibir de doña Andrea Palacios, viuda esposa y albacea de su finado marido don Manuel Zebadúa, las ciento y cincuenta cabezas de ganado yeguar pertenecientes a la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria de esta parroquia, cuyo número de cabezas hemos recibido y nos hacemos cargo de su cuidado y conservación, según lo mandado por su señoría el señor provisor del obispado bachiller don Juan de Velasco y Martínez en su superior decreto de diez de enero de este año, que nos ha hecho saber nuestro padre cura citado, a que para su resguardo y cumplimiento de lo mando por su señoría le damos el presente (AHD 1838, f. 25r).

Como podemos observar, a pesar de todo lo sucedido, los indios estaban dispuestos a recuperar el manejo de unos recursos que, aunque controlados por la Iglesia, consideraban propios. Pero no habían terminado los problemas, pues su párroco pretendía vender parte del ganado, 50 cabezas, que según él las daría a "censo redimible" a Manuel Bustamante y el producto que se obtuviera usarlo para la mayordomía;

el cura recibió una reprimenda por parte del promotor fiscal del obispado, ya que su concepto de censo redimible consistía en vender a plazos cobrando réditos. El promotor le ordenó cumplir con lo ya mandado es decir, si los indios no se hacían cargo, vender el ganado.

El remate se llevó a cabo cuatro años después, el 30 de noviembre de 1842, siendo el mejor postor José Farrera, que pagó 393 pesos 2 reales por 74 cabezas, mismas a que habían quedado reducidos los atajos de la cofradía, pues mientras estuvieron al cuidado de los indios se perdieron 94, unas por viejas, otras por yerba y otros accidentes y otras más comidas por tigres y leones. Sin embargo, el dinero obtenido de la venta no fue depositado en mayordomos como se pretendía, sino que quedó en manos del comprador, que había sido nombrado tesorero de las obras de la iglesia parroquial (AHD) 1843, f. 1r).

Aquí conviene recordar que la Iglesia había ido perdiendo cada vez más poder, y que vientos nuevos corrían en contra de ella y de sus abundantes recursos acumulados durante el período colonial. Así, por ejemplo, en 1833 José María Luis Mora, el más destacado representante del pensamiento liberal, al hacer un análisis de la realidad socioeconómica del país recomendó en un proyecto de ley, entre otras cosas, que los bienes de las órdenes religiosas, de las cofradías y archicofradías y los réditos de capitales piadosos, que no estuvieran destinados al sostenimiento de alguna persona y poseídos por ella, deberían destinarse a servir de hipoteca de la deuda pública (Matute 1973:111). Este es, sin duda, el antecedente inmediato de lo que después sería la Ley Lerdo de 1856, que tendría para las comunidades indígenas las desastrosas consecuencias por todos conocidas, en particular para sus cofradías y bienes comunales.

Sin embargo, las cofradías lograron sobrevivir en los pueblos, gracias más al empeño de los indios que al cuidado de los curas, de cuyo control se alejaban cada vez más; así lo testimonia un informe parroquial de Tuxtla de 1886, cuando refiriéndose a los capitales piadosos asienta que:

> muchas cofradías hay de indígenas, que tienen sus pequeños capitales y que con sus productos celebran todas las principales fiestas de nuestro señor Jesucristo, de la santísima Virgen María, de los santos apóstoles y de los santos patronos generales de América, del reino, del lugar y de los templos de esta población; más de cien cofradías hay además, cuyos caudales se conservan por diputados y mayordomos. La parroquia no tiene conocimiento del capital que corresponde a cada una de ellas, porque antiguamente se llevaban en el archivo parroquial los libros correspondientes,

> el temor de que los sacrílegos raptores de bienes sagrados quisiesen desamortizar esos pequeños capitales, ha obligado a los indígenas a excusar la publicidad de estos fondos, y hacer ellos solos sus elecciones de mayordomos y recoger documentos específicos y manejar las riendas de estas cofradías sin intervención del cura (AHD) 1886, f. 15r).

Aunque es evidente que no había en Tuxtla cien cofradías, el texto es muy claro acerca de quienes las controlaban; por fin los indios habían logrado sacudirse de la sujeción clerical, aunque es evidente que continuaban financiando las fiestas a sus patronos. A este respecto, el cura González agrega en su informe otro dato de interés particular para este trabajo, mismo que nos remite a las costumbres reseñadas por Motolinía y que cité al principio de este trabajo; dice que

> es digna de notarse (sea por disgresión) la costumbre de los indígenas en cuanto a la celebración de sus fiestas: recibe el mayordomo, por ejemplo, diez o doce pesos de capital, cuyas ceremonias se hacen con la recitación de que se trata, teniendo la sagrada efigie a la vista. Al año paga por derechos cinco o seis y aún ocho pesos a la parroquia y brinda una frugal convivialidad a más de cien personas, su erogación no baja de cuarenta o cincuenta pesos y luego devuelve los diez o doce pesos que recibió al mayordomo entrante, para otros aniversarios idénticos. Como éstos son naturalmente de la clase menesterosa, tienen que acomodarse al servicio doméstico para cubrir sus exigencias y quedan de mozos para toda su vida, pero con la satisfacción de haber servido a un santo (AHD 1886, f. 16r.).

Esta práctica que al cura parecía "antiequitativa", para ese entonces ya formaba parte de lo que ahora llamamos sistema de cargos, y que en los pueblos indios se fue conformando durante el siglo XIX. En ello seguramente influyó que durante la década de 1820, se empezaran a establecer los ayuntamientos constitucionales de la nueva república mexicana; en el caso concreto de Tuxtla éste se instaló el 1º de enero de 1821, quedando los indígenas, como grupo, excluidos de él, razón por la que mantuvieron su antiguo cabildo, que siguió funcionando hasta 1930, pues sabemos que todavía en ese año cuando tomaba posesión el Ayuntamiento mandaba a llamar a los alcaldes y regidores zoques, quienes eran los encargados de que los "naturales" cumplieran con sus disposiciones y ordenanzas.

En el sistema de cargos entre los zoques tuxtlecos están íntimamente ligados los cargos civiles y religiosos; por ejemplo, a principios de este siglo, se empezaba en el escalafón como mayordomo de Guadalupe,

seguían los priostes de la Virgen de Dolores y Caridad, de allí se pasaba a ser *coime cowiná* de san Marcos, san Andrés, san Jacinto y santo Domingo, es decir, los cargos correspondientes al santo patrono del pueblo y de tres de los cuatro barrios originales, después se ascendía a regidor de campo santo, luego a prioste de la Virgen de la Candelaria, a continuación a alcalde de la Virgen del Rosario, después de lo cual se termina la carrera como principal (Martínez 1941:3). Como puede observarse dentro de esta jerarquía hay dos cargos, el de *coime cowiná* de santo Domingo y el de prioste de virgen de la Candelaria, que tienen su origen en la cofradía del barrio de santo Domingo y su estancia.

He tratado de mostrar cómo los zoques de Tuxtla hicieron suya una institución que les fue impuesta y, en mi opinión, los motivos primordiales de esta apropiación son dos. El primero, la identificación como grupo y el control relativo de un culto que les permitía mantenerse unidos y presentar un frente común ante los embates de otras instituciones coloniales y, posteriormente, de los de las políticas liberales del siglo XIX. El segundo, sin duda de gran importancia, la posibilidad que dicha institución ofrecía para acumular recursos y apoyar económicamente a sus miembros en casos de apuro y enfrentar comunalmente una serie de exigencias religiosas, al mismo tiempo que les permitía mantener una tradición milenaria; tradición que, aunque ha sufrido otras modificaciones, sobrevive hasta nuestros días, como muestra de la lucha que por conservar una identidad étnica han protagonizado los zoques.

Hoy son todavía válidas las palabras pronunciadas por los zoques de Tuxtla en 1877:

> Desde luengos años, cuya memoria se pierde en la oscuridad del tiempo, se ha venido transmitiendo hasta nosotros la costumbre que norma y ha normado el modo y manera con que celebramos los actos religiosos (AHD 1877, f. 1r).

Literatura citada y bibliografía

ARAMONI CALDERÓN, Dolores

1991 *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 Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

1682-1845 Libro de la cofradía de Santo Domingo de Tuxtla.

1794 Informe presentado por Dionisio José Canales, cura de Tuxtla, al obispo Gabriel de Olivares, en respuesta a la cordillera de 13 de noviembre de 1793.

1809 Expediente sobre la reparación del templo parroquial de Tuxtla y cuentas de la hacienda de Copoya.

1838 Reclamos hechos a don Manuel Zebadúa sobre la entrega de la cofradía de Hueczá, perteneciente a la iglesia de Tuxtla.

1843 Solicitud de licencia para reparar la portada o campanario de la iglesia parroquial de Tuxtla.

1877 Los principales y mayordomos de Tuxtla se quejan de su párroco y solicitan se los cambien.

1886 Informe rendido al obispo Migue Mariano Luque durante la visita que hizo a la parroquia de Tuxtla, presentado por su cura Alfonso Ma. González.

BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia

1989 *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869),* Universidad Autónoma Metropolitana-Atzcapotzalco, México.

DURÁN, Diego
1984 *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Editorial Porrúa, México, Biblioteca Porrúa, 36.

LANDA, Diego de
1973 *Relación de las cosas de Yucatán*, Editorial Porrúa, México, Biblioteca Porrúa, 13.

MACLEOD, Murdo
1983 "Papel social y económico de las cofradías de la colonia en Chiapas", *en Mesoamérica* 5: 64-86, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Antigua Guatemala.

MARTÍNEZ, Tomás
1941 "Interesantes datos acerca de Tuxtla Gutiérrez", *en Gaceta Municipal* año III, núm. 52:3, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

MATUTE, Alvaro (comp.)
1973 *México en el siglo XIX. Fuentes e interpretaciones históricas,* UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

MOTOLINÍA, Toribio
1969 *Historia de los indios de la Nueva España,* Editorial Porrúa, México, Sepan cuantos. 129.

TRENS, Manuel B.
1957 *Historia de Chiapas. Desde los tiempos más remotos hasta la caída del Segundo Imperio (¿...1867),* México.

XIMÉNEZ, Francisco
1930 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores,* Sociedad de Historia y Geografía de Guatemala, Guatemala, Biblioteca Goathemala II.

CAMBIOS TERRITORIALES DEL ÁREA CULTURAL ZOQUE. UN SEGUIMIENTO HISTÓRICO*

SUSANA VILLASANA BENÍTEZ*

El objetivo de este artículo es presentar un seguimiento histórico del grupo zoque, que nos permita ubicar las transformaciones de su espacio territorial en tres grandes momentos en el tiempo, y que nos brinde además elementos explicativos de carácter histórico, cultural, político y socioeconómico de la conformación del área cultural zoque contemporánea.

Los tres grandes períodos históricos, que marcaron cambios en el espacio territorial zoque, se presentan de la siguiente manera: a) los orígenes y la época prehispánica, b) la Conquista y Colonia, c) el siglo XIX y XX[1].

Velasco (1991), al plantear algunas reflexiones hipotéticas respecto a la dinámica histórica de la territorialidad zoque, nos presenta indicios para explicar cómo ha sido este proceso desde la organización territorial prehispánica, hasta llegar a la fragmentación del grupo en la actualidad. Así explica:

* El presente trabajo es parte de un estudio más amplio sobre identidad étnica entre los zoques de Chiapas, realizado en el Instituto de Estudios Indígenas, UNACH.

* Instituto de Estudios Indígenas/UNACH.

El espacio zoque ha sido delimitado y reorganizado geopolíticamente en función de las relaciones de control y explotación. Este plano físico lo identificamos con la fragmentación territorial que con fines administrativos realizó el estado colonial y posteriormente reorganizó el estado nacional[2].

Los orígenes y la época prehispánica

Precisar los antecedentes históricos de un grupo social del cual se han realizado pocos estudios respecto a sus orígenes, como lo es el caso de los zoques, provoca confusión y desacuerdo respecto a la explicación que se puede brindar sobre la organización social, económica, política y cultural de este grupo, debido sobre todo a la escasa investigación arqueológica.

No obstante, la existencia de documentos coloniales que nos pueden dar indicios respecto al grupo zoque, tanto de la Conquista, como de la evangelización y la Colonia, estos documentos han sido poco divulgados y escasamente estudiados por los etnohistoriadores, de ahí que hasta el momento existen lagunas en el conocimiento de la historia del grupo, no sólo en ese período histórico, sino también en lo referente al siglo XIX; es decir, a diferencia de los estudios etnohistóricos que se han realizado sobre los grupos mayenses, la historia del grupo zoque ha sido poco investigada.

Tal es la situación que se presenta cuando queremos delimitar el área geográfica que ocupaban los zoques en la época prehispánica, y también cuando queremos explicar el tipo de organización social y política del grupo en cuestión. Considerando los avances arqueológicos, históricos y lingüísticos del presente siglo, encontramos que pocos son los investigadores que logran dar pistas del origen de los zoques.

Algunos arqueólogos y lingüistas explican que los zoques descienden de los olmecas, al igual que sus parientes de lengua, los mixes y los popolucas, cuyos asentamientos prehispánicos se encontraban dispersos en un área geográfica muy amplia, que conforma lo que actualmente es parte de los estados de Tabasco, Chiapas, Oaxaca y Veracruz. Dicho planteamiento se basa en la gran influencia que tuvo la cultura olmeca durante los años 1200 a 400 a.C. en el área sureste del país, y de algunos documentos coloniales, en los que se anota que en la zona costera de Chiapas se hablaba una lengua parecida al zoque[3].

De la época prehispánica Norman D. Thomas[4] nos muestra un mapa en el cual se registran posibles comunidades zoques, mismas que abarcaban toda la franja costera del Soconusco, parte de la Depresión Central de Chiapas, la Sierra de Pantepec y parte de los estados de Tabasco, Oaxaca y Veracruz. Así también Donald y Dorothy Cordry dicen al respecto:

> Al momento de la Conquista los zoques ocupaban un área mayor de la que hoy ocupan y su territorio se extendía bastante hacia el Norte de Tabasco y probablemente hacia el Sureste rumbo a Tapachula. Izahuatlán (Ixhuacán) era zoque e "Indios Zoques del Fundo Real, quienes por otro nombre se dicen Mixes", habitan este pueblo y muchos otros en el distrito. Tlapantepec, Nectepec, y Yoliztepec eran zoques en aquélla época, siendo estos considerados entre los más antiguos habitantes de ambos lados del Itsmo [*sic*] de Tehuantepec. Zimatán (la actual Conduacán), fue también un asentamiento zoque. Tlíltepec (Tiltepec), a una legua aproximada de Tonalá, es descrita como hablante de una lengua muy similar al zoque[5].

Sin embargo, el territorio ocupado por este grupo lingüístico se fue reduciendo, debido a las constantes presiones que ejercieron otros grupos, como los nahuas y los chiapa, por la búsqueda de nuevas rutas comerciales y por invasiones que dominaron y redujeron la región zoque.

En lo que corresponde a los nahuas, el espacio territorial dominado por éstos y el control político e ideológico que ejercieron sobre la zona, abarcó un área comprendida por la faja costera de Chiapas, dirigiéndose hacia el norte del estado a tierras tabasqueñas[6].

Un ejemplo del impacto y dominio que ejercieron los nahuas sobre el territorio zoque, es el de la sobreposición de topónimos de origen nahua a los topónimos zoques; así, el nombre de Tapalapa se sobrepuso al nombre de Könömö, el de Chapultenango se impuso al nombre del poblado Amö, el nombre de Ocotepec renombró a Kubimö, Copainalá sustituyó al nombre de Pokiö'mö, Pantepec al de Kekpiö'mö, entre otros topónimos de la región.

Los chiapa también mantuvieron al grupo zoque en constante asedio y dominio, principalmente a los zoques que habitaban la Depresión Central del estado en los pueblos de Jiquipilas, Osumacinta, Chicoasén, Tuxtla y Coapilla; éstos eran sujetos tributarios de los chiapa. En la Relación de Ocozocoautla se dice que los zoques "[...] vivían en pendencia con Chiapa que robaba el comercio y exigía tributo para librar caminos"[7].

Al momento de la Conquista, la organización política y territorial zoque estaba basada en cuatro cacicazgos, a saber, el correspondiente a Quechula, el nombrado Javepagou-ay[8], el señorío de Guate-way y el cacicazgo de Zimatán, que era dominio político de los nahuas. Velasco[9] los nombra "señoríos", según explica, así fueron identificados por los conquistadores, y añade los señoríos de Tapalapa, Tapilula y Tecpatán ubicados en la Sierra de Pantepec[10].

Aunque todavía no está claramente diferenciada la delimitación territorial y política de tales cacicazgos o señoríos, se ha indagado que los pueblos zoques de la vertiente del Golfo dependían de Zimatán (Cimatán), ubicado en el estado de Tabasco y dominio de los nahuas; Javepagou-ay, considerado independiente, se ubicaba en las cercanías de Ocozocoautla; asimismo, como ya se anotó *supra*, los pueblos zoques cercanos a Ocozocoautla, como Jiquipilas, Osumacinta, Chicoasén, Tuxtla y Coapilla estaban sujetos al dominio de los chiapa a través del pago de tributo.[11]

El tipo de manufacturas producidas en el área fue variado; se conocen la alfarería, los textiles de algodón y de fibras de maguey, los tejidos de palma (petates, cestos), los labrados de jícaras, objetos de madera y piel de animales de caza.

La producción agrícola se basaba en el maíz, frijol, tomate, jícara (calabazo o xicalpestle), chile, algodón, calabaza y cacao, además de una actividad muy importante en la Sierra de Pantepec como lo fue la recolección de la grana cochinilla de las nopaleras silvestres, de la que se extraía el tinte natural de color rojo; además de la recolección de insectos comestibles y otros animales, como la hormiga chicatana y el caracol de río, que servían de alimento a la población nativa[12].

> Los rasgos esenciales de los zoques prehispánicos descubren una sociedad en franco proceso de desarrollo. No estaban aislados, por el contrario, la glotocronología y la información arqueológica dan evidencias de que los zoques han ocupado el área chiapaneca desde el año 1000 a. C.[13], que existe una estrecha relación con la cultura olmeca y mantenían continua relación (subordinada o no) con las naciones vecinas[14].

El área territorial zoque quedó dividida, desde la perspectiva ecológica, en tres regiones, correspondientes a las tres regiones culturales que define Villa Rojas[15] basándose en los documentos coloniales: la vertiente del Golfo de México, la Sierra de Pantepec y la Depresión Central de Chiapas, cuyos pueblos ubicados en distintos nichos ecológicos se espe-

cializaron en diversas actividades productivas, como la alfarería y la recolección de la grana cochinilla en Tapalapa, la producción de maíz en Chapultenango o la producción de cacao en los pueblos de la vertiente del Golfo de México, actividades que constituyeron la división regional de trabajo[16].

La situación en la que se encontraban organizados los zoques al momento de la conquista, desde la perspectiva político administrativa, estaba basada en el señorío o cacicazgo, núcleo que concentró el poder político, religioso y social, adjudicándose a él un conjunto de pueblos o caseríos que estaban bajo su control. Velasco (1991) plantea la hipótesis de que este tipo de organización aglutinaba a un conjunto de pueblos que estaban sustentados sobre la base de grupos territoriales emparentados patrilinealmente.

Desde la perspectiva lingüística no se conocen datos referidos a la época prehispánica que den cuenta de las variantes dialectales, que posiblemente para esa época ya eran un rasgo de diferenciación interna del grupo. Al respecto sólo se cuenta con el trabajo de Thomas[17] que estudia la distribución lingüística del grupo zoque en la época colonial.

Los elementos materiales, los distintos nichos ecológicos, la ocupación del suelo para el trabajo agrícola y la organización socioeconómica basada en el intercambio comercial entre los señoríos, dieron origen a la delimitación territorial de la comunidad que se convirtió en el contenedor terreno del grupo y a partir del cual marcaron pertenencia y diferenciación con otras poblaciones[18].

> Los limitados informes de conquista mencionan a los zoques distribuidos en "pueblos" y "pueblezuelos" [...] vislumbramos una sociedad con alta densidad demográfica que no es sino el resultado de un desarrollo agrícola que permitió un subproducto permanente. Una mayor demanda de alimentos que conduce a un uso intensivo del suelo, que es ocupado, apropiado y trabajado en forma colectiva. Su uso implica una organización para la redistribución periódica de las tierras que necesariamente obligó a un patrón disperso de la población campesina, pero bajo un control político que garantizara los intercambios[19].

Debido al patrón de asentamiento de caseríos dispersos, se plantea la hipótesis de que no existió una unidad territorial centralizada, sino pequeños cacicazgos o estados interdependientes, regidos por una "cabecera reconocida por los pueblos que estaban bajo su influencia".

Sin embargo, el intercambio comercial entre los pueblos zoques dependientes de Zimatán, Quechula, Javepagou-ay, Guate-way y los de la Sierra de Pantepec, hizo que los habitantes del área mantuvieran una relación intensa, no sólo desde el punto de vista económico, sino también desde el punto de vista social, cultural, lingüístico e ideológico, lo que le dio forma y sentido de pertenencia al grupo zoque.

Por dicha razón se requiere precisar, que si bien no hubo una unidad territorial y política centralizada, sí existió una unidad social, lingüística y culturalmente definida que permitió la diferenciación de este grupo; entre los pueblos zoques; existían, a la vez, elementos simbólicos y culturales que les dieron sentido de pertenencia al grupo, conformando una unidad cultural y lingüística.

Los elementos simbólicos pueden traducirse en el culto a la naturaleza como, por ejemplo, "la ceiba" ó árbol sagrado; las montañas con sus "dueños"; los rayos transformados en deidades como Möböt "hombre rayo", y los dioses, que hasta el momento han regido la conducta de los individuos, entre los que se conocen: Jokoisto "espejo humeante", Kotsö Pöt "señor del cerro", ambos masculinos, y Jantepusi Ilama "señora del espacio sagrado", Nöwayomo "mujer del agua", Saba Oko "mujer viento" que representan las deidades femeninas[20].

Dentro de la diversidad de oficios, productos, dialectos, costumbres y pueblos, existió una unidad cultural simbólica, que le dio sentido de pertenencia al grupo: identidad, en primera instancia a nivel de la comunidad local y en segunda instancia a nivel del grupo social. Diversidad y unidad es por lo tanto, el contraste dialéctico que vamos a encontrar presente a lo largo de la historia del pueblo zoque.

Conquista y colonia

La conquista española, fue un hecho histórico que sin lugar a dudas impactó en el deterioro y destrucción de la cultura de los pueblos mesoamericanos, de ello los zoques no estuvieron exentos. Sin embargo la imagen que dan del grupo algunos estudiosos, es la de mostrar a los zoques caracterizados por una actitud "pacífica" y "dócil" ante el conquistador.

Para el año de 1524, con la entrada del capitán Luis Marín al territorio chiapaneco, se tiene el primer "acercamiento" entre zoques y españoles. Posteriormente en 1527, con la entrada del capitán Diego de

Mazariegos, de nuevo se encuentran conquistadores y habitantes zoques, principalmente del pueblo de Quechula[21], quienes en ambas ocasiones se convirtieron en aliados de los españoles, brindándoles su apoyo para conquistar a los chiapa, lo que redundó en una conquista pacífica del grupo[22].

Este supuesto carácter de los zoques, resaltado por algunos investigadores[23], que lo muestran dócil, sumiso, pacífico, colaborador, temeroso, obediente, acobardado, industrioso, etcétera, entra en contradicción con las reseñas de los documentos coloniales que nos revelan una actitud de resistencia ante el abuso y dominio de los conquistadores, de los evangelizadores y de los gobernantes, situación que nos muestra un carácter distinto.

Nos referimos, sólo por mencionar algunos, al acta levantada por el capitán Diego de Mazariegos en contra de Pedro de Guzmán, alcalde de Villa de Coatzacoalcos, por el brutal mal trato hecho a los habitantes de la región zoque, cuyo juicio se realizó en 1538[24]; al documento colonial que registra la rebelión de los zoques de Tuxtla en 1693[25], levantamiento realizado en contra del Alcalde Mayor Manuel de Maesterra y Atocha debido al abuso y mal trato cometido hacia los zoques; al documento de 1676 en el que se mencionan las constantes arbitrariedades que cometían los Alcaldes Mayores de Jiquipilas, Ocozocoautla y Tuxtla en contra de los zoques[26]; y la larga lista de procesos inquisitoriales de los siglos xvi, xvii y xviii, que dan cuenta del proceso de resistencia del grupo zoque[27].

Estos registros históricos nos presentan a un grupo social sometido por la violenta conquista y, a la vez, nos muestran a ese mismo grupo construyendo mecanismos de resistencia, muchas veces en forma velada, ante la presencia y constante agresión del grupo dominante.

No fue sino hasta 1546 cuando los dominicos incursionaron en el territorio zoque[28]. Antes de esta fecha no se sabe, a ciencia cierta, cómo fue el proceso de conquista y sometimiento de los señoríos.

Sobre las creencias e idiosincrasia del pueblo zoque de aquellos años, Aramoni (1992), explica que Bernal Díaz del Castillo...

> [...] ofrece una breve descripción de la conquista y menciona haber encontrado en los templos figuras de ídolos, muchachos recién sacrificados "y hallamos muchas cosas malas de sodomías que usaban". Ya asentados en las tierras de Chiapa, Luis Marín mandó a llamar a los caciques y les instruyó sobre la religión católica exhortándolos a abandonar la idolatría, los sacrificios, la sodomía y los robos a los pueblos vecinos, después de lo cual

> mandó hacer un altar en el que se colocaron cruces y una imagen de la Virgen[29].

Durante la colonia, la organización político territorial de los pueblos zoques se ve modificada y reducida.

Una primera división del territorio que conformaba el actual estado de Chiapas, fue realizada por los españoles quienes distinguieron grandes espacios sociolingüísticos basándose en el concepto de «provincias». Así definieron la provincia de los Zoques; la de los Zendales (tzeltales); la de los Quelenes (tzotziles), la de los Llanos; la de los Chiapa; la del Soconusco; la de los Tojolabales; la de los Pochutecas y la de los Lacandones[30].

En esta época, el territorio de los zoques se ve modificado y su población nuevamente reducida debido a las epidemias, a la usurpación de las mejores tierras, ahora ocupadas por los hispanos, y a la reestructuración política administrativa del espacio zoque, basada en provincias:

Los principales productos del comercio zoque, cacao y grana, pasaron al control de la esfera hispana. Pueblos en abundancia de habitantes, fueron diezmados por las secuelas de la conquista: abusiva explotación del trabajo, hambrunas, epidemias y despojo de tierras labrantías... Surgieron límites territoriales entre cada pueblo y se redujo a *tamemes* y visitas religiosas la movilidad por el área zoque[31].

El estado español organizó la economía y la administración política en dos esferas interdependientes: la república de indios y la república de españoles [...] La base productiva descansó en una economía de subsistencia para los indios, constantemente saqueada mediante el tributo, despojo de tierras y explotación de la fuerza de trabajo; y una economía hispana agropecuaria de hacienda mercantil y minera. La división geopolítica y su administración también se separó en ciudades y villas gobernadas por españoles de los pueblos de indios reducidos, cuyo gobierno local recayó en miembros de la comunidad india[32].

La política de redistribución de los poblados zoques fue un factor que reestructuró la organización territorial; basada en una Real cédula expedida en 1540 que imponía la congregación de los indios en pueblos, permitió al mismo tiempo la pronta evangelización de los zoques. Fue hasta el año de 1549 cuando se puso en práctica tal dictamen.

En ese año del cuarenta y nueve se inició la congregación de familias dispersas en comunidades compactas, cerrándose el ciclo hasta principios del siglo XVII. El patrón aplicado en la provincia zoque fue el mismo en todo Chiapas. En algunos casos la localización del pueblo congre-

gado coincide con la cabecera de la antigua unidad política que se tiene referencia, pasando a convertirse en cabecera de curato. A las familias se les dotó de solares cuya distribución se organizó a partir del punto donde estaba o se construiría la iglesia, surgiendo los barrios o parcialidades[33].

La congregación de los pueblos zoques fue un proceso lento; Báez y Cols. (1985) explican que primeramente se agruparon familias de los siguientes lugares:

Las poblaciones de Tecpatán, Tapisalá, Amatán y Suchitlan, Jaltepec se integró a Quechula, Ixtapa a Chicoasén; hacia la segunda mitad del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII se congregaron San Jacinto y Chapultenango; Ixtacomitán se unió a Tutuapa e Ixhuatán; Sayula con Istaltepec y Coapa; Jitotol y Amatán; Jiquipilas con sus parcialidades de Tecoasintepec y Magdalena las Pitas[34].

Algunos ejemplos de la congregación y de la desaparición de pueblos zoques, los mencionan Aramoni (1992) y García de León (1981); así, en la Depresión Central de Chiapas se congregaron tres pueblos: dos llamados Jiquipilas y otro llamado Tacuasintepec.

Jiquipilas, Tacuasintepec y Santa María Magdalena de la Pita [...] desaparecidos durante el siglo XVIII. Región que prácticamente ya no cuenta con hablantes de lengua zoque y en la que durante la colonia se establecieron gran cantidad de estancias y fincas en que se utilizaba la mano de obra indígena[35].

En los valles de Cintalapa y Jiquipilas se esfumaron todos los tributarios zoques de Tacuatzintepec, San Pedro Xiquipilas y Magdalena de la Pita. Entre julio de 1770 y julio de 1771, 5 449 tributarios de la lengua zoque se declararon —en virtud de una epidemia y una plaga de langosta- muertos e incapaces de cumplir con el pago anual[36].

La reagrupación de los pueblos en conglomerados de tipo compacto conformó la nueva forma de organización territorial zoque durante la colonia. Dichas reagrupaciones se realizaron conforme se lograba la construcción de las iglesias y los conventos de los frailes dominicos, los que se encargaron de la evangelización de los pueblos zoques de Chiapas.

Un ejemplo de esta reorganización lo encontramos en el pueblo zoque de Tecpatán, que durante la colonia fue el centro de control político-religioso de los poblados ubicados en la Sierra de Pantepec, congregados en torno al convento de Santo Domingo.

Tecpatán, por su parte, fue el punto de partida para la evangelización de la región zoque de Chiapas y Tabasco; en él se llevó a cabo una

congregación de cuatro pueblos en el siglo XVI y se fundó el convento [de Santo Domingo], desde el que se administraría el área[37].

Para el año de 1564 se inicia la construcción del convento de Santo Domingo en Tecpatán, dirigido por los frailes dominicos, el cual llegó a administrar, en el año de 1612, a los pueblos de Quechula, Copainalá, Chicoasén, Osumacinta, Coapilla, Ocotepec, Tapalapa, Pantepec, Tapilula, Magdalena Coltipan, Sayula, Ixtacomitán, Sunuapa, Comistaguacán y Comeapa[38].

La política de redistribución de los caseríos zoques dispersos a pueblos compactos, unidos a través de un poder administrativo y de una iglesia con su santo patrón, protector de la comunidad, reprodujo un fenómeno religioso similar al que se presentó en gran parte de los pueblos evangelizados: el mito de fundación.

En la actualidad la tradición oral mantiene la creencia de que el santo patrón se pone "pesado" eligiendo así el lugar donde éste quiere que se edifique la iglesia; tenemos, por ejemplo, el mito de fundación del poblado de Tapalapa, en el que se arguyen las razones por las que se construyeron la iglesia y el convento de San Agustín:

Originalmente Tapalapa iba a fundarse en un lugar llamado Jöndungomo, que en zoque se traduce como "lugar plano", la gente comenzó a juntar grandes cantidades de piedras para edificar la iglesia, pero no se logró hacer nada, porque el santo desapareció de ahí en varias ocasiones y las personas lo encontraban en lo que hoy es Tapalapa, siendo ésta una señal de que no quería estar en Jöndungomo; cuando la gente quería regresar al santo a su lugar, éste se volvía muy pesado y difícil de cargar[39].

Durante la colonia, todos estos elementos relacionados con la iglesia, el barrio y la comunidad, no conformaron el papel cohesionador de autoidentificación del grupo; en aquella época, los zoques mantuvieron el culto a sus deidades a través de diversos mecanismos de resistencia, así la práctica oculta de "ritos paganos", como los llamaría el conquistador; la transmisión de la cultura zoque a través del uso de la lengua y a través de los mitos; y la creación de un mecanismo de "sustituciones"[40] de dioses por santos, les permitió a los zoques construir elementos identitarios.

La hipótesis que nos presenta Velasco respecto al papel de los barrios como un elemento aglutinador y constitutivo de la identidad grupal, puede operar en épocas posteriores a la colonia; sin embargo, para el caso de la época colonial, el elemento aglutinador y de identificación grupal, lo

constituyó el uso de la lengua y la práctica de ese mecanismo de "sustitución" que permitió el mantenimiento de la cultura zoque.

El territorio zoque no sólo se redujo, sino también dio paso a la entrada de hispanos y a la usurpación de las mejores tierras, renombrándose así lugares de interés mítico y ritual entre los zoques, como es el caso de los cerros, las cuevas, los ojos de agua, etc., así, por ejemplo, el cerro Gomo Kokak, "Cerro Hembra" cambió su nombre por Cerro Santo. Además de la importancia simbólica de estos lugares, los zoques utilizaron las cuevas como refugio y centro ceremonial...

> [...] se sabe que, a partir de 1693, algunos zoques escapados del motín de Tuxtla mantuvieron en Ocozocoautla y Quechula cultos secretos que mantenían vivo el hilo conductor de la revuelta. En estas ceremonias -realizadas en cuevas y adoratorios- la argamasa ideológica era la unión solidaria de los campesinos alrededor de presagios y sueños[41].

Otro motín ocurrido "en 1722 en la comunidad zoque de Ocozocoautla, cuando un doctrinero de origen indio pretendió derribar la ceiba secular, cuyas raíces perjudicaban los cimientos del curato. Aquí, la defensa del árbol adquirió las características de un motín[42].

En la época colonial la jurisdicción político administrativa estaba inscrita a la Capitanía General de Guatemala, siendo una de sus provincias la Provincia de Chiapa y Soconusco. Después del largo proceso de redistribución de los pueblos zoques, para el año de 1790, la población correspondiente a Chiapa y Soconusco era de 69 253 individuos[43].

Siglos XIX y XX

A principios del siglo XIX, en el año de 1814, la jurisdicción política de Chiapa y Soconusco, estaba formada por seis partidos: Ciudad Real y Partido de Llanos; Partido del Soconusco; Partido de Guardianías; Partido de Tzendales; San Marcos Tuxtla y Partido de Zoques.

El Partido de San Marcos Tuxtla tenía bajo su jurisdicción los pueblos zoques de Tuxtla Ocozocoautla y Zintalapa; y el Partido de Zoques que abarcaba los pueblos de Tapilula y Anexos, Chapultenango y Anexos, Ixtacomitán, Iztapangajoya, Pueblo Nuevo Pichucalco y Ribera de Blanquillo; el padrón general de españoles, indios y ladinos da cuenta de el número de empadronados que habitaba en el Partido de Zoques siendo

un total de 9 116 individuos: 6 072 indios, 333 españoles y 2 711 mestizos[44].

Durante el siglo XIX se registraron diversos acontecimientos que afectaron la organización política, económica y social de la provincia de Chiapa y Soconusco; hechos que indudablemente tuvieron un impacto en la organización político territorial de la región zoque de Chiapas.

Entre los acontecimientos más importantes que podemos enumerar están a) las pugnas intragrupales entre Guatemala y México por la búsqueda de la anexión del territorio chiapaneco, principalmente, la zona del Soconusco, a alguno de los dos países; b) la llegada a Chiapas de las compañías deslindadoras, además del establecimiento de empresas madereras y fincas cafetaleras, lo que trajo consigo; c) la afluencia de migrantes internacionales: alemanes, guatemaltecos, norteamericanos, japoneses, franceses, ingleses y salvadoreños; y d) las pugnas intragrupales por el control político de la provincia de Chiapas.

En términos generales el siglo XIX se caracterizó por la inestabilidad política, debida principalmente al interés de los grupos dominantes que pugnaban, unos por un gobierno independiente, otros por la incorporación a México, y un tercer sector por su agregación a Guatemala[45].

La provincia de Chiapas no participó activamente en la guerra de Independencia; no fue sino hasta el año de 1822 cuando esta provincia pasa a formar parte del Imperio Mexicano, con Iturbide; posteriormente en el año de 1823, Chiapas se declaró como gobierno autónomo, independiente de México y de cualquier otra autoridad; asimismo el Soconusco se agregó a Guatemala en 1824.

Como producto de los procesos nacionalistas, la sociedad chiapaneca se dividió en tres grandes grupos, como ya se anotó *supra*, un grupo era partidario de la incorporación de Chiapas a México, otro propugnaba la incorporación de Chiapas a Guatemala y un tercer grupo optaba por un gobierno independiente. No es sino hasta el 12 de septiembre de 1824 cuando culmina este período de inestabilidad política, con la anexión de la Provincia de Chiapas a la nación mexicana.

> ... en julio de 1824, el Cabildo de Tapachula revocó un anterior acuerdo que lo unía a México; y en agosto, la Asamblea Nacional Constituyente de la América Central reincorporó por decreto el Soconusco al territorio de Guatemala. Bajo estas presiones, y por medio de un plebiscito regional (que expresó claramente la opinión pública local), el 12 de septiembre de ese mismo año la provincia de Chiapas decidió quedar definitivamente unida a México...[46]

Las compañías deslindadoras, por su parte, obtuvieron grandes cantidades de tierras comunales, Báez menciona para el caso del área zoque, que sólo en Ocozocoautla y Cintalapa se obtuvieron 189 331 hectáreas de tierras comunales[47]. La forma en que el grupo criollo fue acaparando el territorio zoque, a través del deslinde de tierras fue también un elemento que redujo el espacio territorial zoque, según explica García de León:

> Las ganancias comerciales de sus caudillos, algunos que fueron sus alcaldes y otros funcionarios, fueron poco a poco invertidas en la compra de tierras y denuncias de terrenos baldíos, tomando así todo lo que sería su Departamento: regiones zoques de refugio (Tecpatán, Quechula, Copainalá, Pichucalco y bajo Grijalva), el vecino "desierto de Mezcalapa y Mal Paso" y los valles próximos de San Fernando Las Ánimas, Don Rodrigo, Ocozocoautla, la Ovejería y Cintalapa-Jiquipilas[48].

De otra parte las pugnas intragrupales se exacerbaron por el traslado de los poderes centrales jurídico administrativos de San Cristóbal de Las Casas a Tuxtla Gutiérrez, bajo el argumento de que Tuxtla era un lugar estratégico para el paso comercial de los transeúntes tanto del reino de Guatemala como del reino de México.

> San Marcos Tuxtla, llamada de Gutiérrez en honor al caudillo liberal Joaquín Miguel Gutiérrez (dueño de la finca Don Rodrigo, hoy Berriozabal), opacó desde fines del siglo XVIII el poder de Chiapa sobre los valles centrales. El grupo de criollos y ladinos que vivían en el centro de aquella comunidad zoque, llamada por sus enemigos "paraje de mala muerte", reclamaba ya desde 1797 para sí parte de los privilegios que eran acaparados por Ciudad Real [...]

Poco después, con la derrota definitiva de Santa Anna, los liberales de Tuxtla y Chiapa (Esquinca, Corzo, Grajales, etcétera) se aliarán con los de Comitán para ir debilitando lentamente el poder de San Cristóbal. En 1892, varios intentos frustrados —desde 1833— por trasladar la capital regional a Tuxtla Gutiérrez se coronarán con el éxito[49].

El nuevo carácter de Chiapas, como una federación más del país, reconfiguró de nueva cuenta al estado, dividido ahora en siete Departamentos y once Partidos.

La población zoque quedó así, bajo la jurisdicción de esta nueva organización político-administrativa, en cuatro Departamentos: Tuxtla, Mezcalapa, Pichucalco y Simojovel; reconfigurándose de nueva cuenta,

el espacio territorial zoque quedó distribuido en esos cuatro Departamentos como sigue[50]:

1. El Departamento de Tuxtla, que administraba los poblados de Tuxtla Gutiérrez y sus alrededores, Berriozabal, Las Animas, Terán, Copoya, Arenal, Ocozocoautla, Muñiz, Soteapa, Petapa, Jiquipilas y Cintalapa.
2. El Departamento de Mezcalapa, al que correspondían los pueblos de Chicoasén, Quechula, Tecpatán, Magdalena, Copainalá, Tapalapa, Coapilla, Ocotepec, Ixhuatán, Tapilula, Pantepec y Solistahuacán.
3. El Departamento de Pichucalco, a cuya jurisdicción correspondían Chapultenango, Solosuchiapa, Sayula, Ostuacán, Nicapa, Tectuapan, Ixtacomitán, Ixtapangajoya, Pichucalco, Sunuapa y Juárez.
4. El Departamento de Simojovel, al cual estaban adscritos Jitotol y Pueblo Nuevo[51].

La conformación de los estados nacionales y la recomposición al interior del país en estados federados contribuyó de nueva cuenta a la fragmentación étnica. Tenemos entonces al grupo zoque fragmentado por la división político territorial de los estados federados, así encontramos población zoque en el estado de Chiapas, en el estado de Tabasco, en el estado de Oaxaca y zoque-popolucas en el estado de Veracruz.

Durante las primeras décadas del siglo XX el clima de violencia e inestabilidad política se mantuvo vigente, el movimiento revolucionario, el posterior proceso agrario y las políticas educativas con carácter integracionista instrumentadas por el estado durante este siglo fueron factores que afectaron de nueva cuenta la conformación del espacio territorial zoque.

La Revolución Mexicana fue para la población indígena un movimiento ajeno a sus intereses. Explica García de León:

Los indios mantenían sus comunales, el resto, campesinos despojados indios y ladinos, tendrían que poseer tierras en propiedad privada [...] Para los indios, sin embargo, las causas de la violencia eran incomprensibles[52].

De otra parte, el proceso agrario permitió la posibilidad de dotación de ejidos en los municipios zoques, y la política integracionista dirigida hacia la población indígena, entró a las comunidades a través de las escuelas rurales y de los promotores bilingües. El área zoque quedó concentrada en el estado de Chiapas, prácticamente en 12 municipios, en los que se localiza hoy en día la mayor densidad de hablantes de zoque.

No obstante, son otros los elementos que han reconfigurado el espacio territorial del grupo zoque en la actualidad, a saber:

A) La construcción de presas hidroeléctricas: en el municipio de Tecpatán la presa hidroeléctrica Nezahualcóyotl, en el municipio de Chicoasén la presa hidroeléctrica Manuel Moreno Torres y en el municipio de Ostuacán la presa hidroeléctrica Peñitas.

B) El desplazamiento de población zoque por la perforación de pozos petroleros en el municipio de Ostuacán.

C) La erupción de el volcán El Chichonal, suceso de gran importancia ocurrido en el año de 1982, en el corazón de la región zoque.

La creación de nuevos asentamientos en los que se reubicó a la población zoque damnificada por la erupción del volcán El Chichonal, y los demás factores arriba anotados, han propiciado la reconfiguración del espacio territorial zoque, en un área geográfica mayor.

En la actualidad no es posible considerar a los zoques como una etnia homogénea, separada de la problemática que impone la nación. En las colindancias que unen a los cuatro estados (Chiapas, Oaxaca, Tabasco y Veracruz), se ubican diversas comunidades zoques, que comparten el territorio con otros grupos de habla chol, tzotzil, tzeltal y castellana, siendo la lengua un rasgo diferenciador intragrupal, imagen de pueblos con diverso grado de uso de la lengua autóctona y diverso grado de desarrollo socioeconómico.

NOTAS

[1] El material presentado se basa principalmente en la investigación etnohistórica realizada por Velasco Toro (1991), debido a que este autor sistematiza gran parte de la información referida a la historia de los zoques, además de otros autores contemporáneos estudiosos de la etnia zoque.

[2] Velasco, 1991: 232.

[3] Thomas, 1974: 54; García de León, 1984: 21; Shumann, 1985: 113 - 117; Castro-Leal, 1985: 65; Lee, 1986: 8.

[4] Thomas, 1974: s/p.

[5] Cordry y Cordry, 1988: 30 - 32.

[6] Villa Rojas y Cols., 1975; Báez, 1985.

[7] Navarrete, 1968: 369.

[8] *"Jagüepajcuai...* que quiere decir en zoque "gentes [sic] que combaten con pedernal"; de *jagüetzá,* pedernal; *pajkú,* golpe; y *auai,* gente" (Castañón, 1933: 44).

[9] Velasco, 1991: 233.

[10] De la Cerda, 1940: 62; Vivó, 1954: 412 - 413; Villa Rojas y Cols., 1975: 18 - 21; Báez, 1985: 14 - 16; Cordry y Cordry, 1988: 26 - 27.

[11] Velasco, 1991: 233.

[12] Navarrete, 1968; Villa Rojas y Cols, 1975; Cordry y Cordry, 1988; Velasco, 1991.

[13] Lee (1986), ubica la fecha en el año 1600 a.e. que se relaciona con la fecha de inicio de la cultura olmeca en San Lorenzo: 1511. a.e.

[14] Velasco, 1991: 235, 236.

[15] Villa Rojas y Cols., 1975: 21.

[16] Velasco, 1991: 234.

[17] Thomas 1970-1971a y 1974.

[18] Velasco, 1991: 235.

[19] Velasco, 1991: 235.

[20] Reyes, 1988; Aramoni, 1992.

[21] Pueblo desaparecido en el presente siglo, debido a la construcción de la presa de Raudales Mal Paso.

[22] Báez y Cols., 1985: 19.

[23] Castañón, 1933: 39; Thomas, 1970 - 1971a: 48; Cordry y Cordry, 1988:23 - 29.

[24] Villa Rojas y Cols., 1975: 31; Báez y Cols 1985: 19.

[25] Archivo General del Estado, Boletín núm. 2. *Documentos Históricos de Chiapas.* Chiapas, 1953.
[26] Navarrete, 1970.
[27] Aramoni, 1992.
[28] Aramoni, 1992: 138.
[29] Aramoni, 1992: 77.
[30] Reyes, 1962: 26.
[31] Velasco, 1991: 237.
[32] Valasco, 1991: 237 - 238.
[33] Velasco, 1991: 239.
[34] Báez y Cols., 1985: 19.
[35] Aramoni, 1992: 131.
[36] García de León, 1985. T. 1: 87.
[37] Aramoni, 1992: 132.
[38] Velasco, 1975: 55 -56; Báez y Cols., 1985: 18.
[39] También se relata que el pueblo iba a fundarse en un lugar llamado San Lucas, perteneciente al actual municipio de Pantepec, en donde se construiría la iglesia, pero la gente no quiso edificarla en dicho lugar, dejando como testimonio de ese hecho las piedras que se cree eran las destinadas para la construcción del templo. Asimismo, la escasez de agua y la gran cantidad de hormigas que había en Jöndungomo, hicieron imposible la edificación del templo en ese lugar (Villasana 1988: 30, 31).
[40] Aramoni, 1992.
[41] García de León, 1985. T. 1: 80.
[42] García de León, 1985. T. 1: 86.
[43] García de León, 1985. T. 1: 139.
[44] García de León, 1985. T. 1: 140.
[45] García de León, 1985. T. 1: 147.
[46] García de León, 1985. T. 1: 146 - 147.
[47] Báez, 1976. Cit. por Reyes, 1988: 85.
[48] García de León, 1985. T. 1: 143.
[49] García de León, 1985. T. 1: 142 - 143.
[50] Basauri, 1940: 392 - 393.
[51] Basauri, 1940: 393.
[52] García de León, 1985. T. 2: 124 - 129.

Literatura citada y bibliografía

ARAMONI CALDERÓN, Dolores.
1992 *Los refugios de lo sagrado.* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México D.F.

Archivo General del Estado.

_____ 1953 *Documentos históricos de Chiapas.* Boletín núm. 2. Chiapas. México.

BAEZ Jorge-Félix.
1973 *Los zoque-popolucas. Estructura Social.* Instituto Nacional Indigenista, Colección SEP-INI, núm. 17. México D.F.

_____ 1983 "La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente)", en Lorenzo Ochoa y Thomas Lee Jr. *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas.* México. UNAM Brigham Young University.

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 D.F.

BASAURI, Carlos.
1940 *La población indígena de México.* Ed. SEP, Oficina Editorial Popular. T. III, México D.F.

CASTAÑÓN GAMBOA, Fernando.
1933 *Monografía de la tribu zoque.* Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México. Mecanuscrito.

CASTRO-LEAL, Marcia.
1985 "La cultura olmeca en Tabasco". En *Olmecas y Mayas de Tabasco: cinco acercamientos.* Gobierno del Estado de Tabasco. Villahermosa.

CORDRY Donald B. y Dororhy M.
1988 *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México.* Gobierno del Estado de Chiapas. Chiapas, México.

DE LA CERDA SILVA, Roberto.
1940 "Los zoques". *Revista Mexicana de Sociología.* Vol. II, núm. 4, pp. 61-96, México D.F.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio.
1984 *El nahua y el zoque de Tabasco.* Emiliano Zapata. Ayuntamiento del Estado de Tabasco, Villahermosa, pp. 49-72.

———
1985 *Resistencia y utopía.* Ed. ERA. México. Tomos 1 y 2.

LEE, Thomas.
1986 "La lingüística histórica y la arqueología de los zoque-mixe-popolucas". *En Primera reunión de investigadores del área zoque. Memorias.* Centro de Estudios Indígenas-UNACH, pp. 7 - 36. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

NAHMAD, Salomón, Alvaro González, Martha Rees.
1988 *Tecnologías indígenas y medio ambiente.* Centro de Ecodesarrollo. México D.F.

NAVARRETE, Carlos.
1968 "La Relación de Ocozocoautla, Chiapas". En Revista *Tlalocan,* Sección de Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. V, núm. 4, México, D.F. pp. 368 - 373.

REYES GARCÍA, Luis.
1962 "Movimientos demográficos de la población indígena de Chiapas durante la época colonial". *La palabra y el hombre.* Revista de la Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz. México, núm. 21, pp. 25-48.

REYES GÓMEZ, Laureano.
1988 *Introducción a la medicina zoque, una aproximación etnolingüística.* En Reyes Gómez Laureano y Villasana Benítez Susana *Estudios recientes en el área zoque.* Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México.

———
1992 "El Chichonal no sólo expulsó ceniza". *En 2o. Encuentro de Intelectuales Chiapas-Centroamérica.* Serie Memorias, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, pp. 317-324.

SHUMANN, Otto.
1985 "Consideraciones históricas acerca de las lenguas indígenas de Tabasco". *En Olmecas y Mayas de Tabasco: cinco acercamientos.* Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, pp. 113-128.

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". Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, *ICACH,* núm. 2-3 (20-21), Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México.

———
1974 *The Linguistic, Geographic, and Demographic Position of the Zoque of Southern Mexico.* New World Archaeological Foundation. Brigham Young University. Provo, Utah.

VELASCO TORO, José.
1991 "Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas". En *La palabra y el hombre.* Revista de la Universidad Veracruzana. Octubre-diciembre, núm. 80, Xalapa, Veracruz. México, pp. 231-258.

VIVÓ, Jorge A.
1954 "La integración de Chiapas y su agregación a la Nación Mexicana". *Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística,* México D.F. pp. 389-509.

VILLA ROJAS, Alfonso.
1973 "Notas sobre los zoques de Chiapas. México". *América Indígena.* Vol. XXXIII, núm. 4, octubre-diciembre, Instituto Indigenista Interamericano. México D.F. pp. 1031-1069.

VILLA ROJAS, Alfonso, José Velasco Toro, Félix Báez-Jorge, Francisco R. Córdoba O., Norman D. Thomas.
1975 *Los zoques de Chiapas.* SEP-INI, Serie de Antropología Social del Instituto Nacional Indigenista, núm. 39. México D.F.

VILLASANA BENÍTEZ, Susana.
1988 *La organización social de los zoques de Tapalapa, Chiapas.* En Reyes Gómez Laureano y Villasana Benítez Susana *Estudios recientes en el área zoque.* Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México.

CATÁLOGO DE LOS TEMBLORES DE CHIAPAS*

LAWRENCE H. FELDMAN

La intención de este catálogo es proveer una lista, descripción y evaluación de todos los temblores que afectaron a Chiapas de 1500 a 1900, así como proveer datos acerca de los temblores más recientes. Uno de los catálogos más famosos de Chiapas relacionado con estos eventos es el de Paniagua (1871). Desafortunadamente muchos de los datos ahí asentados no son ciertos.

En su información (Paniagua 1871:28) menciona para 1607, 1623, 1651, 1679, 1681, 1683, 1684 y 1689 temblores que se sabe afectaron a Antigua, Guatemala, en el siglo pasado.

No hay evidencia de que estos temblores se sintieran en Chiapas. Por lo tanto y hasta que no exista evidencia en contrario, ninguno de estos eventos se considera válido para Chiapas. Otros eventos que se presentan en la literatura son descritos de manera muy confusa por los historiadores modernos e incluso algunos escritores coloniales no están muy seguros de qué sucedió y cuándo. Esto es particularmente cierto para el primer temblor de cual se tuvo noticia en Chiapas, en 1545 (ver más adelante). Es claro que los registros son suficientes para determinar todos los eventos de mayor importancia que sucedieron en el

*Traducción del inglés por José Raúl Carpio Aguilar. Departamento de Lenguas. Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

siglo XVIII y XIX, pero todos aquellos que sucedieron en años anteriores, se encuentran en un período en el que la información era poco veraz y posiblemente nunca pueda ser aclarada por los documentos del pasado.

Parte del problema se encuentra en Chiapas. Los archivos del Estado de Chiapas y del obispado de lo que ahora es San Cristóbal de Las Casas, han sufrido extensas pérdidas debidas a problemas de inestabilidad política en el presente siglo y el anterior. Casi no existe material de esas épocas en los archivos del Estado. Los documentos han sido quemados por vándalos, y tal vez intencionalmente destruidos por aquellos que pretenden obtener un beneficio con su pérdida. Un problema aún mayor es la falta casi total de un sistema de organización formal para los manuscritos que se encuentran en el archivo de la Catedral. A pesar de los esfuerzos que realiza el personal, existe una gran probabilidad de que existan documentos relacionados con otro temblor en la masa desorganizada de documentos que allí existen.

Aun cuando existe una ausencia real de documentos anteriores a finales del siglo XVIII, es precisamente para el siglo XVII donde existen documentos en Sevilla y la Ciudad de Guatemala que indican la existencia de otros eventos no reportados y de los que quisiéramos conocer más. Debido al intento sistemático de ubicar todo el material de los Municipios y en especial los archivos de las parroquias en los archivos centrales, Feldman considera poco probable que las respuestas a estas preguntas se encuentren en documentos perdidos en cualquier otro lado del estado.

¿A dónde deberá dirigirse la investigación futura? Un intento sistemático de leer cada uno de los periódicos del siglo XIX en la hemeroteca de los archivos del Estado ubicada en Tuxtla Gutiérrez, podría revelar algunos datos adicionales del siglo XIX. Debido al número limitado de periódicos que se conservan en la hemeroteca esto se realizaría fácilmente. Feldman sólo revisó aquellas fechas en las que se consideraba había ocurrido un evento. Como se mencionó anteriormente, un trabajo más profundo con los archivos de la Catedral de San Cristóbal de Las Casas probablemente añadiría información adicional acerca de otros eventos ocurridos en el siglo XIX.

Las secciones del archivo general de Centroamérica, que en general se encuentran mal catalogadas, son probablemente la mejor esperanza de localizar materiales antiguos. Debido a que todas las secciones han sido sistemáticamente revisadas por Feldman, sería cuestión de suerte

(o de accidente) descubrir eventos adicionales. En Europa los archivos de la Iglesia Católica en Roma, Italia, posiblemente sean otra fuente de información adicional. Después de haber examinado los archivos de Indias en España y en otras áreas de alta probabilidad (por ejemplo Simancas), sería difícil sugerir otros lugares en España donde se pudiera encontrar material adicional acerca de los temblores en Chiapas para ser utilizado con propósitos científicos.

En resumen, en los archivos del viejo y del nuevo mundo existe más material acerca de los temblores que sucedieron en Chiapas antes de 1900. Pero el material que aún permanece sin descubrir es tan escaso que no se podría recomendar un intento sistemático para localizarlo. Puede esperarse que algunos de estos materiales aparezcan en años subsecuentes cuando los investigadores realicen proyectos de la misma índole. De ser así, el siguiente listado les proveerá información acerca del estado actual de nuestro conocimiento.

No todos los eventos han sido documentados con fuentes de la misma calidad. Los más valiosos son los testimoniales, fuentes primarias (A). Las fuentes secundarias (B) que citan documentos primarios, son tan buenas como las anteriores. Las fuentes secundarias que no están soportadas por información testimonial son de menor valor (C). Ningún evento clasificado en C debiera considerarse que sucedió realmente como lo describen esas fuentes. Los signos de interrogación se aplican a aquellas evaluaciones cuyos documentos Feldman no tuvo a la mano (y de los cuales sólo leyó otros comentarios); utilizando esta clasificación simple, en la tabla siguiente tenemos indicado el grado de confiabilidad de los diferentes eventos. Ningún evento cuyo epicentro conocido o probable estuvo ubicado fuera de Chiapas, ha sido incluido en esta tabla o en el catálogo subsecuente.

Grado de confiabilidad de las fuentes

Evento	Rango	Evaluación
C1 (1545, Dic 23)	San Cristóbal Las Casas, Zinacantán	B
C2 (1575)	San Andrés Larráinzar	A
C3 (1591, Mar 14)	San Cristóbal Las Casas	A
C4 (1652)	San Cristóbal de Las Casas	C
C5 (1677)	San Cristóbal de Las Casas,	

Continua..

Tabla. **Continuación...**

	Tizapa, Conetla?	A
C6 (1687)	San Cristóbal Las Casas	C?
C7 (1714 May 15)	Amatenango, Socoltenango?, Iztapa	A
C8 (1743 May 30)	Sitalá, Guaquitepeque, Tapalapa, Osumacinta, Tuxtla Gutiérrez, Huixtán, San Cristóbal Las Casas, Acala?	A
C9 (1804 Ene 17)	San Cristóbal Las Casas	A
C10 (1817 Ene 29/30)	San Cristóbal Las Casas, San Andrés Larráinzar	A A
C11 (1825 Mar 5)	San Andrés Larráinzar	A
C12 (1841)	Hacienda Jaltenango	A
C13 (1845 Abr)	San Cristóbal Las Casas	A
C14 (1871 Feb 6	Chiapa de Corzo	A
C15 (1881 Jun 1)	San Cristóbal Las Casas	A
C16 (1881 Ago 17)	San Cristóbal Las Casas	A
C17 (1887 Mar)	San Cristóbal Las Casas	A
C18 (1887 Mar 22)	Chiapa de Corzo, Tuxtla Gutiérrez	A
C19 (1897 Nov)	Tuxtla Gutiérrez	A
C20 (1899 Mar 25)	Zinacantán, Tuxtla Gutiérrez, Estado de Oaxaca, San Bartolomé?	B
C21 (1899 Ago y Oct)	Tuxtla Gutiérrez	A
C20 (1921 Feb 4)	San Cristóbal Las Casas, Chamula San Andrés Larráinzar	A

Catálogo

C1

Fecha: 1545, Diciembre 23
Ubicación: San Cristóbal Las Casas, Zinacantán

Descripción: Esta misma noche que el Obispo caminaba a la Ciudad [San Cristóbal Las Casas], hubo un terremoto, o temblor tan grande, que toda ella se pensó hundir. Daba los golpes hacia arriba como si la tierra quisiera reventar, y duró el tiempo que bastara a rezarse tres ve-

ces el salmo de *miserere mei*. Salióse la gente de sus casas, porque se caían muchas, y en la plaza donde estaba la mayor parte, dijo uno: "no es posible sino que el obispo entra, y aquellos perros indios no nos han avisado, que este temblor, pronóstico es la destrucción que ha de venir por esta ciudad con su venida" ...Con la nueva de su llegada se alborotó más la ciudad aquella mañana, que la noche antes lo había estado con el terremoto, y todos se confirmaban en que fué profeta verdadero el que dijo que el temblor lo pronosticaba... (Remesal 1932:2:69).

...El Señor Obispo venía con deseo de tener la pascua de Navidad en su yglesia. ...En aquella noche antes que el Obispo entrase, o dos noches antes, que de esto no nos acordamos bien, hizo un tan gran temblor de tierra, que pensamos que se hundía el mundo y duró espacia de tres salmos de *miserere* que á todos que á todos puso en admiración, y los frailes de Sinacantán se salieron de los maitines é hincados de rodillas en un corral con linda luna veían dar vaivenes á la casa y los indios daban gritos ...El obispo anduvo toda la noche y ya que amanecia entró en la Ciudad [Real] y fuese derecho á la yglesia (Ximenez 1929:391-393).

Un gran terremoto que duró sobre seis minutos, y que tuvo lugar el día de la pascua de navidad de 1545, causando grandes pérdidas y alarma en los habitantes de Chiapas. Este mismo día entró el obispo Las Casas de regreso de Guatemala, y fuese a hospedarse en el convento de la merced (Paniagua 1871:24).

Evaluación del Evento: Remesal (quien realmente vivió en el siglo XVI y pudo entrevistar a testigos oculares del evento) señala que el temblor tuvo lugar una noche antes del primer día de Pascua de Navidad.

En otras palabras y en terminología moderna, esto sería una noche antes de Navidad, el 23 de diciembre.

C2

Fecha: 1575

Ubicación: Chiapas a Nicaragua. San Andrés Yztacostuia (San Andrés Larráinzar).

Descripción: Desde el año de 1575, que cogiendo por casi trescientas leguas desde la Provincia de Chiapa, hasta la de Nicaragua, corriendo de Norte a Sur los terremotos, hicieron tanto estrago en todas estas provincias... (Vázquez 1937:265).

Todo el año de 1575 fué de grande trabajo para la provincia de Guatemala, y Chiapa, por los muchos y terribles temblores que hubo, que entiendieron las gentes que se asolaba la tierra. Fué mucho el daño que hicieron en las iglesias y edificios, pero en donde fué más notable, fué en la provincia y ciudad de S. Salvador, que todo se vino al suelo ... (Remesal 1929:489).

Los yndios del pueblo de San Andrés Yztacostuta de la Real corona en la Provincia de Chiapa decimos que la siento donde estamos poblados es my enfermo y malo porque todo el es de muchas ciénegas y manantiales de agua que causan grandes enfermedades con las cuales se han ido consumiendo y acabando la mayor parte de los vecinos y demás desto es un temple muy frío que todos los años se nos hielan los maizales, algodonales y otras semillas y frutales de la Tierra y de Castilla y son tantos los temblores en aquel sitio que por tres veces se nos ha caido nuestra iglesia, y casas de religiosos y comunidad y estamos con gran temor de que se hunda el pueblo porque andando a caballo aprisa por las calles suena todo a hueco y así hemos determinado de mudarnos de dicho sitio al pueblo de Gueyteupa que la mitad es de la real corona a donde los vecinos de él nos dan asiento para poblarnos y tierras para sembrar y allí podremos ser con más comodidad doctrinados y sacramentados por tanto... 25 Marzo, (Espinosa 1575:51-52).

Evaluación del Evento: El texto, al mencionar 3 temblores pasados, presumiblemente se refiere a los temblores de 1545 y 1575. Hasta este momento no es posible identificar el tercer evento.

Remesal (1932:220), quien vivió en América Central durante el período del temblor, explícitamente señala que hubieron "muchos y terribles temblores" en 1575. Contrario con lo que Acosta (1590, tal como lo cita Vázquez (1937:263)) podría indicar, no existe razón para creer que fue un solo evento el que se sintió al mismo tiempo de Chiapas a Nicaragua. A propósito, como lo señala Vázquez (1937:265) Acosta, quien escribió en México, no fue testigo presencial de los temblores de Centroamérica y recibió esta información a través de cartas.

C3

Fecha: 1591, Marzo 14
Ubicación: San Cristóbal Las Casas

Descripción: Catorce de este mes terremoto y temblor de este pueblo ...arruino los edificios ... la torre de iglesia ... mismo grande parte de las casa del padre que residio del ... en este pueblo y la iglesia quedó tomo tormentada ... mismo de dicho las casas que allí un pedazo de ellos que fueron todos. ...Necesita un pedazo de la torre de la iglesa y una campana de lo alto... y la capilla de la iglesia y las demás ... paredes de ella todas sentidas e resquebradas ... terremoto y temblor de tierra sobre quebra [casa de] comunidad no tiene sobre de tributos (Guerra 1591).

Evaluación del Evento: Este evento no fue conocido por los autores chiapanecos de este siglo o del anterior.

C4

Fecha: 1652
Ubicación: San Cristóbal Las Casas

Descripción: "...Torre [de la catedral] que ya para entonces estaba caída a consecuencia del terremoto y del terrible tornado que se abatió sobre el Valle de Jovel en 1652, inundando y destruyendo gran parte de la población. Sólo quedó en pie la base de la torre... (Flores Ruíz 1978:25).

Evaluación del evento: Ximenez (1930:162) presenta descripciones extensivas de la inundación en San Cristóbal Las Casas, Chiapa de Corzo y la "Provincia de Chiapas" pero no incluye datos acerca de temblores. La solicitud de información acerca del estado de la catedral de "Ciudad Real", fechada el 20 de noviembre de 1652, no provee información del por qué se hizo esa solicitud en ese tiempo (Anónimo 1652). Por lo tanto esta referencia acerca de un temblor deberá ser considerada como dudosa hasta que esté apoyada por fuentes más fidedignas.

C5

Fecha: 1677
Ubicación: San Cristóbal Las Casas, Tizapa

Descripción: Un temblor con que cajesse la capilla mayor, y se arruinase el retablo, e imagen, a que se trata de acudir. Y al mismo punto sucedió un furo terremoto con que el pueblo se compungió, y afirmion subuían de feo que mas quedo se supo no haber sucedido es temblor, sino solo en el pueblo de Istapa [sic] (Anónimo 1678; ver también Archivo General de Indias, Audiencia de Guatemala, legajo 309).

Evaluación del Evento: Existe una referencia en relación a la necesidad de "reedificación del templo parroquial" de lo que ahora es el desaparecido pueblo de Conetla "cerca de Comitán" (Anónimo 1677), que puede ser resultado del mismo evento. Puede que haya existido más de un evento en este año.

C6

Fecha: 1687 (?)
Ubicación: San Cristóbal Las Casas

Descripción: Ver el manuscrito con la fecha de 1774 en el Archivo General de Indias, Audiencia de Guatemala, legajo 662.

Evaluación del Evento: Se necesitan fuentes más fidedignas y definitivas para establecer la certeza de este evento.

C7

Fecha: 1714 Mayo 15
Ubicación: Amatenango, ?Socoltenango, ?Iztapa.

Descripción: 24 de Diciembre. RP. Para que el alcalde mayor de Chiapas, proceda a inspeccionar el estado de la iglesia del pueblo de San Francisco Amatenango, dañada con el temblor habido el 15 de Mayo, calculando el presupuesto para su reedificación. Iglesia Parroquial del pueblo de Santiago Amatenango de dicha provincia, notable ruina en el

techo y paredes y tal suerte que hasta los cimentos se sintieron sin que en ella se pueda celebrar los divinos oficios por el riesgo que amenaza (Gutiérrez 1717).

Evaluación del evento: La referencia que se da acerca de "la Iglesia de (Santa Cruz Socoltenango)... se ha caído y arruinado" (Ezeiza, 1728) y "...la iglesia de pueblo de Ystapa sumamente maltratada y amenazando total ruina y necita de toda reedificación" (Cano, 1719), aunque carece de toda indicación de que fue un temblor el que causó el daño, dada la cercanía en espacio y tiempo, puede referirse al mismo evento.

C8

Fecha: 1743 Mayo 30

Ubicación: Sitala, Guaquitepeque, Tapalapa, Osumacinta, Tuxtla Gutierrez, Huistán, San Cristóbal las Casas, ?Acala, ?Huehuetlán, ?Chicoasén, ?Iztacomitán.

Descripción: ...Que con el terremoto acaecido el día treinta de Mayo deste corriente año se arruinaron los templos de aquella Ciudad [San Cristóbal Las Casas] y demás edificios, causando en el convento iglesia de dichas religiosos [Nuestra Señora de la Encarnación de Ciudad Real] el estrago que consta por la carta firmada dellas que en descrida forma presento ... sobre el estrago causado por dicho terremoto en la dicha iglesia y convento, 11 Septiembre (Luna Estrada 1743).

Deste pueblo [Taquitiepeque] la hallé rendida el suelo, cubierta de monte y sacate, a causa de un temblor muy grande que hubo día de San Fernando como a las ocho de la noche el cual se trajo abajo toda la iglesia el arco toral, y la portada haciéndola toda un mil de pedazos, ríendola en tan lastimoso estado... (Silva Ordoñez 1757)

La iglesia parroquial del pueblo anexo San Pedro Apostol Xitalha la tengo remobada de sal la portada, hasta el arco toral, menor la capilla mayor por esta recíen hecha, el cajon o la ceria de esta iglesia esta muy malo, cayéndose a pedazos... (Silva Ordoñez 1757).

... Para el reconocimiento de los daños que han causado los temblores en la iglesia de este pueblo [of Tusta], concurrí con las personas de personas de ... Certificio que los seis arcos de la portada, campanario y dos bovedas, esta todo casi caído, y la segunda boveda esta apuntalada con madera para poder tocar las campanas, y regulando poco mas o

menos ... las dos capillas ... están las bovedas desprendidas los arcos que amenazan ruina..., 14 Diciembre. (Castro Ruiz 1757).

... La iglecia [of Augistin Tapalapa] toda de texa, a excepción de la capilla mayor que fue de bóveda la qual se cayó con el temblor que hubo, el año de quarenta y tres..., 4 Diziembre (Gutierrez 1757).

... Iglesia parrochial [of Otzumasinta] se halla la abra quince años totalmente arruinada pues habiendo caido su edificio por los suelos para poder celebrar el Santo Sacrifio de la Misa se hizo un rancho de paja (Aparicio 1757).

En este pueblo [Uitztan] se halla caída la mayor parte de la portada de la iglesia que era de ladrillo y mezcla y la arruinó el temblor que hubo dia de Señor San Fernando el año de 43... (Leyba 1757).

Evaluación del evento: Otras partes del mismo documento señalan, sin atribuirlo a un temblor que la "Yglesa Parrochial (de Acala) aún que bien maltratada" (Lanuza, 1757), "3n el pueblo de Guguetlan... La Yglesa... estar amenzando ruina (Gallegos, 1757), "... Yglesia de este pueblo de Ystacomitan... tan maltratada que el día de la Ascención se venir abajo" (Vicente Pulido, 1757).

"...Del pueblo de Asunción señora de la Asumpción de Chicoasen anexo a esta cabecera, aunque no tiene la Yglesia tan deteriorada, solo necesita del reparo del arco toral de la capilla mayor que está hecho pedazos y se teme algun ruina y la portada de la iglesia que por no tenerla han dan las campanas por el suelo..." (Aparicio 1757). Algunas o todas las estructuras antes mencionadas pueden haber resultado dañadas por el mismo evento.

C9

Fecha: 1804 Enero 17
Ubicación: San Cristóbal Las Casas

Descripción: Se reconociese el techo de Catedral de Ciudad Real de Chiapas Iglesia Catedral para ver si el temblor tan grande que se experimento los tan de ... día diez y siete de Enero del presente año, ocasionó alguna novedad que pueda sea causa de su mas pronto ruina y conformándose los señores ... (Aguilar 1804).

Evaluación del Evento: Existe petición real para determinar, después de un examen de los daños, la cantidad de dinero necesario para llevar a cabo la reparación.

C10

Fecha: 1817 Enero 29/30
Ubicación: San Cristóbal Las Casas, San Andrés [Larráinzar]

Descripción: En el cabildo extraordinario de ayer doce del corriente celebrado para tratar sobre las ruinas que causó el temblor del 30 del próximo pasado, acordamos entre otras cosas se pase a Vuestra Señoría copia de reconocimiento formal, y escrupuloso, que se hizo de ellas, por si Vuestra Señoría hubiere a bien rectificarlo, y para que se digne hacer por su parte el informe conveniente al excelentísimo Señor Vice Patrono Real. El expresado reconocimiento a la letra dice así:

"En Ciudad Real de Chiapa a once dias del mes de Febrero de mil ochocientos diez y siete. Su Señoría el Señor Canónigo Bachiller Don Marijano Roblez, en cumplimiento del acta del ilustrísimo y Venerable Señor Dean y Cabildo celebrada en este día, en que se le comisionó para el formal reconocimiento de los daños causados en el edificio de la misma Santa Iglesia, por el temblor que se experimentó en esta Ciudad el día 30 del próximo pasado mes de Enero estando acompañado del Señor Alcalde de 2a. Nominación D. José Piandolit, que asistió por comisión verbal del Señor Intendente y en unión del Maestro José Domingo Arroyo, único facultativo en el arte de Albañilería existente en esta Ciudad, y a quien el expresado Señor Alcalde le recibió juramento en la forma legal de que dirá su leal saber y entender cuales sean los daños y ruinas que padeció el mencionado edificio de la Catedral, y su actual estado...

Que como es palpable, y manifiesto el mismo arco toral, que ya estaba desunido en la clave y en los intermedios de arranque, y clave se ha arruinado absolutamente y que no cayó del todo por oprimirle las fuerzas del Baivel, por no poder pasar la parte mayor por la menor; que también los arcos laterales se desunieron de los muros principales en sus arranques quedando igualmente abiertos en su clave; que las Columnas especialmente las que hacen el medio de la Iglesia, fueron violentamente conmovidas en sus arranques, o en la misma base de ellas

que las mismas siendo de la altura de seis varas y media desde la base hasta el Capitel, y de diámetro una vara con la arquería que sostiene, y sobre la que carga el peso del texado y azoteas, que forman el techo de la Iglesia, solo pudieron quedar en pié contenidas por la fuerza de los tirantes, que abrasan de columna a columna, de la Nave principal.

Pues se advierte que se desprendieron loa Zoquetes en que éstas estaban clavadas. Que la portada principal de la iglesia se desunió desplomándose cuatro dedos de lo restante del edificio, é inclinándose así a la plazuela el desplomo, lo que se advierte por las hendeduras que resultaron; que en las azoteas así a el medio de la Iglesia, se formó una abertura prolongada en toda su latitud, cuya abertura también se hizo en los muros presentes hendiendo así mismo la portada del costado de la Iglesia en sus dos terceras partes; que de aquí, y de otros varios pelos que se formaron de menos consideración, se deduce haber padecido el todo del edificio muy considerablemente.

Que para remediarlo sin exponerse a funestas resultas, y al efecto de que el mismo edificio se consolide con la formalidad posible, se hace indispensable que se consulte a los Ingenieros o Arquitectos para que expongan su parecer, prescribiendo la regla que deba seguirse en la ejecución de la obra, que fuere necesario emprender, siendo de advertirse que se difícula el reparo del arco toral con motivo de estar cubierto en medio de dos mancuernas de tirantes que por ambos lados le presan, dejando apenas descubierto el ojo del arco, y estando éste sostenido por las mismas mancuernas, es indispensable quitarlas para poder trabajar el arco.

De donde resulta el fundado recelo que de quitar las mancuernas, se resientan las columnas, y acaben de flaquear los arcos laterales; y que sin perjuicio de lo expuesto, puede desde luego procederse al acopio de materiales como son maderas gruesas para los andamios, ladrillo, cal, y arena que deberá emplearse en la dicha obra, que cuanto ha dicho es la verdad, a la que se ratificó, leida que le fué por mi, el Secretario, ésta su declaración que firmó con dichos Señores por ante mi de que doy fee"... (Robles Plandolit y Arroyo 1982:25-26)

El vicario de Chamula pondra un propia mano del Subdelegado de San Andres la cantidad de cuarenta pesos que sacará del ramo de fabrica de danos, que en ella ocasiono el temblor sucedió el día 29 del último Enero, de que freciurá [sic] recivo y al efecto debuder [sic] se este expediente... (Guzmán Solórzano 1823)

Evaluación del Evento: Estos son reportes de daños llevados a cabo poco tiempo después del temblor.

C11

Fecha: 1825, Marzo 5
Ubicación: San Andrés Larráinzar

Descripción: En Cinco de marzo po. po. di cuentas a N.S. que por el terremoto que se sufrió en este pueblo [San Andrés] la noche de dicho día se arruinó en su totalidad y desplomó el arteron de esta Santa Iglesia inutilizándose todas sus tijeras y de mas que le companian... (Robles 1825)

Evaluación del Evento: Se hizo otra solicitud de fondos poco tiempo después del temblor.

C 12

Fecha: 1841
Ubicación: Hacienda Jaltenango (al sur de San Cristóbal de Las Casas, cerca de la frontera con Guatemala).

Descripción: Al Sur de San Cristóbal entre la hacienda Jaltenango y al pisar el territorio de Guatemala, hay cuatro volcanes, estimados así por su cónica figura, y porque en 1841 hubo en aquella hacienda muchos temblores (Paniagua 1871:31).

Evaluación del Evento: Ya que sucedió durante la vida del escritor, y no presenta problemas obvios, puede aceptarse como un evento verdadero.

C13

Fecha: 1845 Abril
Ubicación: San Cristóbal Las Casas, y ¿en otras partes?

Descripción: ...Por los diarios del Gobierno se impondia VE del horrible temblor de tierra que se sintio en esta Capital antes de hager cerca de las cuatro de la tarde. Considerables han sido los daños que ha causado, y por parte del Gobierno y de las autoridades todas, se han tomado y se seguirán tomando todas las providencias conducentes para reparar el mal. Mas como en otras ocaciones se han sentido también en distintos lugares de la republica los temblores que ha habido aqui (Velasco Martínez 1845).

Evaluación del Evento: Las réplicas sólo denotan haber recibido esta solicitud. No hay reporte de los efectos o los daños fuera de San Cristóbal de Las Casas.

C14

Fecha: 1871 Febrero 6
Ubicación: Chiapa de Corzo

Descripción: El 6 del corriente, a las siete de la noche, se sintio en esta ciudad [Chiapa de Corzo] un fuerte terremoto de que se resintieron algunos edificios. Su duración fue de mas de un minuto (Anónimo 1871).

C15

Fecha: 1881 Junio 1
Ubicación: San Cristóbal de Las Casas

Descripción: A la una de la tarde, menos tres minutos, se sintió uno, que duró diez segundos y de oscilación de Oriente á Poniente. No causó pérdida ni desgracia alguna (Paniagua 1881a).

C16

Fecha: 1881 Agosto 17
Ubicación: San Cristóbal de Las Casas

Descripción: A las doce y 21 p.m. tuvo lugar uno en esta ciudad que duró cuatro minutos; su oscilación fué de Sur á Norte, y no causó desgracias, aunque aquella fué muy sensible (Paniagua 1881b).

Evaluación del Evento: Dado que Figueroa (1882) señala "... estado de ruinas en que se encuentra la asoter de la catedral", uno se pregunta cual fue la extensión de los daños (¿O hubo otro temblor?).

C17

Fecha: 1887, Marzo 20
Ubicación: San Cristóbal de Las Casas

Descripción: Desde muchos días antes [el temblor del 22 de marzo] se habían sentido dos temblores en esta ciudad; el primero fué de oscilación y el segundo trepidatorio, tan fuertes, que muchos relojes se pararon y algunos cornisas cayeron al suelo (Urantes 1887).

Evaluación del Evento: No hay información exacta sobre la fecha exacta en que sucedió este evento; pudo haber ocurrido meses antes.

C18

Fecha: 1887, Marzo 22
Ubicación: Chiapa de Corzo, Tuxtla Gutiérrez

Descripción: El 22 del presente mes á eso de las tres de mañana, se sintió una fuerte convulsión terrestre en las ciudades de Tuxtla Gutiérrez, Chiapa de Corzo y otros lugares, y á cosa de las siete y tres cuartos, se oyó al sur de aquellas poblaciones un gran ruido semejante al que produce una gran tempestad lejana.

C19

Fecha: 1897, Noviembre 8, 22, 23, y 24
Ubicación: Tuxtla Gutiérrez

Descripción: Día 8. En Tuxtla Gutiérrez, a 7 h. 52 m. p.m., temblor oscilatorio; duración 2 segundos. Día 22. En Tuxtla Gutiérrez, ligero temblor oscilatorio a 16 h. 23 m. A.M. Día 23. En Tuxtla Gutiérrez ruidos subterráneos en la noche. Día 24. En Tuxtla Gutiérrez temblor oscilatorio a 11 h. 20 m. P.M. (Bárcena y Zendejas 1897:148-149).

C20

Fecha: 1899, Marzo 25
Ubicación: Zinacantán, Tuxtla Gutiérrez, Estado de Oaxaca, San Bartolomé?

Descripción: ... La prensa Mexicana da cuenta que el 25 de Marzo próximo pasado hubo en Oaxaca un fuerte temblor, movimiento sismico de una duración como de 50 segundos. El temblor fué de mucha fuerza, resintiendose casí todos los edificios públicos y todas las casas de los barrios bajos, que se agrietaron, desplomándose algunas paredes y cayendo piedras de las fachadas de los templos. La sociedad toda está alarmada por el mal estado de las habitaciones, y teme mucho que se repita el fenómeno. En Tuxtla se cuarteó el Palacio del Gobierno y se hundió la iglesia de Zinacantán (Mendieta 1899).

Los templos de esta Ciudad se encuentran casi como quedaron en completa ruina y desorden, cuando acaban de pasar los temblores que los arruinaron, San Bartolome, 1 julio 1903 (Salazar 1903).

Evaluación del Evento: Es extraño que no exista ninguna referencia del temblor en los periódicos de Chiapas.

C21

Fecha: 1899, Agosto 2 y 10; Octubre 23
Ubicación: Tuxtla Gutiérrez

Descripción: En Tuxtla Gutiérrez dos movimientos sismicos [de Agosto]: uno de oscilación de muy poca duración e intensidad a las 8 h. 50 m. A.M.; el otro de trepidación que duró 18 segundos, á las 10 h. 36 m. Día 10. Ruidos subterráneos al S.S.E., á las 2 h. 30 m. P.M. Octubre 23. En Tuxtla Gutiérrez, a 8 h. 38 m. P.M. temblor trepidatorio (Mendieta 1900:26-27).

C 22

Fecha: 1901
Ubicación: San Cristóbal de Las Casas

Descripción: Después del terremoto de 1901, la catedral sufrió unos cambios drásticos como resultado de las reparaciones llevadas a cabo entre 1920 y 1922, bajo la dirección del arquitecto local Carlos Z. Flores (Markman 1963:50).

Evaluación del Evento: Es posible que existan datos adicionales acerca de este evento en los archivos de la Catedral. No se buscó información relacionada a los eventos que ocurrieron después de 1899, pero la señora encargada del archivo mencionó que existía información acerca de este evento.

C23

Fecha: 1921 Febrero 4
Ubicación: San Cristóbal de Las Casas, Chamula, San Andrés

Descripción: Con motivo al movimiento sismico de ayer, personalmente y en unión del técnico Ygn. don Carlos Z Flores, ...
Respecto a la iglesia de Santa Lucia: "Los daños dos que recibió este edificio, no ponen en peligro su equilibrio, por ahora, mientras perma-

nezca en reposo.- puesto que la línea vertical de la base o sea la línea marcada por la plomada, no sale de la base de sustentación, pero es muy posible que en un nuevo temblor se desprendan partes de la fábrica que vendían a tierra".

Respecto a la iglesia Catedral: "El equilibrio y la posición primordial de la fábrica se conservaría indefinidamente mientras el edificio permanezca en reposo relativo; pero si de nuevo soportarse otro sacudimiento como el que recibió, es muy probable que se vengan a tierra algunos de los arcos". San Cristóbal las Casas, 5 Febrero 1821 (Coello y Cenlebre 1921).

Chamula, 4 Febrero 1921... Sufrido en terremoto esta madrugada ...a consecuencia del terremoto de esta madrugada el templo y casa curial sufrieron serios desperfectos; lo mismo ocurrió en el templo de San Andrés, en donde se destruyó gran parte de la portada (Penajos 1921).

Evaluación del Evento: No es de sorprenderse que los temblores se reporten frecuentemente desde San Cristóbal de Las casas, ya que este era el centro colonial administrativo y fue siempre un punto importante de población, pero que de San Andrés, un pueblo sin importancia, frecuentemente se reporten temblores sugiere que existe una falla particularmente activa cerca de esa comunidad.

Literatura citada y bibliografía

Anónimo
1652 Real Cédula. Es informada la Audiencia de haberse solicitado al Obispo de Chiapas datos sobre el estado del edificio de la Catedral de Ciudad Real, 20 de Noviembre. AGCA A1.23-1518-folio 76

1677 RP Sobre el Templo Parroquial Coneta. AGCA. A1. 11. 25-46053-5405.

1678 Descripción de Danos a Yglesia en Beneficio de Tizapa, provincia de Soconusco.. AGCA A1.11.25-46053-5405.

———
1871 Fuerte Temblor. El espíritu del Siglo, Periódico Oficial del Gobierno del estado Libre y S. de Chiapas. 9 Febrero de 1871. Tomo 6, Numero 18. Chiapa de Corzo, Chiapas.

———
1899 Temblores en Oaxaca. Diario de Centro América 119:5160:2. Lunes, 17 de Abril de 1899. Guatemala City, Guatemala.

AGUILAR, Ramón
1804 Libro de Acuerdo y Determinaciones del Cabildo Eclesiástico de esta Santa Iglesia Catedral de Ciudad Real de Chiapa, 1793-1809. Nota de 17 Febrero 1804. Un catálogo manuscrito del Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

APARICIO, Fr. Pedro
1757 Certificación que referentas precisas urgentes en el reparo de las yglesias parrochiales de Otzumasinta y su anexo Asunción Señora de la Asumpcion de Chicoasén, 1 Diciembre. AGCA A1.11.25-143-11 folios 33-34 reverso.

BÁRCENA, Mariano y José Zendejas, editores
1897 Boletín Mensual del Observatorio Meteorológico-Magnético Central de Mexico. Año de 1897, Número 11.

CANO, Salvador
1729. Descripción de Daños, 17 Abril. AGCA. A1.24-10227-1583-folio 120/120 reverso.

CASTRO RUIS, Juan
1757. Certificación que referentas precisas urgentes en el reparo de las yglesias parrochiales de Tuxtla. AGCA A1.11.25-143-11:folios 24-24 reverso.

COELLO, O. y Gregorio Celebre
1921. Descripción de los Daños del Movimiento Sísmico de 4 Febrero 1921. Manuscrito 1C. 6, 11B.2 del Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal Las Casas, Chiapas.

ESPINOSA, Lic. Tomás
1575. Petición del Pueblo de San Andres Yztacostuia. AGCA. A1 (Chiapas)-61-644; folios 51 y 52.

EZEIZA, Ysidro
1728. Para que hacer vista de Ojos y Reconocimiento ... de la iglesia del Pueblo de Santa Cruz Zozolcoltenango de la Cantidad que será necesaria para su fábrica..., 15 Marzo. AGCA A1.24-10230-1586-folios 112/113 reverso.

FIGUEROA, Nicolas et al.
1882. Libro de Acuerdos y determinaciones del cabildo eclesiástico de esta Santa Iglesia Catedral de Ciudad Real de Chiapa, 1850-1885. Manuscrito no catalogado del Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal Las Casas, Chiapas.

FLORES RUIZ, Eduardo
1978. La Catedral de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1528-1978. Publicación del Area de Humanidades de la Universidad Autónoma de Chiapas.

GALLEGO, Joseph Manuel
1757. Certificación que referentas precisas urgentes en el reparo de yglesia del pueblo de Gueguetlan, cabecera de dicho primera partido... AGCA A1.11.25-143-11: folios 46-47 reverso.

GUERRA, Baltazar
1591. Daños del Terremoto de 14 Marzo 1591, Escrito 16 Marzo 1591. AGCA A3. 16-2566-37651.

GUTIÉRREZ, Fr. Francisco
1757. Certificación que referentas precisas urgentes en el reparo de las yglesia parrochial Augustan Tapalapa. AGCA A1.11.25-143-11: folios 26-27 reverso.

GUTIÉRREZ, Pedro
1717. 24 de Diciembre. RP. Para que el alcalde mayor de Chiapas, proceder a inspeccionar el estado de la iglesia del pueblo de Santiago Amatenango, dañada con el temblor habido el 15 de Mayo, calculando el presupuesto para su reedificación. AGCA A1.24-10225-1581:folio 540.

GUZMÁN SOLÓRZANO, Mariano
1823. Cuenta de las Fábricas de la Vicario de Chamula, en el expediente exeado, sobre el reparo de una santa iglesia del estrago causado por el temblor del 29 de Enero. Manuscrito no catalogado. Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

LANUZA, Fr. Diego
1757. Certificación que referentas precisas urgentes en el reparo de las iglesias parrochiales de San Pablo de Acala y su anexos de Chiapilla y Ostuta. AGCA. A1.11.25-143-11:folio 42-43.

LEYBA, Fr. Francisco
1757. Certificación que referentas precisas urgentes en el reparo de las iglesias parrochiales de Oxchuc y su anexo Uitztan. AGCA A1.11.25-143-11:folios 35-35 reverso.

LUNA ESTRADA, Concepción
1743. Carta de Concepción de Luna y Estrada en Nombre del Convento de Religiosas de Nuestra Señora de la Encarnación de Ciudad Real de la Alcaldía Mayor de Chiapa, 11 Septiembre. AGCA A1.11.25-8-1.

MARKMAN, Sidney D.
1963. San Cristóbal de Las Casas. Escuela de Estudios Hispano-Americanos; Sevilla, España.

MENDIETA, Julio
1900. Boletín Mensual del Observatorio Meteorológico Magnético Central de México, meses de Agosto y Octubre. México; Oficina Topografía de la Secretaría de Fomento.

PANIAGUA, Flavio Antonio
1871 Catecismo Elemental de Historia y estadística de Chiapas. Imprenta del Porvenir; San Cristóbal de Las Casas. Chiapas.

_____
1881a. Temblor. El Pueblo Libre. 1 Junio 1881. Tomo 2, Numero 22. San Cristóbal Las Casas.

_____
1881b. Temblor. El Pueblo Libre. 17 Agosto 1881. Tomo 2, Numero 33. San Cristóbal Las Casas.

PENAJOS, Ariscotiano
1921 Dos informes del P. Ariscotiano Penajos sobre los daños sufrido en Chamula y San Andrés por el terremoto de 4.11.1921. Manuscrito no catalogado. Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal Las Casas, Chiapas.

REMESAL, Fr. Antonio
1932. Historia General de Las Indias Occidentales, y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala. Acabado en 1619. 2 Volúmenes. Biblioteca Guathemala de la Sociedad de Geografía e Historia (4 y 5). Guatemala C.A.

ROBLES, Leandro
1825. Cuenta y Razón de lo invertido en la Reedificación de la Santa iglesia parroquial de San Andrés. Manuscrito no catalogado. Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal Las Casas, Chiapas.

ROBLES, Mariano, José Plandolit and Joseé Domingo Arroyo
1982. Testimonio de las diligencias sobre construcción o compostura de esta Santa iglesia Catedral por la ruina que le causó en su arco toral y demás que se expresa el temblor acontecido el 30 de enero de corriente año, 13 febrero 1817. Archivo Histórico Diocesano boletín 4:25-29. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

SALAZAR, Mariano
1903 Informe, 1 Julio 1903, San Bartolomé. Manuscrito no catalogado. Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal Las Casas, Chiapas.

SILVA ORDÓÑEZ, Fr. Cristóbal Yph.
1957 Certificación que referentas precisas urgentes en el reparo de las yglesias parrochiales de Nuestra Señor de la Natividad Taquitiepeque y su anexo san Pedro Apostal Xitala. AGCA A1.11.25-143-11: folios 12-12 reverso.

URANTES, Teófilo
1887 Temblores. Periódico Oficial del Gobierno de Estado de Chiapas. Tomo 4, Número 19. Sábado 26 de Marzo de 1887. San Cristóbal Las Casas.

VÁZQUEZ, Fr. Francisco
1937 Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala. Tomo 1. Biblioteca "Goathemala" Tomo 14 Guatemala, Central América.

VELASCO MARTÍNEZ, Juan
1845 El Gobernador del departamento pide noticias sobre el temblor que paso se hubo desgracios, a la ... que pidan a dios ayuda. Envio a Huistan, Tenejapa, Oxchuc, Cancuc-Guaquetepeque, Ococingo, Bachajon, Yajlon, tumbala, Palenque, Tila, Moyos, Gueiteupan, Santa Catarina, San Pedro. 27 Abril 1845. Manuscrito no catalogado. Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal Las Casas, Chiapas.

VICENTE PULIDO, Policarpo
1757. Certificación que referentas precisas urgentes en el reparo de las yglesias parrochiales del pueblo de Ystacomitán. AGCA A1.11.25-143-11:folios 29-30 reverso.

XIMENEZ, Fray Francisco

1929 Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala. Tomo 1. Escrito alrededor de 1722. Biblioteca Guathemala de la Sociedad de Geografía e Historia; Guatemala C.A.

——— 1930 Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala. Tomo 2. Escrito alrededor de 1722. Biblioteca Guathemala de la Sociedad de Geografía e Historia; Guatemala C.A.

LOS SANTOS MILAGROSOS APARECIDOS EN POBLACIONES TOJOLABALES

ANTONIO GÓMEZ HERNÁNDEZ*

Los datos que aquí se vierten han sido recabados en poblaciones indígenas mayas, hablantes del idioma tojolabal, del municipio de Las Margaritas, Chiapas, principalmente.[1]

El municipio limita al Norte con Ocosingo y Altamirano, al Sur con la Independencia —antes Wakan'ajate'— y la República de Guatemala, al Este con Ocosingo y al Oeste con los municipios de Chanal y Comitán (Alvarez, 1990: 61; *Los municipios de Chiapas*, 1988: 294).

Desde hace ya muchísimos años, así lo relata la gente, se ha tenido información de santos milagrosos que han aparecido en algunos lugares; de estos, algunos han desaparecido, otros se han quedado como santo patrono de algún lugar, incluso de una región; mientras que otros, siendo cristianos [personas]* y queriendo ser dioses para vivir de las ofrendas y rezos, han adelantado su muerte al ser descubierta su ilegitimidad "porque un cristiano cualquiera no puede vivir alimentándose de velas, veladoras, flores e incienso" afirma un catequista.

Así, con estas pláticas que surgían de las entrevistas durante el trabajo de campo en las poblaciones tojolabales, me surgió la idea de pregun-

* Instituto de Estudios Indígenas/UNACH.

tar un poco sobre el origen de los santos patronos de los lugares; saber cómo llegó el santo patrono, cómo surgió, quién lo trajo y de dónde vino, incluso, durante el baldío cuando el santo principal tenía el mismo nombre que la finca. Desafortunadamente no he tenido mayor suerte al respecto, pero sí pude obtener al menos datos aislados sobre la aparición de algunos santos en la época posterior a las grandes haciendas en donde los tojolabales trabajaban gratuitamente las tierras del patrón.

Para aclarar un poco sobre esta época denominada "baldío", aquella en la cual reinaban en la región tojolabal, y en otras partes del país, las grandes haciendas donde los indígenas tojolabales trabajaban gratuitamente, "de balde", "sin paga" más que las miserables raciones de maíz, frijol, sal y panela "negra";[2] es en este espacio de tiempo en donde los que tenían el poder y la decisión sobre la vida y dignidad de los indígenas mozos —meseros y añeros— eran los patrones. Esa etapa cruel y miserable cuando la gente indígena se trocaba y se le ponía precio como si fueran animales, los tojolabales la llaman "baldío" que supuestamente terminó con el reparto agrario.[3]

Entre las poblaciones tojolabales, como en Cancuc (población tzeltal de los Altos de Chiapas) y en otras partes de México y del mundo, aparecen santos milagrosos y personas que se han hecho pasar por Dios o enviados de éste bajo el nombre de algún santo, que para los «protestantes» son los famosos «Anticristos», enviados por el demonio para restarle fuerzas a la palabra divina.

Sobre esto, la gente cuenta que hace ya muchos años, por la región de los Lagos de Montebello, apareció de repente el Cristo de Las Tres Caídas quien, antes de su muerte, visitó varias poblaciones invitando a las personas a revelarse contra los patrones que los explotaban. La tradición oral cuenta que cierto día, dicho Cristo, en su camino se topó con un patrón, dueño de una hacienda cercana, quien al percatarse de la facha con que andaba el personaje, con ropa más jodida que un mendigo, le pregunta:

—¿Quién chingados eres tú? ¡Que se me hace que eres un vago, ladrón, haragán y limosnero!

El Cristo respondió:

—No hijo mío, yo soy tu salvador, soy el Cristo de Las Tres caídas y he venido para salvarte porque eres muy malo con los pobres; deberás compartirles tu riqueza porque mucho los has explotado.

El patrón respondió:

—¿Quién eres tu para darme órdenes condenado haragán?, ¿no será que quieres robarme?

—No digas eso hijo mío, yo sólo he venido a salvarte y en tu iglesia me darás lugar para cuidar de todos ustedes.

El hacendado, enfurecido, bajó de su cabalgadura y azotó al Cristo arrancándole la camisa en pedazos hasta hacerle sangrar la espalda.

Al otro día, muy temprano, uno de los trabajadores descubrió que una persona semiagachada, con la espalda sangrante se encontraba cerca de un basurero, a un lado de la casa grande. El peón corrió a darle la noticia a su patrón diciéndole que una persona se encontraba muy lastimada y golpeada cerca de la casa grande. El finquero, maldiciendo, dijo:

—"Vayamos a ver a ese haragán desgraciado, a ver qué quiere ahora; según él dice ser un Cristo, ¡que va!".

Cuando llegaron al lugar, se dio cuenta que se trataba de la misma persona que había golpeado el día anterior pero ahora ya convertido en "santo";[4] el *ajwalal* o patrón, muy asustado, corrió a abrazarlo diciéndole que se arrepentía de lo que le había dicho y hecho, ofreciéndole la iglesia de su finca -menos sus propiedades-. Llamó entonces a más mozos y trasladaron al "santo" a la iglesia colocándolé en el altar principal. Desde ese día el Cristo quedó como santo patrono del lugar pero el hacendado, para su desgracia, ni así pudo evitar las consecuencias.[5] Poco a poco se le fueron muriendo las mulas y las yeguas y las vacas; todo se acabó poquito a poquito. Por fin, al terminarse el último de los animales, el patrón también murió.

Años más tarde —no se dan fechas porque no recuerda la gente-, por la misma región apareció otra persona que decía ser Santo Tomás, patrono de Oxchuc. En cada población que visitó recogía su limosna; la gente lo alababa, le rezaba, le encendía velas y le quemaba incienso y se hacían grandes fiestas y peregrinaciones en su honor. Así, con tambores, banderas y flauta iba pasando de un lugar a otro.

Meses más tarde la gente se enteró que ese dicho Santo Tomás era huérfano, originario del ejido Plan de Ayala —población tojolabal— y que estuvo empleado por una familia de la comunidad de Veracruz —otra colonia tojolabal a ocho kilómetros al Sur de la anterior— donde, al intentar violar a una jovencita, había sido expulsado y perseguido. Las poblaciones engañadas, al saber de la verdad, salieron en su busca y lo encontraron embriagándose en una población de la selva donde le dieron muerte.

Pero ahora, más recientemente, en la población tojolabal de Lomantán, localizada sobre la carretera Comitán-Altamirano, al Norte de la cabecera municipal de Las Margaritas, en la mañana del treinta de abril del presente año aparece el Niño Dios.

Como es ya costumbre del lugar, padres de familia –todas las personas casadas aunque no tengan aún hijos– y los maestros de la escuela, celebran año con año el Día del Niño empezando más o menos a las diez de la mañana.

Resulta que doña Dominga, originaria del lugar y esposa de uno de los catequistas más viejos —don Pedro, prediácono del lugar—, había estado soñando a Dios desde años atrás. En su sueño, Dios le ha dicho que pronto enviará a su Hijo para que lo cuide y el treinta de abril, por la mañana, su sueño se hizo realidad.

Apenas amaneció, doña Dominga le dijo a sus hijos:

—"No se que me pasa, anoche tuve un sueño y me tiene muy intranquila; para distraerme un poco, iré con los chamacos a traer leña antes de que nos reunamos en la escuela."

La señora preparó su mecapal y su machete y se fue sin esperar a sus acompañantes. A escasos mil metros de la población, al poniente, dado que es un ejido aún con abundante vegetación, sintió que por un momento la tierra temblaba y se detuvo diciendo:

—¿Ay Dios, qué está pasando?

De pronto ve surgir del cielo gigantescos rayos de luz envolviendo una gran nube blanca; los rayos la envuelven y del miedo se puso a llorar y a rezar al mismo tiempo que escuchaba una voz que le decía:

—"Hija mía, no tengas miedo, sólo quiero entregar en tus manos a mi hijo porque has sido tú la elegida para cuidarlo y darle protección."

—"¿Pero Dios padre, dónde estás que no te veo?, pregunta.

—"No podrás verme hija mía, pero tendrás a mi hijo quien liberará del pecado a esta población."

Al instante ve descender de entre los rayos de luz, sobre la nube blanca, a dos ángeles del cielo quienes bajaron y bajaron hasta caer en frente de ella depositando el Niño Dios debajo de un árbol junto con sus animalitos, sus juguetes, velas y una maqueta para su templo. Doña Dominga lloró y lloró y se asustó tanto que perdió el conocimiento por un momento. Cuando volvió en sí, los rayos de luz y la nube blanca habían desaparecido quedando únicamente el Niño Dios con todas sus pertenencias.

Cuando los muchachitos llegaron al lugar, la señora ya estaba acariciando al Niño Dios entre llantos y rezos. Mientras tanto, los chamacos le preguntaron sobre lo que había sucedido; ella, sin más comentarios, ordenó que se regresaran y dijeran a su esposo que se trasladara de inmediato al lugar. El catequista, además prediácono de la Iglesia Católica, al llegar al lugar se asustó mucho por lo que presenciaba, regresando de inmediato a comentarle a las autoridades sobre lo que había visto. Estos, a su vez, ordenaron a las autoridades de la iglesia tocar la campana para convocar a la gente y luego trasladarse al lugar con tambores, flauta y banderas. Desde ese día la población se congregó en el lugar rezando día y noche.

La información sobre lo ocurrido se difundió rápidamente a las poblaciones tojolabales cercanas e incluso hasta los municipios de Comitán e Independencia, y así empezaron a llegar grandes cantidades de personas en romerías, unos a pie, otros en carro, y mientras más días pasaban más peregrinos llegaban a visitar llevando sus tambores, flautas, banderas, velas, veladoras e incienso, y al regreso a los lugares de origen, cada persona cortaba pedazos de rama del lugar para llevarse un poco del milagro. Mientras tanto, la limosna crecía cada vez más, tanto que a fines de mayo ya se calculaba más o menos en ciento veinte mil nuevos pesos.

Pero bien, la impresión, la preocupación, la admiración y la duda no disminuían; al contrario, aumentaban por lo que iba ocurriéndole al Niño Dios. De repente, como por arte de magia, sus pertenencias iban desapareciendo; su mulita, su burrito con su carguita, sus ovejitas, su venadito, sus juguetitos, con el paso de los días iban desapareciendo, se fueron esfumando quién sabe cómo y por qué; para eso, la gente del lugar tomó como primera medida cercar una buena parte del lugar de la aparición para que la gente dejara de dañar las plantas y evitar, así, el contacto físico con el Niño y sus pertenencias —a excepción de doña Dominga—, porque había la sospecha de que alguien se las estaba robando para perjudicar a la población. De lo contrario, el aparecido podría enojarse y tomar represalias por posibles descuidos; por desgracia, aún así continuaron las desapariciones hasta que por fin decidieron preparar un lugar en la casa de doña Dominga y trasladarlo ahí.

Las personas actuaron de inmediato e improvisaron un altar y la señora trasladó al Niño entre sus brazos con todo y las pertenencias que quedaban, colocándolo en el altar. Por otro lado, las peregrinaciones no cesaban, seguían llegando, pero esta segunda medida tomada tampoco

dio resultado porque las cosas siguieron desapareciendo, tocándole al final a la maqueta, a pesar de la permanente vigilancia que existía durante las veinticuatro horas del día.

Mientras tanto, doña Dominga, con todo lo que sucedía más se asustaba porque no encuentra aún explicación sobre lo que había estado sucediendo desde el día treinta de abril. Cuentan que los sacerdotes de Comitán y Las Margaritas han dicho que no es ningún hijo de Dios sino una aparición por obra del demonio, pero a pesar de eso la gente seguía visitando el lugar.

Doña Dominga, quien es la única persona que toca y asea al Niño Dios, porque las demás personas del lugar han tenido miedo de hacerlo desde su aparición, ha visto a dicho Niño querer tirarse al suelo para matarse. Cierto día logró su propósito rompiéndose el cuello y rodando la cabeza por el suelo. Al ver lo ocurrido la encargada corrió a levantarlo, y su primera sorpresa fue darse cuenta que de su herida escurría un líquido blanco como la leche. Pidió algodón para limparlo, pero su mayor sorpresa fue cuando se dio cuenta que ese líquido, al absorberse en el algodón, se tornaba de color rojo, lo que para doña Dominga era en realidad sangre.

Después de secar bien la herida, doña Dominga pidió resistol y pegó la cabeza del niño en su lugar, devolviéndolo al altar. Desde entonces ya no ha intentado suicidarse.

Con todo el dinero que se ha reunido de las limosnas, la gente del lugar, aún sin la maqueta, ha estado comentando ya sobre la construcción de una iglesia, bien en el lugar de la aparición, o dentro de la comunidad. Actualmente, la iglesia en la que estará como principal el Niño Dios está empezando a ser construida junto a la iglesia de la comunidad, al mismo tiempo que se están haciendo los trámites legales de la construcción ante las autoridades correspondientes para su registro y reconocimiento.

Mientras tanto, el Niño Dios, con su nicho propio, ya se encuentra prestando lugar en la iglesia de San Antonio del Monte, siendo este el santo patrono del lugar.

Ahora bien, regresando con las desapariciones, sabemos que durante el tiempo que el Hijo de Dios estuvo en casa de doña Dominga aparecía y desaparecía una cruz pequeñita, y ahora que el Niño ya está en la iglesia de la comunidad, apareció un crucifijo que parece estar hecho de cera, y también volvió el venadito que se había ido de la casa donde antes estuvo.

Estas apariciones y desapariciones, aunadas a la confusión de creer o no en el Niño Dios, han provocado que por el momento las peregrinaciones hayan disminuido; quizá esto sea porque se ha dicho que si se le visita sin toda la fe, podría el Niño tomar represalias, quedándose las personas incrédulas muertas en el camino, aunque del único milagro de que se sabe hasta ahora es que doña Dominga ha dejado de padecer de sus ataques incurables desde el día de la aparición.

Los comentarios que se han sucedido son diversos. Los sacerdotes y los "protestantes", y dicen que hasta los "gringos" que han llegado, han dicho que es mentira, que no es tal Dios sino sólo alguna de las travesuras de Satanás —aunque falta la conclusión de los dichos "gringos", quienes se llevaron el algodón para analizar su contenido—. Sin embargo, dicen los que han montado guardia y que en su turno han ocurrido apariciones:

—¿Pero cómo no va uno a creer si vigilamos de día y de noche, pues? ¿Acaso estamos ciegos como para no ver a la gente si saca o deja las cosas? ¡No, esto es sólo obra de Dios porque se trata de su hijo!

Sea lo que sea, por el momento la comunidad ha tomado la decisión de dejar entrar a la iglesia solamente a los indígenas e impedir el acceso de los "gringos" porque hay la sospecha de que se roben al Niño Dios. Pero los católicos tojolabales de las poblaciones cercanas, a pesar de la preferencia manifestada, han empezado a dudar y están cancelando las peregrinaciones —aquellos que todavía pensaban hacerlas—. Por tanto, otras personas, como los ladinos de Las Margaritas, sospechan que dicha aparición es obra del presidente municipal de esa cabecera, disque para desviar la atención entreteniéndolos, con el fin de que se «olviden» un poco de los zapatistas.

Estas son, por ahora, algunas de las notas de lo que la gente recuerda sobre apariciones de santos incluyendo este caso reciente.

NOTAS

[1] El municipio de Las Margaritas, Chiapas, está ubicado "[...] en la parte suroriental de los Altos de Chiapas, en la zona limítrofe del altiplano con la selva lacandona; ocupa una porción de la región fisiográfica denominada las Montañas del oriente y queda dentro de la llamada región lacandona, que comprende desde la llanura costera del golfo hasta Comitán[...] cubriendo un área de 4 420 km.2" (Alvarez, Carlos. "El medio geográfico", 1990, p. 61).

[2] En la época del baldío, la panela blanca se consideraba de lujo y sólo podían adquirirla las personas de jerarquía superior, entre los empleados, como el caso de los mayordomos.

[3] Si le interesa saber más sobre el baldío, véase Gómez Hernández, Antonio y Mario Humberto Ruz (editores). *Memoria baldía: los tojolabales y las fincas. Testimonios.* Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM; Centro de Estudios Indígenas, UNACH. México, 1992.

[4] Es decir que aquél que fue insultado físicamente cuando era persona común y corriente, apareció muerto manteniendo la forma original y la posición semiagachada que tomó cuando fue golpeada. Siendo la misma que decía llamarse "El Cristo de las Tres Caídas", la gente que contó llamó Dios a la imagen o estatua, denominación que para la religión católica es correcta porque se trata del hijo de Dios, lo que para los no católicos es incorrrecto bajo el argumento de que toda imagen a la semejanza de Dios es falso porque el verdadero y único está en los cielos (Adventistas del Séprimo Día, ejido Veracruz, Las Margaritas, Chiapas).

[5] La voz "santo patrono" se usa para diferenciar el santo principal —de la población y de la cabecera municipal— de los de más santos que la gente le llama, sea el principal o no, Dios, padre, patrón sin usar la voz santa a menos que quieran mencionar el nombre de alguno y que éste llevara tal adjetivo, por ejemplo, Santo Tomás, Santa Margarita, San Caralampio o San Bartolo.

Literatura citada y bibliografía

ALVAREZ, Carlos
"El medio geográfico". En Mario Humberto Ruz (editor), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. I: 61-74. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM. México, 1990.

GÓMEZ HERNÁNDEZ, Antonio y Mario Humberto Ruz (editores)
Memoria baldía: los tojolabales y las fincas. Testimonios. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM; Centro de Estudios Indígenas, UNACH. México, 1992.

Los municipios de Chiapas
Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Chiapas. Chiapas, 1988. pp. 293-298.

RUZ, Mario Humberto
Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal, vol. II. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM. México, 1982.

CULTURAS POPULARES E IDENTIDAD. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS PARA LA INVESTIGACIÓN REGIONAL

JORGE PANIAGUA MIJANGOS*
JOSÉ RUBÉN ORANTES GARCÍA

Advertencia

Las siguientes líneas son parte de un texto más amplio que sobre "artesanías y cultura" desarrollamos actualmente un colectivo de antropólogos en el Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH. En ese sentido, estas breves reflexiones, aunque provisionales, pretenden comunicar un esfuerzo común por establecer bases metodológicas mínimas de utilidad en el estudio de las culturas populares de la región.

Grupo étnico, una categoría inconveniente

Una primera pregunta que salta a la vista es el por qué de la recurrencia a una noción como la de cultura popular, si es bien sabido por todos nosotros que la antropología que se viene practicando en la entidad, la

* Instituto de Estudios Indígenas/UNACH.

de antes y la de ahora, no ha requerido de este concepto en su investigación de las culturas locales. Nociones como etnicidad, grupos étnicos y relaciones interétnicas al parecer han bastado y sobrado para tratar de entender las identidades regionales.

Existen al menos tres inconvenientes serios que obstaculizan el uso simple de las categorías y conceptos tradicionales:

a) En primer lugar nos asocian a la idea de comunidades autoconservadas y autosuficientes, puesta en boga por investigadores de diferentes universidades norteamericanas. La tradición culturalista norteamericana en Chiapas, aunque rica y significativa, hizo de la comunidad el universo de las generalizaciones (Medina, 1988:9) y condujo, en la mayoría de los casos, a la realización de investigaciones sin contexto (Rus, 1983).

El no reparar en el contenido histórico de la cultura produjo versiones que exageraban o inventaban el aspecto prehispánico de las sociedades indígenas. Según Guillermo Bonfil (1983), uno de los teóricos más refinados del romanticismo antropológico, en cada comunidad hay siempre un núcleo de cultura que permanece ajena cualquier injerencia "extraña", un segmento cultural de origen precolombino el cual, independientemente de la historia, es el sustrato mínimo que garantiza la permanencia de los grupos étnicos y de sus expresiones particulares de identidad.

b) En segundo lugar, la intervención del marxismo en la definición de lo étnico tampoco ha sido muy afortunada. En sus tendencias más dogmáticas se ha negado a reconocer la relevancia de la resistencia cultural entre los grupos indígenas, argumentando que las relaciones interétnicas son en realidad, relaciones económicas clasistas.

Existen, desde luego otras corrientes que sin sustituir lo étnico por la clase, afirman que las culturas comunitarias son históricas y cambiantes. De acuerdo con Díaz Polanco (1985) las relaciones culturales, indígenas y no indígenas, sólo pueden comprenderse como parte de las realidades nacionales en las que están incluidas.

Pese a todo, en general, los estudios culturales hechos desde el marxismo no han logrado evitar el deductivismo mecánico que asegura que una sola causa (lo económico) determina el efecto (lo simbólico) (García Canclini, 1984). No es aceptable pensar que el esqueleto social de un modo de producción o de un país (aunque este esqueleto incluya algo más que la economía) pueda ser, por sí mismo, la clave valiosa para

entender los pequeños esqueletos que conforman las culturas particulares en cada región, en cada lugar, en cada grupo social.

c) Finalmente, encontramos que la noción de lo étnico en los estudios culturales, ha sido limitada tradicionalmente al universo de lo rural. Sin que alguien alguna vez haya dicho que el destino de la antropología debiera ser el estudio exclusivo de las culturas indígenas o campesinas, las vicisitudes históricas de su desarrollo le aseguraron ese incómodo papel. Por ello no es fortuito que la antropología urbana desde sus inicios, y hasta hace apenas unos años, haya hecho del campesino migrante el sujeto urbano fundamental de su interés.

Como lo señala Juan Luis Sariego (1988) en una revisión reciente sobre el estado actual de la antropología urbana en México, los estudios urbanos, por sus enfoques y temáticas, han sido más una "antropología en la ciudad que de la ciudad".

En discordancia con lo anterior, si aceptamos que lo urbano no es simple continuación o sustitución de lo rural, sino un lugar diferente y complementario donde concurren las culturas de todo origen y se reorganizan las identidades, entonces en la antropología requiere reflexionar estas nuevas realidades estableciendo nuevas conceptualizaciones. Para que la antropología no sea una ciencia marginal, dice García Canclini (1984:134) "necesita ocuparse no sólo de lo que se pierde sino de lo que se transforma. Debe encontrar en lo que subsiste y cambia de las culturas tradicionales la explicación de su papel en la historia presente".

Culturas populares e identidad

La propuesta metodológica de sugerir la pertinencia del concepto culturas populares en la investigación regional, debe entenderse como algo más que la sustitución, a lo mejor apresurada, de las herramientas conceptuales ya existentes por otras nuevas; se trata, en realidad, de encontrar otras oportunidades de reflexionar en torno a problemáticas que, aunque en varios casos ya son añejas, no habían sido tratadas desde perspectivas diferentes.

En ese sentido, apoyándonos en algunos ejemplos, nos permitimos esbozar algunos principios metodológicos que, a juicio nuestro, pueden ayudar a redefinir el contenido de lo popular en el contexto de las culturas regionales actuales.

a) LA UNIDAD DEL CAMPO Y LA CIUDAD. Este principio, que postula la indisoluble imbricación entre lo urbano y lo rural, posibilita, en primer término, la ampliación del sentido y el uso de lo étnico más allá de las herencias culturales y de los grupos indígenas tradicionales; significa reconocer que la identidad no se acaba con el campo, que los embates modernizadores a veces contradicen a las culturas agrarias, pero que en otras ocasiones renuevan y dan lugar a la conformación de nuevas y diferentes identidades.

b) LA UNIDAD DE LO ECONÓMICO Y LO SIMBÓLICO. La inclusión del doble carácter (económico y cultural) de las producciones populares en el análisis social, puede ayudar también a reorientar el estudio y diseño de las políticas culturales abocadas al desarrollo comunitario.

¿Por qué las comunidades producen textiles o utensilios de barro en lugar de dedicarse a otras actividades, quizás menos complicadas y mejor pagadas? ¿Qué razones hacen que los campesinos no abandonen sus pueblos, cuando sabemos que la permanencia en ellos cada vez garantiza menos el trabajo y la sobrevivencia? ¿Por qué se aferran, hasta con entusiasmo, a la realización de prácticas sociales que con frecuencia son calificadas como irracionales o, en el mejor de los casos, como antieconómicas? Si esto sucede así, seguramente es porque existen factores culturales inseparables de los económicos.

En la década pasada una investigación dedicada a conocer las condiciones del trabajo del barro en Amatenango del Valle (Arriaga Jerez, 1984), descubrió que en 1974 el en ese entonces Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART), promovió en las mujeres la organización de una sociedad de artesanas. "Para el efecto se construyó un edificio comunal que se denominó 'Casa de Artesanas', equipada con un horno para el cocido de las vasijas. Se pretendió enseñar a las mujeres el uso del torno para modelado, pero no fue posible conseguir un aprendizaje" (Ibidem, pp. 24-25).

El horno tampoco resultó de utilidad, pues la leña hacía que las piezas se ahumaran en vez de cocerse. "En algunas casas se construyeron hornos particulares que al parecer funcionaron por algún tiempo pero, por falta de mantenimiento, se destruyeron y no se volvieron a reconstruir" (Idem).

Después de esa experiencia, el 48% de una muestra de la comunidad dijo estar en contra del uso de nuevas técnicas, argumentando que trabajar a mano es una costumbre que no se puede cambiar.

¿Cuáles fueron las razones del fracaso con las artesanas? ¿Qué conclusiones podemos sacar después de ese gasto inútil de recursos en la aplicación de un proyecto frustrado?

En primer lugar queda claro que el trabajo artesanal no es caprichoso ni fortuito entre las mujeres indígenas. El barro y su modelación a mano están firmemente anclados, desde la época precolombina, en las tradiciones culturales de muchas mujeres tzeltales.

En segundo lugar, a pesar de las buenas intenciones, la presencia de una visión productivista impide ver, que al menos en las regiones indígenas, la lucha por el sustento no está separada de la familia y la comunidad. Desde las consideraciones de las artesanas, mejorar la convivencia social significa no sólo producir más jarras, vasijas o macetas en menos tiempo. Ello no es despreciable, pero aceptarlo implica una más dedicada y definitiva valoración: reflexionar la manera en que el elemento innovador afectará los hábitos cotidianos y la unidad de la vida doméstica del grupo.

Un ejemplo ilustrativo que corrobora el papel a menudo subordinado de lo económico, lo proporciona la misma comunidad de Amatenango del Valle. Un simple recorrido por la cabecera del municipio es suficiente para darnos cuenta de la poca importancia mercantil que la artesana atribuye a su producto. En realidad, es apenas un reducido grupo de familias, parientes consanguíneos entre sí, el que se ha especializado en innovar los objetos tradicionales y buscar nuevos mercados.

El resto de las familias, es decir la mayoría, no produce chimeneas, floreros y animales estilizados, a pesar de que conocen el aprecio que los consumidores urbanos tienen por estos objetos. Menos aún la comunidad ha subordinado las labores agrícolas al trabajo de la alfarería. Las alfareras pocas modificaciones han introducido a los procesos de trabajo y a los diseños del producto. El destino de la producción, por su parte, sigue canalizándose principalmente al uso doméstico, con una ocasional venta a pie de carretera o por encargos especiales.

c) LA CIRCULARIDAD DE LOS PRODUCTOS CULTURALES. El principio metodológico de la circularidad de la cultura significa asumir que lo popular no puede ser definido de manera apriorística por una serie de rasgos intrínsecos, invariables y supuestamente originales. En realidad, pensamos que si algo hay sustancial en las culturas populares, es precisamente la enorme capacidad que demuestran para interaccionar y transformarse.

Los textiles de Los Altos ilustran como ningún otro ejemplo el carácter creativo e innovador de las culturas. Sabemos que el tejido tiene profundas raíces comunitarias que se remontan, al menos, al último milenio que comienza a finales de la época clásica (Morris, 1984). Sin embargo, esta persistencia del arte textil durante siglos, no ha impedido que las mujeres artesanas incorporen, en sus creaciones cotidianas, todas aquellas necesidades que les impone su propia existencia.

Sin preguntarse ni preocuparse por su origen, el arte textil incorporó a través del tiempo tres innovaciones fundamentales que hoy son parte de sus características contemporáneas:

1º La sustitución de las materias primas precolombinas por la lana del borrego. El borrego, aunque imprescindible ahora en el trabajo textil, fue introducido por los españoles en el período colonial y sólo adoptado paulatinamente, después de décadas, por las comunidades indígenas (Perezgrovas, 1991).

2º La aceptación de nuevos diseños que incluyen tanto las modas europeas coloniales en trajes y bordados, como las sugerencias recientes de las instituciones vinculadas a la promoción cultural.

3º El enriquecimiento constante del universo simbólico de las cosmovisiones mayenses, que han combinado y unido las ideas míticas locales del mundo y de los hombres con aquellas otras, españolas, que simbolizan a la comunidad, su historia y sus deidades protectoras.

La cultura, la antropología y el desarrollo

Finalmente estimamos de importancia una reflexión en torno a cuál es el sentido y el papel de nuestro trabajo como antropólogos interesados en el estudio de la cultura. Pensamos que nuestra disciplina por su especial sensibilidad para entender y respetar la capacidad de las sociedades humanas, en su necesidad de diseñar formas múltiples y diversas de sobrevivencia, nos coloca en posición ventajosa en el compromiso de lo que Larissa Lomnitz (1983) llama "equilibrar la perspectiva de los desarrolladores". Es aquí donde más y con mejor provecho podemos insistir en el apoyo y promoción del concepto de cultura, pues como señala nuestra autora "cualquier esquema de desarrollo que se base puramente en la economía tiene una falla fundamental, pues pasa por alto la especificidad cultural que es un ingrediente indispensable de la planeación. La falacia de este tipo de esquema condena tarde o temprano al etnocidio, o sea al asesinato de la cultura" (Ibídem, p. 257).

Literatura citada y bibliografía

ARRIAGA JEREZ, Baldomero
1984 "Las manos sobre el barro: Amatenango del Valle". En *Perspectiva, Ciencia/Arte/Tecnología,* No. 5, s.v., diciembre, Dirección General de Extensión Universitaria/Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, pp. 19-40

BONFIL BATALLA, Guillermo
1980 *Cultura Popular.,* Edit. Jonas, México, D.F.

DÍAZ POLANCO, Héctor
1985 *La cuestión étnico-nacional en México.* Edit. Línea, México, D.F.

GARCÍA CANCLINI, Nestor
1984 "Investigación y política artesanal: propuestas metodológicas". *En Boletín de Antropología Americana,* Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, pp. 127-134.

LOMNITZ, Larissa
1983 "La antropología y el desarrollo latinoamericano". En *América Indígena,* I.I.I., No. 2, Año XLIII, Vol. XLIII, abril-junio, pp. 247-260

MEDINA, Andrés
1988 "Identidad étnica y conciencia nacional". En *México Indígena,* I.N.I., No. 23, año IV, 2ª época, julio-agosto, pp. 5-9

MORRIS, Walter F.
1991 *Mil años de tejido en Chiapas. Una introducción a la Colección Pellizi de Textiles de Chiapas.* Gobierno del Estado de Chiapas/Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura/D.I.F., Chiapas/Sna Jolobil, S.C., México, D.F., 56 p.

PÉREZGROVAS GARZA, Raúl (editor)
1991 *Los carneros de San Juan. Ovinocultura indígena de Los Altos de Chiapas*. Centro de Estudios Universitarios, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

RUS, Jan
1983 "Antropología social en los Altos de Chiapas: historia y bibliografía". En *Textual*, Universidad Autónoma de Chapingo, No. 13, Vol. 4, septiembre, pp. 98-106.

IDENTIDAD Y RAZÓN EN CHIAPAS ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA CUESTIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

CARLOS FERNÁNDEZ LIRA*

1) Chiapas en el final de siglo

En los últimos años Chiapas ha ocupado un lugar especialmente relevante en la prensa internacional. A mi entender, ello no se ha debido a la mera curiosidad por un impresionante e inesperado renacer de las guerrillas latinoamericanas, ni al temor por las posibilidades que unos cuantos miles de enmascarados han tenido de desestabilizar la realidad política mexicana o el mismísimo Tratado de Libre Comercio. La realidad es que en Madrid o en París[1] se ha contemplado el fenómeno chiapaneco como un microcosmos privilegiado en el que se han dado cita todas las contradicciones que agitan nuestro indescriptible final de siglo. Se ha buscado en Chiapas la clave de un problema que desgarra el panorama político internacional desde Bosnia hasta Sudán, desde Chechenia hasta Argelia, el Kurdistán o Guatemala. Si entran tentaciones de continuar esta desorientada lista de dramas y situaciones que nada tienen que ver es porque, en efecto, lo que más sorprende de la coyuntura internacio-

* Investigador de la Universidad Complutense de Madrid, investigador visitante al Instituto de Estudios Indígenas/UNACH.

nal es hasta qué punto y *de forma general* cada pueblo ha decidido perseguir sus propias soluciones por vías que en otros tiempos más acostumbrados al internacionalismo y el panmovimiento habrían parecido —y parecen hoy— mezquinas, cortas de miras, espeluznantes y pavorosas.

En esta deforme coyuntura planetaria Chiapas ha conquistado el lugar de un paradigma inapreciable para la reflexión urgente que el mundo se plantea desconcertado. Con este artículo[2] pretendo señalar algunos de los presupuestos teóricos implicados en esta reflexión. Me voy a remitir a dos fechas cruciales en el desarrollo reciente del problema chiapaneco. Una remite al estallido de la rebelión zapatista. La otra marca el punto más espectacular de un largo problema: el de las expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas[3]. No pretendo, sin embargo, estudiar ni discutir ninguna de las dos temáticas: simplemente me propongo utilizarlas como síntomas explicativos de lo que se está jugando en ese horizonte internacional en el que Chiapas ha logrado imponer su trascendencia.

El primer día de 1994, la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio se hizo acompañar del inesperado, reiterativo y desconcertante *anacronismo* de una rebelión indígena. Sin duda, los habitantes del Estado de Chiapas no se sorprendieron tanto como los espectadores europeos. Ellos han convertido el anacronismo en su actualidad porque hace ya siglos que están acostumbrados a proteger y reivindicar *contra la historia* ese *anacronismo* fundamental en el que día a día construyen su humanidad[4]. Los indígenas *tzotziles* de Los Altos de Chiapas se llaman a sí mismos *bats'i vinic* ("hombres verdaderos") hablantes de una lengua "verdadera" (*bats'i c'op*). Lo que el liberalismo económico les propone es, en cambio, *ingresar en la historia* y ser en ella sencillamente *hombres*, ciudadanos internacionales de una economía-mundo de Libre Comercio, protegidos por la impotencia de un cuerpo político al margen de todo prejuicio tribal: la Declaración de los Derechos del Hombre.

Pero, en Chiapas existen razones para defender los derechos del anacronismo con más entusiasmo que los derechos del hombre. El 1 de abril de 1992, San Cristóbal de Las Casas fue atacada por un número indeterminado de indígenas tzotziles —entre siete y diez mil— procedentes del vecino municipio de Chamula. Pese a que los habitantes "coletos" rememoraron, con la rapidez vertiginosa con que la memoria colectiva reconstruye mitológicamente la historia, las sublevaciones indígenas de 1712 y 1869, esta vez la cosa no iba con ellos. Los chamulas

se detuvieron en el cinturón de chabolas que forma el periférico de la ciudad y quemaron la Colonia La Hormiga. Se trataba de "un conflicto entre indígenas", en el que hubo decenas de heridos y un número silenciado de muertos. La Colonia La Hormiga, en efecto, es una de las barriadas en las que cerca de veinticinco mil indígenas convertidos a distintas sectas evangélicas se han refugiado tras ser expulsados por las autoridades de sus comunidades por procedimientos de una violencia inimaginable, todo ello en el marco de una complicidad larvada con el PRI, al que los caciques indígenas entregan votos fraudulentos a cambio del margen de autonomía necesario para defender sus propias estructuras de poder[5]. En esa ocasión no intervino el ejército, ni fuerza de seguridad alguna. El incidente, no obstante, desató un escándalo político de tal envergadura que el entonces gobernador del Estado Patrocinio González —después ministro del interior— se vio obligado a convocar a las partes implicadas en el H. Congreso del Estado de Chiapas para que se discutiera cualquier reforma del Código Penal que diera algún género de solución legal al asunto[6]. En definitiva, lo que se discutía era ¿se debía respetar la autonomía indígena (artículo 4º de la Constitución) incluso cuando ésta es utilizada contra los derechos elementales que los indígenas también tienen en cuanto que, además de indígenas, son ciudadanos mexicanos? ¿No deben privar los Derechos del Hombre sobre cualquier tradición o derecho consuetudinario indígena?

Así planteado, el problema no podía resultar más diáfano jurídicamente hablando. Sin embargo, el debate (22 y 23 de abril) tenía cierto transfondo inquietante. En Chiapas, como en tantas otras partes del Tercer Mundo, hace tiempo que se viene comprendiendo que es más fácil comer y vivir de los anacronismos que de la desnuda condición de *seres humanos*. Uno de esos anacronismos es el empeñarse en ser indígena, *bats'i vinic*. Otro de esos anacronismos es el *socialismo* que reivindicaba, en los primeros días del estallido zapatista, un joven guerrillero al volante de un camión, ante las pantallas de televisión de todo el planeta. No se trata ahora de plantear cuál de esos "anacronismos" ha de tener razón histórica o moral. Me limitaré a buscar un planteamiento del problema capaz de ensamblarlos en un dispositivo común que nos ayude a comprender qué es lo que ha estado minando y enloqueciendo el transfondo político de este fin de siglo.

2) El despertar de los anacronismos y la guerra civil generalizada

El orden económico internacional nos reclama, en efecto, en tanto que sujetos desprovistos de identidad cultural. Siempre ha formado parte de la ideología liberal hoy triunfante en la economía internacional el considerar a las identidades culturales e incluso a la nación misma como derivadas de oscuros prejuicios tribales destinados a ser abolidos por la historia. Cuanto más profunda y densa es una cultura, más difícilmente se pliega a los mandatos y necesidades ciegas y automáticas del mercado autorregulador. Cuanto más densa es una cultura, más inerte es al desarrollo y más interfiere en la lógica de éste, y es así que puede decirse de ella que está más cercana al salvajismo. Lo que el liberalismo económico nos proponía y —como ya he dicho— nos sigue proponiendo es *ingresar en la historia* y ser en ella sencillamente *hombres*. La dificultad ha sido invariable y trágicamente la misma: los seres humanos, en tanto meros seres humanos, al margen de todo prejuicio tribal, no están protegidos por ningún cuerpo político y se ven compelidos a poner su esperanza de supervivencia en una Declaración de los Derechos Humanos que no sólo no ha dado nunca de comer a nadie, sino que tampoco ha logrado protegerlo más que en las fosas comunes de las dictaduras de todo el planeta.

Pues bien: si hay una utopía que se haya verdaderamente derrumbado en los albores del siglo XXI, más aún que las supuestas pretensiones del llamado socialismo real, es precisamente este sueño del liberalismo económico[7]. Según este sueño, hace ya mucho que debería haber terminado la historia de los pueblos y comenzado la Historia de la Humanidad. Y sin embargo, basta hoy en día abrir los periódicos para comprobar que el panorama político internacional es el contrario del esperado: asistimos al resurgir de los nacionalismos, de los conflictos étnicos, de los integrismos religiosos y fascistas, de la xenofobia y el racismo, de los fundamentalismos militares y carismáticos[8]. Asistimos al irritante y desconcertante espectáculo de unos pueblos que, en una realidad de multinacionales, luchan tozudamente por ser kurdos, vascos, chiitas, musulmanes, croatas, palestinos o armenios. En la sesión a la que nos hemos referido del H. Congreso de Chiapas sobre "las expulsiones indígenas y el respeto a las costumbres de estos pueblos", presenciamos una amplia discusión en la que un diputado chamula presentó un Proyecto de Reforma del Código Penal que era un verdadero manifiesto de

integrismo cultural. Durante la polémica hubo una cierta conciencia de que no se trataba de un mero incidente regional sino que la temática extendía su trascendencia al conjunto del panorama político internacional. Sin embargo, en su conjunto, la postura de los antropólogos tendía a agotarse en la reivindicación de la prioridad absoluta de los derechos del hombre frente a las pretensiones integristas e intolerantes de Chamula, Mitontic y otros municipios indígenas. Postura sin duda muy encomiable, pero que me temo que no respondía a la complejidad del problema, que, sigo insistiendo, es hoy en día mucho más que un problema regional. La defensa de los derechos del hombre se vuelve problemática cuando vivimos un mundo en el que da la impresión de que nadie tiene ganas de ser hombre, de que nadie tiene ganas ya de ser sencillamente un ser humano. Precisamente en el momento en el que el mundo se ha convertido en uno solo, parece que nadie tiene la menor intención de ser ciudadano del mundo y opta por su barrio, su tribu, su pueblo o su nación contra la historia. La propuesta que el diputado chamula llevó al Congreso para legitimar las expulsiones indígenas ofrecía una ocasión única para reflexionar microscópicamente sobre un problema que recorre en este momento el planeta entero y que amenaza ya con convertirse contra todas las previsiones en el problema político del siglo XXI. ¿Quién iba a imaginarse hace unas décadas y después de tanta guerra de las galaxias y tanta odisea espacial a unos chamulas luchando en el año 2001 por reconocerse chamulas en un rinconcito de Chiapas? ¿Quién iba a imaginar que después de tanto materialismo histórico, tanto materialismo científico y todo eso, en cuanto se les diera un poco de libertad a los pueblos soviéticos lo primero que dirían es que querían ser musulmanes o alguna ocurrencia semejante?

Perplejos o no, hemos tenido que acostumbrarnos en los últimos años a ocurrencias de este tipo en eso que se llama la voz popular, pues parece que desde hace tiempo cada vez que el hombre abre la boca frente a la historia es para soltar alguno de estos disparates desconcertantes y anacrónicos. Se podría decir que lo que más aflora en el ocaso del siglo XX es *la inmensa capacidad de anacronismo del ser humano*[9]. Es como si la historia hubiera adelantado mucho más que el hombre y ya sólo tuviera que cargar con él como una carga inerte, tozuda y neurótica. Parece como si hoy en día no hubiera sino dos opciones posibles: o ser un hombre en la historia o ser chamula, armenio, croata o kurdo contra ella. Y parece que los pueblos de la tierra han optado por esta última posibilidad —por procedimientos más o menos integristas que pueden

gustarnos más o menos, pero que en cualquier caso necesitan igualmente ser comprendidos.

3) Hombre e historia

Para comprender este panorama político contemporáneo caracterizado por la forma en la que el anacronismo reclama sus derechos contra la historia, creo que haríamos bien reflexionando sobre lo que se esconde bajo esa abstracta consigna que nos propone el orden económico internacional: *ser un hombre en la historia.*

Se conjugan aquí dos abstracciones: historia y hombre. Nada parece más natural que esta conexión. Sin embargo, lo que se esconde tras ella, puede ser una realidad muy distinta de la esperada. La Historia ha podido aparecer como una cierta entidad real que se identifica pomposamente con Civilización y Desarrollo porque se ha descubierto que desde hace varios siglos la historia tiene necesidades bien concretas a las que hay que plegarse si se pretende ingresar en ella. No se trata de un mero juego conceptual. No basta ser hombre en abstracto para pertenecer a la historia. Estamos hablando de una historia que no se basta a sí misma como la historia natural, de una historia que para ser lo que es, para seguir siendo histórica, necesita poner a trabajar a los hombres. Y en cada condiciones históricas las leyes del trabajo humano tienen a su vez necesidades muy determinadas y concretas. En el nuevo orden internacional, eso que llamamos historia es algo que nada tiene de nuevo: se trata del conjunto de necesidades de la reproducción ampliada del capital internacional.

La segunda abstracción es eso de "el Hombre". Esta abstracción nace en el momento en que las Declaraciones de Derechos del Hombre pretendieron otorgarle alguna eficacia política. Ya entonces hubo un pensador francés, realista y reaccionario, que quiso advertirnos de los peligros que encerraba. Nos referimos a Joseph de Maistre y cito sus famosos comentarios, que nunca pueden resultar más actuales que hoy:

> La constitución de 1795, de igual manera que las anteriores, está hecha para *el hombre*. Ahora bien, no hay *hombres* en el mundo. Durante mi vida, he visto franceses, italianos, rusos, etc.; sé incluso, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa*: pero, en cuanto al *hombre*, declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es en mi total ignorancia[10].

Lo que no preveía este simpático reaccionario francés es que por aquel entonces estaban construyéndose unas condiciones en las que se podía ser un hombre en abstracto de manera muy concreta. Para ello basta con pertenecer a esa historia tan abstracta y que sin embargo acabamos de ver lo concreta que es: el orden económico internacional nos reclama en tanto que trabajadores, en tanto que fuerza de trabajo, y no en tanto que kurdos, armenios o chamulas. La reproducción de la fuerza de trabajo consiste tan solo en que el capital necesita asegurarse por algún procedimiento que si hoy ha tenido sus obreros mañana los va a seguir teniendo. En principio, el hecho de que estos obreros sean los mismos que el día anterior le es indiferente y le habría sido indiferente si los sindicatos no hubieran metido la nariz en este asunto. El hecho de que esta reproducción de la fuerza de trabajo siga dependiendo de la reproducción sexuada de la especie humana, que siempre es generadora de cultura y de identidad tribal, es una incomodidad y un contratiempo con el que el capital se ha acostumbrado a contar, y que solo demuestra hasta qué punto el planeta está todavía de forma general en "vías de desarrollo". Para él sería mucho más civilizado y mucho más eficaz que los hombres nacieran por algún milagro especulativo de la abstracción de la humanidad. De todas formas, y contra lo que creía Joseph de Maistre, la historia encontró procedimientos para lograr un hombre bien concreto que sin embargo fuera lo más abstracto posible: un hombre en abstracto, es, en concreto, un *proletario*. Es decir, un hombre tan absolutamente desprovisto de sus condiciones naturales e históricas de existencia que puede ser intercambiado en el mercado por cualquier otro.

4) Hombre, cultura y sociedad

Decíamos que el panorama político internacional se caracteriza por una especie de rebelión generalizada de los anacronismos humanos. Parece, en efecto, que la historia hubiera corrido mucho más que el hombre. Pero quizás ello sólo resulte sorprendente para una filosofía de la historia empeñada en identificar hombre e historia, una filosofía que se empeñó en que el hombre habitara su historia antes que su sociedad. La identificación entre hombre e historia que el capital había logrado tan dolorosamente en la práctica mediante la ***proletarización masiva de la humanidad***, Hegel logró convertirla en una apoteosis especulativa de la que la historia de la filosofía iba a desembarazarse muy difícilmente. Se

trata de una filosofía que comenzó por confundir la historia en general con una historia bien determinada: la historia occidental, la cual sólo había logrado convertirse en la historia misma mediante el sometimiento colonial y el genocidio. Una filosofía que cuando ya estuvo bien segura de que la historia occidental había abarcado el planeta entero se empeñó en identificar historia y humanidad, como si la historia fuera el aquí y el ahora en el que se gesta y produce lo humano, *el aquí y el ahora en el que el hombre se arraiga en el cosmos.*

Si teníamos en cuenta la diversidad impresionante de sociedades humanas —con la que el colonialismo no cesaba de tropezarse—, había que concluir que el "Hombre" era una abstracción. La única forma de llenar de realidad esa abstracción era dejar de pensar "geográficamente" al hombre como un habitante de su *sociedad* y comenzar a pensarlo como un habitante de la *historia*, una historia que podía ser considerada *una* en tanto que era capaz de dominar el destino del planeta en su conjunto. Es así como para el pensamiento occidental el hombre comenzó a pertenecer más a la historia que a su sociedad, tanto más cuanto que la historia iba minando los dispositivos generadores de sociedad y obligándolos a ceñirse a sus dictados. Así, mientras el Hombre triunfaba, los hombres se esforzaban por aferrarse aquí y allá a unos dispositivos sociales heridos de muerte, descompuestos y desensamblados, dispositivos que tenían que conformarse con los rincones marginales que la historia olvidaba de acaparar para su propio espacio y tiempo. Y en este otro sentido, quizás habría que decir que lejos de ser el ser histórico mismo, el hombre habita un rincón marginal de la historia, un basurero de ésta, en el que encuentra siempre el cobijo estructural suficiente para seguir desarrollando *una sincronía neolítica invariable*[11].

Pese a lo mucho que se ha acusado a la etnología y la antropología de ignorar la historia, hemos de reconocer como su mayor mérito el habernos hecho recordar —cosa que también hizo Marx— que el hombre es un sujeto social antes que histórico. Y pese a que la antropología estuviera últimamente algo cansada de plantear y replantear el asunto de la identidad cultural y haya tendido, en cierta forma con mucha razón, hacia eso que se llama la "etnohistoria", la verdad es que lo mínimo que se podría pedir a los antropólogos hoy en día es que arrojaran alguna luz sobre esa borrachera de identidad tribal y nacionalista que enloquece a la realidad internacional, en lugar de contentarse con defender los derechos del hombre en todas partes. Es sorprendente que en una polémica como la que se planteó en el Congreso de Chiapas fueran precisamente

los antropólogos los que más se empeñaran en decir que la defensa de los expulsados se resolvía en la defensa de sus derechos humanos. Si los conocimientos antropológicos pudieran basarse en la hipótesis de "el Hombre", sería inútil toda investigación, pues toda la sabiduría antropológica habría sido ya modélicamente resumida en la Carta Universal de los Derechos del Hombre.

¿Dónde hemos, pues, de buscar al hombre si no es en la historia? Cuando la antropología comenzó a dirigir su mirada hacia el hombre no lo encontró en aquello que llamamos Historia, sino en una especie de matriz «neolítica» a la que llamó *cultura*. Contemplando las muchedumbres de la India, Levi-Strauss expresaba su perplejidad con estas palabras: "¿Cómo interpretar la facilidad con que estas gentes se arraigan en el cosmos? *Hacen falta tan pocas cosas aquí para crear humanidad...* Se necesitan pocas cosas para existir: poco espacio, poca comida, poca alegría, pocos utensilios o herramientas; es la vida en un pañuelo"[12].

La vida en un pañuelo. Hace falta mucho menos que la historia para generar humanidad. Incluso en la colonia La Hormiga es posible ser hombre[13]. El hombre no es ni el habitante ni el protagonista de la historia. El hombre habita un residuo marginal de la historia, un suburbio o basurero de la historia donde los pueblos, las tribus y las naciones encuentran siempre un rincón donde tender una estera, abrazar a una mujer, alimentar a sus hijos y creer en Dios.

En eso consiste la humanidad. Y, en efecto, hace falta muy poco para "crear humanidad", muy poco para generar "identidad cultural": una *historia neolítica*, de la cual dice Lévi-Strauss recordando con nostalgia a Rousseau, el hombre *quizás no debería jamás haber salido*. Historia neolítica: no "un estado natural primitivo" sino un "*justo medio* entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio (Rousseau) *en el que la humanidad es posible*", y del que el hombre solo fue arrancado por "alguna funesta casualidad"[14]. Tenemos razones para pensar que tras este "justo medio neolítico" se esconde precisamente el secreto de lo que la antropología ha llamado *cultura*: la matriz generadora del efecto-humanidad. En ese "rincón—basurero" aludido por Lévi-Strauss están en juego, en definitiva, todos los elementos necesarios para engendrar ese "efecto-hombre" que la antropología necesita para constituir su objeto teórico: para ello basta que haya hijos que reconozcan el nombre de su padre y un dios.

A medida que el mito de la comunión entre el hombre y la historia se ha ido desmoronando, se ha hecho inevitable añadir a la nostalgia

rousseauniana una constatación de hecho: el hombre *jamás ha salido* de esa historia neolítica de la que "no debería haber salido". Al menos, no lo ha hecho como pueblo; y ahí tenemos como prueba el irritante espectáculo mundial de una historia en todas sus relaciones internacional, en la que sin embargo los hombres se apegan a sus nacionalidades y sus identidades tribales como a su última esperanza de futuro. Tenemos pues el espectáculo de un paisaje natural e histórico siempre cambiante sobre el que se despliega siempre una historia humana neolítica invariable...[15]

Decimos que "...jamás ha salido". *La mayor parte de las cosas que acontecen en la historia no tienen nada que ver con el hombre* (excepto porque es él quien las sufre). Ni las relaciones históricas son humanas ni los aconteceres históricos son actos. Pero, entre los aconteceres inconscientes e invivibles de la Historia, el hombre siempre ha encontrado un rinconcito en el que tender su estera y desplegar su *historia vivida*, su *historia neolítica*, que se repite invariable desde la prehistoria: esa historia a la que llamamos *identidad cultural*, y que tiene su propio tiempo y su propio ritmo aparentemente estéril: el tiempo cíclico de los dioses y los ancestros y el ritmo de la repetición litúrgica y mítica de una *primera vez*. Si la cultura es en principio refractaria a la historia es porque nada tiene que buscar en ella: la cultura niega a los hombres el privilegio del acontecimiento y se lo otorga a los dioses, a los héroes míticos que hicieron las cosas por *primera vez, in illo tempore* ([16]). A partir de entonces —o así lo pretende, al menos, la cultura— todo es *repetición, rito, costumbre* de lo ya acontecido en el tiempo mitológico de los ancestros.

No me estoy refiriendo tan solo a las sociedades rezagadas del desarrollo sobre las que suele volcarse la antropología. Que el hombre jamás ha salido del neolítico quiere decir que incluso en las grandes ciudades del mundo desarrollado el hombre sigue siendo pastor y campesino, aunque, expropiado de sus condiciones de existencia, se haya convertido en un pastor sin borregos y un campesino sin tierra. No es casual que cuando Heidegger intentó definir aquello en lo que consiste ser hombre dijera esa famosa sentencia de que "el hombre es el pastor del ser". Pero discutir esto nos obligaría a adentrarnos en un terreno de demasiada complejidad filosófica. Podemos limitarnos a bromear un poco sobre la forma en la que el hombre civilizado *imita el neolítico* en su vida privada. El ejecutivo que distingue entre su trabajo, por el que ingresa en el mundo de la historia, donde todo depende de unas leyes que

le trascienden enteramente y que tienen siempre razones más importantes que las suyas, y su ocio, en el que se esfuerza por imitar el neolítico de la artesanía en el bricolage, del campesino cuidando las macetas de su casa, del pastor dando de comer a su canario, mientras abraza a su mujer y reza con sus hijos un padrenuestro al acostarse.

Podríamos así hablar de una *consistencia sincrónica del hombre*: el hombre es incapaz de habitar la historia además de su sociedad. Al menos es incapaz de hacerlo como hombre y no como proletario.

En este sentido no es extraño que la antropología funcionalista -como tantas veces se ha denunciado y en particular en México, con respecto a la antropología de Chiapas- pudiera tan fácilmente ignorar la historia y precipitarse en prejuicios culturalistas. Está bien criticar los espejismos antropológicos que surgieron de este malentendido y es indudable que eso que se ha llamado etnohistoria ha salido victoriosa en la polémica con el funcionalismo. Pero sería un grave error desconocer las razones por las que el funcionalismo pudo creer que comprendía las culturas sin recurrir a la historia. No se trataba, en definitiva, de un error únicamente de los investigadores. El objeto mismo sobre el que reflexionaban sugería él mismo ese malentendido. Es evidente que no se puede desconocer la historia al estudiar las culturas humanas, al igual que no se podría estudiar la cultura sin estudiar el paisaje natural que la rodea y frente al cual la cultura se ha constituido. Sin embargo, nada sería más pernicioso que concluir de ahí que el hombre es un habitante histórico de la naturaleza. El hombre es ante todo un habitante social ya de la historia ya de la naturaleza. El hombre sólo pertenece a la historia a su pesar. Al hombre, que ingresa en ella en tanto que fuerza de trabajo, "le cuesta trabajo" ingresar en la historia.

Entre las subidas y bajadas de la bolsa de Nueva York y las políticas del Fondo Monetario Internacional, el hombre busca su cobijo neolítico en una naturaleza cada vez menos generosa y cada vez más agresiva: la historia. Y los hilos de continuidad entre la historia en sí y la historia vivida de los hombres se han roto para siempre: lo que para los hombres es guerra, para la historia es mercado, lo que para los hombres es hambre, muerte y miseria, para la historia es búsqueda de competitividad, progreso y crecimiento del producto potencial internacional. Cuando para el hombre sobra riqueza y, por tanto, se anuncia la posibilidad de descansar, para la historia lo que ocurre es que hay sobreproducción y crisis económica y lo que para el hombre debería ser descanso para ella no es sino paro y desempleo. Ironías y paradojas del desa-

rrollo capitalista: la economía ha salido del neolítico antes que el hombre. La historia ha corrido más que el hombre.

5) Hombre y razón

Se dirá que el hombre interviene activamente en la historia. Ello es una concepción que pertenece muy particularmente a la filosofía occidental, una idea que hunde sus raíces en la Grecia clásica y que se desarrolló especialmente en la ilustración, que acompañó a las revoluciones burguesas y que fue llevada a sus límites por la filosofía hegeliana. El hombre aparece más y más no sólo como razón teórica sino como razón práctica en la historia. Sin embargo, mirando de cerca la historia de la filosofía nos damos cuenta de que ella misma fue muy precavida al respecto y se cuidó muy mucho de hacer pertenecer la razón al hombre. Toda la historia de la filosofía es muy respetuosa con ese texto tan famoso de Aristóteles: "la razón o es algo divino o ciertamente lo más divino que hay en nosotros". La razón no es algo humano, sino divino. La razón no habla una *bats'i c'op*, una "lengua verdadera", una lengua que hablen los *bats'i vinic*, es decir, los "hombres verdaderos". Lo que los indígenas llaman *bats'i c'op* es un dispositivo de identidad en el discurso. La lengua "verdadera" se caracteriza por que quien la habla se identifica continuamente en el discurso con el pronombre personal "yo". Por el contrario, razonar, esto es algo que sabían muy bien los griegos, consiste en poner fuera de juego los mecanismos de identidad personal o cultural en el lenguaje. Un razonamiento, al contrario que una *opinión* es una palabra que da igual quién la pronuncie, sea ateniense, espartano o persa. Lo que fascinó a los griegos en la palabra razonada es que *ni siquiera hacía falta ser hombre para pronunciarla*. Un razonamiento desconoce la gramática de los pronombres personales. No hace falta decir yo, ni tú ni él en las matemáticas. La razón no constituye humanidad, sino que introduce *lo divino* en el mundo: una palabra que se quiere a sí misma, y para Kant, un acto que se quiere a sí mismo, y en este sentido un acto que precisamente por eso puede ser considerado libre, y en tanto que no depende de nada, un acto en ese sentido tan libre como necesario.

Es decir, que la idea de la acción revolucionaria, la idea del hombre en tanto que actor de la historia, fue pensada por la propia historia de la filosofía como algo que no pertenecía al hombre, sino a lo divino. El

hombre ingresa en la historia no en tanto que hombre, sino en tanto que ser racional. El tema escapa a la antropología. El universo de la cultura es ese cobijo productor de humanidad que se instala en el paisaje histórico como se instala en la naturaleza. Un mundo como el nuestro dominado por la historia es un mundo necesariamente genocida, tanto más cuanto que el paisaje histórico se ha mostrado mucho más cruel y ciego respecto a la vida humana que el propio paisaje natural. El *cobijo neolítico* en el que el hombre se reconoce en la historia y en el que el hombre produce su humanidad ha estado y cada vez está más a punto de ser devorada por la historia.

6) Hombre y derechos humanos

Estábamos hablando del "hombre" en abstracto. Pero, la cultura jamás te hace simplemente ser humano. Siempre te hace de alguna forma un *bats'i vinic*, un hombre "verdadero", es decir, un hombre que se reivindica a sí mismo como pueblo frente a los otros pueblos bárbaros situados más allá de las fronteras en las que termina la humanidad[17]. En estos límites el hombre no es un ser histórico. La historia del siglo XX nos ha demostrado que el hombre sólo ingresa en la historia como sujeto revolucionario o como sencillamente "hombre". La historia occidental ha reconocido al hombre independientemente de su cultura, raza o religión. Lo único que queda de un hombre sin nación, sin pueblo, sin patria, sin familia, sin costumbres, es su abstracta desnudez de ser humano. Una vez desprovisto de su protección neolítica frente a la historia, desprovisto de todo cuerpo político protector, el hombre tan solo puede esperar que las organizaciones de derechos humanos lamenten su situación. Pero estas organizaciones, que precisamente porque vigilan los cuerpos políticos constituidos jamás logran constituirse en un cuerpo político a su vez, siempre llegan, por definición, demasiado tarde. Reivindican al hombre en los cementerios clandestinos. Por más que se exprima la abstracta desnudez del ser humano, lo único que logra hacerse patente en ella es el color de su piel, que siempre suele ser más oscuro que el deseable.

Los pueblos de la tierra han comenzado a comprender la estafa contenida en las promesas ilustradas que pretendían desnudarlos de toda carne y servidumbre para transformarlos en esqueletos abstractos sin más vestido ni abrigo que su libertad. La utopía liberal les había prometido

un espacio político en el que las tradiciones nacionalistas o tribales eran consideradas como mecanismos supersticiosos reaccionarios que habían de ser superados por la historia de la libertad en la que unos sujetos desujetados de toda inmanencia cultural nadarían en su mayoría de edad ilustrada no atendiendo sino a su razón y su iniciativa. Había concluido la historia de los pueblos y comenzaba la Historia de la Humanidad, en donde cualquier chapoteo cultural, así se llamara costumbre, tradición, patria o religión, no era sino lujo, inercia o anacronismo. Pero semejante mayoría de edad tan a la altura de los tiempos presentó su verdadera cara no en el ideal kantiano de una comunidad de puros seres racionales regidos por la ley moral y solo siervos de su obligación de decidir, sino, como decíamos, en la *proletarización masiva de la humanidad.*

Los pueblos han comenzado a comprender que al otorgar la libertad al hombre en abstracto, ingresamos en un espacio en el que se es libre de hacer todo, pero en el que desgraciadamente no hay nada que hacer, a excepción de trabajar según los dictados ciegos e ingobernables de la mano invisible de Adam Smith. La ilustración nos prometió la libertad en unas condiciones históricas en las que no había nada que liberar. De ahí que se conformara con ver cumplidos sus sueños revolucionarios en esa tautología carente de contenido: lo único que podía ser liberado era la libertad.

La realidad de lo que era un hombre absolutamente liberado de todo, excepto de la historia, liberado de su cuerpo político, de su costumbre, de su patria, de su tierra, de sus condiciones de existencia, de su nación, de su familia, la encarnaron los tres millones de apátridas exiliados o deportados que en los albores de la segunda guerra mundial recorrían Europa. Ellos eran los únicos que sencillamente eran hombres y que nada en ellos los hacía parecer franceses, alemanes o húngaros. Y la historia, como expone Hannah Arendt, no encontró nada sagrado en la abstracta desnudez de esos seres humanos[18]. La historia no encontró otro rincón en el que instalarlos que el campo de concentración, la prisión o la cámara de gas. Desde entonces los hombres saben muy bien que nada hay más peligroso que ser tan solo un ser humano en la historia. Y no es extraño que hayan empezado a sospechar de la promesa de una libertad que sólo puede liberar la libertad, y hayan comenzado más bien a plantearse cómo elegir su servidumbre, cómo elegir *algún tipo de servidumbre* —así sea religiosa, cultural, tribal o nacional— en la que al menos sea posible salvaguardar un rincón en el que desenvolver la historia neolítica en la que consiste la producción de humanidad.

7) Apuntes sobre Chiapas

En la polémica sobre las expulsiones indígenas a la que hemos aludido[19], *lo más fácil era tener razón*. Y sin duda que Carlos Monsiváis y Héctor Tejera tenían razón contra Andrés Fábregas, Jacinto Arias y contra los propios caciques indígenas, pues nadie duda de su complicidad con los aparatos más siniestros del PRI y son infinitos los testimonios que los señalan como una sangrienta casta de criminales. No cabe duda de que, como afirmó Héctor Tejera, los conversos expulsados, al romper la unidad cultural de la comunidad, no atentan simplemente contra la identidad y el derecho consuetudinario indígena: reaccionan políticamente contra la estructura de dominación que se ampara en esa supuesta unidad. Lo que pasa es que, por mucho que se lo parezca a Monsiváis y Tejera, lo relevante hoy en día en el mundo entero no es la lucha del individuo contra las estructuras de dominación. Por supuesto que ésta existe y debe ser apoyada. Pero el fenómeno verdaderamente preocupante, el verdaderamente significativo hoy en día a nivel internacional y regional es la reivindicación furiosa e integrista que los individuos hacen de sus propias estructuras de dominación. Y puede que esto sea repugnante, pero no creo que pueda ser explicado por la pura estupidez de los interesados. Hemos de reconocer qúe existen razones de peso para desconfiar de las reivindicaciones de los derechos humanos en un mundo como éste. Sería verdaderamente insensato no reconocer que al desnudar al ser humano de toda estructura de dominación y convertirlo en un mero hombre en el mundo, no se le hace esclavo de una estructura de dominación mucho más profunda y genocida: la de las necesidades anónimas e impersonales de la reproducción ampliada de capital, que también esgrimen su integrismo e incluso —como ha escrito Susan George recientemente[20]—su mitología y su religión. Por otra parte, las sectas protestantes, como es evidente, al luchar contra el integrismo cultural, nadie puede negar que preconizan el integrismo más salvaje: el que Bush bautizó como "nuevo orden mundial". Sí que tendría gracia que nos empeñáramos en ver en las sectas adventistas y evangélicas una resistencia contra el integrismo. Vivimos una época de integrismos, pero sin duda el que cuenta con los mayores recursos y el que es más peligrosamente genocida es el que defiende a un tiempo los derechos humanos y el Fondo Monetario Internacional.

De forma generalizada, los pueblos del Tercer Mundo han decidido que frente a unos derechos humanos que sólo contribuyen a desnudar

aún más su humanidad en un mundo en el que tener la piel oscura es cada vez más peligroso, la única posibilidad de resistencia que queda en sus manos es la de reafirmarse como pueblos, aun a costa de reivindicar viejas servidumbres impresentables. Lo malo no es estar sometido, sino estar sometido a realidades atroces[21]. La cuestión hoy no es cómo el hombre reivindica su libertad, sino cómo y por qué caminos tan inquietantes está eligiendo su servidumbre. Ser libre en el nuevo orden mundial es para muchos peor que ser siervo de cualquier anacronismo medieval. Eso no hace mejores estos anacronismos, pero sí peor al nuevo orden mundial.

¿Puede alguien extrañarse de que los indígenas de Chiapas prefieran a sus caciques, sus dioses y sus costumbres al papel de ciudadanos internacionales que les promete el Tratado de Libre Comercio? Y si incluso los santos y los caciques han sido para ellos amos más benignos que la historia ¿puede alguien extrañarse de que —incluso en estos tiempos que corren en el Este— algunos se hayan atrevido a balbucear de nuevo el nombre del *socialismo*? La superioridad del conflicto de Chiapas frente al resto de los hervideros internacionales es que ha sabido poner en manos de la *razón* lo que muchos otros pueblos han depositado en sus libros sagrados y tradiciones no siendo capaces de articular sus esperanzas más que en el integrismo o el racismo. Terminaré citando un libro reciente que ha diagnosticado así la situación:

> Uno de los nombres que recibe el *lugar de la necesidad* es Tercer Mundo. Nunca como en nuestros días a millones de hombres, *uno por uno*, en África, en Asia, en Latinoamérica, incluso en Europa, les había parecido tan definitivo, tan determinante, el lugar de su nacimiento y la profesión de sus padres: quizás por esto el suelo en el que viven y la familia que los tiraniza se ha convertido en tantos sitios a la vez, para tantos y tantos hombres, no sólo en campo de batalla sino, mucho más, en el *objeto mismo* de la lucha. A ningún campesino del Sudán o de Chiapas se le ocurriría soñar, no ya con ser presidente de los Estados Unidos, sino ni siquiera con ser *rico*: la movilidad social, la igualdad de oportunidades, la meritocracia no han tenido tiempo de convertirse allí ni siquiera, como entre nosotros, en un mito. (...) En el orden de la necesidad, la única libertad es la del alzamiento. Pocos de estos alzamientos, es verdad, nos parecen inteligentes. Qué le vamos a hacer. La rebelión es el *voto* del Tercer mundo, y sabemos por experiencia que a menudo el voto no es mucho más inteligente. Debo decir, en cualquier caso, que un integrista egipcio o argelino es mucho más libre, precisamente *como* integrista, e incluso con arreglo a los principios liberales, que un *fellah* del Said o un parado de Orán; y que, desde luego un tzotzil zapatista de Chiapas es mucho más libre que un tzotzil a secas. No hay a mis ojos, en lo que se refiere a ejercicio de libertad, ninguna diferencia entre un integrista y un zapatista. Pero hay, por supuesto, una diferencia: los zapatistas *han razonado más*.[22]

NOTAS

[1] Régis Debray ha llegado a calificar el libro del subcomandante Marcos como el más importante del siglo.

[2] En este artículo retomo una conferencia pronunciada en 1992 en el Seminario "Conciencia e Historia de América. Historia de cinco siglos", organizado por Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas.

[3] El problema de las expulsiones indígenas se remonta a 1974. Desde entonces, la penetración de las sectas protestantes en Los Altos de Chiapas se ha multiplicado a un ritmo vertiginoso. Los caciques indígenas de las comunidades tzotziles y tzeltales han reaccionado drásticamente, fomentando la expulsión de los conversos bajo las más duras amenazas, consumadas criminalmente en no pocas ocasiones. El motivo que esgrimen por su parte es que el evangelismo y el protestantismo apartan a los conversos de sus deberes con "el costumbre", es decir, con el aparato de tradiciones y deberes comunitarios —vertebrado por el famoso "sistema de cargos" de los indígenas mayas de Chiapas—, abriendo una brecha mortal en la heróica resistencia contra la aculturación que estos pueblos vienen librando desde hace 500 años. La realidad es, cuando menos, más compleja: con el pretexto religioso, los caciques indígenas han expulsado a los disidentes políticos, a los competidores económicos y a cualquiera que desafiara o perjudicara sus redes de poder y el desenvolvimiento de sus negocios. Los caciques detentan el monopolio del *posh* (el aguardiente indígena), el transporte, las velas y los refrescos, artículos todos necesarios para la observancia de "el costumbre". El sistema de cargos que organiza las festividades religiosas de la comunidad es utilizado por ellos para arruinar a enemigos y competidores, obligándoles a asumir responsabilidades económicas fuera de su alcance. Al mismo tiempo, los caciques prestan el dinero necesario para afrontar la responsabilidad de los cargos religiosos a intereses usurarios que llegan al 10% mensual, lo que obliga en muchas ocasiones a los endeudados a hipotecar sus tierras en beneficio de sus acreedores. En este marco, es difícil mantener que el problema de las expulsiones indígenas sea una mera cuestión de disidencia religiosa. El fenómeno de "aculturación voluntaria" masiva por parte de los conversos esconde más bien una rebelión interna de las comunidades contra las estructuras indígenas de poder y su oscura complicidad con el Esta-

do y el partido gubernamental. He tratado este problema en mi artículo *Enfermedad y costumbre en el periférico de San Cristóbal de las Casas*, publicado en el Anuario 1992 del Instituto Chiapaneco de Cultura.

[4] La excepcional obra de Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, Ediciones Era, México, 1985, ha estudiado históricamente la compleja red de problemáticas que se dan cita en este deforme y sorprendente anacronismo que es el Estado de Chiapas.

[5] Al respecto, es interesante seguir la polémica iniciada en *México Indígena*, recogida en los siguientes artículos: Héctor Tejera, *Vivir para creer*, Revista *México Indígena*, nº 19, abril de 1991. Carlos Monsiváis, *Preguntas sobre identidad, religión y derechos humanos*, Revista *México Indígena*, nº 21, junio de 1991. Andrés Fábregas Puig, *Entre la religión y la costumbre*, Revista *México Indígena*, nº 23, agosto de 1991. Héctor Tejera, *Poder y cultura*, Revista *Ojarasca*, nº1, octubre de 1991.[70]. El mito se había derrumbado, en realidad, mucho antes, como demostró Karl Polanyi en *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, edición castellana en Ediciones La Piqueta, Madrid España.

[6] Las Actas de este Congreso fueron en su día publicadas por el Gobierno. *Cfr. Memoria de la audiencia pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos*. H. Congreso del Estado de Chiapas, 22 y 23 de abril de 1992.

[7] El mito se había derrumbado, en realidad, mucho antes, como demostró Karl Polanyi en *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, edición castellana en Ediciones La Piqueta, Madrid España.

[8] Hans Magnus Enzensberger ha calificado la coyuntura internacional de un estado de guerra civil generalizada. *Cfr. Perspectivas de guerra civil*. Editorial Anagrama. Barcelona. España.

[9] El pasado 20 de enero de 1994 año Régis Debray comenzaba un artículo (publicado por El País, Madrid, con el título *Oscurantismo y economismo*) con las siguientes palabras: "Es preciso ser un poco antropólogo para resolver el enigma siguiente: la modernidad se ve asaeteada de arcaísmos por los cuatro costados. Y en tanto que este problema no se resuelva, votos, frases y programas humanistas serán apenas sermones y nunca una política". El artículo se refería al "enloquecimiento generalizado de la historia" al que asistimos en este final de siglo, una vez que la guerra fría ha dejado lugar al despertar de un sinnúmero de conflictos nacionalistas y pseudotribales.

[10] Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, edición castellana en Tecnos, Madrid, 1981, pág. 45.

[11] Como es sabido, Lévi-Strauss mantuvo la tesis —ante un escandalizado público norteamericano— de que la antropología investiga en los basureros en los que tiran sus desechos los historiadores.

[12] Lévi-Strauss, C.: *Tristes trópicos*, capítulo 15.

[13] Respecto a la colonia La Hormiga del periférico de San Cristóbal de Las Casas, he planteado este problema en el artículo antes citado *Enfermedad y costumbre...*

[14] "Así, aunque los hombres se hubieran vuelto menos pacientes, y aunque la piedad natural hubiera sufrido ya alguna alteración, este período del desarrollo de las facultades humanas, manteniendo un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y nuestro amor propio, debió de ser la época más feliz y más durable. Cuando más se piensa en ello, más se llega a la conclusión de que ese estado era el menos sujeto a revoluciones, el mejor para el hombre, y que sólo debió salir de él por algún funesto azar (...) El ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en este punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre en él». Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pág. 257.

[15] *Cfr.* la nota antropológica de Karl Polanyi, titulada *El hombre es el mismo a lo largo de la historia*, en *La gran transformación*, ob. cit., pág. 422.

[16] *Cfr.* Eliade, Mircea: *Iniciaciones místicas*, edición castellana en Taurus, Madrid, 1979.

[17] *Cfr.* Lévi-Strauss, C.: *Raza e Historia*, en *Antropología estructural dos*, capítulo XVIII. En este famoso artículo, como es sabido, el autor recordó que para la mayor parte de los pueblos indígenas «la humanidad termina en los límites de la tribu».

[18] *Cfr.* Arendt, H.: *Historia del totalitarismo*, tomo II, capítulo 9, edición castellana en Alianza Universidad, Madrid.

[19] *Cfr.* nota nº 18

[20] Susan George, en 1995, acaba de publicar un libro -*La religión del crédito*- que abre una cierta investigación etnográfica sobre la religión generada en el seno del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, demostrando que los dispositivos ideológicos operantes en estos organismos se hallan estructurados como cualquier otra mitología.

[21] Contra este prejuicio «foucaultiano» contra el sometimiento publiqué el libro *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault* (Ediciones Libertarias. Madrid. 1992) que cito a continuación: "La pre-

gunta pertinente hoy en día no sería a qué poderes nos estamos sometiendo a lo largo y ancho del planeta, y mucho menos si estamos o no sometidos. De hecho, los hombres se han sometido a menudo a muchas cosas envidiables: el científico se somete, por ejemplo, a la disciplina rigurosa de la lógica, a la férrea disciplina de la experiencia; el poeta se somete a su poesía, hasta el punto de "desaparecer" en ella, de perderse para poner en libertad su poema; el amante se somete al amado, el ojo a la percepción, el filósofo al mundo inteligible, el libertino al deseo, el masoquista al sádico, el jugador de ajedrez a las reglas que constituyen su juego. Es decir: *que lo intolerable no es necesariamente estar sometido, sino estar sometido a realidades intolerables."*

[22] Alba Rico, S.: *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*. Editorial Anagrama. Barcelona. 1995.

NOTAS SOBRE LAS "PALABRAS ANTIGUAS" COMO GRAMÁTICA DE LO COTIDIANO

PIERO GORZA *

En este breve y aproximativo esbozo se quieren analizar algunos aspectos y temáticas presentes en "las palabras antiguas"[1], que cuentan cómo se creó el mundo, de sus ciclos regenerativos, hasta la aparición de los hombres, sin llegar a la fundación de los pueblos, proceso que, por supuesto, se delinea a partir del modelo primigenio.

Antes de platicar sobre el tema, es necesario esclarecer algunos puntos que parecen regresar en el debate antropológico. Se puede seguir hablando de mitos "sin buscar sólo la clave de lectura en cristales geométricos de significación"[2]?. Hay posibilidades para profundizar temáticas de cosmovisión sin recorrer los errores de una etnografía que deseaba ver a los indígenas como vestigio del pasado y el cambio como corrupción de una identidad arcaica? En cualquier caso, parece difícil compartir la provocadora hipótesis de Henri Favre por la cual la supuesta "identidad india" es únicamente el resultado de la política explotadora colonial y moderna: una persistencia que parece no tener nada que ver con el espíritu de resistencia, sino con el mantenimiento de un estatus de subordinación y servidumbre[3]. Bien diferente es el análisis histórico

* Agradezco a don Carlos Pérez Sánchez que, con sus consejos y correcciones, me permitió escribir estas páginas.

que hace Juan Pedro Viqueira cuando describe las dinámicas demográficas y de mestizaje en las diferentes regiones chiapanecas[4]. No se puede borrar el hecho documentado de la "vocación" de Los Altos de Chiapas a servir como reserva de mano de obra barata y la de San Cristóbal de Las Casas en mantener una sociedad de castas. Por supuesto, "las fronteras no delimitan desde el exterior el cambio y la comunicación, si bien nacen por esos fenómenos, y en manera más precisa, como respuesta a los problemas de la identidad social y cultural que los fenómenos de cambio y de la comunicación ponen continuamente"[5]. Así, cuando el exterior no deja espacio de realización es adentro de la frontera donde se busca el lugar para una vida que sea digna de ser vivida. Entonces, el cambio se plantea en el interior de la manera de pensar, del sentido común, del lenguaje, que se constituyeron en el tiempo. La ciudad de los muertos y la de los vivos, incluso si se rechazan recíprocamente, se reflejan. Se podría decir que las comunidades están condenadas a "ser libres" de cambiar, aun a riesgo de la desaparición y, siempre, permanece el problema de lo que se queda, de lo que se aleja y de lo que regresa.

Leyendo los antiguos cuentos

Muchas definiciones y páginas han sido escritas sobre los mitos, aquí hacemos referencia sólo a algunas interpretaciones significativas para el trabajo.

Los mitos y los cuentos que ahora encontramos en el área tzotzil, y también en San Andrés Larráinzar, nos hablan de una cosmogonía que hunde sus raíces en los antiguos textos de los mayas. Es un fresco que no se conservó en su totalidad, se quedaron sólo elementos, narraciones que las generaciones actualizaron con nuevos relatos y renovaron según las modificaciones de lo imaginario, siempre histórico. Se cambiaron los personajes, se mitificaron reales recorridos del pasado[6], se amarraron elementos de las tradiciones nativa y católica. La violencia y el desprecio de los vencedores de siempre obtuvieron como respuesta una resistencia tenaz de los nativos para cuidar la vieja sabiduría bajo nuevos trajes. Mario Humberto Ruz habla, y con razón, de persistencia de una manera de vivir, de interpretar el mundo, que se manifiesta con preponderancia en lo cotidiano[7].

A pesar de sus matrices, la tradición continúa transformándose[8]. Así los mitos como fuentes orales ofrecen informaciones ya sea sobre el

relato antiguo como hecho obstinado, que la costumbre y el ritual quieren inmutable, o sobre las interpretaciones, que no pueden huir al tiempo. El azar de los cursos históricos, el universo simbólico, las antiguas cosmogonías, el eterno presente de los vivos parecen atados como los hilos de una telaraña en cuyo interior la singularidad interpreta lo existente. No extraña que, muchas veces, también las mismas autoridades reciten palabras de las cuales no conocen el significado e interrogadas a propósito o lo actualizan o responden que es la tradición. En la misma manera, los actores que fomentan el cambio y los que a él se oponen tienen que construir sus proyectos en un espacio cultural heredado.

La necesidad de un orden para vivir y entender se suma al hecho de que los mitos son algo vivo. En su estudio sobre los géneros del comportamiento verbal, Gary Gossen afirma que hay una libertad en las narraciones míticas, en el sentido que cada persona puede añadir particularidades, evidenciar aspectos nuevos, pero tiene que adecuarse al estilo que las palabras antiguas prescriben[9]. Entonces, los cambios maduran al interior de dinámicas comunicativas ya sea diacrónicas ya sea sincrónicas. No hay una mitología completa que se configure como cosmogonía, sino cuentos y relatos que hablan de las huellas de un dibujo que se pierde en los tiempos. "Las cosmovisiones no son sistemas perfectos, afortunadamente. Tienen contradicciones, lagunas, excepciones, absurdos, duplicidades, parches. Ni son, afortunadamente, iguales en todos los miembros de la sociedad ... La cultura -dice Baynes - es más bien una herramienta que una acumulación estática de tesoros. Es algo que los hombres hacen y utilizan, y que siguen utilizando hasta desgastarla"[10]

Hoy, en San Andrés Larráinzar, o Sakamch'en de los Pobres, los procesos de cambio están mudando de manera traumática la tradición y, por supuesto, los indicadores de orientación. No se trata sólo de una ampliación de los horizontes geográficos, sino de los paisajes culturales que anticipan y permiten la colocación de nuevas tierras y poblados más allá de las fronteras antes imaginadas. En este nuevo imaginario, en el cual existen países como los Estados Unidos, la Alemania y el Japón, también los indígenas alfabetizados permanecen atados a una visión sagrada del mundo. Se trata de paisajes mentales radicados en una experiencia, racional, de siglos. Aunque los nuevos conocimientos niegan viejas evidencias sobre la realidad del centro, parece imprescindible estar en el centro de un espacio que se ordena alrededor de los limites del nosotros. No es distinto de lo que pasa en los otros rincones del mundo.

Cada universo es un sistema de comunicaciones entre un centro y un calendario. Qué otro si no son las intuiciones y las categorías kantianas? Por supuesto, hay una estrecha relación entre el lenguaje, los gestos y los paisajes mentales. No se puede imaginar un mundo que no esté construido con las palabras y con los procedimientos lógicos de la lengua conocida y cada idioma guarda un particular escenario de posibilidades. Allí se queda también la originalidad del levantamiento indígena de 1994.

Finalmente, los mitos indígenas de creación del cosmos y del hombre y los de fundación del pueblo permiten individuar momentos significativos y de frontera, en donde las identidades individuales y colectivas están en peligro, y necesitan de actos públicos y privados capaces de fortalecer la cohesión del grupo y asegurar orientación individual. Ofrecen indicaciones sobre el nombre, la naturaleza, el origen de los dioses. Además, sugieren relaciones entre el otro tiempo y el otro espacio, los originarios, mediante los cuales tomó forma, en un proceso de creación-destrucción, el hábitat humano. La existencia del cuento cosmogónico es antecedente necesario a los mitos de fundación del pueblo y premisa a la historia de la comunidad. La narración sobre el santo patrono, héroe y hermano del sol, apóstol y ancestro, que en el final de su viaje identifica el lugar donde se instala el grupo indígena, repite la aventura originaria. Allí se establecen las reglas entre los hombres verdaderos y su tierra, entre ellos y los que viven más allá de las fronteras "sagradas" del municipio. Se asigna nombre al territorio y se establece el pacto fundamental entre los habitantes. Estos relatos dibujan redes comunicativas que permiten a los legítimos vivir en armonía. En el camino se evidencian los modelos de comprensión de la experiencia y se da razón de la vida y de la muerte, de la comunicación entre los antepasados y los presentes. El papel de la memoria se plantea como conexión entre palabras y muerte. A partir de los mitos, aunque no solamente, se pueden formular hipótesis sobre las fronteras inestables, los "no lugares", que con aproximación llamamos "identidad". "Los hombres construyen imágenes del mundo en que viven, y no de un mundo cualquiera, incluso cuando imaginan otro mundo, en su fantasía, lo hacen a partir de la experiencia que su existencia les da"[11].

Es interesante la afirmación de Gossen cuando dice que en lo cotidiano ya están presente los elementos del cuento de los orígenes. Los niños en sus juegos, la gente en su lenguaje frívolo, las personas alrededor de una mesa, un "chamán" en su curación, una autoridad en sus rituales repiten los mismos conceptos. Lo sagrado es una afirmación

ideal, cuyas categorías atan a la sociedad en todos los niveles. Al revés, se podría igualmente decir que la gramática del cotidiano invade toda la esfera del sagrado. Por lo tanto, el mito se podría leer como una sintaxis del vivir que se transforma en carne de la gente, y en lugar donde se juegan las pasiones y los temores colectivos.

Encontramos hoy el antiguo afán de poner fronteras al territorio y al tiempo, de fijar piedras miliares, también móviles. Sin éstas no se podría vivir, sin éstas no se podría comunicar.

Los mitos de creación del mundo y del hombre

> Los cuentos que nosotros contamos son verdad, de la que fueron testigos nuestros antepasados en los días antiguos.
> Manuel Arias Sojom.

Hoy en San Andrés casi sólo los viejos recuerdan los relatos sobre la creación del mundo y del hombre, pero el antiguo dibujo parece tener raíces profundas en la manera de ver el mundo. En las siguientes páginas queremos delinear un cuadro aproximativo del pensamiento cosmológico de los sanandreseros, utilizando los fragmentos ofrecidos por la literatura antropológica y comparándolos con los relatos de algunos otros pueblos de Los Altos.

El antiguo mito afirma que en el principio la tierra era completamente plana y no había sol, sino una luz muy débil[12]. En otra versión, Vaxakmen, el todo poderoso, el sostenedor de los pilares del mundo, de sí mismo trajo las piedras para amacizar el suelo. " Nuestro padre Vaxakmen es el que formó el valle y los cerros, es el dueño de las cuevas, él creó la tierra"[13].

Tres creaciones escondieron las etapas del cosmos, épocas imperfectas a las cuales siguieron catástrofes que revolvieron el espacio y destruyeron a los hombres. En la primera creación, las personas estaban hechas de tierra y no sabían morir. Por eso, los dioses enviaron un diluvio que atropelló a los vivos. Toda la tierra se inundó y entonces la gente subió al cerro de Lazbilton. Allí levantaron un muro hasta la mitad del cielo. Fue un rayo a destruirlo y, ahora, permanecen sólo algunas ruinas, piedras amontonadas. Se salvaron únicamente los sacerdotes, que se transformaron en monos aulladores y monos arañas y se refugiaron en los arboles más altos. Se formó entonces otro mundo con nuevos

poblados. Pero tampoco esos hombres sabían morir y volvían a la vida después de tres días. El castigo divino se concretó en una lluvia caliente que tardó noches y días. Muchos se escondieron inútilmente en las cuevas, bajo las piedras. Como testimonios de la antigua tragedia todavía ahora se encuentran huesos en Sakamch'en y Chanalum[14].

Hay dos guiones que narran la creación de los hombres actuales. El primero relata que un fugitivo de la gran lluvia caliente buscó cobijo en una cueva, donde estaba una perra. Cuando el hombre salió para trabajar el animal cocinó tortillas y pozol. A su regreso, el joven se quedó sorprendido y, finalmente, se casó con la perra, procreando nuestros antepasados. También en San Pedro Chenalhó se cuenta la historia de una mujer, Eva, que pecó con un perro, y según el color del perro nacieron niños blancos y obscuros[15] El segundo relato tiene como protagonista a Cristo, hijo de la Virgen y de Dios, nuestro padre, que creó tres parejas ladinas ricas y alfabetizadas y, después, tres parejas indígenas pobres, para servir y hacer los trabajos pesados[16].

Las historias de Jesús recorren toda el área tzotzil y se estructuran con modalidades análogas a la formación del sentido común: remiten a una operación .—para decirlo con Levi-Strauss[17]— de "bricolage", cuyos elementos se expresan a través de un repertorio de la formación heteróclita. Las matrices judeocristiana y la autóctona se confunden en las neblinas de la multiplicidad de las voces. Lo sagrado o lo profano, los momentos cruciales del mito o los "relatos subordinados" emergen en el interior de un mismo esquema con fisionomías diferentes según los parajes, el tiempo, el contexto en el cual se habla, el humor del narrador. Este es el nuevo ámbito en el cual se desarrolla el mito de creación del Sol y de la Luna.

El Cristo, nacido en un establo de ovejas de San Juan Chamula, creció en tres días y, desde su juventud, empezó a hacer milagros, creando árboles, flores y muchos de los vegetales y frutos que se encuentran en las tierras altas y bajas de Chiapas. Un día —cuenta Holland— el Hombre—Dios, paseando por las montañas, vio a un campesino trabajando. De repente, lo ayudó cortando con extraordinaria velocidad las plantas leñosas y, después, invitado a su casa, no comió nada, subrayando dos veces su origen ultraterreno. El campesino, dudoso de tener en frente un demonio o un dios, junto con otros judíos capturó a Jesús y a la Virgen para matarlos. Cristo pidió morir arriba de una cruz y, cuando fue construida, la llevó a la iglesia de Larráinzar. Al medio día, ya clavado, "lanzó un papel a la Virgen que se convirtió en un gallo blanco que co-

menzó a cantar y entonces todos los judíos se murieron. Cristo bajó de la cruz y a los tres días subió al cielo con la Virgen. Jesucristo se convirtió en el Sol, la Virgen en la Luna"[18].

Las antiguas historias de Hunbatz y Hunchouén regresan en el mundo tzotzil con los trajes del Jesús- niño, el Kox o, en San Andrés, el Xut. La aventura sigue ofreciendo razón de la existencia de los animales, de sus relaciones con los dioses, del trabajo, de las plantas, pero, sobre todo, de cómo el sagrado niño, después del homicidio-sacrificio de los hermanos mayores, y la Virgen se convirtieron en el Sol y la Luna, asegurando realidad a la vida como es, al tiempo y a la muerte[19]. En el cuento registrado por Hidalgo Pérez, es interesante también constar el árbol en el que murieron los dos hermanos mayores es el "yaxte'", la ceiba, el árbol de la vida, de la comunicación cósmica entre tierra y cielo, donde los niños que mueren, sin haber cumplido tres o cuatros años, van a mamar al pecho de su tronco. Los antiguos mayas también se referían a este árbol, por el cual los muertos subían hasta el cielo. Así siguen pensando los Tzotziles de San Andrés cuando relatan que éste es el camino de los ancianos, los principales, los chamanes después la muerte[20].

El tiempo y el espacio de allá

López Austin define al mito como "el texto que relata la irrupción del otro tiempo en el tiempo del hombre, provocando el origen —principio y fundamento— de algo". El mismo concepto se puede aplicar al espacio. La "*civitas mundi* y *civitas dei*" se construyen por reciprocidad. Podemos tranquilamente constar como la geografía del ahora y del aquí pueda existir sólo en relación de la que se estableció allá en un tiempo pretérito. Se proyecta una ciudad ideal para construir la terrena, podemos leer un lugar extranjero sólo si ya tenemos las categorías del lugar doméstico, se trata de un movimiento dialéctico que puede calcar las relaciones palabras-fenómenos y mente-mundo. Los griegos acuñaron la palabra "kosmos" que etimológicamente significa "disposición ordenada en la procesión" o "amoblamiento del templo". Sin embargo, la aventura primigenia no se configura como proceso lineal y pacífico, está escandida por rupturas, traumas, sacrificios que manifiestan un sentimiento de inestabilidad y una violencia originaria anticipadora de la condición humana. "El tiempo originario no es homogéneo". El viaje de la

creación de los mitos mesoamericanos —nos enseña López Austin— se articula en tres etapas: 1) la de la existencia intrascendente de los dioses, caracterizada por el ocio divino; 2) la trascendencia divina con la aventura mítica; 3) el tiempo de los hombres que sigue a la muerte de los dioses y a la subida del sol[21]. Es un esquema respetado todavía en los relatos actuales.

La génesis bíblica transmite una imagen prenatal de una tierra informe, vacía y acuática, en la orilla de un abismo de tinieblas. En el Popol Vuh y en la memoria oral de los K'iches, Cakchiqueles, Tz'utujiles, Mames, Q'anjob'ales, Poptis (jakaltekos), Mopanes, Q'eqchis, Lakantunes, Ch'oles, Tzotziles, Tzeltales, Tojolabales, se alternan las descripciones de un "no-tiempo", de un "no-espacio", donde no existía luz, voz, risas, dolor y muerte[22]. Todos los elementos se amalgamaban sin forma. Guiteras Holmes precisa: " No hay creación ex nihilo. Todo lo que es indispensable para la vida ha existido siempre"[23].

Por cierto, la aventura mítica empieza con una ruptura y un acto que unen lo femenino y lo masculino, la noche y la luz, el alto y el bajo, llegando a una postura de inestabilidad que marca el vivir de los hombres, encargados de mantener el equilibrio entre todos los elementos. En el quieto extravío de una materia sin identidad se insertó la acción fuerte de los dioses. Los mismos nombres y atributos de los artífices revelan el carácter de los gestos divinos. En San Andrés Larráinzar, Vaxakmen, el dios de las cuatros esquinas y de los pilares del mundo, es responsable de la división del cielo y de la tierra. El dios trajo de su esencia las piedras para formar al mundo. En Chenalhó, el Ojoroxtotil, devorador de jaguares, se comió los animales de la noche, del inframundo, abriendo el camino a la luz y al calor. El conformarse de la realidad, así como la vemos, parece responder, por oposición al estado precedente, al "principium individuationis". El reconocimiento de la diferencia da origen al proceso generativo. La unión entre las "dos mitades del mundo", lo femenino y lo masculino, involucró todo lo existente como relación entre elementos naturales, entre humanos, entre estos últimos y animales: asumiendo la forma de unión sexual, traición, atentado, corrupción, viaje. En el Popol Vuh, los dos gemelos viajan a Xibalbá, lugar de los muertos, de la interioridad, de la sangre, un viaje necesario para dar origen a las estirpes de los hombres[24]. El inframundo, las cuevas y el vientre materno todavía regresan en los rituales de pasaje de las parteras y de los curanderos. En estos lugares se juega la vida, se juega la muerte.

Los dioses crearon tres, o cuatro veces, el mundo destruyéndolo repetidamente por el comportamiento incorrecto de los hombres. En la misma manera aparecieron diferentes soles que padecieron renovadas derrotas por causa de la tierra, de la noche y del frío. La aparición de los contemporáneos fue el resultado del sacrificio —aniquilamiento de los dioses. La exterminación de lo sagrado, esta violencia originaria —como podría decir René Girard[25]— separa el mundo divino, el pasado, de lo que se abre para la humanidad verdadera. Con procedimiento análogo, el castigo de los judíos establece el pacto de hermandad entre los nativos. El surgir del Sol y de la Luna señala el inicio de la edad verdadera, remacha el sistema binario de valores ordenadores del cosmos[26].

Tiempo de catástrofe, tiempo de redención

"El universo espacial existe, se altera, muere y renace, en cada uno de los soles o edades en función de las actuales presencias de los dioses o rostros del tiempo"[27]. Un tiempo cíclico envuelve en sus ruedas las generaciones. Mircea Eliade afirma que "la rebelión contra la irreversibilidad del tiempo ayuda a construir la realidad"[28]. Podemos decir que la construcción de un orden cósmico es ante todo un problema de calendario. En este sentido, las consideraciones de López Austin nos ayudan de nuevo en el trabajo de aclaración: "Los dos principales calendarios mesoamericanos eran los instrumentos indispensables para dar significado a la presencia de los pueblos sobre la tierra. Uno de ellos, que recibía en náhuatl el nombre de tonalpohualli, prevenía a los hombres de las influencias que cotidianamente predominaban, en un circulo de 260 días. El otro xiuhpohualli, era una cuenta de 52 años de 365 días, en su constitución anual, distribuía las grandes ceremonias rituales en 18 periodos de 20 días, más uno menor de 5, y en secuencia de los años, auxiliaba el hombre al permitirle prever el destino y guiaba sus actos públicos como una pauta. (...) En otras palabras, la función de los calendarios era doble: por una parte la conducta ritual que mantenía en su sitio al ser humano; por otra la defensa contra los malos tiempos o la enseñanza para aprovechar los buenos. El primer aspecto hacía al indígena sumergirse en un tiempo que no era el presente, que no era el real, para dejar que su conducta fuese simplemente cobertura de una acción arquetípica; el segundo, por el contrario, lo hacía enfrentarse a una realidad ya casi hecha —una fuerte influencia— contra la que debía luchar

con el acto espontáneo, inteligente, hábil, ágil"[29]. Se establece la monarquía del tiempo en la cual el hombre puede también confiar jugar el destino[30]. En la filosofía de la historia judeocristiana, después de la salida de Adán y Eva del Paraíso, los acontecimientos siguen, sin regresar a sus orígenes, hasta el Apocalipsis. Al lado de la "historia ideal eterna" queda sólo el camino del hombre, dividido entre el sentimiento de la inseguridad y el deseo de la eternidad. Al revés, los mayas hipotizaron un camino con múltiples creaciones y apocalipsis.

Si bien, cada etapa puede repetirse, no por eso se traduce en un pensamiento tranquilizante y consolador[31]. Así, como en las primeras creaciones, la incapacidad humana, las amenazas de los judíos y de los monos pueden acabar otra vez, hoy, con la vida. El indígena de Los Altos tiene que intervenir mediante rezos y ofrendas para prevenir la aniquilación, tanto del Sol como de la Luna, la cual traería consigo la destrucción de los hombres. El arco iris, con su curva colorada, une la tierra al cielo, trayendo riesgos para la salud y la supervivencia[32]. Los eclipses evocan la victoria del Demonio "sobre las fuerzas del orden" en los "territorios de Nuestro Señor"[33]. El riesgo de que la revuelta de la tierra atropelle a los vivos es cotidiano: cuando se construye una casa, una carretera, se corta un árbol, se caza un animal siempre se pide permiso, se pide perdón[34]. El mito hace énfasis en que el hombre vive la tierra, sin ser dueño de ésta, y en que éste es cargador del tiempo. El habita la tierra, se nutre de ella, está hecho de maíz. Su tarea como sujeto individual o colectivo se expresa en la conservación del equilibrio precario de un cosmos, que vino a la luz quebrando el ocio divino. "No se puede maltratar ninguna piedra; eso es lo que decían cuando yo fui creciendo"[35]. "Los rumbos de los colores divorciados de kinh, sol, día, tiempo, se convertirían en tinieblas de todo sentido. El mundo de los dioses se ausentaría para siempre y la huida de los katúnes marcaría el fin de lo que es real con el retorno a la obscuridad primigenia sin ceibas, ni sol, ni luna, ni estrella grande, sin seres humanos, ni significaciones algunas posibles"[36]. Los antiguos guerreros abandonaban la pelea contra los conquistadores españoles para cuidar su milpa, su campo: el riesgo era vencer un enfrentamiento y perder el mundo[37]. Los rituales y las fiestas recuerdan los peligros de un mundo sin orden. En los últimos y azarosos cincos días del año, los *huayeb* de los mayas, se celebran las ceremonias de cambio de los cargos. Las nuevas autoridades tienen que guiar a la comunidad en el sostener el tiempo a través del espacio. Al revés, las fiestas del carnaval ponen en escena la lucha entre el principio ordenador y las fuerzas asociales y disgregadoras[38].

La ciclicidad restituye también una actitud histórica, planteando horizontes de cambio. El mundo, así como es, deja vislumbrar momentos apocalípticos, en los cuales la "redención" puede presentarse de nuevo. Parte de la antigua sabiduría maya, que medía el tiempo en katunes, ciclos regenerativos históricos y cósmicos, siguió en la época colonial hasta nuestros días, en los cuales permanece la esperanza de una nueva edad de rescate indígena.

En el *Chilam Balam* de Chumayel se profetizaba la venida de un nuevo Sol[39]: "... finalmente llegaron la destreza y el vigor en el primer año del nuevo katún. Llego el fin de nueve deidades, debido a la ley del 3 Ahau katún (que trae en su carga cambio de gobernante y arrasamiento de pueblos). Entonces la confusión de los gobernantes terminará por la ley de este katún. Los de noble linaje volverán a sus propios pueblos, los hombres de linaje y discreción. Sus rostros habían sido derribados y pisoteados por los desenfrenados, desheredados y engendros de rameras que implantaron el poder del espíritu malo. El día que amaneció en 3 Ahau Katun, finalizó el poder de aquellos de doble rostro, hipócritas ante Dios. Entonces, cuando la ley del katun siga su paso, Dios enviará otro gran diluvio, que pondrá fin al mundo. Jesucristo descenderá después que esto pase, en el Valle de Jehoshafat, junto a Jerusalén, donde nos redimirá con su santa sangre. Descenderá en una nube trayendo el testimonio de que fue obligado a sufrir en la cruz de madera. Llegará con su gran poder y gloria el verdadero Dios, que creó el cielo y la tierra y todas las cosas. Descenderá al mundo para el bien y el mal de conquistadores y cautivos"[40]. En el *Popol Vuh* no se dice que el mundo actual terminará por ser destruido, pero hay una interesante alusión por parte de un fraile mercedario, Luis Carrillo de San Vicente, en 1563: " ... Los indios antiguos a punto de morir pasaban sus ídolos a otros y mandaban a los recipientes que los guardaran, honraran y veneraran, porque los que sigan su ley y su costumbres prevalecerán, mientras que los españoles, que eran unos advenedizos, fenecerían, y "cuando estuvieren muertos, esos dioses enviarían un nuevo sol que daría luz a quien lo siguiera, y la gente se repondría en su generación y poseería su tierra en paz y tranquilidad" (Scholes y Adams, 1938, documento 46)"[41]. Boccara informa como los indígenas yucatecos confían en la llegada de una nueva edad, en la cual los hombres se unirán con los ancestros, los gigantes constructores de templos[42]. En Simojovel, pueblo limítrofe a Larráinzar, de donde la leyenda afirma que vino el santo patrono, se narra un cuento sobre la ceiba, que fue cortada por los mestizos alrede-

dor de 1870, y que volverá a crecer un día con sus robustas ramas. En esta fecha, los nativos podrán multiplicarse en concordia, libres de la opresión ladina. El tema del quinto sol sigue viviendo en los documentos de los indios chiapanecos que piden autonomía, así como en las palabras de los ponentes del Primer Congreso Indígena.

El 12 de octubre del 1994, García de León escribió un fascinante artículo en el periódico "La Jornada": "Si la historia se desarrollara como una sucesión de ciclos de 20 años, tiempo de katúnes, como era concebida en la antigua cronosofía de los mayas, estaríamos hoy en la vuelta exacta de un acontecimiento importante que ocurrió en Chiapas en un día como hoy hace dos décadas (El Primer Congreso indígena). Era el año de 1974 y ocurría a su vez una repetición de los signos del Gran Tiempo, en que la historia tendía a reanudarse con la misma carga después de 260 años (siglo de 13 katunes): algo que coincidía con el clima posterior a la derrota de la gran rebelión centrada en Cancuc y que estallara en 1712, rebelión que había arrastrado en su torbellino a una treintena de comunidades tzeltales, tzotziles y choles, y que a la vuelta de 260 años anunciaba el fin de la noche". El 1974 contaba otro acaecimiento importante en Larráinzar: la violenta y definitiva expulsión de los ladinos del municipio.

No parece importante la exactitud geométrica de esa cronología mítico-histórica, si bien es esencial averiguar su permanecía en lo imaginario, porque permite delinear la concepción del tiempo que orienta las expectativas indígenas[43].

El tiempo lineal de los hombres y de la naturaleza

No hay civilización que haya utilizado únicamente como patrón temporal un tiempo cíclico o uno lineal. Por un lado la evidencia del movimiento solar y de las temporadas obliga a pensar en una repetición; por otro, el vivir humano, desde el nacimiento hasta la muerte, parece recordarnos la dirección irreversible del tiempo. Una concepción que vea sólo la unicidad de nuestros gestos hace evidente la "pérdida del centro" y deja al hombre débil frente al "horror vacui". La eterna reproposición del mismo borra el concepto de historia. Sin embargo, es creíble que cada sociedad haya dibujado con originalidad su "código maestro" en cuyo interior las dos visiones se complementan. También la catalogación de la rueda de los eventos como cósmica y de la flecha del tiempo como histórica parece insuficiente.

A continuación recurrimos a algunas anotaciones de Nancy Farriss en una ponencia cuyo título hace referencia a la intrigante visión del tiempo maya: *Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán*[44]. En él se evidencian tres aspectos de la cultura prehispánica que nos pueden ayudar a descubrir algunas raíces de la mentalidad que todavía se manifiesta en los actuales indígenas. 1) La linealidad temporal existía ya que los mayas habían fijado la fecha de comienzo de su calendario en el 3113 antes de Cristo, calculando el repetirse de los eventos cada 374.440 años. Una cuenta larga que permitía a los hombres pensar al movimiento del universo, en cuyo interior procedía la acción humana. 2) El culto de las estelas es otra evidencia del afán de fijar secuencias dinásticas. En efecto, la distribución en el espacio de monumentos de piedra se configura como necesidad de detener el tiempo, de individuar puntos, poner en relieve un nombre arriba de los escalones de los notables ancestros. En algunos centros ceremoniales se levantaban nuevos pisos en las pirámides para ofrecer a los ojos de todos la obra cumulativa de los gobernantes y la contribución del presente. 3) Los mayas no recordaban sucesos históricos consecutivos dentro de un largo plazo de tiempo: una estrategia que parece coherente a su código maestro.

Si tomamos en cuenta los datos etnográficos sobre los tzotziles, algunos de los cuales han sido desarrollados en estas páginas, logramos individuar elementos de continuidad. La reconstrucción de las etapas de la creación nos ofrece un cuadro de evolucionismo mítico. En los primeros mundos existían hombres imperfectos, judíos, monos, enanos, desde el caos surgía la civilización. Estos seres son los protagonistas de la muerte de Cristo. Las historias del Kox recalcan el modelo de la flecha del tiempo. Jesús es nuestro padre (Jtot) y la Virgen es nuestra madre (Jme'): las dos palabras indígenas conjugan sin diferenciación el concepto de Sol y Luna con el de los santos ancestros. Los dioses abren la puerta a la cadena dinástica de las generaciones. No hay más estatuas, pero la dinámica se repite. La explicación de Holland del cuento sobre el nacimiento de las primeras tres parejas ladinas y de las segundas indígenas se ofrece como espejo de la subordinación de los nativos. Pero, Gossen advierte cómo existe una línea del tiempo en cuyo interior nacieron antes los más asociales y después los verdaderos: antes los ladinos después los indígenas, antes las mujeres después los varones. Esta relación se repite en el espacio, en el sentido que encontramos poblados con costumbres "bárbaras" (antropofagia, desorden ...), cuando más nos alejamos del centro[45].

La desaparición de los que nos precedieron llevó a la vida actual y a la justificación del amoblamiento del mundo humanamente vivible. Sin embargo, la extinción no fue total y muchos de esos ancestros siguen viviendo en el bosque, en el monte, bajo la tierra, en las cuevas, garantizando una continuidad, a veces amenazante. La palabra tzotzil te' remite a la otredad de los antepasados. El territorio es un paisaje sagrado, todo tiene su propia alma: los antiguos, en ese sentido hombres como animales, dioses como seres antropomorfos, se encuentran alrededor del campo de milpa (chom) y de la casa (na), afuera de las fronteras de lo conocido y controlado." *Les dieux se confondent avec la forêt toute entière. Ce sont les végéteaux, les vents, les terres, mais aussi les etoiles, le ciel, les comètes*"[46].

En el espacio se cuida el tiempo. El territorio se ofrece como mapa temporal. La imagen de la ceiba propone una ruptura con la circularidad del tiempo, poniendo en comunicación el cielo con la tierra. Cuando los sanandreseros piensan en el gran árbol de la vida que sostiene las gradas del cielo, indicando las trece paradas horarias del sol arriba de la tierra, subrayan también cómo la vida de los hombres depende del gran astro. Se podría decir el mismo concepto afirmando que el tiempo histórico de los hombres está ontológicamente insertado en lo cósmico. Sin embargo, sabemos que la estructura del árbol sagrado es evocativa de lo genealógico y su ramas se desplazan en un territorio en la forma de los asentamientos. Entre los mayas yucatecos esta idea se asociaba al cordón umbilical, a las venas del cuerpo, a las ramas, a los ríos y a los linajes[47]. Ch'ul Balumil es la tierra sagrada, cuna y ataúd de los humanos, la misma que, en la época colonial, sólo los indígenas sabían dibujar. *"C'est dans le temps que se developpe l'espace et une discontinuité temporelle renvoie à une continuité spaciale ... Cette dialectique entre un monde ciclique et un continuum historique me paraît être la grande originalité de la pensée cosmologique des mayas qui leur permet de penser le mythe en terme historique*"[48].

Las palabras y la muerte

> L'idea della morte.
> *L'angelo della morte, che in certe leggende si chiama Samuele e col quale si racconta che anche Mosé dovesse lottare, è il linguaggio. Esso ci annuncia la morte - che altro fa il linguaggio? Ma proprio quest'annuncio ci rende difficile morire. Da tempo immemorabile, da quando dura la sua storia, l'umanità è in lotta con l'angelo, per strappargli il segreto che egli si limita ad annunciare. Ma dalle sue mani puerili si può cavare soltanto quest'annuncio, che, del resto, egli era comunque venuto a portarci. Di questo l'angelo non ha colpa, e sólo chi capisce l'innocenza del linguaggio intende, anche il vero senso dell'annuncio e può, eventualmente, imparare a morire.*[49]

En los mitos de creación se asigna nombre, en el sentido que se da existencia al mundo[50]. Se construye un mapa que tiene al mismo tiempo valor ontológico y normativo. Se distingue, se separa la materia original y, llamándola, se le coloca entre lo viviente. Por primera vez emerge el problema del poder, que se configura como acción separada, capaz de incidir en los cuerpos y en los espacios. Así se colocan en el mundo los seres, se designa una escala taxonómica de valores y jerarquías, estableciendo oposiciones y parentescos, supervivencia y desaparición. Sin embargo, no se puede medir el universo si éste ya no tiene un nombre. Parece que los procesos ontogenéticos y filogenéticos se enlazan en un único tejido. Es problemático definir si en el comienzo fue el verbo o el nombre. Pero sabemos que nuestra capacidad de orientación depende de las historias contadas: una sabiduría que la famosa cherezada tenía clara. Salvó su vida contando historias por mil y una noches. Por extensión, lo que hemos dicho para el poder vale para la cultura, también ella se propone como mapa que nos permite existir y operar en el mundo, definiendo la redes de las comunicaciones, las fronteras del nosotros y de los otros.

En los mitos hasta aquí analizados encontramos dos "insuficiencias" del hombre que causaron su aniquilamiento por parte de los dioses: los primeros no sabían morir o no sabían rezar. Los textos coloniales y la memoria oral de los indígenas actuales parecen coincidir en estas afirmaciones. El *Popol Vuh* empieza : "Relato de lo que todavía era silencio, vibración, fermentación, vibraba, espasmaba, palpitaba, es decir cuando el cielo estaba vacío" (...) "Esta primera palabra, es la primera expresión, no había ni una gente ni animal ...". La coincidencia entre la obra creadora de los dioses y las palabras empieza desde las primeras líneas.

La culpa de los animales que habitaron el espacio originario fue el no saber agradecer a los dioses y por esta razón "Tú bestia, en los cauces, en los barrancos dormiréis, tendréis cuatro patas ... Vosotros sois pájaros. Sobre árboles, sobre de los bejucos viviréis, ahí procrearéis...".También los primeros seres antropomorfos tuvieron la misma suerte, ya que no sabían hablar con los dioses, ya que no tenían memoria. Con éstas modalidades se sucedieron ciclos de formación y destrucción de la tierra[51]. En San Andrés encontramos la variante por la cual la culpa fue no saber morir. En San Pedro Chenalhó, los antiguos no podían mantenerse en pie, ni rezar[52]. En el pueblo tzeltal de Tenejapa la leyenda relata: "Los primeros hombres no tenían vestidos y no sabiendo como hacer fuego, sentían frío. No sabían hablar. El creador ordenó a Mam que hiciera una inundación. Dios, en una creación subsiguiente, hizo árboles frutales para que el hombre se alimentara, y tomó el maíz de las hormigas, que lo sacaban del monte. Cuando el hombre empezó a comer, empezó a hablar"[53]. Igualmente en Chamula encontramos relatos sobre las primeras tres creaciones que anticiparon la presente. En ese tiempo lejano nadie sabía hablar, y ésta fue una de las razones de la desaparición de la gente. Posteriormente, cuando la deidad, el Sol, calentó la tierra, el primer idioma fue el castellano y sólo después los habitantes de los municipios aprendieron a vivir pacíficamente en pequeños grupos y empezaron a hablar el batz'i k'op, la lengua verdadera. El marco temporal, que hemos visto antes sobre el comportamiento civil, se propone de nuevo para la difusión de los idiomas. El proceso de civilización pasó a través del aprendizaje de la lengua materna, que se formó en tiempos posteriores al castellano. El lenguaje, ahora como en el pasado, es un criterio para distinguir grupos sociales separados, tipos específicos de actitud y conducta entre esos grupos[54].

Para profundizar el problema, podemos referirnos a uno de los episodios de la aventura del kox. Cuando el niño sagrado "mató a sus hermanos dijo: "Voy a ver mi padre" "Cómo vas a ver tu padre que hace tanto tiempo que murió?", preguntó la mamá. "Solamente, mamacita, que te pido, que no vas a llorar cuando veas su persona mi papá. "Sí" dice la Virgen. Y revivió a su padre el kox. Adelante vino el San José. Y cuando lo miró su marido la Virgen, empezó a llorar. Y allí desapareció. (Y Manuel, la voz llena de reproche, dice): "Culpa la Virgen que debemos morir. San José iba a entrar por la puerta y desapareció. Preguntó la Virgen si pueden revivir otra vez a su marido. (La) perdonó el kox. Por dos veces hizo Dios revivir su papá. Volvió a llorar. Por eso nuestros

hijos tienen que morir." Antes sólo se moría tres días y se volvía a la vida. No los enterraban, sólo esperaban. Sólo iban a Katibak a pagar su delito, y volvían como antes eran. Por eso la gente que sabe rezar, los que saben soplar regresan el ch'ulel"[55]. Sabemos que el kox es el alter-ego del Sol en el cual se transformará. El nacimiento de la muerte parece relacionado ya sea con el tiempo, ya sea con los humanos. No es casualidad que en las leyendas se alternen las versiones sobre la muerte y el lenguaje como elementos fundadores de la condición humana. Lo que acaeció en tiempos remotos vale todavía hoy. Es siempre Manuel Arias Sojom el que nos ofrece datos interesantes. "Dice mi mamá que ya no hay Totilme'il (Los padres-madres, los dioses-ancestros, los espíritus sobrenaturales); que los otros que vinieron no sabían la palabra, no sabían aconsejar bien"[56]. La incertidumbre de la vida apela al lenguaje. Este último y la muerte parecen unidos desde la fundación del mundo. En efecto, una doble muerte acompaña la aventura de las orígenes: los dioses tienen que sacrificarse para hacer vivir los hombres; los hombres son destruidos porque no saben morir. Las relaciones aparecen más intrigantes cuando pensamos en los gemelos que bajan a Xibalba para triunfar sobre lo señores del inframundo. La lucha que estalla no es entre la vida y la muerte, sino es "un ajuste de cuentas entre abuelos y sus descendientes directos, sus hijos engendrados"[57]: un problema de comunicación que involucra la vida y la muerte, la memoria y las generaciones. La madre de los gemelos Ixquich es la hija del cuarto señor de Xibalbá, la cual concibió por medio de la saliva del padre asesinado. Ella, la reina de los muertos, es personaje clave para el nacimiento de la raza humana[58].

En las entrevistas hechas en 1994 a don Pascual Díaz Hernández, a Andrés Gómez Díaz y a Carlos Pérez Sánchez emergen aspectos de la vida actual que subrayan las informaciones aquí descritas[59]. El sistema de cargos se fundaba sobre una progresión de funciones públicas que los sanandreseros podían ocupar en el curso de la vida. Cada cargo está relacionado a un santo y necesita que el oficiante, o su nakanvanej, sepa los rezos oportunos. Se llaman nakanvanej, consejeros rituales, a los que terminan la carrera político-religiosa, pasando por los diferentes niveles, y se encuentran en la posición de conocer todas las fiestas del año. En ellos se queda la memoria de todos los rezos que garantizan el bienestar de la comunidad. Para decirlo con Borges, cuando uno de ellos muere se quema una biblioteca.

La memoria oral, los rezos, las palabras, así como la muerte, caracterizan las fronteras de la identidad indígena y se configuran como patrones temporales y espaciales de una manera de vivir, de relacionarse con los antepasados, con el futuro, con las aldeas indígenas cercanas y con las ladinas. No puede extrañarnos mucho que los enviados del rey de España, en los siglos XVII y XVIII, no comprendiesen la razón de la resistencia de los nativos en el aprender el idioma castellano, todavía hoy muchos indígenas continúan, después de 470 años, queriendo su idioma. Un problema de supervivencia[60].

NOTAS

[1] Gossen G. H., *Los chamulas en el mundo del sol*, México, I.N.I., pp. 71 - 82.

[2] Geerz G., *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 56.

[3] Favre H., *En qué se han convertido los indios? Las metamorfosis de la identidad india en América Latina*, "*Cuicuilco*", 1, mayo - agosto 1994, pp. 77 - 85.

[4] Viqueira J.P., *¿Por qué hay indios en Chiapas?*, en "Etcétera", n. 130, 27 julio 1995, pp. 17 - 24.

[5] Remotti F., *Luoghi e corpi*, Torino, Boringhieri, 1993, pp. 23 - 24.

[6] Es interesante el ejemplo de don Erasto Urbina, un ladino que operó en las décadas de los años treinta: ocupó cargos importantes cómo dirigente del Departamento de Acción Social, Cultural y Protección Indígena; fundó en el 1936 el Sindicato de Trabajadores indígenas; también fue alcalde de San Cristóbal de Las Casas. En sus funciones defendió los derechos indígenas y luchó para la aplicación de la ley de la Constitución de 1917, llamada ley del 6 de enero que garantizaba la libertad y los derechos de los sirvientes y peones contratados. La figura de ese personaje entró en el imaginario indígena cómo héroe de la revolución mexicana y protagonista de aventuras fantásticas a lado de San Cristóbal, en acontecimientos retrotraídos a la primera creación. Gossen G. H., *op. cit*, pp. 307 - 309. Para profundizar el problema *cfr.* López Austin A., *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial, 1990, cap. 24, *El mito en el tiempo de la historia*, cap. 25, *La historia en el tiempo del mito*, pp. 411 - 477.

[7] León M. d. C., Ruz M. H., Alejos G. J., *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional Para La Culturas y Las Artes, 1992, pp. 85 -139, 191 - 239.

[8] La palabra "tradición tiene diferentes significados según quien la utiliza. 1) En San Andrés hay un grupo organizado que se autodefine "tradicionalista". Esta asociación tiene un planteamiento político-religioso conservador. 2) Sin embargo, podemos pensar en este concepto como memoria vivida, hecho obstinado, sentido común. 3) Los antropólogos usaron esta palabra en relación a los diferentes enfoques metodológicos. En el presente trabajo hacemos referencias al enfoque del punto 2. Para profundizar ésta temática cfr. López Austin A., *op. cit.* pp. 43 - 55, 107-119, 217 - 233.

[9] Gossen G., *op. cit.*, pp. 78 - 83, 185 - 204.

[10] Baynes K, *Artes y sociedad*, Barcelona, Editorial Blume, 1976, p. 159, en López Austin A., *op. cit*, p. 231.

[11] Cardoso M.L., *La construcción de conocimientos. Cuestiones de teoría y método*, México, Ed. Era, 1977, p. 71.

[12] Holland W. R., *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*, México, INI, 1989, pp.71 - 73.

[13] Ruiz Pascual en Hidalgo Pérez M., *Tradición oral de San Andrés Larrainzar: algunas costumbres y relatos tzotziles*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas de la Sub-Secretaría de Asuntos Indígenas, 1985, pp. 76 - 78. Véase también López Hernández H. Hernández Gómez M., *Vaxakmen y la fundación de Arcochen*, en Varios., *Cuentos y relatos indígenas*, México, UNAM, 2 - 3, p. 219.

[14] Ruiz Pascual en Hidalgo Pérez M., *op. cit.*, pp. 76 - 78. Diaz Diaz Agustín en Varios, *Cuentos y relatos indígenas*, México, UNAM, 2 - 3, p. 219. Véase también Pérez Chacón J. L., *Antigua palabra maya. Literatura tzotzil*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas de la Sub-Secretaría de Asuntos Indígenas, 1988, pp. 29 - 30.

[15] El relato de la unión sexual entre un perro y un humano es uno de los "topoi" de la literatura mítica mesoamericana, que López Austin pone a lado a los de los gemelos, del diluvio, y de la creación del Sol y de la Luna. En específico, encontramos variantes descritas por Gossen en Chamula, Guiteras Holmes en San Pedro Chenalhó, y Hidalgo Pérez en Larraínzar. En el primer caso, la unión se verifica porque una mestiza excitada puso bajo su falda un perro, pariendo así el primer ladino; en el segundo es la mujer quien peca con el perro, así cómo enseña a pecar a los hombres; en el tercero, es el hombre el que acepta casarse con el animal, tan doméstico y virtuoso. López Austin, *op. cit.*, p. 35. Gossen G. H., *op. cit.* p. 385. Guiteras Holmes C., *op. cit.* p. 136. Hidalgo Pérez M. *op. cit.*, pp. 83 - 85. Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom: a Maya village*, Chicago, Poenix, 1962, pp. 330 - 331.

[16] Holland W. R., *op. cit.*, p. 72.

[17] Levi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1970, pp. 29 - 45.

[18] Holland W. R, *op. cit.*, pp.75 - 76.

[19] Recinos A, *op. cit.* pp. 49 - 121. Guiteras Holmes C., *op. cit.* pp. 154 - 156. Hidalgo Pérez M., *op. cit.* pp. 128 - 133. Gossen G. H., *op. cit.*, pp.

388, 404, 417 - 418 (profundización bibliográfica en las notas del texto). Girón Gómez Juan, y Encino Gómez Marcos, *El sol y la luna*, en Varios, *Cuentos y relatos indígenas*, México, 1989, pp. 35 - 40, 54 - 63.

[20] Holland W. R., *op. cit*, pp. 83 - 85.

[21] López Austin A., *op. cit.*, pp. 62, 68.

[22] Thompson J. E. S., *op. cit.*, pp. 397 - 446.

[23] Guiteras Holmes C., *op. cit.* p. 241.

[24] Brotherston G., *Huesos de muerte, huesos de vida: la compleja figura de Mictlantecutli*, "*Cuicuilco*, 1 mayo - agosto 1994, pp. 85 -98.

[25] Girard R., *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980; y *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983.

[26] Levi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1970, pp. 151 - 179.

[27] Leon-Portilla M., *op. cit.*, p. 91.

[28] Eliade Mircea, *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma, Borla, p.158.

[29] López Austin A., *Hombre-Dios*, México, UNAM, 1989, pp. 96 - 97.

[30] Nahum Megged, *El universo del Popol Vuh, análisis histórico-psicológico y filosófico del mito quiché*, México, Ed. Diana, 1991, p. 338.

[31] Se puede consultar el interesante ensayo de Sejourné L., *I maya d'oggi*, en AA. VV., *America indiana*, (A cura di Ruggiero Romano), Torino, Einaudi, 1976, pp. 95 - 113.

[32] Manca C., *L'arc en ciel*, Tesis de maestría, Paris, E.H.E.S.S, 1994.

[33] Holland W. R., *op. cit.*, pp. 71; Ochai Kazuyasu, *Cuando los santos vienen marchando*, S. Cristóbal De Las Casas, UNACH, 1985, pp. 50 - 51; Gossen G. H., *op. cit.*, pp. 29 - 30; Guiteras Holmes C., op. cit., 133, 287 - 291. López Austin A., *El conejo en la cara de la luna*, México, INI, 1994, 69 - 77. Entrevistas grabadas en San Andrés con Carlos Pérez Sánchez y Andrés Gómez Díaz, septiembre - noviembre 1994.

[34] Vogt E. Z, *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 328.

[35] Pascual Ruiz Ruiz en Hidalgo Pérez M. *op. cit.*, p. 78.

[36] Leon Portilla M., *op. cit.*, p. 91.

[37] León M.d. C., Ruz M. H, Alejos G., *Del katún al siglo. Tiempo de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Consejo Nacional Para Las Culturas y Las Artes, 1992, pp. 85 - 162.

[38] Elementos de profundización emergen en los siguientes libros: Bricker R. V., *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, México, FCE, 1986; Ochai kazuyasu, *Cuando los santos...*, *op. cit.*.

[39] *No se perderá esta guerra porque esta tierra volverá a nacer" en Libro de Chilam Balam de Chumayel*, (trad. Antonio Mediz Bolio, notas de Mercedes de la Garza), México, SEP, 1985, p. 170. Véase Ruz M. H., *El rostro sagrado*, en León M. d. C., Ruz M. H., Alejos G., *op. cit.*, pp. 139 - 162.

[40] *The book of the Chilam Balam of Chumayel*, (Trad Ralph Roys L.), Norman, University of Oklahoma Press, 1933, pp. 98 - 107. Véase también: Montoliu Villar M., *Cuando los Dioses Despertaron*, México, UNAM, 1989, pp. 67 - 77.

[41] Thompson J .E .S., *op. cit*, p. 402.

[42] Boccara M., *La religion populaire du mayas*, Paris, Ed. L'Armattan, pp. 79 - 85.

[43] Farriss N., *Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmicos entre los mayas de Yucatán*, en *La memoria y el olvido*, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades, México, SEP INAH, 1985, pp. 47 - 61. Garcia de León A., *Resistencia y utopía*, México, Ed. Era, 1985, voll. 2.

[44] Farriss N, *op. cit.*, pp. 46 - 51.

[45] Holland W. H., *op. cit*, p. 73; Gossen G. H., *op. cit.*, pp. 299.

[46] Boccara M, *op. cit.*, p. 95.

[47] Boccara, *op.cit.*, pp. 133 - 162.

[48] *Boccara M., op. cit.*, pp. 79 - 85.

[49] La idea de la muerte.

El ángel de la muerte, que en algunas leyendas se llama Samuel y con el cual se relata que también Moisés tenía que luchar, es el lenguaje. El nos anuncia la muerte - qué otro hace el lenguaje? Pero en realidad este anuncio nos hace difícil morir. Desde tiempo inmemorial, desde cuando dura su historia, la humanidad está en lucha con el ángel, para arrancarle el secreto que él anuncia. Sin embargo, de sus manos pueriles se puede agarrar sólo este anuncio, que él, había venido, de cualquier modo, a llevarnos. De esto el ángel no tiene culpa, y sólo quien comprende la inocencia del lenguaje entiende también el verdadero sentido del anuncio y puede, eventualmente, aprender a morir. G Agamben, Idea della prosa, Milano, Feltrinelli, 1985, p. 96

[50] Esta relación entre nombre y existencia encuentra confirmación en la relación entre nombre y alma-destino. " ... El más importante de los nombres era el primero, el calendarico. Designaba no sólo a la persona, sino que era el nombre del tonalli del ser humano, esto es, su alma destino". Cfr. López Austin A., *El conejo* ..., op. cit., pp. 24 - 27. También en los Altos de Chiapas el secreto del nombre del nahual es una garan-

tía para la supervivencia y la salud. Entrevista a Carlos Pérez Sánchez, septiembre 1994.

[51] Chavez Y. A., Pop Vuj, Mexico, Ed. La Casa Chata, 1979, pp. 1 - 11a.

[52] Guiteras Holmes C., *op. cit.*, pp. 240 - 246.

[53] Thompson J.S.E., *op. cit.*, p. 416.

[54] Gossen G. H., *op.cit.*, p. 73.

[55] Manuel Arias Sojom en Guiteras Holmes C., *op. cit.*, p. 156.

[56] Ibídem, p. 142.

[57] Brotherston G., *op. cit.*, pp. 85 - 99.

[58] Ibidem, p. 95.

[59] Entrevistas al maestro don Carlos Pérez Sánchez (San Andrés Larraínzar 11 - 12 - 14\ 9\ 1994), al Alférez mayor, don Pascual Díaz Hernandez (San Andrés Larraínzar , 22\ 10\ 1994) a don Andrés Gómez Díaz (San Andrés Larraínzar., 3\ 11\ 1994).

[60] No compartimos la hipótesis de Henri Favre cuando afirma: "Sería vano buscar detrás de la persistencia de las lenguas indígenas y otros rasgos de la cultura india una voluntad de perseverar en el ser cultural: Esta persistencia no debe nada al misionerismo ni al espíritu de resistencia. Es correlativa al mantenimiento de un estatus de subordinación y de dependencia en el cual la indianidad constituye de alguna manera la servidumbre. Favre H., *¿En qué se han convertido los indios? Las metamorfosis de la identidad india en América Latina.*, "*Cuicuilco*", 1, mayo - agosto 1994, pp. 77-85. Nos parece una postura demasiado unilateral y especular a la de los antropólogos cuando, al revés, piensan que cada cambio sea una corrupción de un estilo de vida que hunde sus verdaderas raíces en la historia prehispánica. Sin duda, ignorancia y explotación son dos caras de las estrategias de menosprecio y esclavitud. La historia colonial y contemporánea es rica en ejemplos. Pero, tenemos que constatar que más de 500 años de tradiciones, también bajo dominio ladino, se articulan cómo una visión del mundo estructurada, cuya defensa fue y es también una manera de sobrevivir, de conservar una identidad, de pensar el mundo y las relaciones entre los hombres. Finalmente, ahora en Chiapas, encontramos indígenas que reivindican el reconocimiento de relaciones de igualdad y diferencia.

Literatura citada y bibliografía

Agamben G., *Idea della prosa*, Milano, Feltrinelli, 1985.
Baynes K, *Arte y sociedad*, Barcelona, Editorial Blume, 1976.
Boccara M., *La religion populaire du Mayas*, Paris, Ed. L'Armattan, 1990.
Bricker R. V., *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, México, FCE, 1986.
Brotherston G., *Huesos de muerte, huesos de vida: la compleja figura de Mictlantecutli, en "Cuicuilco"*, 1 mayo - agosto 1994, pp. 85 - 99.
Calvino I, *Le città invisibili*, Torino, Einaudi, 1972.
Cardoso M.L., *La construcción de conocimientos. Cuestiones de teoría y método*, México, Ed. Era, 1977.
Chavez Y. A., *Popol Vuj*, Mexico, Ed. La Casa Chata, 1979.
Farriss N., *Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmicos entre los mayas de Yucatán*, en *La memoria y el olvido*, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades, México, SEP INAH, 1985.
Favre H., *En qué se han convertido los indios? Las metamorfosis de la identidad india en América Latina.*, en "*Cuicuilco*", 1, mayo - agosto 1994, pp. 77 - 85.
Firth R., *Noi Tikopia*, Roma-Bari, Laterza, 1976.
García de León A., *Resistencia y utopía*, México, Ed. Era, 1985, voll. 2.
García de León A., *Tiempo mítico, tiempo verbal, tiempo histórico*, en "*Cuicuilco*", I, mayo - agosto 1994, pp. 59 - 77.
Geertz G., *Interpretazioni di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987.
Gehlen A., *Urmensch und spatkültur*, Frankfurt A. Main, 1977, 1 de. 1966.
Girard R., *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983.
Girard R., *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.
Godelier M., *Antropologia economica*, en AA:VV., *Antropología culturale*, Firenze, Sansoni, 1963.
Gossen G. H., *Los Chamulas en el mundo del sol*, México, INI, 1969.
Guiteras Holmes C, *Los peligros del alma*, México, FCE, 1986.
Hidalgo Pérez M., *Tradición oral de San Andrés Larráinzar: algunas costumbres y relatos tzotziles*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas de la Sub-Secreteria de Asuntos Indígenas, 1985.
Holland W. R., *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*, México, INI, 1989.

Laughlin R. M., *Sagrada antorcha, sagrado espejo: las perspectivas del tzotzil*, Ponencia, III Congreso internacional de mayistas, Chetumal, 12 - 8 - 1995.
León M.d. L, Ruz M. H., Alejos G. J., *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional Para La Cultura y Las Artes, 1992.
León-Portilla M., *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968.
Levi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1970.
Libro de Chilam Balam de Chumayel, (trad. Antonio Mediz Bolio, notas de Mercedes de la Garza), México, SEP, 1985.
López Austin A., *Hombre-Dios*, México, UNAM, 1989.
López Austin A., *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial, 1990.
López Austin A., *El conejo en la cara de la luna*, México, INI, 1994.
Manca C., *L'arc en ciel*, Tesis de maestría, Paris, E.H.E.S.S, 1994.
Marion M-O, *Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, INI, 1994
Mauss M., *Teoría generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965.
Mircea Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma, Ed. Borla, 1968.
Montoliu Villar M., *Cuando los Dioses Despertaron*, México, UNAM, 1989.
Nahum Megged, *El universo del Popol Vuh, análisis historico-psicologico y filosófico del mito quiché*, México, Ed. Diana, 1991.
Ochai Kazuyasu, *Cuando los santos vienen marchando*, S. Cristóbal de las Casas, UNACH, 1985.
Palmero P., *Categorie dell'antropologia filosofica dell'ermeneutica dell'arcaico*, inédito.
Pérez Chacón J. L., *Antigua palabra maya. Literatura tzotzil*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas de la Sub-Secretaría de Asuntos Indígenas, 1988.
Recinos A, *Popol Vuh*, Torino, Einaudi, 1960.
Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom: a maya village*, Chicago, Poenix, 1962.
Remotti F., *Luoghi e corpi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
Sejourné L., *I maya d'oggi*, en AA. VV. *America indiana*, (A cura di Ruggiero Romano), Torino, Einaudi, 1976.
The book of the Chilam Balam of Chumayel, (Trad Ralph Roys L.), Norman, University of Oklahoma Press, 1933.
Thompson J Eric, S., *Historia y religión de los Mayas*, México, Siglo Veintiuno, 1970.

Turner v., *La foresta dei simboli,* Brescia, Morcelliana, 1976.
Varios, *Cuentos y relatos indígenas,* México, UNAM, 1989, y 2 - 3, 1994, .
Viqueira J.P., *¿Por qué hay indios en Chiapas?,* en "Etcétera", n. 130, 27 julio 1995, pp. 17 - 24.
Vogt E. Z, *Ofrendas para los dioses,* México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

VIAJEROS DE LA SIERRA MADRE DE CHIAPAS

MARÍA ELENA FERNÁNDEZ-GALÁN RODRÍGUEZ*

La Sierra Madre de Chiapas parte de las cadenas montañosas que se extienden al Sur de Oaxaca, llegando a los límites de Guatemala. Tiene una longitud de 280 km con una anchura de 50 km y una altura promedio de 1 500 msnm. En términos más amplios, la cordillera mencionada se extiende hasta territorio guatemalteco en el sur y se adentra en tierras de Oaxaca hacia el noreste, donde se une al resto de la Sierra Madre como unidad morfológica. Hay que añadir que no se trata de una sola sierra sino de un aglomeramiento de serranías, cerros, volcanes, con sus valles, planicies y cuencas.

Las rutas que permitieron transitar por estas montañas seguían los pasos naturales llamados también gargantas, collados o puertos como la Gineta, La Sepultura, La Cruz y otros que no tienen nombres específicos.

Desde tiempos inmemoriales se abrieron veredas de acceso para quienes incursionaban buscando las preciosas plumas de quetzal y las piezas de caza mayor, de las que hacen referencia los códices de tributos aztecas, como el Mendocino.

* Instituto de Estudios Indígenas/UNACH.

No tenemos noticias exactas de los innumerables caminantes de ayer y hoy; muchos fueron los que traspasaron las montañas para trabajar en las plantaciones, primero de cacao y luego de café. Otros más vinieron con las huestes de Alvarado o con los carrancistas de este siglo.

La cordillera se planta como una muralla entre la planicie costera del Pacífico y el resto de Chiapas; para pasarla, Navarrete (1973) nos dice que existieron de antiguo diferentes rutas: la de Tonalá-Cintalapa que aparece en un mapa antiguo de Tzitziculi a la Frailesca; de Villaflores a Tres Picos; de Mapastepec a Chicomuselo; de Huixtla a Motozintla y, por el mismo paso, Motozintla-Cuilco y Motozintla-Comitán. De Tapanatepec pasaron a Tuxtla por La Gineta ilustres viajeros como Alonso Ponce y Tomás Gage y probablemente Brasseur de Bourbourgh, quienes nos dan noticias del temor que causaba esta imponente garganta por los vientos recios y las hondas quebradas.

Dice Tomás Gage

> ... Aunque estas montañas son notables por la altitud de sus picos agudos y cimas encumbradas que suelen encadenarse y formar cordilleras, no hay más que un sólo paso que llaman Macuilapa que en lengua significa cabeza sin pelo, el camino que se ha de atravesar está descubierto por la parte del mar no tiene más de doscientos cincuenta pasos de largo, pero es tan estrecho y tan alto que al verse al extremo de la senda se le va la cabeza al hombre más resuelto (Gage, 1946:131).

Existen también caminos transversales que cruzan por bosques despoblados; en el noreste y centro hay veredas de Escuintlá a San Isidro, de Mapastepec a Montecristo. De la Colonia Las Margaritas a Nuestra Señora (Custepeques) de Pijijiapan a la finca Mercedes y de San Pedro a Villaflores. Todos son caminos de herradura como los que siguieron sirviendo para transportar el café entre las fincas Liquidámbar y Prusia a Mapastepec, donde transitan las mulas llevando el café. Weibel (1946) menciona la manera peculiar de los nativos de hacer caminos en línea recta sin buscar los puntos más accesibles entre la montaña. Desde Motozintla se abren varias rutas a Chimalapa, El Porvenir, desde allí a Siltepec, Bejucal, Jaltenango, Chimalé, Miravalle. De Bejucal de Ocampo a Amatenango de la Frontera y otros caminos actuales ya pavimentados o con mejores terracerías.

La Sierra es tierra de arrieros; nos dice Mario Ruz:

...antes de que abundaran las colonias... la sierra tuvo otros dueños... de barranca a loma, de malpaso a malpaís, de norte a sur, de tierra fría a bocacosta y de aviadero en aviadero, la sierra era un puro mundo de arrieros... apenas iba apeñuscándose la neblina de primera madrugada en las hondonadas cuando los más diligentes se metían al monte, otros amodorrados a sabanear, a buscar las mulas sueltas entre los aún húmedos zacatonales... ya con el ruidajal de las mulas se espantaba el sueño, a calentar café y tortillas para echar almuerzo, a jalar jatos, a trasegar aparejos, levantar tercios y cargar animales. Casi todas las fincas mantenían su propio patache" (Ruz 1991:17).

Algo de historia

Los poblados de la Sierra. Durante la colonia y adentrada la independencia se le llamó "Despoblado de la Sierra Madre", aunque de hecho no estaba inhabitada. En el Soconusco existió un número aproximado de 80,000 habitantes a la llegada de los españoles, donde se sembraba el cacao en las laderas mismas de la sierra, es decir, que la gobernación del Soconusco no terminaba en la planicie costera. Por otro lado la agricultura de milpa que aún hoy en día se realiza en las partes montañosas, debió atraer hacia la sierra grupos que no fueron solamente los tacanecos y mames sino probablemente otros antiguos habitantes de la costa.

Los pueblos de la Sierra como tal, entran de lleno en la historia con las plantaciones de café, que atrajeron a buen número de empresarios y científicos extranjeros para conocer las posibilidades de explotación.

Desde entonces a la fecha hemos visto desfilar geógrafos, geólogos, agrónomos, botánicos, ecólogos, conservacionistas, burócratas, instituciones gubernamentales y no gubernamentales, militares etc.

Existe alguna información sobre los asentamientos prehispánicos de Motozintla y cercanías, por lo que se sabe que el valle de Motozintla era un paso natural entre Centroamérica y el resto de México.

En 1525 probablemente empiezan a llegar los contingentes de españoles encabezados por Pedro de Alvarado, conquistador de la región de la Sierra cercana a Guatemala. Para 1548 ya existían 69 tributarios a la Corona española. En el año 1684 se elabora una lista de pueblos que debían hacer pagos por la administración de la justicia y se mencionan San Francisco Motozintla, San Gerónimo Motozintla, San Martín Mazapa, Santiago Amatenango y Comalapa en el partido de Totonicapan (Enríquez

Macías, 1989:121). El obispo viajero Cortez y Larraz nos da una desoladora descripción de la región.

Entre los años de 1701 y 1702 surge un movimiento en contra de las arbitrariedades de las autoridades. Los naturales de Motozintla exponen sus quejas al visitador Francisco Gómez de Lamadriz, describiéndole sus condiciones de miseria, sus rivalidades con Amatenango y sus alianzas con Comalapa. Uno de los cabecillas de este movimiento se llamaba Francisco Alvarez; éste fue capturado en Cuilco pero logró escaparse y la Audiencia envió un contingente sobre Cuilco y Motozintla para buscar y castigar a los líderes rebeldes que se refugiaron en esos lugares (León, 1988:37).

Por su lado, don Juan de Maldonado de Paz hizo una enérgica intervención al proceder contra los indios del pueblo de Motozintla, que se negaron a darle informes sobre una bocamina de oro que se sabe existió en dicho pueblo (Chinchilla).

Durante toda la época colonial hasta fines del siglo XIX parte de la sierra estuvo bajo el dominio de Guatemala. No fue sino hasta 1874 que el Partido de Totonicapán se propone la anexión de Mazapa y Motozintla a México, firmando los límites definitivos en 1889.

En 1918 Ismael Mendoza encabeza un movimiento demandando mejores condiciones de trabajo para campesinos y obreros (Spencer, 1988).

Más tarde en este siglo varios incursionistas revolucionarios dejan su huella en los pequeños caseríos:

> "Don Toribio estuvo presente en el borlote de la finca Guadalupe cerca de Comalapa cuando los mapaches 'que querían ser gobierno' se enfrentaron a los carrancistas: cien de a caballo que venían de México reforzados por gente de Siltepec, Bellavista y Porvenir, dirigidos por el general Fidel Marado..." (Ruz, 1991:29)

Los evangelizadores

Sabemos que el Obispo Marroquín encomendó a los frailes mercedarios la evangelización de la región sureste de la Sierra. El primer predicador en lengua mame fue fray Gerónimo Larios de la Cruz quien administraba los sacramentos en el curato de Cuilco (Remesal, 1988:1;231).

En un documento fechado en 1565 escrito en náhuatl nos da Luis Reyes referencias de poblados de Soconusco donde se especifica en

qué lengua se adoctrinaba reuniendo a Tuzàntan, Comalapa, Tizapa, Gueipetagua y otros pueblos desaparecidos a los que se administraba en náhuatl por no contar con una cura que supiera su lengua (Reyes, 1961:178)

Fray Tomás de la Torre realiza una visita en noviembre de 1595; el Arzobispo Cortés y Larraz (1968:1770) inicia un largo viaje por espacio de dos años recorriendo el territorio de la diócesis de Guatemala. Cuando visita la parroquia de Cuilco, cabecera de curato con sus anexos: Mazapa, Motozintla, Amatenango, Tacaná y Tectitlán, nos da una serie de datos de las distancias entre los pueblos por caminos pésimos y ríos muy caudalosos. De la distribución de los caseríos por los montes como a los indios les apetece vivir, de los ladinos indianizados, de las diversas lenguas que se hablan en el curato mam, chiapaneco,"populuca" y otros. Nos cuenta como estos pueblos estaban dominados por alcaldes mayores codiciosos y crueles que atosigaban sobremanera a indígenas indefensos; los primeros ayudados por calpules y principales que "hacen y deshacen la ley a su arbitrio con los naturales a los que principalmente les falta instrucción para defenderse" (Cortés y Larraz, 1958: 137).

Después de la erupción del volcán Santa María llegaron a Mazapa desde Guatemala los primeros presbiterianos; era el año 1901. Poco a poco convirtieron a los habitantes en medio de la oposición de los tradicionales. Se extendieron por el distrito de Mariscal a los poblados de Motozintla, Amatenango, Comalapa, La Grandeza, Siltepec, etc., y dependían de las iglesias de Guatemala y de Tapachula. Más tarde, en 1935 un pastor de la Ciudad de México llamado José Coffin hizo una gira pastoral. Este pastor excursionó al monte Malé, sagrada montaña para los mames y describió y fotografió el sitio Chimalapa.

Viajeros naturalistas. Geografía física y humana

Quien primero llega para regalarnos las descripciones científicas de la Sierra Madre es Karl Sapper (1897). Este hombre llega a trabajar en Guatemala a fines del siglo pasado y empieza un recorrido por todo Centroamérica y lo que llama el norte de América Central, Chiapas. Buscaba los vestigios de los antiguos habitantes sus bosques y rocas. Como sus obras no han sido traducidas conocemos sus viajes a través de los comentarios de Helbig y Weibel y Campbell.

Entre numerosos datos nos da descripciones de las lenguas que encontró, los primeros listados del chicomucelteco ahora extinto y del mochó; la Sra. Helga, Loebell tuvo a bien traducirme algunos fragmentos separados que solamente nos dan una visión parcial de este viaje; sabemos que en una época de secas, marzo de 1893, Karl Sapper llegó a Las Nubes subiendo desde Zacualpa ascendiendo la montaña en una pendiente inclinada y pedregosa con muchos accidentes montañosos, por un sendero tan angosto que un animal cargado casi no cabía. En La Ventana, los animales no podían subir sin peligro de despeñarse, al final fue más fácil y se empezaron a ver pinos; al llegar al parteaguas cambió radicalmente la vegetación llegando a ver solamente pasto seco y acacias y robles que quitaban la uniformidad del paisaje. Comenta que era una vergüenza para Chiapas tener tan ridículos caminos. Al fondo del arroyo Sabinal encontró ruinas de indios (Sapper, 1897:126-127).

Sapper nos hace la primera descripción geológica de la Sierra Madre de la que nos hablara ampliamente otro de sus paisanos: Mulleried. Sapper escribe la primera gran clasificación de las tierras: dejando aparte la tierra caliente de 0 a 600 m snm con temperaturas arriba de 24 °C; le siguen la tierra templada de 600 a 1800 m donde empieza la zona del café, con 23 a 17 grados de temperatura; la tierra fría de 1800 y más con heladas anuales donde se pueden sembrar trigo, papa y manzanas, de temperatura entre 17 y 10 grados (p. 185).

En cuanto a sus habitantes observa que en toda la Sierra las cumbres de las montañas sirven para uso de culto religioso. El mismo vio en el Tacaná el sacrificio de un guajolote para adivinación y en otros volcanes encontró fuegos en forma de media luna en dos líneas paralelas rodeadas de juncia, orientadas siempre en dirección al Este (p. 283).

La coincidencia, dice, lo llevó a conocer las costumbres de los mames de cazar, sembrar, cosechar milpas, de entierros y fiestas, cosas raras que principalmente él no entendía y sin encontrarles sentido no pudo investigar sus creencias religiosas, como por ejemplo el homenaje que le hicieran con copal a un venado antes de ser despellejado.

En cuanto a la vestimenta notó que usaban "suyacales" hechos de palma de corozo que eran diferentes entre los de la costa y los de la montaña (p. 308).

Sapper tenía un fino oído musical que lo llevó a observar con detenimiento la música de los lugares que visitaba, incluyendo en su obra las partituras de la música escuchada. Nos cuenta que si los quichés acostumbraban a trabajar silbando melodías cortas con gracia, el grupo mame

usaba motivos más sencillos, menos formados y pobres, el juego de las flautas se ejecutaba con ritmos diversos no tan sofisticados ni artísticos como los pokomames, y les falta simetría para elaborar música. El nota que todavía usan palabras, en su lengua, en sus canciones, compuestos por textos indígenas que no se encuentran en otros lugares. Una noche oyó cantos frente a la iglesia, donde también estaban quemando incienso, el mismo lamento que cantaban en las tumbas era algo muy raro, canciones con el máximo efecto del dolor, no tenían ritmo ni forma; no pudo decir más porque no entendía nada ni tampoco su acompañante, pero "se sintió profundamente conmovido" (p. 319,321); antropólogos contemporáneos nos darán una explicación más tarde de estas costumbres.

Durante la visita que Sapper realiza a la región de Mazapa y Motozintla encuentra sitios arqueológicos que le llaman mucho la atención: lugares que considera más ordenados que otras construcciones antiguas chiapanecas, a los que sin embargo les faltan las plazas típicas de otros sitios. Describe como sus pisos estaban cubiertos con granito formando mosaicos que no se había encontrado en ninguna parte, además encontró que los edificios estaban agrupados en una dirección particular (p. 374-380). Sintetiza igualmente, en una amplia división de estilos y dividiendo en primera instancia las pirámides clásicas por un lado y motozintlecas por otro y continuando con otras divisiones que corresponden a grupos mayas actuales de Guatemala y Chiapas, es decir hace una correlación de los grupos actuales con los clásicos.

Paisajes

Tenemos una encantadora historia de una viajera americana, Hellen Seargeant, quien llega con su familia en 1888 con otros colonizadores americanos; a través de los años hace memorias de su estancia en la Sierra en la Finca San Antonio Nejapa y de los viajes que realizó por el lugar. Excursionó el volcán Tacaná donde se sentía como colgando encima de una roca sobre un interminable mar de olas... (Sargeant, 1980: 179) Nos da también una descripción conmovedora de la erupción del volcán Santa María y de los estragos que dejó. Realiza asimismo un viaje a Motozintla, San Isidro y Siltepec, contándonos pormenores de los villorrios de las montañas.

Geología

Comisionado por el Instituto Geológico de México llega Federico Mulleried en 1927, y por espacio de 25 años recorre el estado en busca de los datos geológicos; es un viajero que palmo a palmo y roca a roca observa con sumo cuidado el asentamiento físico de Chiapas "Los viajes de exploración a caballo son frecuentemente de larga duración, no solamente de algunos días sino sobre todo de semanas o meses. Diariamente se recorren distancias bastante grandes, porque de otra manera no es posible conseguir los datos necesarios para el trabajo emprendido en las exploraciones" (Mulleried, 1944:497)

Mucho más tarde escribe su Geología de Chiapas con muchos mapas, marcando altitudes, meridianos, ríos, zonas fisiográficas, morfología del terreno, lagos, pantanos, esteros. Hace una serie de dibujos sobre la formación de las rocas. Hace un recuento de todos los geólogos que lo precedieron empezando en 1824, resultando ser más de 50 científicos, por lo que aunque la mayoría hacen alguna mención sobre la Sierra Madre sería interminable hacer la descripción de cada uno.

Entre otras observaciones dice que la Sierra Madre es asimétrica, puesto que el pie suroeste tiene sólo 35 metros de altitud mientras que la altura del pie noreste es de 500 a 650 m. La línea de cumbre tiene una altitud de 3,000 m en la porción sureste, que disminuye hacia el noreste a 1,500 m. En el sureste hay algunos picos en forma cónica que corresponden a volcanes sobre todo el Tacaná, el más alto de Chiapas, otros son el Boquerón, el cerro de San Luis Chichuinchaque y el Cerro Rancho Quemado, todos en las cercanías del Tacaná (Mulleried, 1982: 63). La existencia de rocas precámbricas en muchos puntos de la Sierra nos indican la antigüedad de ésta. También está el Cerro Tres Picos (2,400 m) que no es de origen volcánico.

Descripciones Geográficas

Leo Weibel recorre la Sierra en 1925; es observador infatigable, quien con extrema minuciosidad dibuja el paisaje, busca documentación y se preocupa por escribir un libro de lo más ameno donde nos dice que tuvo que reducir al mínimo sus extensos apuntes. Se interesa tanto en los fenómenos naturales como en las intervenciones del hombre en la naturaleza. Define la Sierra Madre con la extensión que le dan los geógra-

fos, es decir, que abarca las zonas de influencia describiéndonos la depresión central, los llanos y la planicie costera y algo de Los Altos con lo que nos da una visión de conjunto del Estado de Chiapas casi en su totalidad. Sigue muy de cerca los pasos de Sapper, generalmente para completarlos con sus observaciones.

Weibel nos escribe que la Sierra Madre es una parte muy antigua de la corteza terrestre con génesis, esquistos y filitas fuertemente plegados que muestran una intensa metamorfosis de contactos. Dos veces estuvo la Sierra sumergida en el mar: una durante el paleozoico y otra en el mesozoico, y en estos ires y venires se formaron depósitos carboníferos. Durante el cretácico se retiró el mar y a fines del terciario sufrió un levantamiento súbito que determinó en buena parte la apariencia actual. Estos levantamientos han continuado en el pliocénico y en el cuaternario con las actividades volcánicas que continúan demudando el aspecto de la Sierra. Coadyuvan en esta modificación las condiciones atmosféricas y la variación de clima: los monzones y los alisios se suceden durante el año provocando lluvias torrenciales con sus consecuentes sedimentos, erosiones y desprendimientos de montañas.

Los nortes también son parte de la climatología de la Sierra, afectándola a su manera. Las diferencias de volúmenes pluviométricos entre distancias relativamente cortas son muy notables, lo que redunda en el cambio brusco de paisaje.

Las diferencias de temperatura son mínimas durante el año y no se deben a la posición del sol sino a las lluvias; en la Sierra se distinguen tres estaciones: 1) temporada de lluvias, 2) principio de la seca con temperaturas suaves, y 3) fines de la seca con calor.

Entre las diversas divisiones que Weibel hace en la Sierra Madre, la más importante es la de los declives Pacífico y Atlántico, misma que muchos años más tarde retoman otros investigadores encontrando diferencias similares.

El declive del Pacífico es escarpado y el del Atlántico poco inclinado; la línea divisoria de aguas corresponde en línea recta sobre la cima de la sierra en forma de techo de dos aguas donde un río del declive Pacífico interfiere al otro lado del Atlántico. La divisoria de aguas serpentea por los cerros a través de los ríos Huixtla, Motozintla, Jiquipilas, Arriaga, Novillero y Tonalá, con muchos rápidos y saltos de agua.

La llanura costera del Pacífico es el resultado de la unión de conos aluviales de los distintos ríos de la sierra; las formas de las pendientes del declive del Pacífico en el sureste son profundamente cortadas, con

pendientes escarpadas, largas y angostas crestas con diversas formas que cambian en el noreste y sureste debido a que en esta última área prevalecen movimientos volcánicos. Weibel establece una división regional de acuerdo con el clima, la vegetación y el tipo de suelo: el declive suroriental del Pacífico con bosques de verdor permanente, y el declive noroccidental del Pacífico y del Atlántico con bosques secos de hojas caducas.

Debemos remarcar que Weibel continuamente hace comparaciones con los datos de Sapper agregando datos precisos sobre rocas, vegetación, árboles, ríos, etc. Ambos analizan cuidadosamente la existencia de areniscas rojas de algunas altiplanicies, las pizarras arcillosas parecidas a terrenos guatemaltecos y la dificultad de establecer en ciertos sitios la formación de rocas calizas por carecer de fósiles. Los listados de variedades de especies complementados entre Sapper y Weibel confirman la presencia de árboles hasta de 40 metros de alto, maderas preciosas como el cedro, guanacaste, ceiba, ocote, zapote y liquidámbar. Existen además los helechos y arbustos tupidos que ofrecen a las orillas de los ríos líquenes, musgos etc. (p. 72), y en las sabanas se encuentran las acacias, espinosas, suculentas y magueyes (p. 77).

Weibel nos habla extensamente sobre el poblamiento de la Sierra, sobre el café y de los caminos, con apéndices muy interesantes sobre los tipos de rocas de la Sierra, incluyendo los censos agrícolas ganadero y ejidal de 1940 de Reforma Agraria, y la ley de intervención extranjera de 1940. Asimismo presenta varias ilustraciones, todas las cuales retomó Helbig ampliando estos temas.

Mamíferos

Bernardo Villa, el zoólogo que llega a la Sierra en 1943, hace mención únicamente del Soconusco, aunque lo cierto es que se adentró tanto en las montañas de la Sierra en varias fincas de la vertiente del Pacífico como en parte de la del Atlántico, siempre recolectando mamíferos como dantas, perros de agua, tigres, tigrillos, osos hormigueros, zorrillos, coyotes, puerco espín, murciélagos, monos araña, tlacuache cuatroojos, musarañas, pizote, marta, ardilla, rata, ratón, venado cola blanca, mazate.

Vegetación

El español don Faustino Miranda fue invitado formalmente por el gobierno de Chiapas a organizar un jardín botánico en 1949; ya con anterioridad había realizado otro viaje a Chiapas. Describe la vegetación de la Sierra con un exquisito detalle, especialmente sobre la vertiente del Pacífico; percibe el relieve de la Sierra Madre como determinante para la distribución botánica del Estado. Gracias a él tenemos un completo listado florístico con nombres científicos fundamentales de Chiapas.

Miranda divide las formaciones vegetales de la Sierra Madre en las siguientes secciones: 1) Selva alta siempre verde; 2) Selva mediana y baja siempre verde; 3) Selva alta subdecidua; 4) Selva baja decidua; 5) Sabana; 6) Palmares; 7) Manglar; 8) Bosque; 9) Zacatonal y 10) Páramo con su correspondiente ubicación, alturas sobre el nivel del mar, listados de árboles con vegetación primaria y secundaria. A su vez, la vertiente del Pacífico de la Sierra se puede subdividir en 3 secciones florísticas: a) declives centrales y del sureste y planicie costera; b) declives del noroeste y franja prelitoral, y c) sumidades de la Sierra.

También Eizi Matuda hace una exploración en 1949 recolectando ejemplares para su taxonomía, trabajo que proseguiría Breedlove, completando la descripción florística de la Sierra años más tarde.

Formaciones geográficas

Karl Helbig llega en los años 1957-58; con él retomamos las viejas rocas del paleozoico, las areniscas de granito rojo y metamorfo. Vemos los escombros calcáreos cubiertos de fósiles del terciario de la región, que en un tiempo fue un vasto mar con fondo ondulado; el lector puede vislumbrar los diferentes tonos del paisaje dependiendo de las arcillas desde el banco transparente de las calizas o sentirse entre los colores de roja salvias y las malvas rosadas. Nos dibuja los contornos de las montañas de una manera peculiar pero práctica, desde diferentes puntos donde claramente nos podemos imaginar los ríos que buscan el Grijalva entre calles escondidas donde se llega por oculta vía... Geográficamente distingue 5 regiones en la sierra: 1) La cordillera cristalina del noreste; 2) Los montes macizos del sureste; 3) La región montañosa del Pacayal; 4) Los valles de Cuilco y Motozintla; y 5) Los grandes valles cafetaleros.

Se le llama cristalina a la primera región por la presencia de la cal de la montaña y las ricas vetas de cuarzo cerca de Liquidámbar, El Triunfo y Prusia. En esta región se extienden los valles más anchos cuyas vegas son propias para cultivos. Ahí se encuentra Tres Picos, el macizo más alto del noreste. También es una región muy húmeda, cuya vegetación ha ido desapareciendo a media que se coloniza; en el bosque semiseco existe liquidámbar. Otros bosques de madre de facao con flores, rosas y violetas, guanacaste, palma manaca y arbustos siquiani entre otros, palma espadaña en suelos con maleza de tulipanes y otras flores. El bosque de barrancas es más húmedo con amates, álamos, castaños, cedro carrizo y platanillos, begonias gigantes, epífitas, orquídeas y algunos helechos arborescentes (p. 161) en zona que prácticamente estuvo inhabitada hasta 1910.

Los montes macizos del sureste tienen parte de selva caduca con ocotes y encinos y bosques muy rozados en la finca de Monte Cristo. En el lado norte existen cal y algunos minerales.

En el valle de Siltepec existe mucha roca arenisca hasta alturas de más de 2,000 m con clima frío; está extensamente habitado, con siembras de maíz, trigo, papa, legumbres y crianza de ovejas. Aquí se ubican diversas poblaciones: Bella Vista, La Grandeza, Bejucal de Ocampo y El Porvenir. Más allá está el cerro del Triunfo en un bosque de niebla donde vive el quetzal (p. 173).

La región montañosa alrededor de Pacayal todavía no tenía camino de acceso hasta 1958; en esta región existían ceibas entre los cedros, guanipoles y guanacastes, junco, carrizo, viveros de peces de numerosos arroyos bajando de la montaña y orquídeas. En algunos lugares perdidos existen trapiches hechos de hormiguillo, la madera para fabricar marimbas. La población vive en aldeas dispersas como Pacayalito y Guadalupe; el pueblo Guadalupe Victoria cuenta con platanares, maíz, frijol, tabaco, carteales y Pacayal con su valle de árboles de amate y palmas.

El valle de Cuilco y Motozintla está ubicado a la sombra de las altas montañas en las inmediaciones de los ríos donde hay algunos árboles grandes como sabinos, chilca, sauces, zapote blanco, quiebramuelas y amate; pero más alejados de los ríos se encuentra la vegetación seca de magueyes, candelabros, octagonales, órganos, pitahayas, chilito pequeño, cactus esférico. También se encuentran arbustos siquiani, de color gris verdoso con flores blancas y lilas y piñas arbóreas.

Los ríos Mazapa y Motozintla parecen un pequeño oasis con cañaverales, naranjas, limoneros, mangos, plátanos y sus huertas con rábanos, cebollas, tomates y hasta pequeños cafetales. En este lugar también están los poblados de Pinabete, Cancul, Frontera Comalapa, Benito Juárez, El Carrizal. Más tarde otro alemán, Richter, nos dará más información de este valle.

En las grandes fincas cafetaleras (p. 187), las plantaciones de cafetos requieren lluvia bien repartida sin mucho calor pero libres de heladas, por lo que se prestan las laderas empinadas de la sierra (p. 187); las fincas han llevado a cabo una transformación radical del paisaje. Los campesinos tienen sus pequeñas siembras de café bajo plátanos en el bosque podado. Los árboles más usuales para la sombra del café son el alcalúm y algunas mimosas.

Helbig nos presenta también un apartado de recapitulaciones, donde hace un balance de las posibilidades para el desarrollo de la región. Las técnicas agrícolas tradicionales se encuentran en desventaja con respecto a las empresas de capital extranjero y las agroindustrias, con problemas como el reparto agrario, el enganche, el caciquismo, el INI, la SEP

> ...las grandes fuerzas naturales de la población indígena laboriosa, inteligente, hábil, madura, decente, físicamente resistente y robusta se harán sentir en el futuro al lado, o mejor dicho, junto con las cualidades menores de los ladinos en mayor escala todavía que sería posible actualmente concluyendo: México será de los indios o no será nada.

Fauna

En 1960, don Miguel Alvarez del Toro, otro gran explorador, recorre la Sierra Madre en busca del rarísimo pavón, y hace una descripción del viaje de lo más pintoresca y realista, encontrando en las semiplanicies del pie de sierra algunos lugares donde los habitantes tenían los ojos enrojecidos y con numerosas cicatrices por una enfermedad endémica llamada oncocercosis que produce ceguera si las filarias no se extraen oportunamente. Esta enfermedad es transmitida por un mosquito.

Al subir por la sierra por la mañana se siente continuamente rodeado de nubes; no es sino hasta el mediodía que se despeja la neblina como levantando un telón, se tiene que bajar y subir continuamente montaña

tras montaña, cruzando barranco tras barranco, hasta alcanzar la altísima cima que parece estar al alcance de la mano "como una tímida doncella que se ocultara entre jirones de amplios velos quitándolos parcialmente en ocasiones para dar ánimos al viajero" (p. 402).

El Triunfo es un claro donde viven quetzales de espléndido plumaje; fue por mucho tiempo un paraje de recuas para los arrieros. Nos ofrece una visión maravillosa de un paraje que "no era castillo de hadas, ni ruinas de cristal de algún reino fabuloso como sugería la imaginación, era simplemente una loma de cuarzo..."

En otra ocasión Alvarez del Toro realiza un viaje de Guadalupe Victoria a Siltepec con el fin de buscar pavones en una región denominada La Laguna (p. 478); nos cuenta también de lugares y cerros poco frecuentados a causa de supersticiones que gracias a esto conservaban su vegetación original.

> Nos hace una descripción de cuanta ave se encuentra a su paso gozando de la sorpresa del encuentro los toledos son aves de color negro intenso, penacho escarlata, espalda azul celeste y dos largas plumas delgadas por cola, patas amarillas muy conspicuas como un par de botitas... realizan una danza amorosa saltando sobre ramitas trazando un círculo de unos 4 m de diámetro... cuando estos machos se cansaban los que habían quedado como espectadores tomaban su lugar y continuaba la danza...

Ecología del Sureste

Richter prosigue en 1981 los pasos de Sapper, Weibel y Helbig con la finalidad de crear conciencia de conservación, señalando las relaciones ecológicas que existen entre El Soconusco y la región de Motozintla; realizó estas visitas a la región desde 1975, en 1981 y en 1983, subiendo a pie por las montañas, señalando los peligros de la situación ambiental; nos habla de las nubes, de las lluvias, de los vientos, el clima, el suelo actualizándonos con respecto a los trabajos emprendidos anteriormente. Constata alturas, revisa con sumo cuidado los microclimas que se presentan en cada valle, las aguas freáticas, enlista las selvas y su vegetación usando los nombres común y científico. Sobre la explotación agrícola comparando los usos de tierras altas y tierras bajas y tomando como base el cultivo del maíz señala las disparidades regionales en la explotación agrícola y su orientación hacia el mercado, nos demuestra cómo la región del Soconusco está condicionada a la Sierra Madre de Chiapas y

nos da señalamientos de cómo evitar la erosión con una actividad agrícola menos agresiva y mejor orientada.

Ecología Noreste

El Centro de Estudios Indígenas de la UNACH visita la sierra en 1987. Laureano Reyes y Raúl Perezgrovas, nos dicen que la sierra ha sufrido diversos daños ecológicos: tráfico de especies, explotación forestal, incendios de bosques (p. 121), carreteras, uso de plaguicidas. Los habitantes de la sierra usan los recursos naturales en recolección, caza y pesca, la madera como combustible y construcción y algunas plantas como medicina (p. 127). Los habitantes hablaban de los animales que antes había y ahora no, también mencionan las incursiones del ejército en la sierra en busca de estupefacientes. Nos ofrecen listados de animales que se conocen todavía en la Sierra, de maderas y de plantas que los habitantes conocen.

También observaron la disminución de las aguas pues cada vez llueve menos. Por otro lado los errores cometidos en el diseño de los programas que pasan por alto el conocimiento popular y las formas de organización peculiares de cada comunidad, que conduce al fracaso de las iniciativas gubernamentales.

Viajeros humanistas

Formaciones económicas

Don Moisés de la Peña realizó una visita a la Sierra Madre en el año de 1935 estudiando las condiciones económicas y sociales del medio rural; 13 años después el gobernador Grajales lo invitó a realizar otro recorrido por "la seducción nada común que Chiapas ejerce sobre sus visitantes... su infinita variedad de contrastes y accidentes geográficos". Prescinde de las divisiones geográficas por clima, topografía u orientación. En cambio, divide el estado en tres grandes zonas Pacífico, Grijalva y Golfo, quedando dividida también la Sierra. Desecha la teoría de que la Sierra no estuvo poblada en tiempos prehispánicos basándose en las técnicas de cultivo tradicional, porque dice "así haya que colgarse de una reata para cultivar algunas pendientes mareantes", la gente cultiva

su milpa pues si damos crédito a la sobrepoblación de la planicie costera no les bastarían las tierras cultivables.

Habla de los collados o puertos, que en el filo mayor dan paso a los caminos de herradura que comunican la costa con el resto del Estado; los de más importancia son el de la Sepultura, entre Arriaga y Tuxtla, el de la Cruz entre Huixtla y Motozintla, otros más duros que parten de Tonalá, Mapastepec, Pijijiapan, Escuintla y en las laderas del Tacaná, por arriba de los 1 400 m. La región de Motozintla la incluye en su división del Grijalva (p. 93-101), y a lo largo de su extensa obra menciona la economía agrícola, la demografía de la Sierra, etc.

El primer antropólogo que describe a un grupo indígena de la Sierra, De la Cerda Silva, llega en 1940 a un paraje llamado Medio Monte y levanta una etnografía acompañada de las fotos más viejas del lugar. Años más tarde Ricardo Pozas quien viaja por la zona oncocercosa, agrega noticias muy interesantes sobre la vida de los mames.

En 1970 Anna García y Euricia Carrascal estudian el ejido el Horizonte (Mazapa) delineando sobre todo las condiciones de marginación en que se encuentran los mames en el primer trabajo extenso.

También por su lado, arqueólogos y lingüistas hacen incursiones en la Sierra en busca de vestigios olmecas, mayanses o nahuas. Gareth Lowe en 1956 incursionó los sitios antiguos tratando de seguir los lugares mencionados por Alberto Culebro. Kaufmann en 1964 nos da cuenta de las lenguas mochó y teco, que no habían sido definidas como lenguas diferentes.

Programas gubernamentales

Por los años 70 proliferaron las instituciones gubernamentales que fijaron residencias o establecieron contactos con los habitantes de la Sierra. Agustín Velasco inicio sus trabajos en 1971 como investigador al mismo tiempo que era creado el Consejo de Acción para el Desarrollo Comunitario de la Sierra Madre, para 8 municipios. Este organismo se instituyó para integrar la sierra a la vida económica productiva de México. Esta región geoeconómica esta conformada por los municipios fronterizos Amatenango de la Frontera, Bejucal de Ocampo, La Grandeza, El Porvenir, Mazapa de Madero, Motozintla de Mendoza y Siltepec.

Durante estos años setentas el PIDER buscaba formas determinadas de apoyo al desarrollo rural de manera sectorial y regional, implantando

proyectos piloto, dando asistencia técnica, introduciendo cultivos y colectivizando la producción. Estos programas en su mayor parte no tomaban en cuenta la cultura para fundamentar sus acciones ni la organización tradicional de las comunidades.

El CIES empezó en 1974 su estudio sobre la oncocercosis, en la Sierra, donde antes también habían pasado las campañas de Salubridad contra paludismo y dicha filariasis. El poblado que empezaron a estudiar fue Tres de Mayo, y en su trabajo inicial nos reportan la importancia de las migraciones en la transmisión de esta enfermedad.

En septiembre de 1977 se organiza un proyecto de rescate etnográfico por parte del Museo Nacional de Antropología, donde participaron los arqueólogos Ochoa y Navarrete, el lingüista Otto Schumann y el antropólogo Andrés Medina.

Arqueología

Navarrete retomó las experiencias de Lowe y visita varios asentamientos como Cerro Campana y Motozintla, encontrando calzadas, terrazas y basamentos muy deteriorados por estar en lugares aledaños a la ciudad de Motozintla.

Reconoció esculturas de basalto y cerámica del clásico tardío y otros objetos encontrados en colecciones de motozintlecos. En Mazapa también halló vestigios muy reducidos donde se había usado el material en construcciones del poblado. Visita varios lugares como Valle Obregón, Niquivil, Amatenango; lo más sorprendente y mejor conservado de lo descubierto es el sitio Chimalapa, por estar rodeado de barrancas de difícil acceso; aquí se encontró una figura con jeroglifos, añadiéndonos la descripción que Coffin hace del sitio.

Navarrete también describe los petroglifos del El Zapotillo y la cueva de Yalnicum, donde todavía se realizan fiestas religiosas; esta cueva tiene construcciones antiguas. Muchos de estos sitios están ubicados en las cumbres de los cerros, como ya había hecho referencia Sapper sobre el culto a la montaña. Los objetos encontrados dan evidencia del intercambio establecido con otras regiones distantes, ubicándose como lugar de paso entre Centroamérica y México (Navarrete: 1978: 68).

Mames

Andrés Medina en 1977 observa el extenso panorama de los tecos, mames, mochós y tuzantecos, estos últimos habitantes de la planicie costera, por su lengua emparentados con los mochós. Su trabajo ha sido básico para proseguir otras etnografías; nos dice que "no existe ninguna comunidad de habla mame que mantenga su continuidad desde el punto de vista de las instituciones ni de su simbolismo asociado con las antiguas comunidades indias existentes todavía hasta el siglo pasado..." (Medina, 1973: 172).

Medina nos describe de igual manera los poblados indígenas que continúan presentando una apariencia tradicional, distribuidos en pequeñas aglomeraciones con caseríos dispersos en las montañas. Los mames cercanos a Niquivil y Tacaná mantienen estrechas relaciones con sus parientes guatemaltecos. Los grupos mames de la Sierra están separados por diferencias dialectales: por un lado están los de Niquivil y Tacaná, por el otro los de las cercanías del cerro Malé: El Porvenir, Bejucal, La Grandeza, Siltepec y Bella Vista; un tercer grupo se ubica en Mazapa, Motozintla y Amatenango.

Es en el mercado de La Grandeza donde se pueden apreciar más rasgos particulares de los mames, quienes usaban en ese lugar la lengua para comerciar, y ocasionalmente también llevaban sus trajes: "no es fácil saber quiénes son indígenas en muchas partes de Chiapas porque su identificación se hace difícil porque siempre niegan conocer alguna lengua indígena y desde su aspecto casi nadie conserva su traje tradicional" (Medina, 1973: 178).

Los que emigraron al norte de la Sierra nos platican:

> ...eran otros tiempos esos de entonces, tiempos en que se miraban mujeres vestidas con los cortes azules, subidos o celestes que traían a vender desde Quetzaltenango, o los verdes y rojos que se conseguían en la Grandeza. Otras ya agarraban la manta, el género o el tusor, pero las faldas seguían usándose largas hasta el tobillo, aunque se llevaran más tela... lujo eran entonces los aretes y collarcitos de cristales que traían de Mapa y más lujo eran entonces zapatos, porque las mujeres iban siempre descalzas (Ruz, 1991:37).

Pero en el proceso de integración nacional forzada las cosas empezaron a cambiar:

> ...en todos los 6 barrios de Ventanas se miraban los cortes que venían de Guatemala y las blusas llenas de bieses de colores. Pero pa que hablar de mentiradas, no fue la gente la que decidió dejar así nomás sus ropitas, fue orden del gobierno; a la fuerza quitaron esos pañalitos; los que no querían... ¡a la cárcel! Ya no los querían mirar así, quizá querían una sola raza... (Ruz, 1991:89).

En cuanto al traje de hombres dice Medina que usaban el «maxtate» una especie de calzón de manta; los primeros pantalones se conocieron a la llegada de los soldados federales durante la revolución.

Los pueblos cabeceras son los mayores centros de concentración de habitantes, después las fincas grandes, las colonias agrícolas, los ejidos y los pequeños caseríos dispersos.

En la cabecera viven los empleados públicos, los comerciantes establecidos, y se encuentran las escuelas, la agencia municipal, la capilla; en general las casas son de mampostería o de adobe, ahora con techo de lámina o colado y tienen los servicios públicos de luz, agua y drenaje.

En estos años nos describe Medina que otros asentamientos usan el bajareque, la costera y el tejamanil en sus casas dispersas en la montaña (Medina, 1973:170); tienen techo de zacate, una habitación grande para dormitorio y granero y otra pequeña para cocina. En su mayoría tienen un temazcal con paredes hechas de piedra y lodo y de tablas y lodo el techo. En la Grandeza existen hornos de pan.

Sobre el noreste de la Sierra nos cuenta Mario Ruz:

> ...Lucio López Flores fue el primero que chaporreó bien su sitio y comenzó a parar casa; atrás de él se animaron otros; de puro ixtapil y cajete fueron las primeras viviendas que se miraron. Luego, cuando se vio que la cucaracha jodía mucho los techos de ixtapil, haciendo que luciera poco el trabajo de la gente que tenía que ir a traer las manos de la hojita, desde la montaña se fue caminando, cambiando la techadumbre por tejamanil de ocote y en vez de palo de cajete, fueron levantando las paredes de bajareque o de tablón de ocote..." (Ruz 1991:32)

Condiciones socioeconómicas en el sureste de la Sierra

En 1980 llega Cesar Ordóñez a los municipios fronterizos de la Sierra para estudiar el desarrollo agrícola de la región. Entre sus observaciones nos comenta que la sierra empezó a crecer demográficamente a finales del siglo pasado por tres razones importantes: primero por las políticas de colonización de Manuel González y la ley de Colonización y Deslinde de Terrenos Baldíos de parte del gobierno mexicano; segundo por la revolución liberal de 1871 en Guatemala, cuando las tierras de los indígenas fueron otorgadas a terratenientes cafeticultores obligando a los pobladores a migrar a la Sierra Madre; y tercera, la introducción del cultivo del café que requería de mano de obra (Ordóñez, 1984:35). También Ordóñez nos presenta una división de la Sierra con base en los procesos de trabajo.

Mochós

Los mochós forman un reducido grupo de familias que viven en diversos barrios de Motozintla. Su unidad gira en torno a la fiesta de su patrono San Francisco; por medio de la lengua que los mantiene unidos, Perla Petrich hace un análisis de diferentes aspectos de los mocho: su identidad, su memoria colectiva a través de la representación mental que tienen de sí mismos; sus sueños y su manera de interpretarlos, y la importancia de su alimentación: el maíz.

Por su parte, Jesús García Ruiz estudia otros componentes del mundo mochó, como la estructura de percepción de los elementos de su cuerpo y de su posición de existencia en el mundo, sus sistemas de adivinación, su relación con el ciclo de vida, sus curaciones y rezos y también nos da cuenta de los sueños mochós y sus defensas.

Desde la época prehispánica Motozintla se distinguió por su comercio con el copal, producto sumamente apreciado entre los pueblos mesoamericanos. Jesús García Ruiz nos habla de la tradición copalera de los mochó, de la manera de extraer la goma de los árboles, que son de dos clases: blanco y negro. Nos explica como el verbo copalear significa tanto presentar el copal con una oración como el alimento de la divinidad, así como también es realizar un acto de brujería para hacer el mal a una persona determinada (García Ruiz, 1981:32).

Los mochós también son petateros. Desde antaño hacían esteras rojas o azules con el palo de Brasil y también de color amarillo; todos son tejidos con tule y antes vivían de su venta (Fernández Galán, 1993:304).

Los mochós tienen una deidad de la montaña que llaman Tohil que ha prevalecido internamente como a la que hay que adorar y a la que hay que temer.

Lingüísticamente se supone que el mochó abarcó un área mucho más grande que la que ocupa ahora en los barrios la Campana, Guadalupe, Chelajú Grande, San Antonio, Las Canoas, Chelajú Chico, Campana, Belisario Domínguez, antes San Jerónimo, en Motozintla (Campbell, 1988:227).

Esta lengua está estrechamente emparentada con el tuzanteco de la tierra caliente, aunque desde los documentos coloniales nos hablan de otras lenguas distintas del mam y del popoluca que se usaban en la región, o del extinto chicomucelteco. El mochó debió haber tenido alguna importancia en número de hablantes, puesto que se escribió una doctrina a la que ya hemos hecho referencia.

En un documento de 1656 se menciona que la lengua de Tuzantán era utilizada para administrar los pueblos de Comalapa, mencionando más adelante que es la misma lengua para Tizapa, Guipetagua a Zapaluta, Guilocingo, Caguala y Tianguistlán (Reyes, 1961:178).

Los Tecos

Los tecos (cackchiqueles de Chiapas) fueron identificados por Kaufmann en 1967 como hablantes de una lengua diferente, lengua que también se habló en Amatenango de la Frontera, en Cuilco y en Tectitán en territorio guatemalteco, así como también en Valle Obregón municipio de Mazapa. Esta lengua está emparentada con el mame; en 1982 Nora England y Susana Garzón registraron un número de 91 hablantes en Mazapa.

Durante 1984 Susana Garzón realiza una investigación acerca de la pérdida de la lengua en comparación con comunidades más cercanas a núcleos importantes de población que no sufren tal pérdida, como por ejemplo los tzotziles.

Los tecos, como sus vecinos de Motozintla los mochós, también extraen copal y fabrican petates de tule; en este sentido y en sus relaciones de parentesco están más unidos a los mochós que a los mames. Por otro

lado comparten también la situación de vivir en pueblo, en tanto que los mames viven dispersos en la montaña.

Los tecos son una nación dividida por fronteras, lo que los llevó a un debilitamiento mayor y muerte de sus costumbres y su lengua (Garzón, 1985).

Perla Petrich nos describe con detalle las fiestas de los mochós para San Francisco, que continúan celebrándose hasta hoy y en las que también participan los mames; el avance del protestantismo ha terminado con muchas prácticas festivas que han quedado en el recuerdo:

> ...igual se fueron perdiendo las costumbres de las fiestas... los priostes que a veces eran hasta 4 no más se encargaban de organizar y repartir o de juntar la paguita para comprar trago...

Condiciones socioeconómicas del noreste de la Sierra

Con una nueva visión y un fin determinado se realizaron en 1986 visitas a la otra parte "despoblada" de la sierra por un grupo de investigadores del entonces Centro de Estudios Indígenas, buscando las características sociales y económicas del lugar, utilizando en una investigación participativa para fundamentar la creación de una reserva ecológica en la zona del Triunfo.

Este grupo interdisciplinario buscó, a través de métodos participativos, realizar un estudio integral en diferentes ejidos de Mapastepec, Jaltenango y La Concordia. Ya mencionamos el estudio ecológico en su apartado correspondiente.

Susana Villasana nos describe cómo los nuevos pobladores llegaron desde varios puntos del Estado principalmente de los Altos, siguiendo en orden de importancia de los municipios fronterizos de la Sierra, del Soconusco y de la Fraylesca (Villasana, 1988:60). Además llegaron al mismo tiempo alemanes, japoneses, ingleses, americanos y chinos entre los extranjeros, y guatemaltecos (que para Chiapas no son propiamente extranjeros).

La población estacional relacionada al contrato de mano de obra para las plantaciones de café ha sido también objeto de muchas investigaciones (Spencer, Castillo, Wasserstrom, Rus, etc.).

En una tesis colectiva Toledo y Paniagua, estudian como los ejidos se van desarrollando a partir del reparto cardenista de 1920, comenzando

por los municipios fronterizos de 1930 a 1939 y siguiendo los municipios del interior 1950-1969 (Paniagua y Toledo, 1989:62).

> ...Desde Pablo Galeana, municipio de Siltepec llegaron hacia 1955 cuatro familias buscando monte libre, los 'nacionales', donde nadie las molestara, aburridas de que ejido tras ejido las mandaran, "hasta arriba del cerro"...(Ruz, 1991)

Por otro lado las grandes fincas se fueron formando con base en inversionistas extranjeros, quienes exportaban el café y atrajeron desde el siglo pasado hasta la fecha una considerable cantidad de población estacional para la recolección del café.

> ...Los Sánchez son también de los fundadores aunque ellos no salieron de peones de finca sino de hijos de propietario... la dotación de tierras no les llegó sino hasta 1960 y ni siquiera vino cabal... de por sí hubo problemas desde el principio por la dotada de las tierras; primero con las fincas que trataban de atrasar el marcaje de los límites... luego vinieron los pleitos con otras colonias... (Ruz, 1991:48).

La vida cotidiana

Es curioso notar que tanto en la Colonia como en el siglo XIX, los ladinos que migraron a Mazapa y a Motozintla adoptaron las formas indígenas de ser.

En los tiempos actuales tenemos representantes de diversas nacionalidades, cada uno dedicado a diferentes tareas: los alemanes son los finqueros, los chinos restauranteros, los japoneses y chinos tienen tiendas, los guatemaltecos, que no quieren demostrar su origen indígena, trabajan de jornaleros en las Fincas, los bayunqueros o los marimbistas, sin mencionar el número mayor de población constituido por mestizos, de todo oficio pero sobre todo campesinos, pequeños propietarios, ejidatarios, ganaderos, comerciantes.

Una visión muy completa de la vida cotidiana de los serranos nos las da el libro de Mario Ruz (1991), al que he mencionado constantemente para corroborar datos aportados en fechas anteriores. En este texto podremos encontrar detalles sobre el cambio religioso, la brujería, la educación y los maestros, los curanderos, caciques, historia, la llegada de las diversas instituciones oficiales, leyendas, etc.; la narración es suma-

mente amena con el sabor del habla local de estas no tan domésticas historias.

Por su lado, Antonio Gómez nos habla de cómo se ayudan tanto entre familiares y parientes como entre vecinos; esas costumbres, esta unión para enfrentar la pobreza, las trajeron los migrantes de tierras altas. Todos tienen responsabilidades de vestir igual, de estar y participar en las fiestas o de seguir el ritual para que salga bien la cosecha, pero principalmente en cooperar en el trabajo; los poblados de la sierra reciben y se retroalimentan con diferentes tendencias, según los que los pueblos de origen y muchas colonias y ejidos se distinguen por ser o de origen alteño indígena o mestizo (Gómez, 1988:218).

Investigaciones en proceso

Desde 1992 el grupo Batsi Chij del CEI estudia con un enfoque multidisciplinario los sistemas de producción de lana y el conocimiento tradicional en las comunidades pastoriles de la Sierra, incorporando de manera importante las metodologías participativas.

Sobre los mames, otra antropóloga Aída Hernández realiza actualmente estudios de identidad, y su trabajo apenas inicia.

Leticia López nos da una visión de dos familias de dos ejidos uno de Motozintla y otro de Siltepec, describiendo las costumbres, salud, religión migraciones recientes, la cuestión pastoril. Llama la atención el uso de la papa como base de la alimentación, planta que ha llegado a sustituir al tradicional maíz. Dado que el maíz no se produce en gran escala, la papa sigue siendo un alimento alternativo y de más fácil obtención; se toma en las tres comidas del día (López, 1994:84), la papa había sido reportada como cultivo básico para El Porvenir por Ana García en 1970.

Literatura citada y bibliografía

ACUÑA, René
1982 *Relaciones Geográficas del siglo XXI: Guatemala.* México: UNAM.

ALVAREZ del TORO
1985 *Así era Chiapas.* Tuxtla Gutiérrez: UNACH.

BECERRA, Marcos E.
1985 *Nombres geográficos indígenas del Estado de Chiapas.* México: INI.

BREEDLOVE, Dennis E.
1993 *Introducción a la Flora de Chiapas. Lecturas Chiapanecas 6291-357.* Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado.

CASTAÑÓN GAMBOA, Fernando
1989 *Panorama Histórico de las comunicaciones en Chiapas. En Lecturas Chiapanecas, V. 2.* Tuxtla Gtz. Gobierno del Estado.

CAMPBELL, Lyle
1988 *The linguistics of Southeast Chiapas,* México. Provo, Utah: New World Archaeological Foundation.

CULEBRO, Carlos Alberto
1992 *Chiapas pre-histórico. En Lecturas Chiapanecas 5:* 121-209. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado.

CORTÉS y LARRAZ, Pedro
1958 *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala.* Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

DEL CARPIO, Carlos Uriel
1988 *Economía y ecología en el poblamiento de la Sierra Madre de Chiapas. Anuario* CEI 2:70-87.

DE LA CERDA SILVA, Roberto
1957 *Los Mam o Mames. Etnografía de México.* Síntesis monográficas. Instituto de Investigaciones Sociales.

DE SOLONO, Francisco
1974 *Los Mayas del siglo XVIII.* Madrid: Cultura Hispánica.

DE LA PEÑA, Moisés
1951 *Chiapas económico.* Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado.

CHINCHILLA AGUILAR, Ernesto
1977 *La vida moderna en Centroamérica.* Guatemala. Seminario de Integración Social. Guatemala.

ENRIQUEZ MACÍAS, Genoveva
1989 *Nuevos documentos para la demografía histórica de la Audiencia de Guatemala a finales del siglo XVII.* Mesoamérica 17:121

ESPONDA, Hugo
1986 *El presbiterianismo en Chiapas.* México: El Faro

_____
1988 *Credos, lenguas y escolaridad en la zona circundante a "El Triunfo". Anuario CEI* 2:170-207.

FERNÁNDEZ GALÁN R. María Elena
1991 *Un cuento Mochó. Anuario CEI.*

_____
1989 *Los Mochó. En la Población indígena de Chiapas.* Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado.

GARCÍA SILBERMAN, Ana y Euroisa Carrascal
1974 "Los mames, sus problemas geoeconómicos". *Boletín del Instituto de Geografía:* 213-253.

GARCÍA RUIZ Jesús
1981 "Le cervelle du ceiel: ethnologie du copal au Mexicque" *Folklores Americano* 32: 92-126.

_____
1982 "El defensor y el defendido: Dialéctica de la agresión entre los Mochó". *Tradiciones de Guatemala* 17-18: 114-137.

_____
1987 "Elementos para el análisis de la noción de persona entre los Mochó: los componentes del yo". En *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines.* I Coloquio. México. UNAM-IIA.

GARZÓN, Susan T.
1985 *Language death in a Mayan community in Southern Chiapas.* Iowa University Press. Iowa City. I.A.

GÓMEZ HERNÁNDEZ, Antonio
1988 *Formas de ayuda en el trabajo productivo. Anuario CEI* 2:214-220.

HELBIG, Karl
1964 *La cuenca superior del río Grijalva.* Tuxtla Gutiérrez: Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas.

HELBIG, Karl
1964 *El Soconusco y su zona cafetalera.* Tuxtla Gtz. ICACH.

JUARROS, Domingo
1981 *Compendio de la historia del Reino de Guatemala 1500-1800.* Guatemala: Piedra Santa.

KAUFMANN, Terrence
1967 *Preliminary mocho vocabulary.* Berkely: University o California (working paper).

LEÓN CÁZARES, Carmen
1988 *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor.* México: Centro de Estudios Mayas. UNAM. México.

LÓPEZ RAMÍREZ, Leticia
1994 *Familia y ovinocultura: el caso de dos familias en la Sierra Madre de Chiapas.* Tesis de licenciatura. Academia de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales. UNACH S.C.L.C., Chiapas.

LOWE, GARETH AND IDEN MASSAON
1973 "Archaeological survey of the Chiapas coast Upper Grijalva Basin". En *Anthropology of Mesoamerica* 195-231. (Handbook od Middle American Indians). Austin: University of Texas.

MARTÍN, Laura
1984 "The emergence of phonemic tone in Mocho (Maya)". *Annual Meetings of the American Anthropological Association.*

_____
1985 "Convergence and divergence in bilingual narrative: the bear story in Spanish and Mocho". *Annual Meetings of the American Antrhopological Association.*

MEDINA, Andrés
1973 "Notas Antropológicas sobre los mames de Chiapas". *Anales de Antropología* 10:141-221.

MIRANDA, Faustino
1973 "Vegetación de la vertiente del Pacífico de la Sierra Madre de Chiapas y sus relaciones florísticas". En *Lecturas Chiapanecas* 6:79-102. Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado.

MUENCH NAVARRO, Pablo
1982 "Las regiones agrícolas de Chiapas". *Revista de Geografía agrícola* 2:70-103.

MULLERIED, Frederik
1982 *La geología de Chiapas.* Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado.

NAVARRETE, Carlos
1973 "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco". *Anales de Antropología* 10:33-93

———
1978 *Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas: anales de un diario de campo*. México: Centro de Estudios Mayas.

ORDÓÑEZ, Cesar Eduardo
1988 "Características generales de la producción agrícola de la Sierra Madre de Chiapas". *Revista de Geografía Agrícola* 7-8:31-93.

PANIAGUA MIJANGOS, Jorge y Sonia Toledo
1989 *Panorama histórico del desarrollo socioeconómico en La Sierra Madre de Chiapas*. México. ENAH

PÉREZGROVAS, Raúl
1988 *Introducción al Estudio diagnóstico del área circundante al Triunfo. Anuario* CEI 2:1-19

PETRICH, Perla
1983 "La femme, la lune, la fecondation chez les mocho: Object et nondes". *La revue du Musse de L'homme* 23(1-2): 41-56.

———
1985 *La alimentación mochó: acto y palabra. Estudio etnolingüístico*. San Cristóbal de Las Casas: CEI

———
1985b "Taxonomías culinarias del maíz entre los mochó". *Revista de la UNACH*. 2(2):29-35

———
1986 "La semántica del maíz entre los mochó". *Chaniers Amerindia* supp 1-11. Paris: AEA

———
1986b "Los mochó cuentan de donde vino el fuego". *Estudios de Cultura Maya* 15:271-294.

_____ 1986c "La identidad desgarrada: el caso mochó". *Anales de Antropología* 23:141-161

_____ 1992 *La cultura interiorizada: sustrato de la identidad. Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*. México: UNAM. 390-397.

_____ 1993 "Les contentieux de la memoire". En *Memoire de la Tradition*. Paris: Societé de'ethnologie 187-203.

PINEDA, Emilio
Descripción geográfica del departamento de Chiapas y Soconusco. Sociedad Mexicana e Geografía y Estadística.

POHLENZ, Juan
1979 *Dependencia y desarrollo capitalista en una región agrícola. Las plantaciones cafetaleras de la Sierra Madre*. México: ENAH

REMESAL, Antonio de
1988 *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*. México: Porrúa

REYES, Luis
1961 *Los mayas del sur y sus relaciones con los nahuas meridionales. Sociedad Mexicana Antropología. 8a. Mesa Redonda*. San Cristóbal de Las Casas: 167-193

REYES, Laureano y Raúl Pérezgrovas
1988 *El entorno ambiental y las actividades productivas. Anuario CEI* 2: 120-165.

RUZ, Mario H.
1991 *Historias domésticas: tradición oral en la Sierra Madre de Chiapas*. México: UNAM-UNACH

SAPPER, Carl
1897 *Das Nordliche Mittel- merika reisen und studies aus den jahnren 1888-1895*. Braunschweig: Druck un verlag.

SEARGEANT, Helen
1980 *San Antonio Nexapa*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado.

SCHUMANN, Otto
1969 "El tuzanteco y su posición dentro de la familia mayense. *Anales de Antropología*.

SPENCER, Daniela
1988 *El partido socialista chiapaneco: rescate y reconstrucción de su historia*. México: CIESAS

TOLEDO, Sonia y otros
1988 "Consideraciones socioeconómicas para el estudio de las comunidades circundantes a la reserva ecológica El Triunfo". *Anuario CEI* 2:87-120.

VELASCO SILES, Jesús Agustín
1979 *El desarrollo comunitario de la Sierra Madre de Chiapas*. México. UNAM

VILLASANA, Susana
1988 "Colonización, poblamiento y demografía de la región de "El Triunfo". *Anuario CEI* 2:40-68.

VILLA, Bernardo
1993 "Mamíferos del Soconusco", Chiapas: en *Lecturas Chiapanecas* 6:639-691

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

Apéndice

Mencionaremos en esta lista sitios arqueológicos visitados por Culebro, Navarrete y Lowe, nombres indígenas incluidos por Becerra sujetos a revisión, dado que el atribuye al mame o al nahua nombres que pudieran ser mocho, teco, chicomucelteco, quizá jacalteco y tapachulteco. Por otro lado los nombres de lugares han cambiado varias veces pasando de los indígenas a los santos, continuando por los héroes nacionales, por lo que se necesita investigar para conocer a qué nombres corresponden en la actualidad. Para ampliación de descripciones de los pueblos consultar Weibel, De la Peña, Medina y Velasco.

AMATENANGO DE LA FRONTERA: Antes Santiago Amatenango, cabecera y municipio, 850 m snm, del nahua o fortificado o lugar de los amates. Desde la Colonia hasta 1883 perteneció al curato de Cuilco. Existen infinidad de grandes fortalezas en los peñascos, cavernas, habitaciones, altos dinteles, figuras talladas en la altura. Se hablaron el mame y el teco.

ANGEL ALBINO CORZO: También Jaltenango, pueblo y municipio en la vertiente Atlántica, bosques, café, ganado, fundado en 1585.

EL AYOTAL: Tortuguero ejido de Mapastepec (CEI)

BACANTON: Arroyo de Mazapa, del mame piedra de comedero. Altura y ranchería. Existen varios términos que aluden a lugares de comer quizá se hace referencia al paso natural del valle de Motozintla, paradero obligado.

BEJUCAL DE OCAMPO: 1960 m snm, municipio y cabecera. Serie de ruinas, tumbas y cerámica, cavernas, esculturas toscas y grabados, se habla mame.

BELLA VISTA: 1513 m snm, antes San Pedro Remate municipio y cabecera, se habla mame.

BELISARIO DOMINGUEZ: antes San Jerónimo. Se habló mochó. Dependía de Cuilco hasta 1882.

BOQUERON: Volcán sobre el declive del Pacífico 2,000 m snm

BUENOS AIRES: Motozintla antes PAM del mame planada.

CABENQUIBIL: Monumento limítrofe con Guatemala. Del mame ídolo de fuego.

CAMBIL: El Porvenir del mame lugar al pie del señor. Montículos y cimientos.

CAMPANA: Cerro, quizá sea un volcán extinto (Helbig) Pirámide terraplenes.
CANADA: Colonia El Porvenir. Sitio del posclásico temprano
CANOAS: Barrio de Motozintla
CATARINA: Finca en el declive del Atlántico
EL CARRIZAL: Motozintla cerro
CIMIENTOS: Monolitos labrados en forma de obeliscos
COMALAPA: Ahora frontera Comalapa nahoa los comales, se habla mame quizá se habló mocho (Reyes)
COLONIA REVOLUCION: Mazapa, centro ceremonial
CONCORDIA: Río y municipio cabecera 555 snm café, cacao, etc.
EL CORO: Enorme fortín de piedra, serie de gradas tumbas
COJOTE: Motozintla lugar de ciruelas del mame.
LAS CRUCES: Garganta entre Arriaga y Cintalapa 170 mts
LA CRUZ: Garganta entre Huixtla y Motozintla 1970 snm
CUILCO: Antes San Andrés, río que pasa entre Chiapas y Guatemala, pueblo curato del partido de Totonicapán del cual dependían las visitas de Motozintla, Mazapa, Amatenango del Valle, Cuilco Motozintla, forma una unidad geográfica se habla el teco.
CUCHUMATANES: Sierra perteneciente a Guatemala
CUSTEPEQUES: Del nahua cerro amarillo río y valles en las laderas de la Sierra vertiente Atlántica.
CUXU: Río del mame malsano (será el río venenoso del que hablan las fuentes demoniales)
CHAMIQUE: San Juan, Bella Vista, del mame lugar de evacuaciones
CHELAJU: Del mame, los catorce sitios con pirámides y fragmentos de loza, los barrios de Motozintla donde viven mochós el Grande y el chiquito.
CHIQUINCHAC: Del mame hojas de oreja
CHIBOLCAN: Motozintla del mame lugar donde se recibe comida
CHICOMUCELO: Pueblo y municipio del nahua Siete Tigres. Antiguamente se habló una lengua mayense emparentada con el huasteco.
CHILILLO: Altura que comunica el istmo con los valles centrales
CHIMALAPA: Arroyo del nahua lugar del señor de los escudos Pirámides, patios, altar en bloque, tumbas, calzada que dirige a la gran escalera del Malé.
CHIMALE: Mazapa del mame muerto por hinchazón. Cimientos tumbas en las rocas loza cavernas y fortines. Otro chimale en Porvenir.

CHININSE: Del mame, árbol de chinín. Motozintla.
CHIQUISBIL: Amatenango; del mame, cernícalo.
CHINCHIGUTS: Motozintla; del mame, hamaca chica
LA ESMERALDA: Finca de Plettner (CEI)
ESCOBILLAL: Mapastepec anexo (CEI)
ETZUMU o ISUMU: Ya sea azotado por los vientos o ladrón de fuego (Becerra) del mame.
LA FRAYLESCA: Región colindante de la Sierra en el declive Atlántico
FRONTERA COMALAPA: Antes Comalapa pueblo y municipio del nahua río de los comales
LA GINETA: Altura que llamó Gage Macuilapa
LA GRANDEZA: Pueblo y municipio, 1950 msnm, café, maderas, etc.(Medina) se habla mame.
GUADALUPE: Barrio en una colina de Motozintla donde viven mochós
GUADALUPE VICTORIA: (Mazapa) Poblado donde se hablan el mame y el teco (García)
GUANAJUATO: Finca de Pettner (CEI)
HAMBURGO: Finca Cafetalera
HONDURAS: Río y sitio infinidad de montículos, Siltepec
EL HORIZONTE: Mazapa (García) se habla mame
IGNACIO ZARAGOZA: Ejido
ISNAJIL: Rosario Motozintla del mame troje de maíz
ISTEPEC: San José Motozintla del nahua cerro frío
JALTENANGO: Ahora Angel Albino Corzo antigua hacienda colonial
JOCOTE: Motozintla del nahua ciruelo cresta con montículos
JOSNA: Lugar de achiotes Mazapa, del mame
JUNTA: Amatenango del mame pino
LAGUNA LONDRES: Anexo Mapastepec (CEI)
LA LIBERTAD: Distrito que comprendía algunos puntos de la Sierra antes del cambio a regiones
LIQUIDAMBAR: Jaltenango Finca (CEI)
MACUILAPA: Cabeza sin pelo (Gage) altura, hacienda colonial
MALE: Altura del mame hincharse. Porvenir. Montículos habitaciones en las rocas obsidiana y una enorme escalera de piedra tallada, 300 msnm
MAPASTEPEC: Nahua cerro del mapache pueblo y municipio Punto de partida a la Sierra y lugar de comercio con estación de ferrocarril camino antiguo que cruzaba hasta Chicomucelo.

MARISCAL: Antiguo distrito que cubre la hoy llamada región Sierra Madre
MAZAPA: Río y pueblo municipio antes San Martín ahora De Madero; del nahua, río de los venados. Piedras estelares y cavernas. Se habla teco y mame; dependió de Cuilco hasta 1882.
MEDIO MONTE: Paraje mame
LA MICA: Garganta al noreste de la Sierra
MIRAMAR: Motozintla sitio arqueológico
MIRAVALLE: Sitio arqueológico (Navarrete)
MOJON DE MAZAPA: Sitio arqueológico posclásico tardío
MONTE CRISTO: Uno de los puntos antiguos al centro de la Sierra en un tiempo municipio, fundación antigua de la Fraylesca.
MONTE GRANDE: Poblado al centro de la Sierra.
MONTERREY: Colonia La Concordia (CEI)
MOTOZINTLA DEL NAHUA: Ladera de las ardillas. Varias pirámides, montículos, 1310 msnm lugar más conocido desde la colonia en la Sierra perteneció a Guatemala hasta el cambio de límites en 1882 .
MOZOTAL: Torre de comunicación
MUSTE: Del mame, árbol de llovizna. Motozintla.
NIQUIVIL: Del mame, ídolo grande, monolito y loza. Garganta 2753 msnm
NUEVA COLOMBIA: Ejido Jaltenango (CEI)
NUEVA INDEPENDENCIA: Mazapa sitio arqueológico, colonia
NUEVA ALEMANIA: La Concordia anexo (CEI)
NUESTRA SEÑORA: Finca en la vertiente Atlántica
OJAMAL: De mame, aguacate jugoso (Comalapa)
EL OLVIDO: Finca (CEI)
PACAYAL: Río Amatango Palmito (Helbig Amatenango)
EL PAVAL: (Alvarez del Toro)
LAS PALMAS: Ejido Mapastepec (CEI)
PALO GORDO: El Triunfo, La Concordia (CEI)
LA PAZ ROSARIO: (López)
PICO DE LORO: Cerro 2100 msnm
PINAVETE: 247 snm Motozintla
EL PORVENIR: Municipio y Pueblo. SE habla mame
PRUSIA: Jaltenango finca (CEI)
PUEBLO VIEJO: Cimitos y cerámica montículos
PUERTO RICO: Ejido Jaltenango (CEI)
SANTA RITA: Ejido Jaltenango (CEI)

SANTA RITA LAS FLORES: Ejido Mapastepec (CEI)
SAN ANTONIO: Barrio de Motozintla; se habla Mochó
SAN FRANCISCO MOTOZINTLA: Ver Motozintla
SAN ISIDRO: Ver Siltepec 1600 m snm
SAN MIGUEL: Río Cuilco
SAN GERÓNIMO: Ver Belisario Domínguez
SAN MARTIN: Ver Mazapa
SAN PEDRO REMATE: Ahora Bella Vista, Escaleras de piedra y cerámica, fundado en 1897
SAN LUIS CHIQUINCHAQUE: Cerro
SANTO DOMINGO: Montículos y cimientos, debe de corresponder a un pueblo actual
LA SEPULTURA: 765 msnm garganta en la parte noreste de la Sierra entre Arriaga y Tuxtla
SILTEPEC: Cerro de los caracoles, cabecera y municipio.
ANTES SAN ISIDRO: Cavernas, cimientos. Se habla mame
SOCONUSCO: Antigua región azteca rectura de pueblos de la Sierra, del mame guanda o casa de fuego.
TACANA: Nuestra Señora de la Asunción, volcán punto más alto de Chiapas 4000, en actividad se habla mame y se distinguen como tacanecos.
TACHINULA: Del nahua lugar de chichicastle, río y antiguo poblado desaparecido, ruinas de una población enclavada en las faldas de la montaña. Cavernas cerca de Chicomucelo con cerámica.
TALISMAN: Finca de Timber.
TALANAC: Mazapa del nahua paraje de aduana, ahora Granados, Talganaque.
TAPIZALA: Amatenango del nahua en medio de prisioneros
TAPACHULA: Ciudad de mayor importancia para el comercio de la Sierra.
TEJERIA: Barrio de Motozintla donde se habló el teco (Medina)
TIBANCUCHE: Del mam Motozintla encima del barbecho
TIERRA BLANCA: Sitio arqueológico
TISCUM TIXCUM o TUISCUM: Mazapa altura, arroyo, pueblo, cerro barbechado, monolitos lisos.
TINAMBEN: Mazapa; del mame, lugar del soberbio y resplandeciente señor
TOCANAQUE: Ahora Juárez Chimalé Mazapa
TOLUCA: Ejido Jaltenango (CEI)

TOLIMAN: Motozintla del nahua jefe de los toltecas
TONONCANA: Altura 2649 m; del mame, cerca del fuego grande. Ruinas
TONINCHIGUAN: Motozintla lugar de las grandes ollas de comida
TOQUIAN: Motozintla, del mame, lugar de la muerte. Otro ... en Siltepec.
TONALA: Punto de la costa donde se inician rutas que pasan por la Sierra para los valles centrales
TOTSULA: Motozintla del mame brazo de río
TRES PICOS: Cerro 2400 msnm
TRES DE MAYO: Mapastepec (CEI)
LA TRINCHERA: Sitio arqueológico
EL TRIUNFO: Reserva Natural del bosque de niebla
TUSANTAN: Del nahua, donde abundan las tuzas; municipio y cabecera. Se habla el mochó (Medina, Schumann)
TUIXCUM: San Antonio, Motozintla
VALLE OBREGON: Sitio del clásico tardío
VENTANAS: Paraje mame Siltepec (CEU)
YALNICUM: Sitio del clásico tardío
ZAPOTILLO: Tres pirámides de altura media una con jeroglíficos, cavernas, tumbas, habitaciones en la peña.

APROXIMACIÓN A LOS SISTEMAS DE MERCADO EN LA SIERRA MADRE DE CHIAPAS

JOSÉ RUBÉN ORANTES GARCÍA

Este trabajo tuvo como finalidad estudiar el carácter de los sistemas de mercado en la Sierra Madre del estado de Chiapas, teniendo en cuenta la comercialización tanto local como extraregional.

Los datos presentados en esta investigación se fundamentan en el trabajo de campo realizado en los municipios de Motozintla y El Porvenir, los cuales considero representativos del mercado y producción de lana regional respectivamente[1].

I

A lo largo de la investigación se tuvo en cuenta la teoría, fenomenología y comportamiento del mercado según Taussig (1993:46) al señalarnos que

> ... la concepción orgánica de la sociedad se disuelve en razón de dos procesos sinergísticos: la comunalidad y la mutualidad desaparecen a favor del interés personal y los artículos de consumo, no las personas dominan el ser social. La tasa de intercambio de mercancías mediatiza y determina la actividad de la gente. En consecuencia, las relaciones sociales entre las personas pasan a disfrazarse en relaciones sociales entre cosas. Lo que es más, los precios de las mercancías varían constantemente, más allá de la previsión y el control de las personas; así, los individuos se ven aún más sujetos a los caprichos del mercado. La gente no se relaciona entre sí directamente, sino por la mediación del mercado que guía la circulación y las relaciones de los artículos de consumo...

También se analizaron las consideraciones hechas por M. Nash (1967:144) en Flores Farfán (1984:14-15) que considero resumen la posición del mercadeo en la Sierra de Chiapas, es decir, una economía monetaria organizada en familias singulares como unidades de consumo y producción con un mercado perfectamente competitivo y definido, en donde las comunidades producen bienes principalmente para el consumo doméstico y local, pero tienden a tener pocos bienes producidos para la venta y el intercambio en el mercado. La economía está principalmente dada con base en el trueque en términos de equivalentes precio-dinero.

II

Motozintla y El Porvenir son municipios que se localizan en la Región VII, Sierra del Estado de Chiapas. El primero limita al norte con los municipios de Siltepec, El Porvenir y Mazapa de Madero, al este con los de Escuintla, Villa Comaltitlán y Huixtla, al sur con Tuzantán y Tapachula y al oeste con la República de Guatemala. El segundo limita al norte con los municipios de Siltepec y La Grandeza, al este y sur con Motozintla y al oeste con los de Bejucal de Ocampo y Mazapa de Madero.

Tanto topográfica como ecológicamente, estos municipios son muy variados. Contienen en su mayoría zonas accidentadas, zonas semiplanas, planas en donde se asientan las cabeceras municipales y laderas cortadas por ríos. Por ello, los productos van desde las papas y las ovejas en las tierras más altas, al maíz, frijol y café en las más bajas.

Las cabeceras de Motozintla y El Porvenir constituyen las únicas zonas urbanas, funcionando como centros administrativos, educativos y comerciales para la mayor parte de la población. De toda la red de caminos existente, sólo se encuentran pavimentadas las carreteras Huixtla-Motozintla-Comitán y Motozintla-El Porvenir-La Grandeza. Fuera de estos centros urbanos únicos, la población se halla dispersa en parajes localizados en las montañas.

Estos municipios se encuentran divididos étnica como económicamente en dos zonas: rural y urbana. En la primera predominan indígenas de origen mame que, si bien han perdido parte de sus costumbres, si conservan su idioma. Estos poseen la mayor parte de la tierra cultivable, producen alimentos que en su mayoría son para el autoconsumo y se encargan de la mayor parte del comercio de los productos agrícolas.

En la zona urbana (cabeceras municipales), los ladinos desempeñan los papeles de administradores, educadores, comerciantes y profesionales en general, controlando el gobierno y los servicios sociales, lo que les da un poder considerable. Tanto los ladinos como una reciente burguesía indígena están a la cabeza de la escala social, a pesar de su condición de grupos minoritarios.

Hace tiempo que la Sierra de Chiapas ha sido integrada a una economía de tipo regional a través de productos agrícolas orgánicos, creación de Sociedades Cooperativas y mercados de mano de obra. Incluso antes de la aparición de medios de comunicación más avanzados en la zona, existía el comercio de productos de subsistencia entre estos dos municipios; así, tenemos que

> ...Motozintla, debido a la posición geográfica muy estratégica que ocupa (entre los Altos y la costa) siempre mantuvo una gran actividad comercial; este hecho está corroborado en un mapa del siglo XVII en donde se puede observar la ruta terrestre que llevaba la siguiente leyenda: 'aquí se comercia'... (Navarrete, 1973:62, en Petrich, 1985:22).

El comercio era realizado por indígenas, que transitaban toda una red de caminos y brechas para llegar a los mercados que tenían lugar en las plazas de las principales poblaciones: La Grandeza, El Porvenir y Motozintla, pero

> ...el desarrollo urbano que se inició hace unos setenta años ha relegado política, económica y socialmente a los indígenas y demás comunidades de la zona, pues los mestizos han concentrado todo el poder convirtiendo a Motozintla en el centro económico de toda la Sierra Madre. Esta población cuenta con un mercado que funciona regularmente todos los días, teniendo mayor auge los domingos. Se venden diversos productos de la región como frutas, verduras, granos básicos, ollas de barro, prendas de origen industrial y comida ... (Medina, 1973:59).

Haciendo una revisión rápida a los mercados de algunos de los municipios de la Sierra, tenemos que en El Porvenir se organizan los jueves y los domingos por la mañana; se sitúa en las calles cercanas al centro del pueblo y los productos vendidos son principalmente comida, frutas, semillas, ropa, y medicinas de origen guatemalteco.

Antes del auge del café, La Grandeza representaba el segundo centro comercial de los pueblos serranos y posiblemente también el religioso y el político. Un hecho que confirma esta antigua importancia es la peregrinación que cada año hacían los habitantes de San Juan Ostuncalco, Guatemala hacia esta población (Ibid., p. 193).

La importancia comercial de Motozintla se ha hecho aún mayor en la actualidad, pues ahora es uno de los principales centros de transporte[2] de productos orgánicos y del comercio minorista. En parajes como Niquivil, paso tradicional de indocumentados guatemaltecos a México, crece cada vez más su mercado, pero sin rivalizar con mercados importantes como La Grandeza, Siltepec o El Porvenir.

Se pudo observar de manera general en estos municipios un proceso de secularización y conversión a diversos grupos religiosos, sectarios y protestantes, que se ha extendido en mayor medida entre la población de origen mame. Los comerciantes y administradores se siguen manteniendo en un catolicismo pasivo. Los grupos religiosos sectarios y protestantes han superado en adeptos a la iglesia católica, pero conviven pacíficamente con ella. No existe, por consiguiente, el sistema de cargos religiosos y un ciclo de fiestas tan amplio como el católico.

En El Porvenir y Motozintla existen cinco grupos religiosos: Católicos, Adventistas, Pentecosteses, Presbiterianos y Testigos de Jehová. El primer grupo representa el 20 % de la población mientras que los demás un 80 %. Una característica de algunos grupos evangélicos es el de ser "sabáticos", por ello el sábado no trabajan y también celebran el primer jueves de cada mes.

El tipo de viviendas varía de acuerdo a los poblados y al nivel económico de cada familia, encontrándose desde las de concreto hasta las de madera las más sencillas. Las casas cuentan con pequeños solares en donde se tienen aves de corral.

La gente de la Sierra de Chiapas se encuentra unida a las plantaciones cafetaleras de las tierras bajas, la historia misma de la región se encuentra dominada

> por los sistemas de explotación establecidos en torno a dos cultivos de importancia comercial: el cacao y el café. El primero domina desde la historia prehispánica hasta que la introducción del café, en el siglo pasado, lo relega a un segundo lugar. La exportación de cacao y la posición estratégica de la región explican la presencia de los aztecas, como se aprecia en el tributo asignado a la provincia en el Códice Mendocino... (Friedlander, 1969 en Medina, 1973:145).

Los problemas agrarios de Motozintla y El Porvenir se encuentran fundamentalmente en los parajes de cada municipio y ponen de relieve las desigualdades básicas de la economía de esta región. Aunque estas comunidades suministren gran parte de la mano de obra que hace posible la prosperidad de las fincas cafetaleras, los jornaleros serranos ganan salarios que apenas les dan para sobrevivir. Su situación económica en general está seriamente deteriorada.

III

Las relaciones socioeconómicas entre la gente de la Sierra de Chiapas son complejas y muy heterogéneas. En la actualidad se pueden identificar a seis importantes grupos culturales y económicos. En primer lugar están los mestizos urbanos que viven en la ciudad de Motozintla y en el pueblo de El Porvenir. Trabajan como funcionarios o profesionistas y participan abiertamente en la cultura de la sociedad nacional. Un segundo grupo de mestizos se encuentra en algunos casos económicamente mejor que el primer grupo, tienen escasa educación escolar y se dedican fundamentalmente al comercio en pequeña escala y al autotransporte de carga y pasajeros. Existe un tercer grupo de mestizos que contrasta agudamente con los dos anteriores; estos son artesanos que elaboran tejidos de petate, alfarería y textiles de lana y algodón.

Un cuarto grupo, los campesinos "ladinos", siembran pequeños solares o pedazos de tierra en las montañas cercanas a las cabeceras municipales, carecen de educación escolarizada y tanto su nivel de vida como sus aspiraciones son poco diferentes a los de los indígenas rurales.

Por otro lado, el sector indígena podemos dividirlo en dos grupos: los campesinos-ovinocultores independientes y los indígenas proletarizados que trabajan como temporaleros y en alguna Sociedad Cooperativa de productos orgánicos.

a) Los pocos campesinos-ovinocultores independientes mantienen el control de sus productos y le dan un peso muy grande a la cría de ovejas ya que

> de ellas se aprovecha el estiércol para aumentar la fertilidad del suelo, lo que se logra construyendo corrales móviles que cambian cada dos noches; pero el producto principal es la lana, que se vende en bruto, no se le procesa en forma alguna (Medina, 1973:188).

La lana era vendida a un precio muy por debajo de su valor real (N$ 0.50 por la trasquilada a cada borrego) a guatemaltecos que por cercanía cruzaban la frontera mexicana. Los campesinos se veían orillados a vender la lana a un precio muy bajo por vivir en lugares de muy difícil acceso, por el desconocimiento en el precio real de la lana y por la falta de vías de comercialización.

Don Adán Gómez, campesino originario del paraje La Paz del Rosario se ha dedicado principalmente a la cosecha de maíz, frijol y papa y es dueño de un rebaño de borregos bastante grande, nos comentó:

> Pues aquí podemos organizarnos nosotros, podemos juntar la lana en un solo lugar. Ya nos pondríamos de acuerdo con todo el grupo y así decidan donde juntamos la lana, cadiquién con su costal y su nombre y ya pesado y todo, es lo que podemos hacer y si ya los de allá vienen a traerlo (se refiere a los compradores de lana) ya sabemos cuántos bultos son y de quién son pero juntos en un solo lugar, lo mismo podríamos hacer aquí con La Paz del Rosario.

En lo que se refiere a la formación de asociaciones cooperativas y el papel que desempeñan las instituciones oficiales, dijo:

> La cosecha de papa comienza en julio y agosto hasta septiembre también y la siembra es en marzo y abril. Se podría implementar una cooperativa de la papa y sí se da mucho, el problema que tenemos acá es que no tiene

ningún mercado. El I.N.I. nos ayudó, nos dio carro, nos puso chofer y pagamos de la misma papa, vendimos a mil doscientos el kilo de papa, de ahí se destajó todos los gastos, o sea, sí nos benefició, pero no son constantes las ayudas, esto también es una necesidad grande para nosotros. A nosotros si nos interesa vender una tonelada o media, ya hemos entendido que así se puede hacer algo. El Porvenir podría ser el centro para juntar a todos los productores, porque ahí está "El Rodeo", "El Malé", "15 de Mayo". A cada año o cada dos o tres años vienen las ayudas, no es a cada año o a cada cosecha, que bueno sería, entonces no necesitaríamos apoyo. A veces bajamos a solicitar y hay que estar vueltiando para que suban los camiones. Y le dicen a uno, —No señor, está ocupado, regrésese en tal fecha—, y todo esto son gastos que se originan y tiempos que se pierden. Nosotros no hemos estado nunca en cooperativas, de repente que viene alguien a comprarnos y eso nos ha ayudado. No nos han dado asesoría técnica.

Al hablar de sus borregos, Don Adán muestra su preocupación.

Tengo setenta y cinco borregos, y un problema grave que tenemos con los borregos sería en el caso de las enfermedades, todas las enfermedades yo los curo, si tienen parásitos, si tienen diarrea, si tienen calambres, eso no hay problema, el problema más grave lo tenemos en cuanto al tiempo, cuando está lloviendo fuerte, por falta de protección se mueren los críos de ocho a 10 meses, no se si se podrían hacer apriscos para los borregos, darle a cada productor su lámina para que cada uno construya su propio aprisco. Entonces, lo que queremos es defenderlos del tiempo, porque si hacemos cada productor nuestro aprisco, en el rato que el tiempo se puso fuerte los meten, al rato que se empezó a quitar los vuelve a sacar a pastar. Para que sepan los técnicos tienen que venir y es que lo que pasa con todos los técnicos, es que sólo están en los escritorios y se olvidan de las comunidades.

Actualmente, los guatemaltecos ya no han cruzado la frontera para comprar lana a los campesinos-ovinocultores, lo que ha obligado a relacionarse en mayor medida con carniceros mexicanos que venden barbacoa y con "coyotes" de El Porvenir que acaparan toda la producción de lana en las tres trasquilas que se hacen al año.

Algunas de las comunidades que venden su producción a estos acaparadores son: Zapotillo, Aguacatales, Chimal de Juárez, El Malé, Canadá, El Rodeo, El Palmar y La Ventana. La lana obtenida por los "coyotes" es vendida en su mayoría a intermediarios de San Juan Chamula, los que vuelven a venderla a las mujeres artesanas de Los Altos de Chiapas.

Pero si se cree que las pugnas entre "coyotes" no existen, lo siguiente es una breve muestra de lo que vivieron Doña América Robledo Díaz y

su esposo, una de las familias que acapara gran cantidad de lana en El Porvenir:

> A donde entregaba antes era con un tal Salvador que vende en el mercado de San Cristóbal, pero nos quedó mal y yo le dije a mi esposo que hubiera firmado un papel, pero mi esposo iba a entregar la lana hasta allá y ni siquiera le agradecían, le quedó debiendo como cinco millones (N$ 5,000.00), pero yo ya le dije que le haga firmar una letra al muchacho y que lo demande, quien va a perder pues, somos pobres, 'tamos luchando por la vida, y ahora queremos irlo a ver a San Cristóbal; este señor dejaba pagado un cardado de lana y se llevaba uno fiado y así se fue juntando y se fue juntando. Lo que dice este muchacho es que si le llevamos más lana sí nos va a pagar, digamos que vamos a dejar otra tanda fiado y nos van a pagar lo que nos deben, dejamos otra tanda y así igual está la cosa. Otra cosa sería que nos dijera aquí está el dinero y así le llevamos más lana, pero nos va pagando de doscientos en doscientos, ahorita nos debe como cuatro o cinco millones.

El grupo de campesinos-ovinocultores fue muy numeroso en un principio, era la clase a la que la mayor parte de los indígenas pertenecía antes de la aparición del mercado de mano de obra agrícola, la creación de las cooperativas y la introducción de programas institucionales que fomentaban la siembra de nuevos productos agrícolas en la zona.

b) Los indígenas jornaleros trabajan como temporaleros en las fincas cafetaleras por

> ...la demanda de mano de obra durante la temporada en que se recoge la cereza del cafeto... la gente de la región toma parte más en trabajos calificados y deja a los trabajadores migratorios de la tierra fría las rudas tareas de la recolección... Otro tipo de relaciones entre la montaña y la costa es el establecido por los campesinos que vienen a trabajar tierras durante la época de menor actividad agrícola en la zona fría. Unos alquilan terrenos, otro trabajan las tierras de que han sido dotados como ejidatarios. El caso es que existe un éxodo de gentes hacia la costa... para emplearse en las fincas de manera temporal (Medina, 1973:158).

Para presentar un esbozo de la vida de los jornaleros indígenas que trabajan en las fincas cafetaleras, hemos escogido las vivencias de don Florencio Monzón Tzunún, originario de Toninchihuán, municipio de Motozintla. Don Florencio tiene cerca de treinta años, es de mediana estatura. Su casa se compone de dos piezas, una sirve como habitación, esta hecha de adobes y en ella duerme con su esposa y sus tres hijos. La

otra sirve de cocina-comedor y está hecha de madera y barro; en ella la mujer de Florencio cocina en un comal hecho de la mitad de un tambo de los utilizados para guardar gasolina. Florencio mantiene a su mujer y a sus tres hijos cultivando en sus dos hectáreas de temporal, papa, maíz, frijol y calabaza; para ello utiliza herramientas sencillas como el machete y el azadón. El obtiene otros ingresos trabajando de noviembre a enero en las fincas de café. Además se dedica a la confección de colchonetas de muy buena calidad rellenas de lana, las cuales vende a N$ 130.00 si uno no da la tela y si uno lleva la tela, el precio se reduce a N$ 80.00. Recientemente Florencio, con el buen humor que le caracteriza, se sentó en su cocina a platicarnos sobre su vida ardua e insegura, ya que vive con el temor de perder su cosecha pero también con el deseo de mejorar su calidad de vida dándole toda su confianza a la producción de colchonetas.

> Existían máquinas en Motozintla, eran del INEA, pero no se si hasta ahorita existen o ya no, pero allí estaba un aparato de hilar, otro de deshilar, otro aparato de hilado, secado y de disminución. O sea, que en Motozintla, como acá llegaron los telares, inclusive en todas las comunidades llegaron los telares, yo saqué el primer lugar de aquí de toda la Sierra y nos bajamos a Motozintla a concursar con otro de El Porvenir, los dos nos encontramos; entonces en Motozintla hicimos una chamarra de colores, un gabán y cuatro morrales y eso lo mandaron para el gobierno para ver si de deveras estábamos trabajando; inclusive en Motozintla saqué el primer lugar otra vez. Hicimos chamarras para muestra y una chamarra de la muestra quedó aquí, pero quedó en la agencia municipal también el telar quedó en la agencia municipal.

Como artesano, Don Florencio representa un caso extraordinario al haber obtenido un curso de perfeccionamiento en la confección de textiles.

> Fuimos una vez a Tlaxcala, allá fuimos a ver como trabajaban y allá era el concurso, y nos decían que el concurso era que, de que lo bueno es que aquí sólo aprendimos a hacer chamarras así de la forma más simple, así blanco y al llegar allá hicimos chamarras de colores donde se utilizaban dos lanzaderas, donde una lanzadera iba de un color y otra de otro color, esa es por esa razón que allá era el concurso.

Con respecto a la organización de artesanos textileros en la Sierra, comentó:

> Lo que se necesitaría acá es organizar más grande el grupito, uno de diez personas y me gustaría que se hiciera un local para trabajar aquí en Toninchihuán, para que así si por ejemplo si algún día nos encontraran el mercado, a lo mejor nos piden unas diez colchonetas al mes. Se pondría un local, así como en La Grandeza, allí tenían su casa donde trabajaban y allí pues ya ponían el horario. Creo que ahí en la Parroquia lo vendían, pues La Grandeza tenía su Parroquia y esa ocasión en que fuimos nosotros no se si tenian como cincuenta colchonetas para vender, parece que ellos lo transportaban sus colchonetas no sé si al Estado de México, pero por allá lo metían las colchonetas, pero no sé si lo siguen vendiendo. Y la gente estaría dispuesta a trabajar aquí, si aquella vez cuando empecé yo, querían entrar. Por ejemplo, bueno si salíamos a trabajar a las seis de la mañana al campo a nuestras labores propias, ya para las doce del día vendríanos a comer y ¡órale!, entonces de las seis de la mañana a las doce del día vamos a trabajar en nuestro terreno propio, viniendo a comer, pensar en media hora de descanso y luego de las dos a las seis de la tarde trabajar cuatro horas o más. La gente la vez pasada dijeron que si hubiera un medio como trabajar pues ya no muchos nos dedicáramos a la milpa, ya que sembramos dos hectáreas, las dos hectáreas nomás nos trae 200 o 300 kilos, más es el trabajo que lo que se gana, si es que como dijo la gente, sería bueno tener otra alternativa de trabajo.

c) Los indígenas jornaleros que trabajan en alguna cooperativa de productos orgánicos están integrados principalmente a dos organizaciones que son las que mayor experiencia tienen en la Sierra de Chiapas: el Centro de Agroecología San Francisco de Asís, A.C., antes ISMAM/ "Nan Cho'ch" (Nuestra Madre Tierra) y la "Otilio Montaño" que cuenta con un buen trabajo organizativo entre los productores y un área de producción bien definida. Ambas organizaciones son dos ejemplos aislados y poco seguidos por las instituciones oficiales como por los campesinos de la Sierra.

El Centro de Agroecología San Francisco de Asís, A.C., cuenta con el apoyo directo de la iglesia católica, sus oficinas están instaladas en la cofradía del templo, un sacerdote funge como encargado de la misma y esta organización desde su formación, hace 20 años, corresponde a la Diócesis de Tapachula, Chiapas.

Cuentan aproximadamente con 57 rebaños de 20 borregos cada uno. Recientemente se están confeccionando colchonetas y almohadas por parte de algunos de los integrantes de esta cooperativa.

Por la falta de ingresos, los miembros de esta cooperativa se han visto orillados a vender parte de sus rebaños, lo que ha ocasionado una disminución considerable en el número de borregos por rebaño. Es por

lo anterior y como una vía alterna, que la cooperativa ha implementado en mayor medida entre sus miembros la producción de productos orgánicos.

La organización pretende asesorar a los campesinos de forma tal que para un período corto de tiempo, lleguen a manejarse ellos mismos y así comercialicen su producción orgánica sin intermediarios.

Uno de los problemas que aqueja en gran medida a la cooperativa San Francisco de Asís en la actualidad es la falta de mercados para los productos orgánicos, la venta de lana y los productos que elaboran con ésta algunos de sus agremiados, colchonetas y almohadas principalmente.

Por su parte, la Unión de Ejidos "Otilio Montaño", fue fundada en 1989 (el 11 de noviembre de 1992 se formalizó como Unión de Ejidos) por comunidades indígenas de la Región de la Sierra Madre de Motozintla; deciden organizarse para enfrentar la marginación y desigualdad social en que viven, la cual se agrava por los bajos precios internacionales del café y la participación de intermediarios (coyotes) en el comercio del grano, único producto de importancia económica en la región.

Es por esta razón que la organización surgió como una necesidad de los grupos que conforman la Unión y como una estrategia para buscar alternativas de desarrollo de las comunidades, que no sólo reduzcan los niveles de desigualdad y marginación, sino que permitan una vida digna y mayor justicia social.

La Unión de Ejidos "Otilio Montaño" es miembro de la Solidaridad Campesina Magisterial (SOCAMA)[3]; como estrategia de la Unión, se convino afiliarse a la Confederación Nacional Campesina (CNC), para que garanticen el funcionamiento "autónomo" de la organización. Está constituida en la actualidad por 1,115 asociados, de 16 ejidos constituidos y 6 nuevos centros de población[4], la mayoría de los integrantes de la "Otilio Montaño" son de origen Mame, Mochó y Cakchiquel.

El objetivo principal de la Cooperativa, es señalar cómo los pueblos indígenas organizadamente pueden encontrar alternativas de producción, con el fin de mejorar sus precarias condiciones de vida y buscar una vía alterna de desarrollo totalmente autónoma e independiente que les garantice a largo plazo bienestar y desarrollo.

Cuentan con 6 agrónomos distribuidos en las micro-regiones que se encargan de dar asesoría y asistencia técnica directa a los promotores y asociados y supervisan el desarrollo del Programa de Producción Agrícola y el Programa de Agronomía Biológica; además cuentan con un

equipo técnico compuesto por 22 promotores rurales en agroecología, todos ellos especializados en el manejo orgánico de cultivos de la región.

En los cuatro años que tiene de existencia esta cooperativa ha logrado organizar la producción agrícola de sus asociados, bajo una nueva concepción y método, que no sólo protege los recursos naturales, sino que crea la conciencia necesaria entre los productores, para garantizar un proceso de desarrollo no destructivo y más acorde a la cultura, medio físico natural y realidad socioeconómica[5].

La Asamblea General, máxima representación de esta cooperativa, definió las prioridades y objetivos del grupo, tomando en cuenta la necesidad urgente de rescatar la actividad productiva y darle a esta un uso intensivo sin que esto significara el deterioro de los recursos naturales. En resumen las prioridades son las siguientes:

> 1ª Iniciar un proceso organizativo lo suficientemente sólido que permita al grupo la consecución de objetivos claros y definidos a corto, mediano y largo plazo; 2ª plantear la recuperación de las unidades de producción, como el café, pero antes de ello probar en menor escala la viabilidad del cultivo orgánico; 3ª tener en cuenta la diversificación de cultivos con el fin de garantizar a mediano plazo no sólo ingresos económicos, sino asegurar la autosuficiencia alimentaria a los agricultores, sembrando maíz, frijol y hortalizas, disminuyendo así los riesgos de la dependencia creada por el "monocultivo" del café; 4ª promover la reforestación de la región; 5ª se tiene contemplada la lucha por la tierra en la organización; y 6ª crear alternativas de ingresos económicos y bienestar en general que permitan el desarrollo de las comunidades y disminuir la migración de los jóvenes, que a falta de oportunidades se ven obligados a dejar la comunidad.[6]

Los ejemplos anteriores representan casos que han contado desde su formación con apoyos externos para organizarse, pero también existen otros en donde el desconocimiento y la necesidad de mejorar hace que los indígenas de la Sierra sean presa fácil de algunas "pseudo industrias" y de instituciones oficiales. Los indígenas serranos aunque se organizan, fracasan por falta de créditos, mercados o simplemente por el desconocimiento de cómo funciona una Asociación Cooperativa. Como ejemplo tenemos lo comentado por Alonso Gordillo, campesino originario de El Porvenir.

> Ya vino gente de Tuxtla para ver cómo vamos a trabajar la lana. Se está consiguiendo una máquina para el hilado, pero todavía no hay resultado. Somos cuarenta y estamos integrados en ese proyecto, porque vino el otro

día el técnico que quiere traer a una señora de San Cristóbal para que nos enseñe como se puede hacer el hilado. No me acuerdo de dónde es el técnico pero dijo que vendría para agosto. Antes por ejemplo, los del INI nos compraban la lana y lo iban a vender a San Cristóbal, pero ya no. El hilo puede que lo vendamos en San Cristóbal o puede ser en Chanté; ahí hacen chamarras como de Tlaxcala o las de Guatemala. Si nos enseñan vamos a aprender. Se está viendo una máquina cardadora, quedaron de traer una de San Cristóbal. Hay que buscarle mercado a ese hilo, ya que la lana se va a San Cristóbal a N$ 2.00 o N$ 2.50 el kilo. Y se saca aquí en el Porvenir de 30 a 60 toneladas de lana. Todavía se está promoviendo una cooperativa, pero todavía falta. Es que yo tengo mi milpa y como tengo mi hectárea y media pues tengo que trabajarla. De papa tengo poco y es que no tenemos donde venderla. Aquí todavía falta lo de la cooperativa y es que falta quien venga a decir cómo se va hacer, puede ser de papa, de lana. Y aquí se puede hacer ya que todos tienen borregos. Bueno, tenemos ahorita un crédito, el muchacho se fue a recoger a Oaxaca los papeles, ya que regrese vamos a buscar un notario público, entonces ya se busca el crédito, queremos comprar una máquina para hacer 'sabritas', ya que aquí tenemos toda la materia prima, esa es la ilusión que tenemos, somos como 18 campesinos metidos en esto. Y es que aquí todo el tiempo hay papa. Sembramos la Rosita, la Silba y la Toyota, que es una grande que se está sembrando ahorita.

IV

Las asociaciones cooperativas que trabajan en Motozintla y El porvenir han contado desde su formación con programas para la búsqueda de mercados extraregionales para diversos productos incluyéndose la lana. Pero el atraso económico que experimenta la Sierra chiapaneca actualmente podría atribuirse a la falta de fuentes de empleo, la ausencia de vías de comunicación que agilicen el comercio, una topografía demasiado accidentada y la migración constante de grupos indígenas de Guatemala hacia esta parte de Chiapas.

Por consiguiente, el cambio y/o transformación paulatina de aspectos culturales entre los indígenas-campesinos de estos municipios se ha dado con base en varios factores: la incorporación de fuerza de trabajo a las fincas cafetaleras; el surgimiento de nuevos cultivos, la represión desatada por el gobierno del coronel Victórico Grajales, quién mandó a quemar públicamente las imágenes de los santos y a terminar con instituciones (mayordomías y cofradías) que cohesionaban a los indígenas; la aplicación de la reforma agraria que exigió a los indígenas el abandono de su vestimenta y lengua; la discriminación por parte de los

mestizos y la llegada de sectas y grupos protestantes (Morales y González, 1988:61-62).

El resultado histórico de lo anterior ha sido la presencia de cambios profundos en la identidad de los indígenas serranos (mames en su mayoría) y su ligazón con el mercado de mano de obra de las plantaciones de café. Producto de sus circunstancias, los indígenas han adicionado a su condición de campesinos la vida miserable de los jornaleros de temporada.

A nivel institucional han existido diversos programas que han tratado de mejorar las condiciones socioeconómicas de los indígenas, pero han carecido de seguimiento y de un planteamiento más cercano a los problemas reales que se experimentan en la Sierra. Esos proyectos sólo han servido para alimentar aún más la desconfianza de los mames, mochó y cakchikeles hacia las instituciones.

En lo referente a los productos agrícolas, tenemos como ejemplo a la papa, que siendo de buena calidad, no se tienen todavía definidos mercados estatales y nacionales, más bien los campesinos sólo comercian a nivel local, principalmente enfocados a lo que son los mercados de Motozintla, Comalapa y en menor grado Los Altos de Chiapas.

En la producción ovina existen diversos factores que han ocasionado que de la lana vendida se obtenga un precio muy bajo y que entre los pastores serranos de Chiapas, la producción lanar no sea el aspecto económico principal, aprovechándose tan sólo el estiércol de los animales para aumentar la fertilidad del suelo. Estos factores son: la falta de vías de comercialización, apoyo económico, asistencia técnica y la abundancia de un matorral espinoso, el mozote, que se adhiere a la lana de los animales rebajando su calidad.

Para finalizar éste diagnóstico preliminar sobre los mercados en la Sierra de Chiapas, podemos arribar a las propuestas siguientes:

1. Se podría buscar una conexión más íntima del mercado local con Guatemala. El intercambio de conocimientos y de productos de la Sierra de Chiapas, sobre todo, productos obtenidos de la lana del borrego (confección de textiles), puede beneficiar grandemente a los indígenas serranos, lo que implicaría una organización más fuerte y por supuesto, la búsqueda de mercados.

2. Otra opción sería redefinir las áreas productivas de esta región, realizar un trabajo más de organización para la producción de papas, café, hortalizas y el pastoreo, ya que son fuentes importantes de ingresos. Desgraciadamente en cuestiones productivas los campesinos se-

rranos tienen niveles de desarrollo bastante bajos, por la falta de proyectos de infraestructura y de caminos, ocasionando que en muchas comunidades se pierda la cosecha simplemente porque no hay cómo sacarla.

3. El rescate de lo orgánico podría salvar un poco toda la desforestación y fomentar el desarrollo integral de las comunidades, no sólo en lo agrícola, sino en lo ganadero, apoyando a los campesinos con alto rendimiento para así realizar propuestas más cercanas a la realidad en cuanto a producción y mercados.

Y por último, va a ser necesario aprender de los campesinos indígenas sus normas y técnicas de explotación referidas a las diversas formas económicas de la Sierra de Chiapas, de tal manera que las inversiones tecnológicas no las alteren sino que las enriquezcan provocando un mayor bienestar socioeconómico de la comunidad.

NOTAS

[1] En la región Sierra existen más de 29,000 cabezas de ovinos y el municipio con el mayor número de cabezas es El Porvenir con 8,809, siendo por consiguiente, el principal productor de lana en la región (Datos proporcionados por la Secretaría de Desarrollo Rural y Ecología, delegación Sierra y el Centro Coordinador del I.N.I. en Mazapa de Madero, Chiapas).

[2] Entre las peticiones que hicieron los habitantes de la Sierra al candidato del PRI a la gubernatura, Eduardo Robledo Rincón, fue la de una central camionera.

[3] Movimiento de maestros que trabajan a nivel estatal en programas de Desarrollo Rural y apoyo a la organización campesina para la "autogestión comunitaria".

[4] Ejidos en proceso de recibir su registro definitivo.

[5] Han logrado producir sin agroquímicos 415 hectáreas de café orgánico, 75 hectáreas de chayote, 328.5 hectáreas de frijol, de papa y trigo se cuenta con 12 parcelas de 1 hectárea c/u, 50 hectáreas de manzana y 25 hectáreas de hortalizas familiares. Los niveles de producción de maíz son de 700 a 800 kilogramos por hectárea.

[6] Datos obtenidos del proyecto de trabajo de Sociedad Cooperativa "Otilio Montaño".

Literatura citada y bibliografía

FLORES FARFÁN, José Antonio
1984 *La interacción verbal de compra-venta en mercados otomíes.* CIESAS, Colecc. Cuadernos de la Casa Chata, No. 103, México, D.F., 154 p.

FRIEDLANDER, Judith
1969 *Malaria and Demography in the lowlands of México; an ethno-historical approach. Forms of symbolic action.* Proceedings of the 1969 Annual Spring Meetings of the American Ethnological Society. University of Washington Press.

INEGI
1993 *Anuario Estadístico del Estado de Chiapas,* INEGI/Gobierno del Edo. de Chiapas, México, D.F., 363 p.

MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés
1973 "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas". En *Anales de Antropología,* UNAM, Vol. X, México, D.F., pp. 141-220.

———
1993 "Los Mames". En *La población indígena de Chiapas,* Victor Manuel Esponda Jimeno (editor), I.CH.C./Gob. del Edo. de Chiapas, No. 11, Colecc. Nuestros Pueblos, Tuxtla Gtz., Chiapas, pp. 399-484.

MORALES CARRANZA, Heber y Julia González Deras
1988 "Los mames de México". *En México Indígena,* Instituto Nacional Indigenista, No. 25, Año IV, noviembre-diciembre, pp. 61-62

NASH, M.
1967 "Indian economies". En *Social Anthropology,* vol 6, Manual de Indígenas Mesoamericanos, University of Texas Press

NAVARRETE, Carlos
1973 "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco". *En Anales de Antropología,* vol. X, UNAM, México, D.F.

———
1978 *Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas.* Universidad Autónoma de México, México, D.F.

PETRICH, Perla
1985 *La alimentación Mochó. Acto y Palabra (Estudio Etnolingüístico).* Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gtz., 293 p.

TAUSSIG, Michael T.
1993 *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica.* Nueva Imagen, México, D.F., 306 p.

COMPORTAMIENTO DE LA POBLACIÓN REGIONAL Y GRUPOS ÉTNICOS EN LOS ALTOS DE CHIAPAS (1960-1990)

JORGE IGNACIO ÁNGULO BARREDO*

Entre 1960 y 1990 se han desarrollado significativos movimientos en la dinámica de la población de la región Altos de Chiapas[1]. Su ritmo de crecimiento, si bien no demasiado superior al de la media estatal y nacional, ha sido constante, al igual que su intenso movimiento migratorio y un peculiar comportamiento en cuanto a la distribución de población en el territorio regional.

A nivel nacional, para este mismo período (tal vez extendiéndose un poco hacia atrás, fines de los cuarenta aproximadamente), se pueden apreciar dos momentos distintos en su dinámica demográfica y en sus movimientos más significativos: uno de intenso crecimiento, de muy fuerte movimiento migratorio y de gran concentración de población, es decir, del pleno establecimiento y dominio de lo urbano; y un segundo momento (a partir de principios de los ochenta, aprox.) de relativa estabilización, es decir, bajando la intensidad de los movimientos y ritmos de aceleramiento[2].

*Instituto de Estudios Indígenas/UNACH.

A nivel estatal y regional no podríamos utilizar el mismo marco del comportamiento nacional. En la etapa de la dinámica del crecimiento acelerado y concentración urbana, Chiapas no jugó un significativo papel como aportador de mano de obra migratoria hacia las grandes ciudades del país, como tampoco tuvo un muy importante crecimiento en sus ciudades. Más bien, se dio un intenso proceso interno de redistribución territorial de la población, hacia el mismo medio rural y hacia las ciudades medias estatales[3]. De igual modo, si bien a nivel nacional una primera parte de este período (1960-1970 aprox.) se significa de crecimiento económico en su modelo de industrialización y de continuación de un momento estable en la economía rural (campesina y empresarial), y una segunda parte de estancamiento y franca crisis, a nivel estatal la dinámica económica y sus condiciones en el medio rural se presentaron de manera distinta. Más bien distinguió al estado, en el período 1960-1980, un proceso de crisis en su modelo de tenencia y distribución de la tierra, con fuertes luchas y lo que se puede llamar un tardío e irregular reparto agrario acompañado de un nulo desarrollo industrial. En lugar de un desarrollo industrial y urbano se dio una sensible expansión de las áreas ganaderas, y una dependencia significativa del erario estatal con los subsidios federales, a cambio de la explotación de sus recursos hidroeléctricos y de hidrocarburos.

En esta entrega señalaremos los principales rasgos que caracterizan el comportamiento de la población de la región Altos. Interesa principalmente observar el carácter predominantemente rural e indígena y las tendencias demográficas de esta población con respecto a la dinámica económica y los fenómenos sociales de la estructura regional. Creemos, como otros autores[4], que en condiciones de crisis o recesión económica estructural, nacional o regional, la población rural ya no migra para residir en las ciudades, al mismo tiempo que su ritmo de crecimiento puede mantenerse, aun en condiciones de crisis de su propia economía rural. Por ello, consideramos importante examinar aquí el comportamiento demográfico regional actual a la luz de algunos rasgos de la estructura socioeconómica intentando elaborar una serie de hipótesis sobre las respuestas y posibles estrategias de esta población en las condiciones descritas y apuntar hacia los posibles cauces de cambio social y cultural que puedan generarse.

1. Composición étnica y patrones en la distribución de la población regional

De los quince municipios que conforman la región[5], trece se constituyen como comunidades indígenas. Unicamente la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y la Villa de Teopisca tienen mayoría de población no india y su estructura social y espacial es más bien urbana y mestiza, sobre todo la orgullosa metrópoli de estirpe colonial que es San Cristóbal. De los trece municipios indígenas, siete son de población tzotzil, cinco de población tzeltal y en uno, Pantelhó, coexisten las dos etnias casi con igual número de población por cada una (ver cuadro 1).

Observamos que con la excepción ya mencionada de Pantelhó, y un poco el caso de Huixtán y Chenalhó, con mayoría tzotzil pero con un importante número de población tzeltal, en cada municipio existe un predominio casi absoluto de una sola etnia. De acuerdo a las interpretaciones del INI sobre los resultados del censo de 1990, la población mestiza es casi nula en estos municipios indígenas. Según sus números en ocho municipios hay un cien por ciento de población indígenas, y en los cinco restantes esta población supera el 97%[6].

Con todas las reservas que ameritan estas interpretaciones oficiales[7], estos números del censo del noventa parecen confirmar la tendencia, expresada en diversos sucesos, de las sociedades indígenas a recuperar el dominio de su territorio ante una población mestiza minoritaria pero poderosa en cuanto el dominio económico y de las relaciones sociopolíticas hacia afuera.

El cuadro 2 nos ilustra aún más lo anterior, mostrando en la secuencia de las tres últimas décadas el crecimiento, en números absolutos, de la población indígena en sus comunidades y el crecimiento de la población indígena en los dos centros urbanos de dominio de población mestiza.

El crecimiento de la población regional indígena no sólo se manifiesta en el aumento de sus números absolutos y en su relativa contribución al crecimiento de los centros urbanos (asunto que abordaremos líneas adelante) sino también se expresa en la dinámica y configuración de sus propios espacios municipales comunitarios.

Cuadro 1. **Población total y población indígena estimada por municipio con 30% o más población indígena, según lenguas predominantes 1990. región Altos de Chiapas.**

Municipio	Población total	Población Indígena estimada	%	Hablante de 5 años y más	1ª Lengua	Hablantes	2ª Lengua	Hablantes	*Grado de Marginación	**Categoría Migratoria
Amatenango del Valle	5,681	5,494	96,71	3,936	tzeltal	3,643	tzotzil	32	M.A.	eq.
Chalchihuitán	9,442	9,442	100.00	7,223	tzotzil	7,074	tzeltal	10	M.A.	F.A.
Chamula	51,757	51,139	98.80	42,128	tzotzil	40,692	tzeltal	107	M.A.	F.A.
Chanal	7,195	7.159	99.50	5,727	tzeltal	5,546	tojolabal	16	M.A.	F.A.
Chenalhó	30,680	30,680	100.00	24,148	tzotzil	22,893	tzeltal	1,032	M.A	F.A
Huixtán	17,669	17,622	13,974	13,926	tzotzil	4,277	tzeltal	4 ,373	M.A.	eq.
Larráinzar	15.303	15,303	100.00	12,082	tzotzil	11,875	tzeltal	3	M.A.	A.
Mitontic	5,783	5,783	100.00	4,610	tzotzil	4,475	tzeltal	5	M.A.	----
Oxchuc	34,868	34,868	100.00	28,156	tzeltal	27,792	tzotzil	4	M.A.	F.A.
Pantelhó	13,131	13,122	99.93	9,839	tzeltal	4,936	tzotzil	4,676	M.A.	A.
San Cristóbal de Las Casas	89,335	31,310	35.05	25,093	tzotzil	19,312	tzeltal	4,761	B	F.A.
Tenejapa	27,127	27,217	100.00	21,942	tzeltal	21,399	tzotzil	30	M.A.	eq.
Teopisca	18,186	7,047	38.75	5,355	Tzotzil	4,309	tzeltal	953	A.	F.A.
San Juan Cancuc	21,206	21,206	100.00	16,799	tzeltal	16,637	tzotzil	10	M.A.	
Zinacantán	22,392	22,392	100.00	18,377	tzotzil	17.792	tzeltal	126	M.A.	F.A
Total Regional	369,845	299,344	81,06	239.341						

Fuente: Elaboración del autor en base a datos de: Indicadores de los Pueblos Indígenas de México, INI, 1993.

***Marginación:** B:baja A:alta M.A:muy alta

****Categoría migratoria:** E:expulsión eq:equilibrio A:atracción F.A:fuerte atracción

Cuadro 2. **Población hablante de lengua indígena de 5 años y más 1970-1990. Altos de Chiapas**

	1970				1980				1990			
Municipio	Población Total	Población de 5 años y más HLI	1ª Lengua Habitantes	2ª Lengua Habitantes	Población Total	Población de 5 años y más HLI	1ª Lengua Habitantes	2ª Lengua Habitantes	Población Total	Población de 5 años y más HLI	1ª Lengua Habitantes	2ª Lengua Habitantes
Amatanango del Valle	3,656	1,835	tzeltal 1,576	tzotzil 230	4,425	3,346	tzeltal 3,268	tzotzil 31	5,681	3,936	tzeltal 3,643	tzotzil 32
Chalchihuitán	2,996	1,761	tzotzil 1,752	tzeltal 9	5,564	4,429	tzotzil 4,357	tzeltal 47	9,442	7,223	tzotzil 7,074	tzeltal 10
Chamula	29,357	22,251	tzotzil 21,622	tzeltal 48	31,364	25,267	tzotzil 24,443	tzeltal 590	51,757	42,128	tzotzil 40,692	tzeltal 107
Chanal	3,951	2,954	tzeltal 2,697	tzotzil 149	5,019	3,942	tzeltal 3,870	tzotzil 4	7,195	5,727	tzeltal 5,546	tojolabal 16
Chenalhó	13,522	7,867	tzotzil 7,657	tzeltal 142	18,400	14,729	tzotzil 12,945	tzeltal 1,575	30,680	24,148	tzotzil 22,893	tzeltal 1,032
Huixtán	10,323	7, 051	tzotzil 5,435	tzeltal 1,437	13,340	10,767	tzotzil 7,515	tzeltal 3,183	17,669	13,926	tzotzil 9,277	tzeltal 4,373
Larráinzar	8,101	5,789	tzotzil 5,643	tzeltal 41	10,591	8,127	tzotzil 7,726	tzeltal 253	15,303	12,082	tzotzil 11,875	tzeltal 3
Mitontic	3,339	1,427	tzotzil 1,388	tzeltal 17	4,913	4,044	tzotzil 3,602	tzeltal 389	5,783	4,610	tzotzil 4,475	tzeltal 5
Oxchuc	17,993	13,325	tzeltal 13,259	tzotzil 10	24,879	19,010	tzeltal 18,586	tzotzil 85	34,868	28,156	tzeltal 27,792	tzotzil 4
Pantelhó	7,287	4,503	tzotzil 2,307	tzeltal 2,148	9,305	6,860	tzotzil 3,399	tzeltal 3,391	13,131	9,839	tzeltal 4,936	tzotzil 4,676
San Cristóbal de las Casas	32,833	5,832	tzotzil 4,437	tzeltal 1,248	60,550	17,270	tzotzil 11,008	tzeltal 5,543	89,331	25,093	tzotzil 19,312	tzeltal 4,761
Tenejapa	12,930	9,841	tzeltal 9,803	tojolabal 3	20,642	15,251	tzeltal 14,689	tzotzil 221	27,217	21,942	tzeltal 21,399	tzotzil 30
Teopisca	7,723	1,077	tzotzil 730	tzeltal 302	10,627	1,947	tzotzil 1,123	tzeltal 762	18,186	5,355	tzotzil 4,309	tzeltal 953
San Juan Cancuc	---------	---------	---------	---------	---------	---------	---------	---------	21,206	16,799	tzeltal 16,637	tzotzil 10
Zinacantán	11,428	8,652	tzotzil 8,403	tzeltal 172	13,006	10,064	tzotzil 9,718	tzeltal 240	22,392	18,377	tzotzil 17,992	tzeltal 126

*Elaborado con datos de los Censos Generales de Población y Vivienda de 1970, 1980 y 1990.

CUADRO 3
Distribución de localidades y población según tamaño de la localidad 1990, Altos de Chiapas.

Tamaño de la localidad	Número de localidades		Población	
	Abs.	Rel	Abs.	Rel
Altos	875	100	369,845	100
1-99 habs.	297	33.9	11,787	3.2
100-499 habs.	406	46.4	104,722	28.3
500-999 habs.	115	13.1	78,260	21.2
1000-1999 habs.	44	5.0	57,259	15.5
2000-2499 habs.	2	0.2	4,409	1.2
2500-4999 habs.	8	0.9	26,368	7.1
5000-9999 habs.	2	0.2	13,652	3.7
10,000-14,999 habs.				
50,000-99,999 habs.	1	0.1	73,388	19.8

Fuente: Elaboración del autor con base en: Perfil Sociodemográfico Regional Altos de Chiapas, XI Censo General de Población y Vivienda 1990.

CUADRO 4

Localidades por tamaño de la localidad según municipio

Municipio	Total	1 99	100 499	500 999	1000 1999	2000 2499	2500 4999	5000 9999	10000 14000	1500 19999	20000 49000	50000 99000
Amatenango del Valle	31	18	12	1				1				
Chalchihuistán	28	1	21	6								
Chamula	110	11	61	28	10							
Chanal	21	10	8	2				1				
Chenalhó	101	31	49	16	5							
Huixtán	47	11	21	13								
Larráinzar	61	15	42	3	1							
Mitontic	23	3	18	2								
Oxchuc	91	34	37	9	9			2				
Pantelhó	109	82	24	1	1			1				
San Cristóbal Las Casas	73	33	32	5	2							1
Tenejapa	43	3	18	14	7	1						
Teopisca	65	39	23		2						1	
San Juan Cancuc	29		13	12	3						1	
Zinacantán	42	6	27	3	2	1		3				
Total Regional	875	297	406	115	44	2		8	2			1

Fuente: Elaboración del autor con base en: Perfil Sociodemográfico Región Altos de Chiapas, XI Censo General de Población y Vivienda 1990.

El patrón tradicional de distribución y organización social del espacio de la mayoría de los municipios indígenas no sólo no ha sufrido gran modificación sino que se mantiene, es decir, conforme crece la población de una comunidad-municipio se forman nuevos asentamientos, parajes, en su territorio, siempre con el patrón tradicional de adscripción por parentesco. En esta dinámica normalmente se mantienen las comunidades de un tamaño pequeño, negándose las concentraciones mayores, además de mantenerse, en lo general, el patrón de centro ceremonial-administrativo (casi siempre la cabecera municipal) rodeado de las unidades de asentamiento y organización social que son los parajes. En

este marco los mayores centros de población no son necesariamente las cabeceras municipales o centros ceremoniales; es frecuente en los casos de estos municipios que algún paraje supere en concentración de población a la cabecera municipal (ver mapa de relación cabecera municipal-localidades)[8].

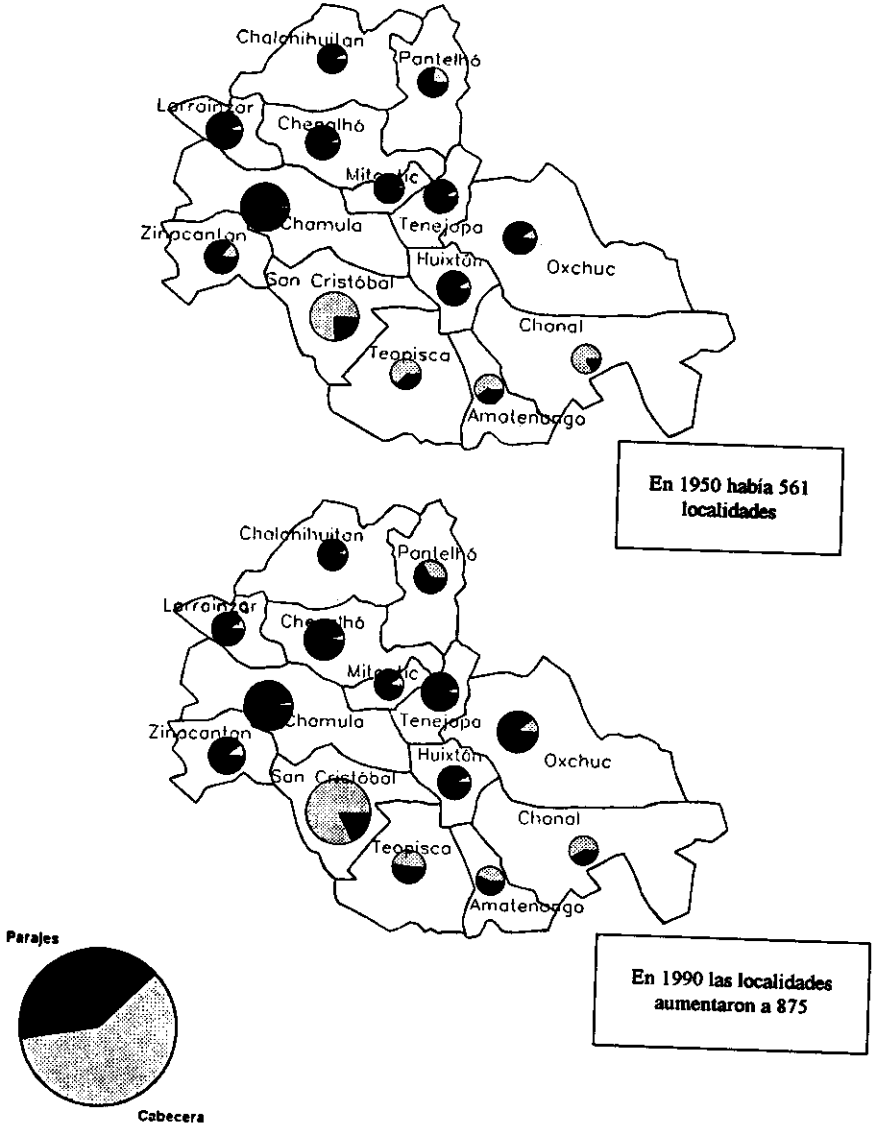
CUADRO 5
Densidad de población por cada municipio, 1990
REGION ALTOS

Municipio	Población Total	Extensión Km²	Densidad Habs. km ²
Amatenango del Valle	5,681	236	24.67
Chalchihuitán	9,442	79	125.89
Chamula	51,757	393.65	131.47
Chanal	7,195	296	24.30
Chenalhó	30,680	139	220.71
Huixtán	17,669	181	97.61
Larráinzar	15,303	189	80.96
Mitontic	5,783	82	70.5
Oxchuc	34,868	72	484.2
Pantelhó	13,131	137	95.8
San Cristóbal L.C.	89,335	484	184.5
Tenejapa	27,217	99	274.9
Teopisca	18,156	174	104.5
Zinacantán	22,392	171	130.9
Total Regional	269,845	2,728	135.5

Fuente: Tomado del Censo Nacional de Población y Vivienda, 1990. No se incluye San Juan Cancuc.

Si bien este patrón de organización territorial no es exclusivo de esta región en tanto que otras regiones indígenas en mayor o menor medida guardan organización semejante, así como los números que demuestran la dispersión de población tampoco es algo *sui-generis* en cuanto otras regiones del país, si es de especial atención el destacar su dinámica actual y su sostenimiento funcional en la región de Los Altos. En un primer intento la observación de esta dinámica ayudaría a explicar parte del comportamiento demográfico regional, como la relación de la muy alta densidad (como población rural), los procesos migratorios, así como los aspectos del uso de la tierra y los recursos de sobrevivencia.

Población de las cabeceras municipales con respecto al resto de la población de los municipios, en relación con los Altos de Chiapas 1950-1990.



Fuentes: Datos tomados de los Censos Generales de Población y Vivienda, 1950, 1990, procesados por: Edith Cervantes Trejo
*Material cedido gentilmente por su autora.

CUADRO 6
Tasa de Crecimiento por municipio, 1980-1990
REGION ALTOS

Región/municipio	Tasa
Estado de Chiapas	4.5
Altos	4.0
Amatenango del Valle	3.6
Chalchihuitán	5.5
Chamula	5.2
Chanal	3.7
Chenalhó	5.4
Huixtán	2.9
Larráinzar	3.8
Mitontic	1.7
Oxchuc	3.5
Pantelhó	3.6
San Cristóbal de Las Casas	4.0
Tenejapa	2.9
Teopisca	5.6
Zinacantán	5.7

Fuente: Tomado de Perfil sociodemográfico de la Región Altos de Chiapas, INEGI, 1994
* Por cien habitantes
* No incluye San Juan Cancuc

2. Relación campo-ciudad, procesos migratorios y sobrevivencia de la población campesino-indígena regional

Según el marco que presentan los datos socioeconómicos del INI (ver cuadro 1) sobre el grado de marginación y la categoría para cada municipio, en Los Altos no sólo no existirían procesos migratorios sino que sería muy contradictorio que existiera un muy alto grado de marginación compartiendo con un importante grado de atracción de población, panorama que volvería loco a más de un lector distraído. De los trece municipios indígenas, seis se presentan como de ¡"fuerte atracción"!, dos de "atracción", tres de "equilibrio" y sólo uno de "expulsión"; y absolutamente todos ellos están categorizados también como de marginación "muy alta".

En realidad esta contradicción se deriva estrictamente de un problema de los criterios censales con respecto a las migraciones, que sólo consideran ausencias de alrededor de cinco años, inmigraciones por residencia en el destino por un tiempo similar y traslados extra entidades (estados).

Dejándose llevar por las cifras y categorías derivadas de estos criterios, se puede caer en el gravísimo error de restarle importancia a una práctica fundamental en la dinámica demográfica y en la estructura socioeconómica de Los Altos, muy significativa, además, en por lo menos el último siglo.

Estos criterios pueden funcionar para altos volúmenes migratorios internacionales y nacionales, campo-ciudad y de carácter permanente, de acuerdo al modelo de desarrollo y condiciones dadas, a escalas amplias, en periodos de desarrollo industrial (como el de 1945-1975, aproximadamente, a escala nacional). Sin embargo, no permiten apreciar intensos movimientos a escalas regionales, ni tampoco apreciar el desarrollo de procesos de cambio en los comportamientos de población y relaciones socioeconómicas en ámbitos propiamente rurales (y en los no muy desarrollados, como ciudades medias con un ámbito regional pobre). De este modo, se puede caer en el riesgo de leer linealmente los fenómenos de población bajo el supuesto de la fórmula: alto crecimiento demográfico, más crisis de la economía campesina, más condiciones de marginación es igual a grandes flujos de expulsión rural hacia el medio urbano.

Esto de ningún modo puede ayudar a entender procesos regionales tan intensos y dinámicos como los que suceden en Los Altos de Chiapas (y, aventurándonos un poco, a regiones de corte similar, al menos en el sureste de México). Ante la formula antes expuesta, parece más cercana a la realidad actual (inclusive a escala nacional) el supuesto que considera que ante situaciones de crisis estructural, escaso o nulo crecimiento económico, la población tiende a retractarse de crecer y migrar (al menos en el patrón de emigraciones con carácter definitivo).

Si observamos nuevamente los números regionales del Censo de 1990 (cuadros 5 y 6) encontramos que la tasa de crecimiento regional es superior a la nacional y ligeramente inferior a la del resto del estado de Chiapas. Cuatro de los municipios indígenas guardan una tasa superior a la de los dos centros urbanos, incluyendo el más importante en definitiva que es San Cristóbal de Las Casas. Todos los demás municipios indígenas de la región, exceptuando sólo tres, guardan una tasa superior

a la nacional y cercana la regional. En cuanto a la densidad de población, tenemos que el total regional presenta un bastante alto 135.5 hab/km 2, la mayoría de los municipios indígena (el medio rural regional) se acercan o rebasan con mucho los 100 hab/km 2 y el municipio urbano de San Cristóbal cuenta con 184.5 hab/km 2.

Con tales números, y de acuerdo con el primer supuesto arriba mencionado, se supondría que, por un lado, en esta región el movimiento es poco significativo, y, además que la estructura económica guarda equilibrio; o, por otro lado y en una resultante inversa de los mismos factores, que se está a punto de un proceso de explosión demográfica con el inicio de movimientos migratorios y grandes expulsiones de población hacia el medio urbano (y de tipo permanente, según lo común en las interpretaciones basadas en este supuesto). Sin embargo, como ya hemos abordado en anteriores trabajos sobre el tema, la práctica migratoria ha sido parte sustancial en la estructura socioeconómica regional y dentro de los recursos y organización de la población campesina indígena[9]. Asimismo, la llamada explosión demográfica en la región no es un fenómeno reciente, ni sus causas y sus efectos han sido tampoco sólo de carácter estrictamente demográfico.

Entre fines de los cincuenta y principios de los setenta se dio un fuerte movimiento de emigración y colonización de los altos hacia la selva lacandona (subregiones cañadas y selva fronteriza, principalmente), y por algunos periodos, a lo largo de siglo y medio aproximadamente, se han dado fuertes éxodos como producto inmediato de conflictos religiosos e interétnicos[10]. Estas expulsiones de población de Los Altos, así como otras más de carácter laboral, tienen como punto en común el que sus destinos son de tipo rural y al interior del estado (en su gran mayoría).

Las prácticas migratorias laborales, de igual modo, han sido (hasta muy recientemente, como observaremos adelante) mayoritariamente medio rural-medio rural y de carácter temporal. Siempre inmersas profundamente (a lo largo de todo lo que va del siglo) en la dinámica de la estructura económica de la región y otras regiones del estado (como el Soconusco) y en las estrategias campesinas de los grupos indígenas, como los traslados a la zona cálida de la depresión central de grupos zinacantecos para cultivar su maíz, y los periplos de zinacantecos y chamulas con fines de comercio.

Es de manera reciente (aproximadamente desde principios de los ochenta), cuando esos flujos rebasan las fronteras estatales y encuentran destino en ámbitos urbanos; ciudades medias del Sur-sureste mexicano, en su mayor parte[11]. Siempre, sin embargo, el común denominador de estos movimientos migratorios es su carácter eminentemente temporal. Es decir, a pesar del cambio en cuanto tipo de destino (medio urbano) y de alcance territorial (extra estatal), la tendencia de la práctica sigue siendo temporal. La recurrencia, el retorno y la continuación en la adscripción a la comunidad campesina indígena sigue siendo un patrón importante en el comportamiento migratorio de esta población y, particularmente, en las recientes tendencias. Del mismo modo, las prácticas migratorias se adaptan y permanecen como un recurso eje dentro de las estrategias reproductivas y de sobrevivencia de los grupos campesinos indígenas de la región.

NOTAS

[1] Los apuntes que conforman este artículo son parte de un conjunto de resultados parciales y diversos análisis elaborados dentro del Programa de investigación "Población, territorio y relaciones inter étnicas regionales" desarrollado dentro del IEI-UNACH y a cargo del autor.

[2] Ver: Ruíz Chiapetto, Crecencio, 1990, pp 185-203.

[3] Ver, entre otros, CONAPO, 1980; Lobato, Rodolfo, 1979; Villafuerte, Daniel, 1989; Castillo, M. A., 1988; Angulo, Jorge, 1994a.

[4] Ruiz, Cahapetto *op. cit.*

[5] Para el programa de investigación que desarrollamos, y por tanto para los efectos de este artículo incluyuendo sus cifras, nuestra concepción de región Altos de Chiapas es diferente a la oficial del gobierno del estado. En nuestro estudios excluimos a los municipios de Altamirano y Las Rosas, e incluímos el nuevo municipio de San Juán Cancuc (considerado por el gobierno del estado dentro de la jurisdicción de la Región Selva). Este planteamiento se basa en los criterios de concurrencia de la economía y formas sociales en un espacio, la recurrencia a un punto común como centro rector, o centro de influencia (en este caso, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas) y los rasgos de etnicidad compartidos y que se manifiestan en la dinámica regional. Creemos que, para el caso de la Región Altos, el municipio de San Juán Cancuc cubre estos aspectos, no siendo el caso de Altamirano cuya concurrencia es más hacia la Región Selva, y Las Rosas cuya integración real es más hacia otra región que a Los Altos; además, este último municipio no tiene una población indígena con dinámica semejante a los municipios de Los Altos.

[6] INI-SEDESOL, 1993.

[7] Los coordinadores de la edición de estos indicadores explican que usan la categoría de Población Indígena con base en la estimación que resulta de la cifra de hablantes en lengua indígena de más de cinco años de edad, mas la estimación de la población menor a esta edad depende de un jefe de familia indígena, mas un cálculo de la población que usualmente acude a los servicios públicos (de salud, educación entre otros) y al INI y que, para el efecto, se declaran indígenas (particularmente dentro del área de influencia de un Centro Coordinador del INI).

[8] Ver: Cervantes, Edith, 1995.

[9] Angulo Barredo, *op. cit.*

[10] Ver: Gossen, Gary, 1983: 253-276.

[11] Angulo Barredo, Jorge, 1994b.

Literatura citada y bibliografía

ANGULO BARREDO, Jorge,

"Población y migraciones campesino indígenas de Los Altos de Chiapas". En *Anuario IV*, del IEI-UNACH, San Cristóbal de Las Casas, 1994, pp. 43-55

"Migraciones, fuerza de trabajo y organización social en grupos campesinos indígenas del sureste mexicano", ponencia presentada en el simposium: Migraciones laborales en América Latina y su impacto en los lugares de origen y destino, dentro del 48º Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmo, julio de 1994.

CASTILLO, M. A.,

Migraciones Laborales en la Frontera Sur. ¿Un fenómeno en proceso de cambio? ponencia en seminario «Situación actual y perspectiva de la población en México», Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, México, diciembre de 1988, mimeo.

IX Censo General de Población y Vivienda 1970. Secretaría de Industria y Comercio. Dirección General de Estadística 1971, México.

X Censo General de Población y Vivienda 1980. Estado de Chiapas, Secretaría de Programación y Presupuesto, Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática 1983, México.

XI Censo General de Población y Vivienda 1990. Estado de Chiapas, Instituto Nacional de Geografía y estadística 1991, Aguascalientes, seis tomos.

CERVANTES TREJO, Edith.

"Organización territorial en San Juan Chamula", avance de investigación, San Cristóbal de Las Casas, Maestría en Desarrollo Rural Regional, Universidad Autónoma Chapingo, 1995.

CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO)
Estudios sociodemográficos del Estado de Chiapas, Centro de Investigación para la Integración social, México, 1980.

GOSSEN, Gary
"Una diáspora maya moderna: desplazamiento y persistencia cultural de San Juan Chamula, Chiapas", en Mesoamérica 5, 1983.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA (INI)
Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, INI-SEDESOL, México, 1993.

LOBATO, Rodolfo
"Qu'ixin Qu'inal. La Colonización Tzeltal en la Selva Lacandona", ENAH, México, 1979.

RUÍZ CHIAPETTO, Crescencio
"Distribución de población y crisis económica en los años ochenta: dicotomías y especulaciones", en La población de México en los años ochenta. Revista Mexicana de Sociología, No. 1, año LII, enero-marzo 1990, 115-UNAM, México pp. 185-203, 1990.

VILLAFUERTE SOLÍS, Daniel
Estudio socioeconómico y demográfico del subsistema de ciudades. Tuxtla Gutiérrez-Tapachula. CONAPO-CIES, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

MAGIA DE LA SANGRE. DEL SIMBOLISMO A LA TERAPÉUTICA

MARIJA-MOJA TERCELJ*

El presente estudio es fruto de dos diferentes investigaciones llevadas a cabo durante los últimos tres años entre el grupo indígena zoque de Chiapas septentrional, México.[1]

El grupo indígena zoque es el único grupo de Chiapas que no es de origen maya. Lingüísticamente pertenece a la familia mixe-zoque-popoluca, que —según las investigaciones arqueológicas y lingüísticas más recientes— fue la base de la cultura olmeca y es una de las primeras culturas agrícolas mesoamericanas. La población zoque habita tanto en el territorio septentrional de Chiapas, como en el Istmo Veracruzano y en dos pueblos en la Sierra de Oaxaca.

Durante la historia los zoques sufrieron varios cambios por la penetración de los aztecas, españoles y mestizos, especialmente los zoques de la Depresión Central de Chiapas. Hasta el fin del siglo pasado Tuxtla Gutiérrez era un pueblo zoque. Por la opresión de los terratenientes y la invasión capitalista, la población zoque se trasladó hacía los pueblos de Copoya y Berriozábal.

* Investigadora de la Universidad Ljvbla (Eslovenia) asociada al Instituto de Estudios Indígenas/UNACH.

La cultura tradicional se mantuvo más en la región de la montaña de Ocotepec y Tapalapa, aunque también los zoques de la Depresión conservaron algunos elementos de su identidad étnica: las prácticas terapéuticas, por ejemplo, o un sistema muy consistente de ritos de fertilidad, lo cual es sorprendente si tenemos en mente el cambio económico de los últimos decenios.

Con base en el análisis y la comparación del concepto de cuerpo humano / especialmente la sangre y su papel mágico-terapéutico/, del rito agrícola de Copoya y del mito de la mujer-volcán, el presente trabajo trata de buscar una explicación más compleja del simbolismo agrícola zoque, que está relacionado directa e indirectamente a la práctica social.

La sangre y su papel terapéutico

La sangre (no'bin), conocida por los zoques como la savia del cuerpo-árbol, ocupa un papel especial en la anatomía y en la medicina nativa. los zoques la denominan también "fuerza" y la conciben como energía física y espiritual; es la sede de las almas y del carácter de la persona y origen del comportamiento del individuo en la vida social.

Komumubo pot, o cuerpo humano, significa en el idioma zoque "hombre en su integridad, en su totalidad" (Reyes Gómez, 1988: 205), o sea, el cuerpo físico, visible, y el espiritual, invisible. Pero komumubo pot es -también- más que un simple complejo psicosomático (en el sentido occidental), es el lugar de la convergencia entre lo natural, lo espiritual y lo social. La estructura corporal tiene referencias y analogías directas con el espacio cósmico, con el universo. El hemicuerpo izquierdo está relacionado con el Norte, el derecho con el Sur. Tiene su parte superior (la cabeza), inferior (del abdomen hasta las nalgas) y la zona central (la caja torácica)[2]

El corazón, tsokoy (el "tomate húmedo" o el "conejo rojo"), es el órgano central, el que rige y gobierna. Se le concibe también como el universo mismo, como el cosmos (Reyes Gómez, 1988:291). Del corazón surgen las potencias y las fuerzas individuales que se distribuyen por todo el cuerpo por medio del sistema circulatorio sanguíneo. Los zoques dicen que el corazón piensa, llora, sonríe, etc. "Respecto a la estructura física del corazón, éste se concibe sólo integrado por 'venas' y vasos sanguíneos, aunque hay quienes creen que además está compuesto por

'músculos-cueva', es decir, 'músculos huecos', donde 'anidan' las trece tonas que posee cada individuo" (Reyes-Gómez, 1988: 292).

La sangre, entonces, como substancia orgánica, no sólo distribuye la materia nutritiva (fuerza = energía externa - lo visible) por medio de la circulación (energía ? camino), sino que también transmite las órdenes mentales y los sentimientos (fuerza = energía espiritual o alma - lo invisible). El ser humano piensa y actúa según el tipo de sangre que posee: "buena" o "mala", "caliente" o "fría", "alegre" o "triste", etc. En la sangre están las condiciones físicas y psíquicas, está el carácter y el temperamento individual.

Los que tienen sangre "fuerte" son valientes, los que tienen sangre "débil" son tímidos. A semejanza de las constataciones de Villa Rojas (1985:190) entre los grupos mayenses de Chiapas y Yucatán, también nosotros hemos observado que entre los zoques, el tipo preferido de personalidad es la que manifiesta un carácter humilde y tolerante (según los informantes, la persona "buena es humilde"). La sangre "fuerte" no es necesariamente "buena". Los de sangre "fuerte" pueden ser más complejos, más bravos y asociales, a veces incluso peligrosos, pero son más fuertes a nivel físico y más resistentes a las enfermedades, por eso son los que poseen la capacidad de curar.[3]

Igual que los opuestos "bueno-malo" y "fuerte-débil" no son sinónimos, tampoco el par "caliente-frío" es idéntico a los binomios anteriores. En el caso de la sangre, el primer binomio se refiere más a lo cultural, social, adquirido, el segundo a lo congénito, innato; el primero al carácter, el segundo al temperamento y a lo fisiológico.

El binomio "caliente-frío" como uno de los códigos elementales de la estructura clasificatoria zoque no sólo se usa en el sentido termodinámico, sino mucho más amplio, como la categoría clasificatoria e interpretativa por excelencia. "Caliente" puede ser una comida, en el sentido irritante, fuerte; una enfermedad, según su origen y síntomas; una mirada, según las intenciones y emociones, etc. [4]

La sangre suele tener gran importancia en las prácticas médicas, como indicador del estado de salud. Junto con el interrogatorio y el sueño, por medio de los cuales los terapeutas buscan el origen de las enfermedades, la "pulseada" /maka beni'si/ sirve como método de diagnóstico que ayuda a descubrir los distintos tipos de enfermedades y a clasificarlas. de acuerdo con el concepto general de salud-enfermedad,[5] las en-

fermedades se dividen según el origen en "pequeñas" (naturales-no graves) y "grandes" (sobrenaturales y sociales-graves), y según el tipo en "frías" y "calientes".

El primer signo de una enfermedad es el cambio de calor, que se determina por medio de la «pulseada». Con la presión del dedo pulgar sobre la vena en la región distal del brazo, el terapeuta "lee la sangre" o "platica con ella". La sangre puede ser "fría" o "caliente", "lenta" o "rápida", puede "brincar", "hervir" etc.

La sangre se hace demasiado "fría" por el cambio del clima, por la diarrea, por el susto del agua, etc., y, al contrario, demasiado «caliente» por estar expuesta al calor del fuego, al esfuerzo físico, por los parásitos, por la influenza, por alteración emotiva, por un enojo, por el susto del fuego o el susto de origen sobrenatural, por el aire, por pensar demasiado, por ser víctima de brujería, etc. En general, las enfermedades «calientes» son consideradas como más peligrosas (con excepción del susto frío del agua)[6]

A continuación expondremos algunas enfermedades causadas por las personas de "sangre caliente":

Las personas que nacen con "sangre caliente" son raras, pero se les considera muy peligrosas, ya que su "calor se transmite" y causa enfermedades «graves», especialmente en los débiles.[7] El efecto puede ser todavía más dañino si la persona es consciente de su estado maligno y con eso manipula a los otros.

Además del fenómeno de la sangre permanentemente "caliente" (innata), los zoques conocen los estados modificados, que por su "calor" causan, o, como dicen «cargan» daños: la menstruación, el embarazo, el parto y el acto sexual.

El "calor" de la sangre de la persona en estado modificado contagioso. Transmitiéndose a una persona débil -un niño, un viejo o un enfermo- causa los síntomas siguientes: aumento de temperatura, fatiga, dolor de cabeza, diarrea o vómito. Los síntomas somáticos están acompañados por cambios emocionales: insomnio, pesadilla, inquietud, nerviosidad o apatía. Esta enfermedad, también llamada carga, es "grave" y, tanto por su etiología como por su sintomatología psicosomática, debe ser atendida por un especialista tradicional y con una terapia compleja.[8] Los remedios deben ser "frescos", dado el "calor" fuerte del enfermo. Si la curación no se efectúa consecuentemente, el enfermo se "seca" ("le hierve la sangre") y puede morir.

Las víctimas más frecuentes de la carga son los niños de poca edad / hasta los cinco años/. Se considera que las criaturas son mucho más sensibles en las primeras dos semanas de vida, por eso se evitan las visitas de mujeres embarazadas o con el ciclo menstrual. [9]

"Si una mujer embarazada se va a la casa donde hay un bebé, empieza a privarse la criatura, se le rostra la cabeza y se ponen las uñas azules". El niño cargado por sangre "caliente" tiene la enfermedad que algunos llaman alfarecía.[10]

Según nuestras informantes, la sangre de las mujeres no daña a los propios hijos, mientras que puede dañar a los esposos; el calor femenino les produce fatiga y dolor de cabeza y, si tienen alguna herida grave o están afectados por una mordedura de serpiente, les puede causar la muerte.

La sangre menstrual es considerada no sólo como "caliente" sino también como "podrida". Si el hombre tiene contacto sexual con su esposa menstruante, se le pudre el pene o se le seca y cae.

Para evitar el peligro de la sangre "caliente" y aliviar sus consecuencias dañinas, la sociedad zoque mantiene una serie de precauciones y normas que protegen tanto a los actores (los que "cargan el calor") como a los afectados potenciales (los que pueden ser "Cargados").

Las personas que tienen "sangre caliente" (las mujeres durante la menstruación de tres días, 15 días después del parto y últimos días antes del parto y los hombres y mujeres durante e inmediatamente después del acto sexual) deben evitar cualquier contacto con el agua. Si la mujer menstruante se lava, puede enflaquecer, marchitarse y enfermarse.

Las mujeres menstruantes, embarazadas y parturientas deben evitar cualquier contacto con los débiles, porque cargan su calor, "secan" y pueden matar a las personas.

Las mujeres de "sangre caliente" deben estar sometidas a dietas especiales, "frescas", pero fuertes y nutritivas; se aconseja la comida que tiene analogía con la sangre.

La menstruación y el acto sexual se excluyen, mientras que el embarazo y el acto sexual no. La relación sexual está prohibida también cuando uno de la pareja padece de alguna enfermedad de carácter sobrenatural, cuando acepta el cargo de un santo y siete días antes y después de la siembra de milpa.

A pesar de que los estados modificados de la mujer (la menstruación, el embarazo y el parto) y del hombre (el acto de fecundación) cumplen

una función biológica y tienen su explicación médica relevante, aquí trataremos de exponer su papel y función cultural, ya que estas modificaciones naturales llevan una serie de normativas y restricciones, por lo tanto, sus consecuencias son de gran alcance social. Y no por último, nos llamó la atención el concepto de "calor" sanguíneo con su significación negativa, un miedo tremendo a su efecto y la necesidad de indicar permanentemente este fenómeno.

Para encontrar la clave que nos explique un sistema tan variado de símbolos naturales y mágicos, de prácticas médicas y actitudes sociales, buscaremos ayuda en el análisis de un ritual agrícola zoque, tanto más, por el concepto de fertilidad que contienen todos los fenómenos relacionados a la "sangre caliente".

Un rito agrícola

La fiesta de las Vírgenes de Copoya (Virgen de la Candelaria, Virgen del Rosario y Virgen de Olachea) es un ritual cíclico, de carácter eminentemente agrícola. Se realiza dos veces al año, antes de la siembra y antes de la cosecha. En ambas ocasiones se cumplen los mismos ritos de fertilidad. Se basa en el mito de la aparición de las Vírgenes al pie de la loma del Zanate, al pie de la montaña sagrada Moctumantzá ("Once estrellas"), cerca del pueblo de Copoya (poya=luna). El lugar de aparición tiene una tradición prehispánica. En ese lugar, en tiempos muy remotos, fue fecundada una becerra por un toro gigantesco de cuatro cachos. El toro y la vaca dieron cantidad de crías que sirvieron para preparar comida en abundancia.

Las imágenes están hoy en la iglesia de Copoya.[11] Dos veces al año, en el día de la Candelaria (2 de febrero) y del Rosario (7 de octubre), "bajan" a Tuxtla Gutiérrez para rotarlas en casas particulares de los zoques y celebrar sus fiestas. La fiesta de Copoya tiene una estructura muy compleja que refleja la estructuración social de los zoques. [12] Sin embargo, lo que nos interesa primordialmente en el momento, son los elementos mágico-rituales y los símbolos que puedan ayudarnos en la interpretación del papel simbólico de la mujer zoque.

Casi todos los elementos de la fiesta de Copoya sugieren fertilidad, procreación y abundancia; se podría decir que la fiesta completa es una réplica perfecta, un símbolo del ciclo agrícola: se prepara el some (un arreglo de hortalizas, frutos y flores) alrededor de las imágenes, rami-

lletes (adornos de hojas de plantas), comida en abundancia, que es "de Virgencitas" y la cual no debe ser rechazada. Todo está relacionado con el proceso de procreación, incluso los chistes de tipo sexual que relatan las mujeres mientras preparan la comida.

Uno de los elementos rituales más significativos de la fiesta de Copoya es el baile llomo ettzé (llomó = mujer; ettzé = danza) que lo efectúan exclusivamente las mujeres. Con el ritmo que cambia de son a son rodean con pasos menudos una huerta -llena de mazorcas, cebolla, cilantro y otras hortalizas- en dirección contraria a las agujas del reloj, hasta el momento del son de la "robadera", cuando la gente que participa en la fiesta empieza a coger sus plantas; éstas sirven como reliquias y objetos de adivinación de la cosecha.

Con la evocación de fertilidad que el rito expone por analogía mágica, el llomo ettzé nos muestra el simbolismo universal de la mujer: la fertilidad, la procreación.

A veces la danza llomo ettzé está acompañada por la danza del penacho o napa pok ettzé (la danza de la pluma de guacamaya): baile ritual de los hombres, que se disfrazan de mujeres viejas.

Hay otras fiestas zoques que poseen el mismo carácter agrícola y contienen los mismos ritos de fertilidad. Mencionemos dos: el rito de la siembra (Virgen de la Concepción) entre los zoques de Copoya, y el rito del tizate (el "baile del cerro", el "baile de la tierra blanca") que practican los zoques de Tuxtla Gutiérrez en el día de Corpus Cristi.

Para el rito de la siembra se construye una casita con la paja de maíz, donde se coloca una canoa llena de tierra. Mientras que las mujeres entran a sembrar el maíz, los hombres echan agua en abundancia por el techo de la casita. En Navidad llevan la canoa a la iglesia de Copoya y adivinan del maíz recién crecido la cosecha del próximo año.

En la fiesta de Corpus Cristi, un grupo de hombres zoques de Tuxtla Gutiérrez "levanta" el "baile de tierra blanca". El grupo se reune a las tres de la madrugada para disfrazarse: se visten de mestizos con saco y sombrero y se pintan las caras con tierra blanca, mezclada con agua y grasa. los danzantes, acompañados por música de tambor y flauta de carrizo, salen a bailar por las calles y casas de los zoques. Cada uno lleva un animal del monte (iguana, tejón, armadillo) en sus hombros. Al entrar a las casas deben de ser recibidos por una mujer, que tiene un muñeco de sexo femenino en sus brazos. Después de servirles un trago, empieza una «petición», en la cual cada uno ofrece su animal a la muñeca y pregunta a la comadrina: "Se va a casar este armadillo con la fulana tal y tal?"[13]

Regresamos ahora al concepto de "sangre caliente" que —como hemos visto— no es una categoría termodinámica, sino una categoría simbólica que indica el concepto cultural del fenómeno específico de la naturaleza; en nuestro caso el fenómeno de la procreación.

La menstruación, la fecundación, la preñez y el parto son cuatro estadios de un mismo ciclo de procreación, cuatro elementos de la misma estructura, en la cual el hombre sólo ocupa un lugar y la mujer los cuatro. Por su función procreativa, la mujer es el símbolo de la fertilidad par excellence, personificando la deidad engendradora, la Madre Tierra o mater telúrica, conocida en todas las culturas de agricultores mesoamericanos con distintos nombres, según la diferencia cultural, y según la advocación específica que correspondía a la manifestación estacional.

En consideración a todos los ritos y símbolos de fertilidad que contiene la fiesta de Copoya es bastante evidente que las Vírgenes de Candelaria y de Rosario sustituyeron la deidad engendradora. Los mismos ritos que se repiten en diferentes fechas y dos diferentes advocaciones de la Virgen católica indican a diferentes advocaciones de la misma entidad divina prehispánica.

Con base en el análisis comparativo de los textos históricos y el sincretismo religioso contemporáneo, Dolores Aramoni (1992: 310-362) demostró que distintas advocaciones de las deidades femeninas mesoamericanas señalan una misma deidad telúrica, tal como ésta aparece en sus distintas formas en los ciclos estacionales.

"El ciclo de festividades dedicado a la 'Madre de la Tierra y de los dioses' habla, en mi opinión, no de una diversidad de deidades sino de una misma divinidad con diversas advocaciones que representaban las diferentes estaciones y etapas del ciclo agrícola, esto queda evidenciado en el sacrificio de mujeres cuyas edades muestran los períodos que van desde la juventud hasta la madurez, mismas que correspondían a las manifestaciones de la deidad" (Dolores Aramoni, 1992:320).

Comparando las descripciones de las deidades femeninas mexicas y mayas, y sus fiestas, con la tradición oral y ritual zoque contemporánea, Aramoni logró reconstruir diferentes hierofanía de la deidad engendradora zoque, Jantepusi llama, sincretizada en las Vírgenes de Copoya.

La hipótesis de diferentes advocaciones de la misma deidad telúrica tiene su certificación en los ritos cíclicos de una sola fiesta, como también en el mito de Piowa-chiu'e: la mujer mítica dañina, Piowa-chiu'e, aparece de mañana como niña, a mediodía como joven y al atardecer como anciana. [14]

Diferentes advocaciones de la misma entidad ayudan a aclarar nuestro concepto de la misma estructura de diferentes estados de «sangre caliente» como las categoría de identificación del (concepto de) procreación.

Deidad /santo/	Estación de la vida	Procreación
Candelaria	Mujer joven	Menstruación
Rosario	Mujer madura	Preñez
Navidad	Mujer y niño	Parto
Corpus Cristi	hombre-	Fecundación
Concepción	mujer	

Las cosmologías mesoamericanas muy frecuentemente muestran el carácter ambivalente (ambiguo) de la deidad procreadora, mater telúrica, (Aramoni, 1992: 330-333), que da la vida, pero también la destruye. En algunos casos se identifica con el monstruo de la tierra. Los mayas de las tierras bajas tienen el concepto de la Luna como la patrona de las mujeres, de la preñez, el parto y la procreación, pero también de los lagos y las aguas subterráneas, causando enfermedades (Aramoni, 1992: 329).

La Piomwa-chiu'e es la mujer atractiva, seductora, busca a los novios y les lleva al volcán, donde les mata con su calor. Es la esposa del dueño del volcán y es el volcán mismo. Es la mujer que quema. Tiene la "vagina dentata" y daña a los hombres. Es la erupción misma, la erupción de la vida y de la muerte.

Vamos ahora a buscar una respuesta por medio del concepto general del Universo, conocido en todas las culturas mesoamericanas. Este concepto está formado por la estructura clasificatoria de categorías opuestas: hombre-mujer, fuerte-débil, calor-frío, seco-húmedo, día-noche, sol-luna, etc.

En esa estructura clasificatoria de la realidad, el pensamiento mesoamericano forma los modelos paradigmáticos y sintagmáticos determinantes. Por analogía, el concepto de la mujer está asociado a las categorías siguientes: "débil", "frío", "humedad", "agua", "luna", "noche" etc. Las categorías son comparables e identificables, mientras que las categorías de los binomios de opuestos sólo son complementarios.

La mujer no puede ser considerada como idéntica a un hombre, por mantener la dialéctica de este dualismo. Considerada como débil no

puede ser más fuerte que un hombre, excepto en casos especiales, donde el concepto cambia. Se considera que la mujer en la temporada de sus estados de procreación es más "caliente", y por eso más fuerte. Por su dominación fisiológica obtiene un papel legítimo dominante también en el nivel cultural (social y simbólico), pero de carácter temporal y con ciertas restricciones.

En una cultura agrícola, donde la existencia de toda la sociedad depende de la procreación, donde el papel masculino está mucho menos entrelazado al substrato del ser y procrear, el hombre tuvo que construir un sistema fuerte para dominar el nivel social, y así con los códigos normativos protegió su espacio de poder.

NOTAS

[1] Desde octubre de 1990 hasta mayo de 1991 viví en el pueblo de Pantepec, en la zona de la selva montañosa de Chiapas. Entre los ladinos y los indígenas zoque estuve investigando las prácticas médicas. El resultado de este trabajo es la tesis de maestría, presentada en el Depto. de Etnología y Antropología Cultural de la Universidad de Ljubljana, titulada "La Medicina y la Magia entre los zoques de Chiapas, México". En el año 1991 empecé a trabajar entre los zoques de Tuxtla y Copoya, siguiendo sus fiestas de fertilidad, en las cuales participé personalmente. Sobre la misma temática estoy preparando el doctorado.

[2] La visión del cuerpo humano como réplica cósmica es muy común entre todos los grupos indígenas mesoamericanos; vid. también a los autores: López-Austín (1984), Villa-Rojas (1985), Holland (1989), Guiteras-Holmes (19619, Reyes-Gómez (1988), etc.

[3] No todas las personas con sangre "fuerte" curan; ésto es sólo la condición para que una persona elija o sea elegida para ser entrenada como terapeuta.

[4] Otras categorías clasificatorias fundamentales, muy parecidas a las categorías universales mesoamericanas (para comparar véase también López-Austin, 1983:58-59), son: hombre-mujer, arriba-abajo, cielo-tierra, seco-húmedo, fuego-agua, día-noche, grande-pequeño, etc.

[5] Partiendo del concepto del ser humano como hombre en su integridad, la salud es el estado de equilibrio psico-físico de un individuo y su ambiente social y transcendental. Si ese equilibrio cae, surge la enfermedad.

[6] Para mayor información, *vid.*: Marija-Mojca Tercelj, 1992: 81-96.

[7] Cuando una persona con "sangre caliente" mira fuerte y penetrantemente a alguien que le gusta, dicen que causa la "ojiadura".

[8] Las terapias complejas consisten en remedios de plantas, dietas especiales, baños, barridas, masajes varios, complementadas siempre con rituales mágico-terapéuticos. las terapias de este tipo exigen un terapeuta zoque tradicional, porque "los médicos de clínica no saben curar esas enfermedades". /Para mayor información vid. Marija-Mojca Tercelj, 1992: 103-133/.

[9] Mi primera informante en Pantepec, la dueña de casa donde vivía, no iba de visitas durante su ciclo menstrual y prestaba mucha atención con varias yerbas: bobotabaco, hoja de zorro, hoja de zorillo y caracoles

alguna criatura. Cuando entraba a las casas era muy común que escondieran a los bebés.

[10] Los síntomas /el aumento inesperado de la temperatura, espasmos musculares, giros de los ojos hacia adentro, giros incontrolados de la cabeza, llanto fuerte, desmayo y uñas azules/ indican convulsiones febriles, el tipo infantil de epilepsia, que se muestra en el 15% de los niños hasta la edad de cinco años. El tratamiento de la medicina clínica consiste en la aplicación de los antipiréticos, que provocan el mismo efecto /alivio de la temperatura/ que las plantas medicinales aplicadas por las parteras zoque: la manzanilla, el tabaco, la hoja de tinta, el ajo, la cebolla, el alucema y el romero.

[11] Copoya es un pueblo que fundaron los zoques de Tuxtla Gutiérrez en el siglo 19 en las laderas de Moctumatzá al sur de la ciudad, donde anteriormente tenían milpa. Las familias tuxtlecas y copoyenses están vinculadas muy fuertemente, especialmente por el sistema de cargos y por la Fiesta de Copoya.

La población copoyense es bastante valiente. A fin de mantener su rito "pagano", todavía no permiten al párroco entrar al santuario. Los priostes de las Virgenes cuidan las imágenes permanentemente.

[12] Para obtener más información, *vid.* Dolores Aramoni Calderón, 1992: pp. 293-363.

[13] Para el Corpus Cristi del año 1992 observamos el ritual; los hombres nombraron a las muñequitas como la famosa estrella de televisión Verónica Castro exclamando "¿Se va a casar esta iguana con la Verónica Castro?" A pesar de todo el sincretismo de la deidad procreadora prehispánica y un ídolo erótico de la época del consumo, los zoques mantuvieron su concepto del Universo.

[14] El mito de la mujer-volcán, que atrae pero quema está extendido entre la población zoque de la sierra, especialmente en la región del volcán Chichonal, que tuvo su última erupción en el año 1982 y causó muchísimo daño. Por la erupción desaparecieron tres pueblos zoques, la población que sobrevivió fue trasladada a la región del Rayón y de la Depresión Central de Chiapas.

Literatura citada y bibliografía

ARAMONI CALDERÓN, Dolores
1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

GUITERAS HOLMES, Calixta
1961 *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, New York, Free Press.

HOLLAND, William R.
1989 *Medicina Maya en Los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*, México.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1983 "La polémica de la dicotomía frío-calor". En: Xavier Lozoya y Carlos Zolla eds., *La Medicina Invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México*, Mexico.

1984 *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* IIA-UNAM: Serie Antropológica 39, 2 vols., México.

REYES GÓMEZ, Laureano
1988 "Introducción a la medicina zoque, una aproximación Etno-lingüística", En: *Estudios recientes en el área zoque:* 158-382, CEI-UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

TERCELJ, Marija-Mojca
1982 *Medicina in magija med sokeji V Chiapasu (Mehika).* Tesis Filozofska Fakulteta V Ljvbla) ANI. 204 p.

DE LAS CUEVAS HASTA EL CIELO PASANDO A TRAVÉS DE LOS COLORES DE LAS ENFERMEDADES

MARÍA CRISTINA MANCA (INSP)*

Hay enfermedades que vienen también del arcoiris, cuando se señala y cuando nos acercamos demasiado nos agarra el calor. De cuevas a cuevas hay dos culebras, boca arriba, con la boca abierta, una allá y la otra allá, se combinan los colores, de allí provienen los colores, de las culebras de la tierra,... "masacua", es culebra.[1]

Culebras, cuevas, colores, mundo subterráneo y mundo celeste. Fragmentos de un vasto mapa simbólico del camino entre los mitos y los ritos, entre el ayer y hoy, entre tiempos y espacios, entre enfermedad y curación de los choles de Tila, elementos íntimamente relacionados que expresan la oposición entre las fuerzas del bien y del mal y que reproducen la dialéctica vida/muerte y cielo/tierra, dos dicotomías básicas del pensamiento maya[2].

Basándome en datos tomados de fuentes históricas y antropológicas, de informantes de campo y de sus historias personales, de mi propia observación y participación en la comunidad de Tila, quiero conducir-

* Instituto Nacional de Salud Pública. México.

los a un recorrido a través de las cuevas -que jugarán aquí un papel muy importante-, del mundo de arriba y del mundo de abajo, de las enfermedades y de las curaciones relacionadas con los colores, de paisajes culturales, de historias y cuentos y de las propias palabras de algunos tilenses, como propuesta para un primer acercamiento —mucho hay todavía que investigar y descifrar— a una pequeña parte de la cultura chol y en especial a sus técnicas terapéuticas y a los lugares en que éstos se originaron: nuevamente las cuevas, espacios en que los mismos choles nacieron, vivieron y siguen reproduciéndose.

Las cuevas

Las cuevas son un lugar muy especial para los Choles, según sus creencias son la morada de los Xibaj (diablos, espíritus maléficos), de los Wits Chen (espíritus benéficos)[3] y de otras divinidades, temidas por cualquiera y consideradas a la vez "maléficas" y "sagradas". Lugar tanto del nacimiento del grupo chol como del principio de su muerte, sitio del nacimiento del Cristo Negro, patrón de Tila, del nagual y del maíz, el alimento más sagrado para los mayas; parajes de pruebas y de petición para superar importantes rituales de paso: de hombre común a xwujt[4] y de enfermo a sano.

Es importante mencionar que toda el área chol, y en especial las cabeceras de Tila y de Tumbalá, son realmente lugares de cuevas, el subsuelo tiene un infinito número de túneles, de grutas, de cavernas y cavidades —a veces de largos kilómetros— con otras tantas salidas y entradas, conocidas y desconocidas, imposibles de recorrer para quien no sea un hombre de poder.

En el mito de origen chol, se narra que cuando Ch'ujtiat decidió crear la tierra, la hizo desde su propio ser, salió de su ombligo:

> "Desde donde estaba Ch'ujtiat se dejó salir su yut-bal, su yut-bal de ch'ujtiat, y como una naranja cuando sale en el árbol, así salió la tierra de él, muy blanda al principio, al principio más suave que el agua, más suave que la nube, casi como el viento. Ese lugar donde se juntó el ombligo, ahí mismo donde comenzó la tierra a tomar su forma, ese lugar es que se conoce su nombre como Yutbal-lum, su ombligo es la tierra y dice su palabra el antepasado que Yutbal-lum es su lugar en que se asienta sus casas y sus cerros, su callejón, Tumbalá. Por eso tiene nubes, por eso tiene siempre frío: su dolor es su yutbal de Ch'ujtiat. Así lo dice su palabra el antepasado."[5]

Fue del vientre de Ch'ujtiat, divinidad asexuada "*Ch'ujtiat es de una vez su padre y su madre*"[6] *que se dió el verdadero nacimiento de la tierra y de todos los choles. Simbólicamente el vientre, lleno de una nueva vida, es como una cueva. Así que no es tan ilógico relacionar el Yutbal -literalmente ombligo, del maya- de Ch'ujtiat con una cueva; de hecho, en chol la cueva es ch'en tun —literalmente: ch'en= hoyo y tun= piedra— y Tumbalá, el Yutbal-lum o el ombligo de la tierra, del mundo, literalmente del chol, quiere decir lugar de piedra, o sea, "cueva".*

En este caso la cueva es un espacio "privilegiado", en donde los antepasados choles nacieron y se asentaron, creando su pueblo, Tumbalá.

Tila, o, segun la información que me dieron sus habitantes, Tilá, es el nombre de una flor y:

> "...la cueva, -tanto como la flor- es el símbolo de la matriz materna...La flor, la cueva y el lugar de nacimiento están íntimamente asociados; en realidad significan la misma cosa."[7]

Además, el patrón de Tila, el Cristo curandero, el que dió el nombre -hizo que naciera- a este poblado, apareció adentro de una cueva que todavía es hoy lugar de culto, de peregrinaciones y de rituales.

Otro importante nacimiento que aconteció en una cueva, en los tiempos de los antepasados choles, es el del tigre. Cuenta el mito que mientras dos niños gemelos estaban recorriendo la tierra para conocerla, llegaron a una gran cueva,

> Caminando, caminando, se llegaron hasta una enorme cueva. Una cueva grande. Adentro de la cueva hay piedras, muchas piedras, tigres de piedra. Tigres de piedra, de mil tamaños: grandes y chicos, tigres medianos, de medio tanto...[8]

Sin embargo, nada más uno de los jovenes tuvo el "valor" de acercarse a las piedras, tanto tocó y acarició una piedra que se hizo tigre de verdad. Su hermano sintió tanto coraje y tanta envidia viendo como la piedra había adquirido vida entre las manos del otro que lo mató y lo tiró a la laguna, el tigre se quedó mirando, desde lejos y al rato se acercó al cuerpo del niño,

> Entonces el tigre lo recogió el muerto. El tigre lo lamió. Como miel parece su boca; como espuma su saliva...Poco a poco sus ojos el niño abrió, movió los brazos, las piernas; vivió...el tigre le dió la vida. Ya desde ese día no se volvieron andar separados el niño y el tigre. El niño llamó Wuy [9] al tigre y el tigre Xun'Ok le puso su nombre del niño.[10]

El niño creció siempre acompañado por el tigre, que lo ayudó y lo protegió.

El tigre[11] es el nagual más fuerte, de más poder y protección y sólamente puede ser el animal compañero de un xwujt. Desde muy niño los padres se dan cuenta del nagual de su hijo, por una señas en el cuerpo o a través de sueños o porque alguien de la familia le dejó el animal compañero y el arte "como herencia" al pequeño. Entonces en este caso los padres consiguen una piel de tigre y la utilizan como ropa, como pañal, como ropita para envolver al recién nacido, arropándolo en un espacio privilegiado y seguro que se parezca tanto a una cueva como al vientre materno, un espacio más allá de las luchas entre bien y mal, entre las fuerzas de la naturaleza y los espíritus malignos, para que el pequeño se vaya familiarizando y adquiriendo más poder y para que el tigre lo vaya protegiendo desde su nacimiento, como cuidó del pequeño hermanito en los tiempos míticos.

También Ixim, el maíz, alimento sagrado por excelencia y otorgado por Ch'ujtiat, después de haber sido buscado por largo tiempo por los hombres salió debajo de la tierra. Fue el rayo verde que hirió la roca que escondía Ixim y los antepasados choles vieron salir la preciosa semilla de un "ch'en tun", de un hoyo en la piedra o sea de una cueva ,

> El rayo verde cayó sobre la roca, el rayo verde quebró la roca. Completamente la partió hasta que sale todo el Ixim que los hombres tienen conocido. Primero, puro maíz negro que salió. Como está hasta arriba, que fue el más quemado por el rayo. Después el rojo y el amarillo. Hasta abajo, el maíz blanco, como es su color como era todos. Porque blanco su color de origen de Ixim. Pero el rayo verde es que cambió varios sus colores el maíz: negro, rojo, amarillo, blanco. Es como los alcanzó el rayo verde así como los fue quemando. Porque el rayo verde los quemó pero no les quitó su vida el maíz; porque su rayo verde Ch'ujtiat es su rayo de vidas.[12]

El maíz no es solamente el alimento básico de la dieta chol, es el origen de la vida, de la abundancia, es el alimento sagrado que el Santo Padre Chuj'tiat les concedió a cambio del trabajo, de la perseverancia y del respeto hacia el de sus antepasados, es un elemento clave que en-

contraremos en sus rituales terapéuticos. Ellos mismos se definen "milperos", "los hombres de maíz."[13]

Sin embargo, las cuevas no representan sólamente un espacio de nacimientos benéficos ni están pobladas únicamente de divinidades benignas, es allí donde los choles por falta de valor conocieron la muerte, cerrando el círculo que inició con su nacimiento y se concluyó con su muerte. Las cuevas son testigos de todos estos momentos relacionados al ciclo de vida del individuo y de la misma estirpe chol.

> Nuestros abuelos cuentan que antes se hacían grandes fiestas en la cueva. Toda la gente, mujeres y niños llegaba a pedir maíz, frijol y otros bienes al Señor de la Cueva[14]. Siempre iban a quemarle velas de cera silvestre. Se le pedían alimentos y dinero porque en ese entonces la gente campesina vivía muy pobremente en las fincas.
>
> Para esas fiestas la gente llegaba a la cueva y mataba muchos pavos y aves, hacían rezos, pues llevaban rezadores y había bailes con guitarra, violín y tambor.
>
> En una ocasión, unos hombres llegaron con su rezador[15] a pedirle dinero al Señor de la Cueva. Allí se estuvieron bailando por cinco días, hasta que por fin el Señor le dijo que les daría el dinero que pedían en dos costales, pero que éste les llegaría más tarde. Entonces volvieron a continuar sus bailes, a matar aves, a tomar aguardiente y a hacer más rezos.
>
> Esperaron como les dijo el Señor de la Cueva, hasta que el canto de un gallo y de una pequeña calandria -alü tojt- les anunciaron que el dinero había llegado. Primero escucharon los pasos de un burro que apareció cargando dos pesados costales de dinero. El Señor les dijo que desataran rápidamente los costales y tomaran el dinero, pues el burro estaba cansado. Pero los costales iban sujetos con culebras y la gente no se atrevió a acercarse, por el temor que ésto les causaba. El Señor insistió en que se apuraran, y les advirtió que si el burro se moría se lo tendrían que reponer. Ellos no tuvieron el valor para desatar los costales de dinero y el burro se murió, se cayó dentro de la cueva y lo perdieron todo. Nuevamente, el gallo volvió a cantar.
>
> Entonces, los hombres adquirieron el compromiso de reponer el burro. Regresaron otra vez a hacer bailes y fiestas en la cueva, pero fue en vano, pues el Señor ya no los favoreció; es más, a partir de entonces esa gente empezó a morir.[16]

El recorrido de un Xwujt: del cielo a las cuevas

Las cuevas, el mundo de arriba y el mundo de abajo, siguen jugando un papel de primera importancia también en el caso del rito de transición de un individuo común a Xwujt. Xwujt es un hombre, o una mujer, de poder; es quien puede manejar los elementos, organizar y/o desorganizar el universo, es quien posee wuy -nagual, arte-, quien puede curar, quien puede enfrentarse a las fuerzas del mal y hacer que ganen las del bien.

Quien tiene esta capacidad de aliviar al hombre enfermo, se puede situar "en el corazón de una dialéctica del orden y del desorden, orden para restablecer, desorden para dominar".[17] De hecho el xwujt se mueve constantemente al interior de la dualidad y domina a ambos términos. Espacio/tiempo, enfermedad/curación, vida/muerte, norma/transgresión, público/oculto, diurno/nocturno, mundo subterráneo/mundo celeste, mundo humano/mundo animal, todas incluidas al interior de una más amplia dialéctica entre orden y desorden. No casualmente en chol el curandero es xwujt y la misma palabra designa "curandero" y "brujo", en el sentido que se denomina con el mismo nombre quien cura la enfermedad pero también quien tiene el poder (aun si no lo usa) de enviarla; quien rompe el equilibrio y quien logra restablecerlo. La capacidad que tiene un xwujt es enorme, puede conectarse con el mundo de abajo y el mundo de arriba, ser intermediario entre el enfermo, entre quien envía la enfermedad y entre quien cura la enfermedad. Puede cambiar de sexo, transformarse en animal, leer el flujo de la sangre en el pulso para diagnosticar, curar problemas del cuerpo, del alma (que puede separararse del cuerpo y poner al hombre en grave peligro), y de la intersubjetividad (la relación del enfermo con su entorno); el curandero es quien está dentro y fuera de las reglas establecidas, quien tiene la capacidad y el consenso social para poder manejar y jugar entre los mundos y los elementos. Esta doble posibilidad de estar en el mundo del orden y en el de la transgresión según el momento, no está exenta de peligro, así es que, muy a menudo el curandero puede volverse chivo expiatorio, sea para otros curanderos rivales como para sus mismos pacientes, a causa de acontecimientos violentos que nunca son casuales.

Su papel está predestinado y nadie puede rechazarlo, es un regalo otorgado por las divinidades para ayudar a los compañeros enfermos. Por lo general es a través de sueños que la persona, o alguien de su

familia, se dá cuenta de su camino y lo va empujando hacia su aprendizaje.

En su iniciación tendrá que conocer a las divinidades celestes, a los Wits Chen y su mundo y aprender a enfrentarse con los Xibaj. Su largo recorrido lo llevará por algunas iglesias donde tendrá que pedir permiso y ayuda tanto a Ch'ujtiat como al Señor de Tila y a las divinidades cristianas, tendrá que superar pruebas de valor en una cueva y visitar a Uran, el señor de los Cerros, del Rayo y de los Animales, reconstruyendo el camino de los antepasados chol para conocer y manejar la dualidad del universo y poder así mantener el equilibrio que creó Nuestro Padre Ch'ujtiat.

Agradecer y pedir ayuda al Señor de Tila en la iglesia de la cabecera es el principio del camino hacia el conocimiento del bien y el mal, de la vida y la muerte. El Señor de Tila provenía de una cueva en el monte, como los mismos choles, fue él el primer terapéuta de la región, y les enseñó a no pedir remuneración por las curaciones. Posteriormente el aprendiz visitará varias iglesias fuera del municipio para "hacer su promesa" a otros santos[18], y de allí se aventurará a entrar a la cueva de Tumbuluch para ofrecer velas, incienso y trago y para agradecer y congraciarse con los Xibaj.

A propósito de las pruebas de valor en la cueva, don Manuel me estuvo contando:

> Este sí es hechicero[19] porqué esta persona sí sabe, de verdad, no de mentira, estos son los que han pasado bajo la cueva, bajo la tierra, ellos han visto que cosa hay dentro la cueva, ayer, ayer otro, don Polo se convierte en tigre, por esto él habla con el tigre préstame tu piel para poner'. Allí está, ésta es la historia que hay no más, que 'préstame tu piel', 'cómo no, allí está' y don Polo se pone la piel de tigre y ya sale, pero vuelve a regresar don Polo a dejar la piel, porque está alquilada no más, para venir hacer su perjuicio aquí en la tierra y como la cueva está abajo, entonces allí en la cueva se pone la piel don Polo y ya sale tigre don Polo, el es xwujt bajlum -arte de tigre, curandero/brujo tigre-; el tiene wüy -arte, nahual-. La cueva que se comunica con El Limar (Tumbulusch), tiene su entrada en Ciamutiot y en El Limar está la salida, don Polo la conoce bien, él ha pasado allí adentro, entró de un lado y salió del otro. Polo sí pasa, habla a la cueva, porque él sí sabe, no cualquiera, uno de nosotros no podemos pasar, está obscuro, pero él sí, él tiene arte.[20]

De hecho, es cierto este pasaje a través de Tumbuluch, quien tiene que recorrerlo debe poseer el atributo del valor, calidad que permitió al

niño Xun'Ok entrar en la cueva y despertar a Wuy. Además debe tener la humildad y la perseverancia de los antepasados choles para encontrar el maíz escondido bajo la piedra y finalmente el respeto y la consideración hacia el Santo Padre Creador y a las divinidades del cielo por el poder y el don del "arte" que le han otorgado.

Cuando el aprendiz ha logrado pasar y salir de la cueva, lo espera todavía otro encuentro para seguir el camino hacia el conocimiento. Es con Uran, señor de los Cerros, de los Animales y de los Rayos. Quien me relató esta historia fué don Tiburcio, una lluviosa tarde de febrero, presentándome este personaje como real, mostrándome desde su casa la punta del cerro y la cueva donde él vivía. De repente me preguntó si tenía yo valor para ir a conocer a Uran y nunca me explicó que pudiera tratarse de un cuento, de una historia o de un mito, dejándome entender la posibilidad de que él mismo, siendo curandero, había ido a conocerlo, y que él mismo podría acompañarme si así yo lo deseaba,

> Grandotote, alto, flaquito, resulta que Uran antes vivía adelante de Salto de Agua, en una cueva grande, se llama Santa Rita, pero hicieron la carretera y tiraron todo, también la casa de Uran, una cueva donde él vivía con su esposa. El se enojó que le tumbaron su casa, agarró y se vino a forma de viento aquí por Tila cayéndose siete culebras, grandes, levantaba láminas y casas. Como a las once o doce de la noche pasó por acá con las culebras, una atrás de otra, culebrotas así, coleando coleando. Y se van, se van, se van y regresaron por Cantiok, por Misijá, se fueron huyendo [a] hacer perjuicio en el Limar, tumbaron toda la milpa, y de allí por toda la planada, regresaron por acá otra vuelta, pasaron por Colaco, por Pulují, por Crucero, se subieron y se vinieron a colocar allá en donde está aquel cerro. Ahora allí está Uran, él es curandero, es altotote, flaco, con sus cejas blancas, pelos blancos, uñas largas y no tiene ropa, sólo con piel se tapa, con cuero de venado. Allí hay una gran cueva, allí está con su esposa. Su esposa también ya no tiene pelo, apenita algun pelito tiene ella, los pechos de ella son como orejas de vaca ya, colgados hasta acá, ya no tiene nada, puro cuero. Y las uñas de las manos largototas, las uñas de los pies igual largototas. Ya no tienen cejas, son viejísimos, tienen como 180 años. Ellos son los dueños de los animales, están rodeados de animales: tigres, leones, puerco de monte, jabalí, tepescuintles, culebras, de todo hay allí en esta cueva. Cuando él quiere dejar salir sus animales, nada más golpea su pan y salen para pasear, para comer, comer elote, maíz, vienen cambiando la hora, de dos a tres de la tarde pueden regresar, toca otra vez su tamborcito y allí van llegando todos otra vuelta. Agarra su venado o su tepescuintle, lo que quiera comer, y come. La señora se llama Urnaca y allí está, lo único es que no se muestra, sale, habla, pero un ratito. Primero no se muestra: ¿que quieres? Pasa adelante, siéntate.' Unas piedras lisas lisas adentro de la cueva grande. Y

para ir con él, tiene uno que tener mucho valor, se sale uno a las 6 o 7 de la tarde con un práctico (un xwujt), llega a las once, once y media para hablarle a medianoche. Está la señora, tienen bastante carne salada, harta carne, colgada como los lacandones. Si llega usted tiene que llevarle sus dos litros de aguardiente, su gallina, su azúcar, su sal, así se le habla también a un curandero, no es paga, es su obsequio. 'Y que veniste hacer?', te pregunta Uran. Allí estan unas culebronas en la puerta y allí estan también los tigrones con la boca abierta, pero Uran tiene su idioma, le sabe hablar, que no lo muerdan, que no le molesten, que son sus visitas. Entonces las tigres mueven las orejas y la cola y 'grrrr', él les habla y se aquietan y se vuelve uno a sentar allí y se pone a platicar con él. Le enseña a curar Uran, le dice todo en qué forma puede usted hacerlo, 'cuidado con venderse, no te vayas a vender' le dice, porque si tu te vendes te vas a morir'. Hay que obedecer a todo lo que él dice, escucharlo bién, él platica con uno, nos agradece, nos da nuestra carne seca y se regresa uno a su casa después de dos días. Flacas las manos, secas, como diablo, como muerte. Se viene uno y practica la curación que le explicó antes, solito, en un rincón, rezando y practicando, ya después con algún enfermo. Todo se hace en el nombre de Dios, cuando uno no lo hace se trastorna la cabeza, ataca el cerebro, se calienta uno, hay que saber.

Uran se huyó cuando fue la revolución, el es chamula, pero cuando huyeron ya no pudieron regresar a sus casas y se quedaron en las cuevas.

Aun cuando las serpientes que están afuera de la casa de Uran son mansitas como las de Wits Chen, el paseo está lleno de peligros, sin un poder muy especial no se puede subir un cerro en la noche ni atravesar la selva porque allí estan todos los espíritus de la naturaleza esperando que alguien pase por allí para "jugar" con él, para que pierda la orientación, para envolverlo en un torbellino, para asustarlo o enfermarlo presentándose como Malamujer. Pero la recompensa al valor, la humildad y la capacidad de no dejarse ganar por los espíritus malos es conocer a Uran, es concluir la parte de enseñanza "teórica" y las visitas de petición y de agradecimiento a las divinidades y a los espíritus de la naturaleza.

Como última tarea está la de poner en práctica los conocimientos "teóricos": largos rezos en los rincones de la casa, a escondidas de cualquiera para aprenderlos bien, después de reconstruir mentalmente tiempos, acciones, espacios y elementos rituales, finalmente el xwujt esta listo para empezar su camino de terapeuta. Por lo regular no es él el que busca a los enfermos, sino ellos mismos los que se presentan, puede suceder el caso fortuito de un enfermo que no encuentre a nadie disponible para atenderlo, o algún miembro de la comunidad que padezca de

un mal inexplicable y que nadie sepa curarlo así que él tendrá la posibilidad de demostrar sus capacidades y, si logra sanar a su primer paciente, será la misma comunidad que le confirmará el estatus de xwujt.

Cuando alguien se enferma y pide ayuda a un xwujt, lo primero que éste hace es diagnosticar el padecimiento pulsando, o sea "escuchando" como se mueve el flujo de la sangre que contiene el ch'ujlel, el espíritu en las muñecas y tobillos de su paciente, después volverá a recorrer todo el camino que hizo en su aprendizaje: rezos y ofrendas de velas, incienso y flores en la iglesia para pedir disculpas, permiso y ayuda a las divinidades del cielo para que la curación tenga éxito. Después el xwujt, acompañado del hablatierra [21] penetrará en la cueva, "reino de abajo", morada de los xibaj y de los espíritus del mundo subterráneo, para pedir disculpas, permiso y ayuda entre oraciones y ofrendas. Posteriormente rezarán a la tierra, a sus reyes —los Wits Chen— para que los ayuden a recuperar el ch'ujlel del enfermo proponiéndoles un trueque: maíz, frijoles, algario, ajo, trago, velas e incienso a cambio del espíritu. Sólamente después de este recorrido se llevará a cabo el ritual de curación que tiene como sujeto al enfermo.

Las cuevas, el inframundo y el poder de sus moradores sobre la salud/enfermedad

La dualidad que permea todo el universo chol se refleja perfectamente en los moradores míticos de su mundo de abajo; allí los maléficos Xibaj, temidos y respetados por todos, comparten el espacio con los Wits Ch'en, protectores benéficos de los choles.

El primer Xibaj del que nos habla el mito tenía aspecto de serpiente y era el guardián de Ixik, la primera mujer que tenía que encontar Xun'Ok para poder engendrar la estirpe chol. Fue gracias a la ayuda de Wuy, el nagual, y al valor y la humildad de este primer hombre que se logró derrotar a Xibaj y junto con Ixik comenzar la nueva generación. Es importante aquí subrayar el papel de Wuy, del nagual, ayuda fundamental para que se desarrollara la descendencia chol, protector benéfico que combate y vence al Xibaj con semblante de serpiente, simbólicamente la fuerza del mal. Como veremos más adelante, la picadura de una serpiente es una enfermedad muy grave que va más allá de una simple mordida y cuya cura tiene que llevarla a cabo un xwujt[22] para que tenga los efectos esperados.

La segunda aparición de los xibaj se vuelve a dar más adelante, cuando los hombres están contentos, se han multiplicado y viven en paz. De nuevo las fuerzas del mal recuerdan a los antepasados choles que el equilibrio es muy precario y que la muerte y la destrucción coexisten con la vida y la creación,

> "Los hombres están contentos. Es tiempo de paz; la tierra da buenas cosechas, se cría bien el maíz y los hombres se están volviendo bastantes: muchos se están haciendo los hombres.
>
> Pero sólo poquito tiempo están contento así. Poco fue el tiempo cuando hay paz. Porqué otra vez los Xibaj[23] empezaron a meterse otra vuelta con los hombres. Los Xibaj sólo se pasan molestando a los hombres. Pero también los Xibaj se están comiendo los hombres. A muchos se comen."[24]

Ch'ujtiat manda entonces a su hijo a la tierra para que ayude a los seres humanos y, después de varias peripecias, logra encerrar a la mayoría de los Xibaj en una cueva:

> "Un momento su hijo de Ch'ujtiat entró en una gran cueva. Una como gran cueva de piedra. Se entró para que la cueva le sirva de escondite. Una gran cueva con dos salidas, o sea, bocas. Ahí fue donde se metió su hijo Ch'ujtiat. Y hasta ahí también los Xibaj se metieron. Ya los Xibaj pensaban que en la cueva iban a agarrar a su hijo Ch'ujtiat. Pero su hijo Ch'ujtiat se salió muy rápido por su otra boca de la cueva; por el otro lado salió su hijo Ch'ujtiat y rápido, muy rápido tapó esa boca de la cueva con una piedra muy grande. pero no es sólo para que los Xibaj ya no lo puedan perseguir. No. Porqué corrió a su primera entrada de la cueva. Esa boca donde entró su hijo Ch'ujtiat y que los Xibaj también entraron atrás corriendo. Y cuando se llegó en esa entrada también esa boca le puso otra piedra muy grande.
>
> Con dos piedras su hijo Ch'ujtiat tapó sus bocas de la cueva. Con dos piedras grandotas para dejar a los Xibaj que se queden adentro.
> Fue así como se quedaron adentro los demonios; adentro de la cueva se quedaron; ahí se quedaron para siempre porque no han podido quitar las piedras y no pueden salir."[25]

Pero no todos los Xibaj se quedaron encerrados en la cueva, algunos se quedaron afuera. Entre ellos están los Ch'ix Winik y el Nek, que viven libres en las montañas, en los cerros, en los ríos y bajo la tierra, son los espíritus del mal que molestan a los hombres, que les hacen perder la orientación en la selva, y con los cuales algunos choles hacen pacto para dañar a los demás.

"Estos son que todavía están afuera igual que también otros que ya tienen hecho su pacto con otros hombres. Porque así que les gusta sus pactos para agarrarlo los hombres y llevarlos como ellos que serán hombres que tienen Xibaj."[26]

Al contrario, el mundo Wits Ch'en fue hecho por Ch'ujtiat, allí viven los Wits Ch'en de la misma forma que los seres humanos: tienen sus familias, árboles, maíz y animales; la única diferencia es que en Wits Ch'en:

> "Todos tienen bueno su corazón, también las culebras son mansitas; por eso se usa las culebras para que se cuelguen las hamacas y las culebras muy grandes se pueden usarse como bestias para cargar; también los armadillos pueden servir como tiem para sentarse. ¡Tanto bueno como en Wits Ch'en se vive!... ¡Hermoso ese mundo que está abajo de la tierra! ... ¡Alegre! ...Tiene un bonito cielo de obsidianas que parece un espejo donde se mira el sol que alumbra el mundo que estamos viviendo. Así se alumbra su mundo de Wits Ch'en."[27]

Ch'hjtiat creó este mundo y lo pobló para que los Wits Ch'en pudieran cuidar a los hombres y ser intermediarios entre el mundo terrestre -de los seres humanos- y el mundo celeste —de Ch'ujtiat—. Cada pueblo (los Tzeltales, los Tzotziles y los Tojolabales....) tiene su Wits Ch'en protector que permite la comunicación con Ch'ujtiat.

> "Pero son poderosos los Wits Ch'en. Tienen poder que les dio Ch'ujtiat. Porque Ch'ujtiat les dio los cuatro rayos que sirvieron para sacar el maíz: Yüyüx Chajk' [28], Chüchük Chajk'[29], Süsúk Chajk'[30], K'ünk'ün Chajk'[31]; los cuatro rayos que Ch'ujtiat les dio a los Wits Ch'en para que se cuiden y deifiendan de los demonios[32]; también para que defienden a los hombres de los demonios; porque siempre están los demonios que quieren molestar a los hombres y quieren entrar a vivir los demonios en el mundo de Wits Ch'en, el mundo que está abajo de la tierra. Una nube muy blanca les dio, también, Ch'ujtiat a los Wits Ch'en para que les sirva de transporte; para que se van del Wits Ch'en es su casa de Ch'ujtiat que está en el cielo, el otro mundo que está arriba sobre el mundo que nosotros vivimos. Esa nube es como su caballo para que corren por los mundos hasta que se lleguen en su casa donde está Ch'ujtiat."[33]

Al convivir con los benéficos Wits Ch'en en el inframundo los Xibaj esperan contínuamente que alguien se caiga para poder agarrar su ch'ujlel o para comérselo como en los tiempos míticos y demostrar una vez más su existencia y su poder a quienes lo habían olvidado. Pueden también

enviar a c'öncho, la culebra nauyaca para que con su peligrosa ponzoña induzca a quien fue picado a reflexionar sobre sus actos, sus pensamientos, sus faltas personales y cualquier transgresión hacia la comunidad o las divinidades. Es importante aquí recordar que en su primera aparición Xibaj tenía aspecto de serpiente, serpiente malvada por cierto, a diferencia de las serpientes beneficas que están en Wits Ch'en: "...las culebras son mansitas,... pueden usarse como bestias para cargar..." [34]o de las que están bajo el poder de Uran y viven afuera de su casa-cueva: "...allí están unas culebronas en la puerta...pero Uran tiene su idioma, les sabe hablar, que no lo muerdan, que no le molesten, que son sus visitas,..."[35] expresando totalmente la oposición entre bien/mal y vida/muerte. Además, las culebras entre los choles son generalmente vehículos para transmitir los males, juntos con otros animales terrestres como la tortuga y la liebre[36]. En efecto, como veremos más adelante, la tortuga dá el nombre a otro padecimiento muy grave, el mal de pocitoch -lit. la tortuga-.

El papel de los Wits Ch'en es muy importante en la curación. Son ellos los protectores y benefactores de los hombres y los que luchan contra los Xibaj por liberar el ch'ujlel del enfermo. La tierra en donde vivimos, así nos cuentan los choles, "No es por ser tierra, si no que la tierra tiene 4 o 5 reyes que viven allí abajo." Estos reyes que, según los informantes a veces son 4 o a veces 5, son dueños de su territorio: la tierra.

Así que, en el caso de estos dos padecimientos: el espanto y la picadura de culebra nauyaca, el terapeuta —un xwujt que lleva a cabo la curación— reza a los Wits Ch'en y, por ser estos espíritus de diferentes lugares e idiomas, reza en chol de Tila, en ch'ol de Tumbalá, en tzeltal, en tzotzil y en español con un total de doce oraciones para que todos puedan entenderlo y cumplir con el papel que les otorgó Chujtiat en los tiempos míticos: cuidar de los choles. Les pide ayuda para liberar el ch'ujlel[37] del enfermo amarrado por los Xibaj en el caso de espanto, o ayudar a que no suba la sangre de la ponzoña para la picadura de C'öncho, la culebra, mortal personificación de los espíritus de las cuevas.

Cuando el xwujt está rezando es muy importante que termine los doce rezos en los 4 o 5 idiomas, porque si a causa del exceso del aguardiente que todos están tomando, el enfermo pierde la cuenta o el curandero se olvida de los demás rezos, puede suceder que uno de los reyes sea el único a quien el terapeuta no le haya pedido disculpa ni ayuda y por tanto sea imposible lograr la curación.

Las enfermedades del inframundo y sus rituales terapeúticos

Los choles distinguen dos categorías de enfermedades: las "naturales" y las debidas a causas sobrenaturales.

Las primeras son enfermedades benignas, de síntomas no angustiosos, enfermedades de evolución lenta que se manifiestan de modo poco espectacular y enfermedades nuevas, introducidas por los blancos. Se podrían definir enfermedades exclusivamente biológicas, que no tienen implicaciones con los demás mundos, con las divinidades y con los espíritus. El tratamiento de estas enfermedades es cosa del enfermo mismo o de sus conocidos más cercanos. Plantas medicinales para uso interno y externo, masajes en todo el cuerpo o en la región enferma con aceite, grasa y huevo, baños de agua tibia o caliente con o sin yerbas, tés, decocción de plantas y ventosas, son entre las técnicas, muy frecuentemente asociadas, que ayudan a liberar el cuerpo de esas enfermedades "naturales". A estas técnicas tradicionales —en estos ultimos años y en especial en la cabecera municipal de Tila— se añadieron y mezclaron otros recursos como son las inyecciones de vitaminas, algunos analgésicos y medicamentos antipiréticos. Puede ser el mismo enfermo quien elija el tratamiento y la dosificación en función de su experiencia pasada o de la experiencia de su grupo familiar, de sus amistades, o más bien alguien cercano que maneje estos conocimientos y le proporcione ayuda. En todos los casos se trata de una medicina totalmente popular, no especializada.

Las enfermedades que se agrupan en la segunda categoría -las de origen sobrenatural- se distinguen de las «naturales» porque afectan cuerpo y alma, no son casuales, pueden ser mortales —puede pasar que una enfermedad "natural" se agrave en otra de ésta categoría—, tienen un carácter angustioso, síntomas espectaculares como violentos dolores internos, agitación intensa, trastornos emocionales, temblores, desmayos y fuertes emociones como miedo, enojo, falta de gana de vivir que se acompañan insomnio y pesadillas. Cuando se sobrepasa cierto umbral de angustia, cuando el individuo enfermo y su familia no pueden hacen frente por sí solos a la enfermedad, van a consultar a un especialista: el xwujt. A su vez éste implicará a todo el grupo social e irá a buscar la explicación del mal en el universo simbólico de la sociedad. Para estas enfermedades los síntomas ya no interesan tanto como para las enfermedades "naturales"; aquí se buscan las causas últimas del mal,

el por qué de la enfermedad en motivaciones que van más allá de los simples síntomas orgánicos.

Sólo los xwujt pueden diagnosticar -tomando el pulso- y pueden curar estas enfermedades, causa última de las cuales y ayuda indispensable son los espiritus de la naturaleza -del agua, de las cuevas, de los cerros- los Wits Ch'en, los Xibaj y la divinidades del cielo.

Elementos fundamentales para la terapia son el trencipal[38], el incienso, el aguardiente, las velas, el agua sucia del lavado de las manos antes de las comidas rituales[39], el "repuesto" para las divinidades, animales hechos de masa de maíz o muertos y puestos con alcohol, pollos, hilos y trapos de colores, el tabaco y algunas yerbas como la hoja de tigre que se usan para "barrer" el enfermo. Equipo que un xwujt utilizará todo o en parte dependiendo del padecimiento de su paciente. Las oraciones, el rociar, el ensalmar y el barrer son las acciones que más se acostumbran para llevar a cabo la curación de estas enfermedades sobrenaturales.

La enfermedad de c'öncho, la culebra nauyaca

Entre las mordeduras de diversas serpientes, la de la nauyaca es la más peligrosa, para eso existe una curación específica que bloquea el veneno.

Síntomas y diagnóstico

En el momento en que pica la culebra, según los terapeutas tradicionales, su veneno entra directamente en la sangre sin pasar por la carne. Los temblores son el primer síntoma, a ello sigue un gran frío y mucha debilidad.

Para diagnosticar, el curandero acostumbra i töl ch'ujlel[40], pulsar, o sea sentir el ch'ujlel del enfermo a través de los pulsos de las dos manos y de los dos tobillos.

La curación

Podemos dividir la curación en dos partes: la primera es la ingestión de plantas medicinales que pueden ser suministradas por parte de cual-

quiera que conozca las yerbas y maneja lo que se llama la medicina casera. Estamos hablando de un familiar cercano o de un amigo y sólo en el caso de que el enfermo se haya dado cuenta que fue la nauyaca la que le provocó los temblores, el frío y la falta de fuerza.

Para que se pueda llevar a cabo la segunda parte de la curación es imprescindible la presencia activa de un especialista, de un xwujt que sepa rezar a la serpiente y a los Wits Ch'en, y que tenga bastante fuerza (en el sentido de poder) para comunicarse con ellos.

Primera parte

Por lo que se refiere a un medicamento natural, en el caso de mordedura de la nauyaca la única planta eficaz es la curarina. Se machaca la planta con aguardiente usando el bejuco y la raíz, toda completa, y se toma inmediatamente después de la mordedura. La curarina además de ser la única yerba que puede ayudar para este caso, no es un remedio para la mordedura de otras serpientes[41].

Este medicamento hace que el veneno "*no suba pa' arriba* " y ayuda a combatir los temblores del cuerpo. El aguardiente es "*porque la culebra deja el frío, el frío de la ponzoña y con el trago se calienta uno.*" El frío de la picadura es el frío de las cuevas, del mundo maléfico que vive bajo la tierra, de la obscuridad que permea estas moradas, de la huída del ch'ujlel.

Segunda parte

Cuando llega el xwujt y empieza la segunda parte de la curación, él y sus ayudantes ocasionales, que generalmente son parte de la familia, se encierran en un cuarto y desnudan el enfermo. Es muy importante que nadie lo vea ni esté cerca de él, especialmente una mujer embarazada porque en este ultimo caso la curación puede no tener efecto, más bien puede agravarse su situación sangrando por la boca, lo que el terapeuta interpreta como un ascenso del veneno, una expansión de la ponzoña por todo el cuerpo, hasta llegar a la boca y encontrar salida.

Entonces el curandero empieza a rezar:

"¿Por qué te agarró la culebra? ¿Por qué te mordió? ¿Por qué? Dejalo que salga, que salga toda esta enfermedad, que salga la ponzoña. Cun ció, sueltalo, déjalo en paz, que no le agarre el frío, no le haga daño en su cuerpo, en su sangre, en sus huesos."[42]

Mientras lo pulsa para ver si hay mejoría y chifla en su trencipal, barre el enfermo con hojas de sauco y lo rocía con aguardiente. Toma un poco de polvo que está en el trencipal y se lo pone en la boca con un trago de aguardiente, con esta mezcla da leves masajes en las muñecas, en los tobillos y a los dos lados de la frente del enfermo. Por último el terapeuta mastica ajo, algario, tabaco y trago y con la boca llena chupa la herida sacando el veneno que, debido a la curación, bajó hasta quedarse alrededor de la picadura y lo escupe afuera de la casa.

La Enfermedad de böc'tesan, el espantar

El espanto es la pérdida del alma, del ch'ujlel, de la parte vital del ser humano, sin ella se pierde la vitalidad y con ella la vida misma. Esto puede ocurrir por muchas razones y es un peligro constante en la vida diaria de un chol. Una caída, un golpe, una violación, cualquier hecho que pueda asustar de inmediato provoca esta tremenda separación entre cuerpo y espíritu que es inmediatamente aprovechada por los Xibaj para agarrar el ch'ujlel y esconderlo en su mundo bajo la tierra.

El espanto es "la enfermedad" entre los choles de Tila. Cualquier padecimiento que sufran tiene como presupuesto la pérdida del alma, del ch'ujlel, así que el primer paso de un terapeuta tradicional, sin importar la enfermedad que padezca su paciente, será el curarlo de espanto. Hay veces en que se asocia con otra enfermedad como es el «pozlom», o el "cólico", o el "pocitoch" o la misma "cöncho" otros padecimientos más leves como son dolores estomacales, de cabeza, de huesos y de cuerpo.

Síntomas y diagnóstico

La sintomatología del espanto es muy amplia y tiene tanto aspectos orgánicos como psíquicos: el enfermo tiene crisis de escalofríos, temblores, calentura, esta inapetente y baja rápidamente de peso adquiriendo una palidez y debilidad sorprendente hasta el punto de no poder levan-

tarse de la cama; en casos extremos el cuadro se complica con vómito y diarrea. Los enfermos y terapeutas añaden a estos síntomas otros que para ellos tienen un valor especial para confirmar el diagnóstico: los brincos, el miedo, los sueños.

El enfermo de espanto, en especial si es un niño, de repente empieza a brincar, a correr, a saltar, sin una razón lógica, de día y de noche; tiene miedo hacia todo y a todos, en especial a los elementos más intimamente relacionados con su enfermedad —agua, cueva, animales, rayos....»—; sus sueños se vuelven pesadillas y muestran personajes espantosos o lugares fantásticos. A veces es el mismo enfermo que en sueños revive el momento del "espanto", logrando de esta forma acordarse del lugar exacto en donde "se asustó" o lo que le aconteció para que su alma saliera de su cuerpo y fuera encerrada por los xibaj en una cueva escondida,

> "Cuando estamos bien espantado pues, sea un chiquillo o sea uno grande, cuando estamos dormiendo miramos como un señor que está allí, así como estamos ahorita platicando, y me llevan a una casa de material, o sea de loza y me encierran allí. Esto quiere decir que ya lo estan amarrando con su cadena, con su culebra, en la cueva pues."[43]

Cabe añadir que "el curandero nunca sueña, adivina"[44] si el padecimiento de su paciente es el espanto lo que padece su paciente y dónde, cómo y por qué se asustó. El especialista, sin duda un xwujt logra hacer su diagnóstico mediante el pulso y escuchando el ch'ujlel; los sueños del enfermo y sus padecimientos son nada más una confirmación ulterior a su yá certero diagnóstico.

La curación: Tila, 12 de marzo de 1992

Estamos en casa de don Sebastián López Vásquez, la enferma es su hija Paulina y, aun cuando la mayoría de los curanderos que tuve la suerte de conocer niegan la posibilidad de poder curar a alguien de la familia, él si lo hace.

Paulina tiene tres años y muchas semanas de estar enferma, ya probaron con medicina de patente, con tecitos, baños de yerbas y ayuda de otros curanderos pero la niña no tuvo mejoría, así que Sebastián decidió curarla él mismo dejando a un lado su milpa y su cafetal por una tarde y

poniendo todo su conocimiento y su arte para sacar a su hija de la calentura, diarrea y debilidad.

La curación de la pequeña se desarrollará en cuatro fases y en tres lugares:

1) la cocina de la casa de Sebastián,

2) el lugar de la caída de Paulina —la casa de unos parientes que viven cerca—,

3) la vereda que comunica las dos casas.

Primera parte

Es en la cocina de su casa que don Sebastián, entre silencioso y meticuloso, está organizando todo lo necesario para que la curación empiece. Limpia 12 dientes de ajo y los pone en un viejo plato junto a 12 granos de maíz blanco, 12 frijoles negros y un puño de algario que tenía en un botecito escondido entre la escasa comida de la cocina: es el «repuesto», el regalo que, en un acto de profunda reciprocidad, se hará a tiempo debido a los reyes de la tierra, a la tierra misma, para que ayuden a la curación de Paulina.

A un lado del plástico azul que esconde la cama que comparten Sebastián y su esposa con los niños más chicos, el terapeuta siembra una rama de ruda y a la izquierda coloca una imagen de San Miguel. Con cuidado y concentración excava un hoyo en forma de cruz en el piso de tierra ayudándose con su machete, exactamente entre la planta y la imagen del santo. Después de observar su trabajo, pone en el piso, a la izquierda de la cruz, el plato con el repuesto (la ofrenda); un sartén lleno de brasas encendidas; un paquetito de papel periódico que envuelve incienso y 2 velas blancas.

Empieza a rezar, entre las oraciones murmuradas se oye:

"Padre Jesús,
padre Dios,
san Pedro,
san Pablo,
padre Jesús,
padre Celestial,
que nos cuiden para curar y nos protejan para siempre"

Paulina está sentada a la derecha de don Sebastián en los brazos de su mamá, toma pecho y mira a su alrededor con los ojos brillantes por la enfermedad y la calentura.

Sebastián ensarta en la cruz uno por uno los dientes de ajo, los granos de maíz y de frijoles, esparce encima algario y unos granos de incienso; pone incienso en las brasas y las enciende, me mira y me pide no tomar fotos hasta el momento en que él haya terminado de ofrecer el repuesto, hasta que las velas estén encendidas y él levantado.

Sigue sus rezos y mientras clava las dos velas blancas a los lados más cortos de la cruz, derrama aguardiente en la cruz y alrededor de las dos velas, las enciende y se levanta, ofrece el humo del incienso a la imagen del santo, a la cruz, a los rumbos cardinales.

En el piso, cerca de la niña enferma, está listo un gran manojo de "hojas de monte". Las oraciones, largas y lentas, se mezclan con las de su esposa y con los rezos del tío recién llegado; él no es curandero pero, como es común en Tila un miembro de la familia puede ayudar en los rituales terapéuticos.

Los tres rezan cada uno a su manera, con sus palabras, con su forma de pedir y de ofrecer: sonidos distintos que se funden en una sola letanía.

DON SEBASTIÁN

"Ustedes que espantaron Paulina no están muy lejos,
ya están cerca,
es que ya no me quieren porque soy xwujt,
ya no me quieren hacer daño,
pero yo sé que ustedes no me aman,
yo nunca les hice daño,
nunca les tomé nada,
allí estan los animales, allí está el me' (venado) y el cox (pava).

DOÑA MARÍA

"Paulina, Paulina, ¿qué fue lo que te dijeron?
¿Qué es lo que te acuerdas?
Pequeña, tendrías que acordarte de algo.

¿Qué fue lo que te dijeron?
¿Qué es lo que te acuerdas?
¿Por qué no te acuerdas de nada?
Yo no creo que te hicieron algo muy grave por que no tienes vómito, no tienes mal de estómago, no te golpearon en la cabeza.
¿Quién te agarró?
¿Quién fue?
¿Qué es lo que le hizo?
¿Dónde están los pescados, los vómitos, los caracoles y todo lo que tengo?
Paulina se cayó, yo la tenía cargando, estaba lavando, y ella se cayó."

DON SEBASTIÁN

"San Pedro, San Pablo, ayúdenme,
les ofrezco flores, velas, hojas de yopom,
cuiden esta niña para que no tenga problemas para ir en la casa de sus hermanos, de sus familiares
ella nada ha hecho,
ella es niña
todavía no pudo haber hecho nada,
todavía no piensa hacer daño a nadie.
Señor Jesús Cristo cuídala,
ella no tiene la culpa de nada,
ayudame porque ya es muy tarde,
ya son las seis y media."

Don Sebastián sigue ofreciendo trago a las divinidades y reyes, mientras una mujer trae un vestido de Paulina limpio y muy bonito, de color azul. De repente, me doy cuenta que todos los hijos más chicos se cambiaron, llevan ropa bonita y limpia, están peinados como en un día de fiesta, a la orilla de la puerta silenciosos y atentos esperan entrar en escena....

Sebastián rezando ahuma con el incienso el vestido limpio de Paulina y lo pone encima de las hojas de monte, allí en el piso.

Intermedio

Terminada la primera parte de la curación todos se relajan y don Sebastián nos invita a un "*poch*"[45]. Los dos hombres se organizan para ir al lugar donde se cayó Paulina y entre los tres nos llevamos el manojo de hierbas de monte con el vestido de la niña, el incensario, el sobre con el incienso y la botella de cerveza Corona llena de trago. Don Sebastián nos conduce caminando rápido y sin mirar a su alrededor durante los 100 metros de vereda que nos separan de la otra casa.

Segunda parte

Estamos en la casa de la vecina donde se cayó Paulina. En la cocina cerca del fregadero, en el punto exacto de la caída Don Sebastián ofrece aguardiente en forma de cruz, ahuma con el incienso, reza y "llama" a Paulina chiflando en una botella; con las hojas y el vestido barre el aire, sigue con el mismo ritual en las esquinas de la cocina ayudado por el tío que sigue ofreciendo aguardiente a la tierra y a las divinidades. Los dos rezan y llaman en voz alta "Paulina".

"Señor Jesús,
san Pedro,
san Pablo,
venimos en este lugar donde cayó Paulina López para levantarla,
para llevarla a casa otra vez
fue tirada por un hermano,
¿que cosa será Dios?
¿ Baqui? (¿dónde?)
Venimos a llevarla
señor dios
aquí donde está amarrada,
porque no tiene culpa,
no ha hecho nada,
nada te ha robado,
no ha insultado a nadie,
por eso venimos a rogarte
que nos entregues en nuestras manos
para volver a llevarla adonde está su casa

porque no piensa todavía
y es menor de edad
y espero que no le dé dolor de cabeza,
calentura,
frío.

Paulina Lopez,
venimos en este lugar donde te caiste
para llevarte a la casa
estamos todos unidos porque nada nos hace falta,
tenemos suficiente comida,
tortillas,
frijoles,
pozole,
no hace caso que tú te quedes aquí
porque ellos no te van a dar de comer.
Coxla' Paulina López (vamonos Paulina López)
Estamos aquí para levantarte,
si me estás escuchando
contéstame,
vámonos ya a la casa,
levántate.
¿Dónde estas?
Vámonos ya a la casa,
vine a sacarte adonde te tienen amarrada,
colgada,
Laishme' Paulina López (vente ya Paulina López)
coxla ti la cotiot(vamonos ya a la casa)
coxla ti la cajñib (vamonos ya en nuestro lugar)
tiejchenix (levántate)
vámonos a la casa para que vayas a jugar,
cuando intentes pararte
si te están mirando no les digas nada,
sólo míralos también
y levántate ya."

Tercera parte

Salimos de la casa donde se cayó Paulina y en el camino de regreso —el mismo de hace media hora— don Sebastián barre el aire con las hojas y el vestido de la niña enferma hasta su casa, para indicar al ch'ujlel de Paulina la vía hacia la pequeña y crear un corredor de donde no pueda salir. El curandero sigue llamando desesperadamente a su hija, reza y ofrece incienso, el tío lo sigue de muy cerca vaciando trago a las esquinas y por toda la vereda que une a las dos casas.

Cuarta parte

Llegamos a la casa de don Sebastián, los dos hombres siguen indicando al ch'ujlel de Paulina el camino hacia ella con rezos, incienso y trago. Madre e hija siguen sentadas cerca de las velas encendidas y de la imagen de san Miguelito. Doña María con la niña entre los brazos reza devota y ausente de todo lo que le rodea, a excepción de su pequeña.

Don Sebastián después de rezar y ofrecer aguardiente a las esquinas de la cocina y alrededor de la única ventana y de las puertas, se acerca a la cruz y allí también vacía trago y ahuma con el incienso que el tío se preocupa de poner en las brasas encendidas. El curandero deja las hojas de monte y el vestido de Paulina a su izquierda, se arrodilla y ensarta 4 dientes de ajo en la cruz. Inesperadamente llega un gallito para picotear algunas semillas, es la primera vez que veo a un chol echar con tanta violencia a un animal de la casa; la misma reacción se repite con los niños para que se queden callados. Hay mucha gente en la casa pero todos están silenciosos —espontáneamente o a causa de los gritos de Sebastían— y la atmósfera es realmente de gran concentración y recogimiento que sugiere un último y extremo intento después de muchas curaciones que no dieron resultado. Alguien prende un radio pero el grito de don Sebastián hace que éste se apague de inmediato. El curandero cubre la cruz con la tierra escondiendo el "repuesto", trueque y agradecimiento para la Madre Tierra y sus reyes.

Don Sebastián pone a Paulina el vestido azul encima del que tiene puesto, la barre con las hojas de arriba hacia abajo y de la derecha hacia la izquierda escupiendo aguardiente. Se para en la parte derecha de la niña llamándola a viva voz:

"Laishme' Paulina López" (vente ya Paulina López)

Rezando le jala fuerte la oreja, le estira los dedos de la mano y del pie; contínuamente Sebastián se para para tomar el pulso de la niña y poder así darse cuenta si el ch'ujlel de Paulina ha regresado. Sigue barriendo con las hojas la parte izquierda de la pequeña: la llama, la baña con aguardiente, reza, le jala la oreja, los dedos de la mano y del pie.

Don Sebastián toma un diente de ajo y lo ensarta en un alfiler, pincha con el ajo la nuca y la cabeza muy profundamente (es por allí que entra el ch'ujlel), después sigue con los brazos, las piernas y los pies -primero el derecho y después el izquierdo-, toma otra vez hojas y aguardiente y barre y rocía Paulina. La niña lo mira desesperada *"papá"* dice casi llorando, pero Sebastián sigue con su trabajo casi sin darse cuenta de las lágrimas de su hija. Todos rezan y llaman Paulina, *"laishme' Paulina López"*

Una última ofrenda a la cruz y a San Miguelito, *"ya se terminó"* dice don Sebastián; una oración más y *"ya se terminó"* insiste el tío.

Unos tragos para concluir, para festejar, otro más para agradecer, la atmósfera está relajada, Sebastián toma a Paulina en sus brazos, todos la apapachan, le hablan y la aprietan, las velas siguen encendidas para recordar que hoy es un día especial, así se quedarán hasta consumirse.

Como de costumbre, terminada la curación los parientes del enfermo ofrecen comida a los que participaron en el ritual y a todos los que van llegando a la casa. Después de lavarnos las manos en un recipiente lleno de agua —que se conserverá celosamente en frascos— sirven en la mesa cafecito y huevos revueltos, *"las tortillas son enormes"* comenta el tío mientras las usa como cuchara, Sebastián, entre orgulloso y contento come con su hija en los brazos quien le roba pedacitos de "blanquillo".

El Maíz, las enfermedades y las curaciones a través de los colores

Si aceptamos que la cosmología es una concepción del mundo que puede adoptar diversas formas y que coloca en primer plano las relaciones entre esta imagen del mundo y las demás dimensiones cognitivas y prácticas de las culturas, podemos hipotetizar una suerte de relación entre las enfermedades que, de distinta manera, están relacionadas con los cuatro colores del maíz y el mito presentado anteriormente, que nos

hablaba de los cuatro colores de Ixim. Se propone una relación que de entrada puede parecer un tanto extraña, entre lo conocido y lo percibido, entre sistema terapéutico y sistema estético, los dos insertados dentro de modelos de representaciones simbólicas que explican el orden cosmogónico.

Entre las varias enfermedades de origen sobrenatural nos interesa terminar este texto mencionando las enfermedades que tienen una especial relación con el Ixim, el maíz y con los cuatro colores del éste: negro, rojo, amarillo y blanco.

Como ya se mencionó en el mito de aparición de ixim, los choles conocieron el maíz de cuatro colores: negro, rojo, amarillo y blanco y existen cuatro enfermedades relacionadas con el maíz que vuelven a los hombres de sus mismos colores y que se curan con colores: el pozlom negro-morado (caliente), que se cura con el rojo y el Ikhte o la malamujer que se cura con el negro, el pozlom colorado que vuelve a los hombres rojos y se cura con el rojo; el pochitoc' que vuelve a los hombres amarillos y se cura con rojo y amarillo.

El blanco, por ser "...como es su color como era todos.....", se podría considerar como el cuarto elemento "anómalo", un poco afuera de la terna precedente. De hecho es el color de la curación en lugar de ser el color de la enfermedad. El estado real del hombre es ser blanco, puro, sin manchas y equilibrado con la naturaleza y éste es el color real, original del maíz; el maíz rojo, amarillo y negro fueron los quemados por el rayo verde que mandó Ch'ujtiat para ayudar a los hombres en la búsqueda del alimento divino.

La enfermedad de **IKHTE** es conocida también como la mala mujer - mujer maligna-, como el malestar de la mujer negra y como "malos aires" —aires malignos—.

La mala mujer se refiere tanto a la enfermedad, como a un xwujt que tiene la capacidad de transformarse en el esposo o la esposa de la persona que se quiere perjudicar y que se reconoce porque siempre se viste de negro. Este mal se presenta con más frecuencia en aquellos que están destinados a ser xwujt —es una especie de seña/prueba—, y en los blasfemos, que ofenden a las divinidades. Los dos casos parecen ser dos ejemplos de ruptura: el primero en el sentido de un cambio de estatus, una prueba para pasar de una situación cotidiana a una investidura especial: la de terapeuta; en el segundo caso, aquellos que no respetan a las divinidades serán "castigados" por estas últimas que, apoyadas por la misma comunidad, les mandarán la mala mujer para seducirlos. Cuan-

do la mala mujer que adopta el sexo contrario de la persona a la que se va a perjudicar busca conquistar y proponer a su compañera o compañero una relación sexual, los choles me han contado que: "*se da cuenta uno rápidamente que no es nuestra mujer, se ponen los pelos de punta así como los cabellos y si la tocas en el sobaco puras plumas de pollo es lo que se siente*". Si la persona a quien se acercó la mala mujer se dá cuenta de quién es realmente ésta y escapa, se enfermará no tan gravemente y un buen terapeuta logrará curarla. Al contrario, si se deja seducir y tiene relaciones sexuales, las consecuencias serán tremendas: el engañado se vuelve inmediatamente de color negro-morado y a través de dolores atroces lo alcanza rápidamente la muerte. Es importante añadir que después del acto sexual la mala mujer se transforma en animal y se va volando: seguramente en su metamorfosis adquiere el aspecto de su animal compañero mostrándose así en toda su fuerza y poder.

La terapia para quien no se ha "contagiado", es decir que no ha tenido relaciones sexuales, consiste en un baño para enfriar al enfermo quien por la cercanía con la mala mujer, ha acumulado demasiado calor. Contrariamente, quien no ha sabido resistir al encanto de la mujer negra y ya ha cambiado de color, se enfría y la tarea del xwujt, que no siempre tiene los resultados esperados (en especial si no se lleva a cabo muy rápidamente), es la de calentar al enfermo tallándolo con animales que tengan la piel, el pelo o las plumas negras: pollos, gallinas, perros o gatos y con la aplicación de la piedras calientes del fogón de la cocina, exactamente aquellas en que habitualmente se cocen las tortillas. Maíz y color negro se usan para el tratamiento de esta enfermedad donde, como siempre me han comentado los xwujt, el propósito es que el paciente se vuelva nuevamente blanco, color originario del Ixim, símbolo de equilibrio y de armonía.

El **POTS'LOM** es un padecimiento que cambia el color de la piel, es la consecuencia de una "vergüenza", una reacción fisica y emocional a la transgresión de una regla social. Las circunstancias que con más frecuencia la provocan siempre y cuando sean descubiertas por la comunidad:un robo, una relación sexual ilícita, el ver a una mujer desnuda que no quería mostrarse, el encontrarse casualmente sin ropa frente a un hombre, pasar a través de lugares que se consideran sagrados en momentos inoportunos, derramar por descuido una olla llena de alimento en una comida ritual, no regresar un alimento o un dinero prestado.

Además de las alteraciones emocionales, como depresión, insomnio, miedo, provoca consecuencias físicas dolorosas como vejigas, pústulas

y úlceras que se asemejan al objeto que provocó la vergüenza. Este es un claro ejemplo que nos muestra como una infracción a una regla social se manifiesta sobre el cuerpo: el "culpable" se cubre de señas que la comunidad puede leer y saber a través de su enfermedad cuál ha sido su "culpa". La ley parece ser no tan necesaria para castigar al malhechor, es la naturaleza misma y las divinidades las que se encargan de recordar a los seres humanos lo que "no se tiene que hacer" y que, a través de la mediación de un xwujt, restablecen el equilibrio permitiendo al enfermo recobrar su salud.

Hay tres tipos de pots'lom: el colorado, el morado obscuro y el rosa claro. En el primer caso la piel del enfermo se vuelve roja, de hecho en chol "rojo" y "colorado" se traducen con el mismo término "chüchüc"; con el pos'lom morado se transforma en morado obscuro, casi negro y el último tipo cambia el color original de la piel a rosa claro. El pos'lom morado es el más fuerte y el más peligroso, es cuando la inflamación desde la superficie de las piernas penetra hacia el interior del cuerpo a través de los genitales y contamina la sangre además de la piel.

Los tres tipos de pots'lom más que ser tres estadios de la misma enfermedad, son tres enfermedades distintas: el rojo como el morado son sin duda "calientes", mientras el rosa claro es "frío".

Su tratamiento dura varios días y, sin entrar en demasiados detalles que no nos interesan en éste momento, lo que quiero subrayar es que un elemento esencial de este ritual terapéutico es el color rojo. Rojas son la yerbas y las flores, manto rojo, coralillo, chanita, que el xwujt corta, muele y remoja con aguardiente; roja es la tela que sirve para cubrir el cataplasma de yerbas sobre la parte del cuerpo más afectada, rojo es el listón o el paño que se pasa sobre el cuerpo del enfermo para que éste "cambie de color, se vuelva otra vez blanco". Los dos tipos de pots'lom calientes -rojo y morado- son los más graves y la tarea del xwujt es enfriar, regresar al enfermo del color del maíz quemado hacia el original color de Ixim, el blanco, estado mítico de equilibrio.

Para que esto sea posible, el terapeuta usa elementos fríos como el baño de aguardiente y de agua, y elementos calientes como el color rojo. Estos últimos nos remiten a un ritual curativo simpático-homeopático (elimino el rojo con el rojo, absorbo el calor con un objeto que contiene calor) así como a la ambivalencia del color rojo: si de un lado es sinónimo de muerte y de enfermedad, simboliza también el sol y la sangre, dos elementos llenos de vida. De hecho, "El color rojo entre los mayas está íntimamente relacionado con la fertilidad; las banderas

de los cabildos tzeltales, pasiones tzotziles, mayordomos tojolabales y makymlas choles, son efectivamente siempre de color rojo. Los caribes son descritos como desnudos y embijados (pintados con bija), y es un hecho que los lacandones suelen pintarse con achiote al realizar sus ceremonias más importantes. El rojo es color de la sangre, de sacrificios y por ende de fertilidad, ya que sin derrame de sangre, los hombres nunca conseguirían la anuencia de sus dioses para que brille el sol, soplen los vientos de lluvia y crezcan los maizales. En el pensamiento maya es imposible hablar de sangre sin referirse al sacrificio hecho por los hombres para asegurar el regreso matutino del sol al oriente del mundo...El rojo es por cierto asimilado al oriente, punto de salida del sol y de la llegada de las lluvias fecundantes del verano. Innumerables son los relatos coloniales, la información pictográfica y los relatos mitológicos contemporáneos que dan cuenta de la afición de los mayas por el color rojo en los momentos de mayor sacralidad."[46] Podemos aquí añadir también que el color rojo puede quitar la vida y restablecerla, es el color del maíz quemado pero del rayo verde, rayo de vida de Ch'ujtiat y que se utiliza muy seguido para curar otros padecimientos que están relacionados con problemas de "trastornos mentales"[47] Como parte final de la curación, el paciente tiene que lavarse la parte del cuerpo más colorada, o más afectada por la enfermedad con el agua súcia donde se ha lavado el molino para moler el maíz blanco. Para quitar a la piel el color del maíz quemado, —rojo y morado casi negro— el xwujt necesita de Ixim pero de color blanco, color originario que como ya mencionamos nos remonta a tiempos míticos donde el hombre como el maíz estaban en perfecto equilibrio con la naturaleza.

Otra enfermedad que se acostumbra curar con listones o hilos de color es el **POCITOCH**, o sea la enfermedad de la tortuga. El tratamiento dura varios meses —son siete las sesiones— y empieza en la cueva de Tumbuluch donde el xwujt y el hablatierra ofrecen aguardiente, velas e incienso rezando a los Xibaj, preparan después un medicamento con aguardiente y con la concha de una tortuga molida que el enfermo tendrá que tomar mientras se lleva a cabo el tratamiento. Cada ritual curativo del ciclo de siete dura un día y toda la familia así como los vecinos participan para ayudar y apoyar el trabajo de los terapeutas; las reflexiones que siguen provienen de mi observación directa de la quinta sesión curativa hecha a doña Beatriz —la enferma— por doña Rosa y don Nicolás —una pareja especial de terapeutas, ella es xwujt y el es hablatierra.

Una gran debilidad, inapetencia y falta de energía se unen a dolores en las articulaciones y el corazón; diarrea y vómito concluyen el cuadro clínico. A estos malestares, los choles le añaden otros de origen emocional como la sensación de sentir algo —probablemente la misma tortuga— que llega hasta el corazón y que no se logra escupir. Otro síntoma determinante es el deseo de comer alimentos "calientes" como la carne, chile o alimentos fritos para compensar el "frío" del pocitoch. En fin, cuando el malestar llega a un estado avanzado, el color de la piel del enfermo lentamente se aclara hasta volverse amarillito. El valor de los síntomas anteriores es corroborar la enfermedad más que diagnosticarla, pues como ya se subrayó anteriormente el xwujt realiza el diagnóstico exclusivamente a través del pulso, escuchando el ch'ujlel. Su poder va mucho más allá de la simple interpretación de síntomas orgánicos o emocionales, él "siente" tanto la enfermedad como su causa.

También en la cura del pocitoch el color es muy importante, así como su uso junto al maíz. Durante el ritual doña Rosa y don Nicolás escogieron con particular atención unos hilos para bordar de color rojo y amarillo, cortando cuatro largas tiras de cada color, aproximadamente de metro y medio; unos pequeños a nimalitos hechos de masa de maíz —tortugas, perros y un mulo— y previamente cocidos sobre un fogón especial han sido amarrados al grupo de hilos rojos y al grupo de hilos amarillos para pasarlos sobre el cuerpo de doña Beatriz desde los hombros hasta las rodillas (alto/bajo; el rojo se pasa por la parte derecha del cuerpo mientras que el amarillo por la parte izquierda) para posteriormente arrastrarlos hacia la salida y tirarlos en un hoyo del jardín interior de la casa.

El pocitoch es una enfermedad fría, la tortuga un animal selvático y acuático completamente frío. Es el frío de la tortuga lo que provoca al enfermo la falta de ganas de vivir, la debilidad, la inapetencia. Cuando al enfermo le da hambre busca compensar y restablecer el equilibrio con una fuerte necesidad de alimentos calientes. Don Nicolás y doña Rosa durante todo el tratamiento han usado varios elementos calientes para ayudar a la paciente: el color rojo y el color amarillo, los animalitos domésticos de maíz (perros y mulo). Jugando con el frío y el calor, con la enfermedad y la curación, con la muerte y la vida, con los colores y con el maíz para absorber la enfermedad, curar a doña Beatriz y restaurar la armonía tanto del paciente así como del universo.

La profunda relación que une a los choles con el maíz y sus colores, nos muestra el estrecho vinculo entre el hombre y la naturaleza que

existe todavía hoy como en los tiempos míticos. Aún cuando actualmente los choles ya casi no trabajan sus milpas, ellos siguen siendo hombres de maíz, milperos y guardan en sus corazones y en sus mentes la imagen de Ixim, de sus colores, de su sabrosura, de su utilidad, desde la comida hasta las curaciones. El campesino chol que viene del maíz no puede menos que pedirle su sustento, su ayuda, su agradecimiento, su favor, y si hay algún problema, si el hombre se enferma, es a él a quien se dirige en un acto de amor y de obediencia, con cariño y sumisión.

Las cuevas, la tierra, el inframundo y el mundo celeste así como sus habitantes, gli Xibaj, los Wits Ch'en, Uran, Ch'ujtiat, el maíz y los colores, están cotidianamente en contacto con los choles, los dañan y los ayudan, los enferman y los curan en un juego de dualidades donde el paso a través los colores de Ixim quemado es sólo un momento de la vida que sirve para reflexionar sobre transgresiones y olvidos, un camino para regresar al blanco, color original del maíz, símbolo de un mundo de paz y de armonía entre los hombres de la tierra, las divinidades del mundo Celeste, los Reyes del inframundo y los espíritus de la naturaleza y donde el sistema terapéutico se puede ver como una recreación estética del pensamiento chol en la que el ser humano es un reflejo pleno del cosmos y donde subyace una búsqueda permanente para mantener y restablecer el equilibrio.

NOTAS

[1] Don Tiburcio, Tila, febrero de 1993. Comunicación personal

[2] Marion, 1994: 100-101.

[3] Wits Chen son a la vez los Reyes de la Tierra y el nombre de su morada.

[4] Xwujt es una palabra chol que sirve para indicar un hombre de poder, un terapeuta que puede diagnosticar y curar cualquier enfermedad (brujo y/o curandero) comunicándose con las divinidades y los espiritus del submundo.

[5] Morales, 1984: 72.

[6] *Morales, 1984: 72.*

[7] Heyden, 19-20.

[8] Morales, 1984: 72.

[9] Litt. del chol: nahual.

[10] Morales, 1984: 73.

[11] Otro importante papel del tigre se encuentra también en el Carnaval de Tila, donde se realiza una pelea entre toros y tigres. Los choles que actuan de tigres antes de la lucha van a la cueva de Tumbuluch para recibir el poder y el nagual. Para profundizar en éste tema: Fausto Di Bella, "Le Carneval de Tila, Chiapas, Mexique. Approche du phenoméne ludique", Ecole del Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, Francia. Tesis de maestria, 1995 y Marie-Odile Marion, "Identidad y Ritualidad entre los Mayas", INI, México , 1994: 80-86.

[12] Morales, 1984: 99.

[13] Chol etimológicamente quiere decir milpa.

[14] *Yum ch'en*, "Señor o dueño de la cueva" —lit. del chol: *yum* es señor, dueño y *ch'en* es cueva—. En el relato también se le llama *yum pañimil*, "Señor o dueño del mundo" —lit. del chol: *yum* es señor, dueño y *pañimil* es mundo—. Se trata de uno de los personajes mitológicos más poderosos y notables en el pensamiento chol. Además de los innumerables relatos sobre el *yum ch'en*, su importancia se evidencía en el culto que aún se le rinde en las cuevas de la región. A él se le llevan ofrendas y se le hace fiesta en la cueva para pedirle bienes materiales, protección, curaciones y exorcismos. Hay quienes dicen que yum ch'en es también el "jefe de los xibaj".

[15] Los rezadores son especialistas del ceremonial religioso. Por lo general son hombres o mujeres de avanzada edad quienes han servido

en los cargos religiosos de la iglesia católica desde jóvenes. Actualmente se les conoce con el nombre de *pasaro* o *tatuch* y se dice que son los conocedores de un lenguaje particular con el que es posible comunicarse con las deidades. De ahí su carácter de intermediarios entre el hombre y la divinidad.

[16] Este mito se encuentra en Alejos, 1988: 97.

[17] Galinier, 1990:157.

[18] No es extraño que los terapeutas más reconocidos de Tila pasaran también por los cargos de mayordomía.

[19] En chol, hechicero, brujo y curandero se traducen con el mismo termino: xwujt, aclarando que "es alguien que sabe" y usando los tres términos en castellano con el mismo valor.

[20] Don Manuel, Tila, noviembre de 1992. Comunicación personal.

[21] Los "hablatierra y hablacerro" son unos terapeutas especiales, personajes de escaso relieve espectacular pero de gran peso en las curaciones. Ellos son el brazo derecho de un xwujt y se ocupan de rezar a las divinidades antes de que empiecee la curación, de preparar el "repuesto" para quien está "espantado", de ofrecer aguardiente a los rumbos cardinales que simbólicamente se vacía a las esquinas de la casa y al centro, de encender las velas, forma de comunicación entre los dos mundos: el de abajo y el de arriba, de ahumar con el incienso. Suelen ayudar el xwujt en el ritual apoyándolo en todo lo que necesita y se despiden de las divinidades al final de la curación *"agradeciéndoles y pidiendo perdón y ayuda para el enfermo y su familia."*

[22] Como ya se vió anteriormente el xwujt posee wuy, o sea el arte de la magia y el nagual que frecuentemente es un tigre.

[23] Litt. del chol: espíritu malo.

[24] Morales, 1984: 100.

[25] Morales, 1984: 102.

[26] Morales, 1984: 102.

[27] Morales, 1984: 103.

[28] Del Chol: yüyüx=verde y chajkk'=rayo

[29] Del Chol: chüchük=rojo y chajk'=rayo

[30] Del chol: süsüsuk= blanco y chajk'= rayo

[31] Del chol: k'ünk'ün=amarillo y chajk'=rayo

[32] Por demonios se entienden los xibaj

[33] Morales, 1984:104.

[34] Del Chol: Yüyüx= verde y chajk'=rayo

[35] Vease arriba.

[36] Marion 1994: 105.

[37] Del chol: espíritu, animal compañero, alma, pulso.

[38] El trencipal o buchito, es una calabaza seca y hueca de unos 15 cm que sirve para llamar el espiritu del enfermo chiflando en ella. El terapeuta puede comprarlo ya limpio o limpiarlo él solo. Tiene que prepararlo con varias yerbas: bobotabaco, hoja de zorro, hoja de zorillo y caracoles chiquito de río que se encuentran en El Limar. Las yerbas por un lado y los caracoles por un otro, se solean, se muelen, se doran hasta que se sequen y se unen al final. Se ponen en el trencipal y se le echa TUÑIBIL, o sea se le reza para que el buchito conozca su papel y sepa lo que tendrá que hacer en el futuro.

[39] El agua donde se lavaron las manos los comensales después la comida de los dias de fiesta o después las curaciones sirve para curar, se añaden hierbas, y/o el sobrante de las velas de la iglesia y/o las flores muerta que se ofrecieron a algún santo.

[40] Del chol: i= pronombre personal referido a tercera persona; töl= tocar; ch'ujlel= espíritu, animal compañero, alma, pulso.

[41] En los casos de piquete de otras culebras se usa el cedron que se raspa la raíz y se toma varias veces al día en ayunas o también el jugo de 5 o 10 limones alternándolos con aceite y aguardiente.

[42] Es ésta una pequeña parte de un rezo larguísimo que el terapeuta hace en varios idiomas.

[43] Comunicación personal, Don Sebastián López Vásquez, febrero de 1993, Tila.

[44] Comunicación personal, Don Tiburcio Ayanegui Hernández, febrero de 1993, Tila.

[45] Antigua bebida de maíz fermentado, hoy en día se utiliza para indicar "aguardiente"

[46] Marion 1994: 74.

[47] En los casos de dolores agudos de cabeza, trastornos mentales sencillos, insomnio y otros padecimientos parecidos, el xwujt acostumbra amarrar un pañuelo de color rojo con una cataplasma de hierba en la cabeza de su paciente.

Literatura citada y bibliografía

AULIE, Wilbur y Aulie, Evelyn
Diccionario Ch'ol-Español, Español Ch'ol, Instituto Lingüistico de Verano, México ,1978.

ALEJOS GARCIA, José
WAJALIX BA T'AN. Narrativa tradicional ch'ol de Tumbalá , Chiapas, UNAM, México 1988.

ARTIS, Gloria y Coello, Manuel
"Indigenismo capitalista en México" en *Historia y Sociedad*, n.21, 1979.

BARRERA VÁZQUEZ y Silvia Rendon (Traductores)
El libro de los libros de Chilam Balam, FCE, México, 1973.

CARDONA, Giorgio Raimondo
La foresta di piume, manuale di etnoscienza , ed. Laterza, Bari 1993.
I sei lati del mondo , ed. Laterza, Bari, 1985.

CRIPPA, Marco
Medicina integral entre los Ch'oles de la Sierra Norte de Chiapas ,
Marco Crippa Editor, México, 1991.

DI BELLA, Fausto
Le carneval de Tila, Chiapas, Mexique. Approche du phenoméne ludique , mémoire du Diplôme de l'EHESS, Paris 1995.

EROSA SOLANA, Enrique
El sistema simbólico de los Hach Winik , tesi in etnologia, ENAH, México 1993.

GALINIER, Jacques
La mitad del mundo, Unam, México, 1990.

HEYDEN, Doris
"Los ritos de paso en las cuevas", Boletín INAH, Epoca II, no.19, INAH, México 1976.

Instituto Nacional Indigenista Region Ch'ol, Tila, Chiapas
Estudio monográfico sobre la región ch'ol. Análisis y perspectivas 1983-1987- 1989.

LANTERNARI, Vittorio
Medicina, Magia, Religione. Dalla cultura popolare alle societá tradizionali, Libreria Internazionale Esedra, Roma.

LEVI-STRAUSS, Claude
Antropologia strutturale uno e due , Il Saggiatore, Milano 1978.

Il pensiero selvaggio, La cultura, Roma.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo
Cuerpo humano e ideología, 2 vol, UNAM, México 1980.

MANCA, Maria Cristina
Los Choles, INI, México, en prensa.

L'arc-en-ciel des maladies, mémoire du Diplôme de l'EHESS, Paris 1994.

"L'arcobaleno delle malattie. Una proposta di relazione estetica/medicina tra i Chol di Tila, Chiapas, Mexico". XVII Convegno Internazionale di Americanistica, Perugia mayo de 1995 (actas en prensa).

MARION, Marie-Odile
Identidad y ritualidad entre los Mayas , INI, México 1994.

Los Hombres de la Selva: un estudio de tecnología cultural en medio selvático, INAH, México, 1991.

MARION, Marie-Odile
Identidad y ritualidad entre los Mayas , INI, México 1994.

Los Hombres de la Selva: un estudio de tecnología cultural en medio selvático, INAH, México, 1991.

MORALES BERMUDEZ, Jesús
On o't'ian antigua palabra -Narrativa Indígena Chol, UAM Azcapotzalco, México, 1984.

PÉREZ CHACÓN, José
Los choles de Tila y su mundo , Gobierno del Estado, S/F.

Popol Vuh, Il libro sacro dei Quiché , a cura di Tullio Tentori, TEA, Milano 1988.

SCHUMANN, Otto
La lengua chol de Tila (Chiapas) , UNAM, México, 1973.

INTERPRETACIONES SOBRE LAS CAUSAS DE DEFUNCIÓN EN LAS ACTAS Y CERTIFICADOS. EL CASO DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

ANNA MARÍA GARZA CALIGARIS *
GRACIELA FREYERMUTH ENCISO **

El contar con panoramas cuantitativos completos y confiables sobre la mortalidad en cada una de las zonas geográficas y grupos sociales de nuestro país es sin lugar a dudas indispensable para formular políticas de salud adecuadas a las particulares y muy heterogéneas necesidades de los pobladores. Sin embargo, es por todos conocido que dos de las más importantes fuentes de datos, las actas y certificados de defunción, presentan serias deficiencias que dificultan en mucho el conocimiento del fenómeno de la muerte, particularmente en algunas regiones, y dentro de ellas en algunos estados, zonas y municipios. La demografía ha analizado cuidadosamente los instrumentos estadísticos oficiales y sus resultados y ha formulado múltiples críticas técnicas, dadas las importantes evidencias de subregistro y error. Para establecer con suficiente aproximación los niveles, tendencias y estructura de la mortalidad, los

* Instituto de Estudios Indígenas/UNACH
** Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Sureste.

estudiosos han debido recurrir a diversas y sofisticadas técnicas de corrección y estimación y a fuentes alternativas de información. A pesar de los notables avances, los problemas para conocer las características que asume la muerte en los lugares más depauperados de la República y entre algunos sectores más marginados de la sociedad mexicana, han contribuido a reforzar la ilusión, orientado políticamente, de la continua mejoría de las condiciones de salud de todos los mexicanos y el constante descenso en la tasa de mortalidad temprana.

El estado de Chiapas es una de aquellas entidades cuyas estadísticas vitales resultan más problemáticas. Por las precarias condiciones económicas, la pobre cobertura de la medicina alópata y la infraestructura sanitaria enormemente insuficiente[1], CONAPO clasifica a Chiapas entre aquellas entidades de muy alta mortalidad[2]; a pesar de ello, los datos oficiales, sin estar corregidos, presentan una tasa de mortalidad cercana a la nacional. Al revisar en forma somera esta información y la distribución porcentual de las defunciones, se revela poca representación de algunos municipios, particularmente indígenas, y un bajo porcentaje de muertes durante las primeras edades, en especial de los menores de un año. Esto indica seguramente un muy importante subregistro. Pero es sobre todo atendiendo a las causas de muerte que las deficiencias se hacen más evidentes. Así por ejemplo en 1989, según la Dirección General de Estadística, las "infecciones intestinales mal definidas» y la «senilidad sin mención de psicosis" fueron la primera y la segunda causa de muerte; "causas accidentales y ambientales no definidas" ocupan la quinta razón de muerte y los "síntomas generales" la sexta. Para los siguientes dos años los cambios no fueron significativos.[3]

Pero de las actas y certificados de defunción, con sus omisiones, errores y otros muchos problemas, es posible también hacer una lectura más allá del reproche o la corrección técnica. Es la intención de este trabajo desprender de la información que proporcionan estos dos instrumentos estadístico-legales algunas reflexiones sobre las relaciones que se establecen entre los habitantes de dos municipios indígenas del Altiplano chiapaneco -San Juan Chamula y Huixtán- y las instituciones encargadas de la labor de registro y certificación de la muerte, el Registro Civil y la Secretaría de Salud. En efecto buscamos, más que obtener datos confiables o crear una base para aplicar técnicas de corrección, analizar el significado que para los actores involucrados tiene el registro de la mortalidad. Pensar en las implicaciones que para los indígenas tienen los requisitos que se imponen para el registro de las muertes, la

naturaleza de las información requerida, y los límites de validez de las posibles respuestas, ayudará a entender los resultados tan pobres que la estadística chiapaneca muestra y quizá a comprender la necesidad de replantear no sólo la labor estadística y los instrumentos de captación, sino la propia estructura, los objetivos y el funcionamiento de las instituciones de salud.

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. No por obvio podemos dejar de partir de que los indígenas en general viven en condiciones notablemente más precarias que el resto de la población. Con datos del Censo de 1990, el INI afirma que en los municipios con el 40% y más de hablantes indígenas el perfil epidemiológico se caracteriza por una alta incidencia de padecimientos infectocontagiosos y por la desnutrición, lo que eleva la mortalidad, sobre todo infantil, haciéndola en 10% superior al valor nacional.[4] En San Juan Chamula y Huixtán, igual que la mayoría de los municipios de los Altos de Chiapas, buena parte de la población se dedica a la agricultura en minúsculas parcelas y al trabajo asalariado en el campo o como peones de la construcción, actividades de las que obtienen ingresos menores del salario mínimo. Los servicios con los que cuentan son muestra fehaciente de sus condiciones de vida: alrededor de las dos terceras partes de las viviendas carecen de agua entubada (65% en Chamula y 70% en Huixtán); los sistemas de disposición de aguas residuales son prácticamente inexistentes (menos del 10% de las viviendas cuentan con alguna forma de eliminación de las aguas sucias) y menos de la mitad cuenta con energía eléctrica[5].

En esta región de Los Altos, con una cobertura de la medicina alópata muy endeble, no es de extrañar que el 70% de las defunciones registradas no hubieran contado con seguridad social ni atención de la medicina dominante, según los datos de actas y certificados para 1991; pero tampoco se da cabida en los instrumentos de captación a la posibilidad que hubieran recibido atención de los llamados médicos tradicionales, los curanderos, yerberos, parteras, cuya cobertura es muchísimo mayor en las zonas indígenas[6].

Hasta antes de 1992 un porcentaje muy pequeño de las defunciones registradas en las oficialías de estos municipios eran certificadas por

médicos alópatas o personal autorizado por la Secretaría de Salud. En el caso de Huixtán para los años comprendidos entre 1988 y 1991 sólo el 16% de las muertes captadas por el Registro Civil fueron certificadas, la mitad de ellas por promotores de salud. En Chamula durante ese mismo periodo menos del 5% contaron con certificación. Así, el propio personal del Registro Civil o algunas autoridades comunitarias y municipales establecían las causas de muerte según su interpretación de los testimonios de los deudos. Guiados por su conocimiento de las comunidades indígenas y las concepciones de la enfermedad y la muerte, pero limitados por los requerimientos que marca la Secretaría de Salud y la cultura dominante, los empleados del Registro u otras autoridades civiles debían traducir los síndromes tradicionales a las definiciones aceptadas por la medicina dominante. Enfermedades como susto, mal echado, envidia, *poshlom*, etc. no pueden quedar asentadas como causa de muerte en las actas y menos en los certificados, bien lo saben el personal de las oficialías y las autoridades que han participado en breves cursos de capacitación (con duración de 2 según testimonios). La nosología indígena tradicional queda entonces sustituida por términos "aceptables", pero inespecíficos o erróneos. Así de 1988 a 1991 entre las primeras causas de muerte registradas estuvo la "calentura"; encontramos también como causa de muerte de neonatos la fiebre tifoidea; o una impresionante repetición de la misma causa de muerte en un mismo municipio. De esta manera al excluir la concepción indígena sobre la enfermedad y la muerte se elimina también la posibilidad de identificar los perfiles epidemiológicos de una población con una cultura diferente.

En los primeros cuatro años que cubre nuestro trabajo, la primera causa de muerte contabilizada por el Registro Civil en el municipio de San Juan Chamula fue la "calentura" a la que se le atribuye el 25% de las defunciones. En segundo lugar estuvo la "hinchazón" con el 21% y en tercero la diarrea y la diarrea con vómito, 16%. Juntas las primeras tres razones fueron responsables de más de la mitad de los decesos reportados en el municipio. En Huixtán estas mismas son las tres primeras causas de muerte consignadas en las actas.

Por otra parte, el personal médico de la Secretaría de Salud tiene sus propios tamices. En el afán de construir un panorama general y permitir la comparación de los decesos ocurridos en Chiapas, indígenas o no, con aquellos a nivel nacional e internacional, la Secretaría debe eliminar toda aquella información que no cumpla con los requisitos especificados. Quedan entonces fuera de la estadística los "papeles no oficiales"

con valiosa información sobre mortalidad de los Altos, pero sin el formato oficial del certificado. El 16% de las muertes registradas con certificado de Huixtán que llegan a la Secretaría de Salud y el 5% de las de Chamula acaban por sufrir también ahí exclusiones, de modo que sólo 3 defunciones registradas en Chamula y 26 de Huixtán fueron captadas por las estadísticas de esta Secretaría durante 1991. Durante ese año las defunciones registradas por las oficialías del Registro Civil en los dos municipios que nos ocupan fueron 431 (97 en Huixtán y 334 en Chamula), mientras que la Dirección de Estadística, Informática y Evaluación de la Secretaría de Salud, contabilizó un total de 409 defunciones para todos los municipios de Los Altos de Chiapas. Con estos datos no hace falta insistir en lo enorme del subregistro de las estadísticas del Sector Salud.

Frente a las causas de muerte asentadas en los municipios indígenas, esta Dirección debe hacer también nuevas interpretaciones para acomodar la información que le llega en las entradas permitidas por la "Clasificación internacional de Enfermedades" y su "Lista Básica de Causas de Muerte". Durante este proceso otra parte de los datos se pierden.

A partir de 1992 el Sector Salud comenzó a presionar fuertemente a las Oficialías del Registro Civil de los municipios para que la certificación médica o de personal autorizado por la Secretaría fuera obligada. A partir de entonces la proporción de muertes certificadas con respecto al total de las registradas comenzó a ser mayor, poco más del 50% en los dos municipios analizados. Sin embargo, el número de muertes captadas por el Registro Civil fue también significativamente menor al de los años anteriores (en Huixtán, por ejemplo, sólo se registraron 37 muertes durante el año, mientras que en 1991 fueron 97, 60% menos). Lo cierto es que no hubo mejora alguna en los servicios o infraestructura médica, ni en las condiciones de salud en los municipios indígenas; los requisitos más estrictos sólo provocaron un mayor distanciamiento entre la población y las instituciones.

En cuanto a las causas de muerte los cambios más significativos son los del lenguaje utilizado, pues en lugar de "diarrea o diarrea y vómito" aparece "infección intestinal"; el deceso ya no se debe a calentura, sino a "síndrome febril"; ya no es "muerte natural o vejez", sino "senilidad[7]". Entre las pocas causas que no caen en el rubro de mal definidas, inespecíficas o de síntomas generales son las muertes violentas que son certificadas obligatoriamente por el médico legista[8] y la tuberculosis que durante los cinco años aparece entre las primeras causas de muer-

te. Es así como las nuevas políticas del Sector Salud en torno a su trabajo estadístico no han tenido como consecuencia una mejoría ni el cantidad ni en calidad de la información que recoge en los municipios indígenas. Las bases para elaborar los planes y programas de salud en Los Altos de Chiapas, entonces, no sólo son deficientes, sino que prácticamente no existen.

Por otra parte, el tipo de información que se solicita al registrar la muerte suele ser difícil de comprender para una población con una cultura que entiende la enfermedad y la muerte de manera diferente, que es mayoritariamente analfabeta (70% en Chamula y 46% en Huixtán) y monolingüe en tzotzil (45.5% y 31% respectivamente). Las mujeres, últimas en la cadena de desigualdad, tienen índices más elevados de analfabetismo y monolingüismo y mayor dificultad para enfrentar a las instituciones y sus requerimientos. Quizá es esa la razón por la que en pocas ocasiones son ellas quienes se presentan a hacer la declaración o aparecen como testigos, muy a pesar de que normalmente atiendan a los enfermos. Las más de las veces representantes comunitarios, sin ninguna relación de parentesco, pero hablantes de castellano, acuden a las oficialías para dar testimonio de la muerte y explicar las circunstancias en las que ocurrió. A pesar de que la mayoría de las comunidades son pequeñas con menos de 2 500 habitantes, la dispersión de las viviendas hace difícil que alguien, fuera de los familiares que comparten el hogar tengan conocimiento suficientemente preciso sobre el deceso para responder adecuadamente a los cuestionamientos del los representantes de las instituciones.

Los indígenas de los Altos, ya socialmente excluidos de los servicios y derechos básicos, no tienen interés alguno en legalizar la muerte. Incluso el registro de nacimientos (que en todo caso podría ser considerado mucho más necesario, pues permite acceder a la educación primaria y es el único documento de identificación con los que muchos cuentan), suele no hacerse o se hace de manera extemporánea.[9] ¿Qué sentido puede tener el registro de muertes para una población que no tiene bienes que heredar? ¿Qué sentido tiene si muchas veces el acceso al panteón comunitario no requiere de mayor trámite, en especial cuando se trata de los niños pequeños? Tal vez por eso la muerte de menores de un año sólo representó el 6% de las defunciones registradas en Chamula entre 1988 y 91. ¿Qué sentido tiene acudir a un médico cuando la persona ya murió? Si para los empleados de las oficialías del Registro Civil (e incluso al parecer para muchos pasantes de las Unidades Médicas Ru-

rales, dados los resultados de los formularios), la función estadística de las instituciones no es claramente comprensible[10], menos aún lo es para gente que muy poco ha gozado de los beneficios de los planes y programas de salud o de los derechos ciudadanos. Signo de ello es la omisión total de muertes de varias localidades, que en conjunto representan casi al 15% de la población de ambos municipios, y la subrepresentación de muchos otros, a pesar de las multas y sanciones con que se les amenaza.

La calidad de los datos provenientes de actas y certificados de defunción acaban por remitirnos al propio modelo de atención oficial a la salud que se impone en el campo chiapaneco, modelo que en las zonas indígenas muestra su peor faceta. Incapaz de resolver las necesidades más apremiantes de la población, difícilmente puede aspirar a llevar un registro confiable de la enfermedad y la muerte.

Los fracasos de las instituciones de salud no sólo son resultado de una cobertura que se traduce en una razón de más de 5000 habitantes por médico promedio para los Altos, sino de plazas desocupadas por años, de médicos que se ausentan, de un cuadro de medicamentos insuficiente y de una normatividad que con frecuencia raya en lo absurdo[11]. Bastante complica esta situación a la ya de sí difícil y contradictoria relación entre el personal de las instituciones de salud y los indígenas tzotziles.

Cierto que la demanda por los servicios oficiales de salud es exigua; pero junto a clínicas vacías muchas organizaciones sociales giran en torno a demandas de salud o hacen de ellas una parte importante de su trabajo. Las iglesias (tanto la católica como las denominaciones y sectas protestantes) y las ONGs han adoptado la atención a la salud como una estrategia fundamental para abrirse espacios en las comunidades indígenas y sus éxitos han sido notorios. Promotores, formados por estas instituciones, cotidianamente atienden buena parte de las necesidades de la población y muchos de ellos, independizados luego, establecen prósperos negocios de venta de medicamentos y atención. La técnica curativa alópata no parece ser, pues, la única causa del cuestionamiento.

Habría que buscar de manera privilegiada en el autoritarismo y etnocentrismo que ejercen las instituciones de salud gran parte de las respuestas. El trato abusivo, la falta de traductores y el desinterés institucional por comprender y acercarse a culturas diferentes y subordinadas, abren la puerta a la duda y el temor. Toda suerte de rumores, algunos de ellos con bases más cercanas a la realidad de lo que pudiera

creerse, recorren las comunidades sobre lo que ocurre en UMRs, hospitales y centros de salud.[12] Imposible sería que esta relación no afectara la labor estadística de la misma institución. Al tiempo que se pierden los potenciales beneficios de una técnica médica bastante desarrollada, se pierde también la posibilidad de llevar un registro confiable cuyos indicadores, al menos en teoría servirían, para mejorar la calidad de la atención brindada. Se establece así uno de los tantos círculos viciosos que no puede romperse mediante la imposición de sanciones.

El reconocimiento de las especificidades culturales de los municipios indígenas chiapanecos y una atención adecuada de la medicina alópata, seguramente no resolvería todas las dificultades, ni eliminaría todas las contradicciones; pero a más de contribuir a mejorar las condiciones de salud de la población, podría subsanar muchos de los problemas que presentan las estadísticas oficiales. Es claro que las deficiencias en los datos que provienen de los instrumentos del Registro Civil y de la Dirección General de Estadística, Informática y Evaluación de la Secretaría de Salud, no pueden desligarse de la poca atención que se ha brindado en materia de salud y en general a los derechos sociales de los indígenas. Los esfuerzos técnicos por lograr sistemas de información completos y confiables de mortalidad o de otros indicadores sobre la dinámica de las poblaciones seguramente tendrán poco éxito mientras las reformas no sean acompañadas por cambios profundos en los objetivos y funcionamiento de las instituciones de salud.

NOTAS

[1] Chiapas cuenta apenas con 2235 médicos en las instituciones oficiales de salud, la mayoría concentrados en las pocas ciudades, para una población de poco más de tres millones; de ellos 1,200 atienden a la mayor parte de los habitantes, no derechohabientes. No existen unidades médicas de tercer nivel y sólo 24 de segundo nivel. INEGI *Anuario Estadístico de Chiapas*, edición 1992.

[2] CONAPO, *Diagnóstico socioeconómico de Chiapas*, 1985, pp. 111-112.

[3] INEGI, *Anuario Estadístico de Chiapas*. Edición 1992

[4] Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Salud, *La salud de los pueblos indígenas*. 1992.

[5] INEGI, *Anuario Estadístico de Chiapas, 1992*, Op.cit.

[6] Graciela Freyermuth, *Medicina indígena y medicina alópata. Un encuentro difícil en Los Altos de Chiapas*. Instituto Chiapaneco de Cultura-CIESAS. 1993.

[7] Sucede entonces que "gastritis" puede convertirse en "gastroenteritis" o "tifoidea" en "tifo". Estos como otros tantos errores hemos encontrado al confrontar los datos de actas y certificados con testimonios de familiares de los fallecidos.

[8] Sin embargo, aún queda la duda de que algunas de ellas, particularmente las resultantes de violencia doméstica, permanezcan ocultas. Indicios de ello lo hemos tenido en trabajo de campo en el municipio de Chenalhó.

[9] Así lo indican las numerosas campañas de registro extemporáneo de nacimientos que realiza el Registro Civil en municipios indígenas para promover y facilitar el registro incluso para mayores de 18 años (Gobierno del estado de Chiapas, *Legislación en materia de indigenismo*. 1990.

[10] Sergio Camposortega (*Análisis demográfico de la mortalidad en México 1940-1980*. El Colegio de México, 1992.) refiere que según una evaluación de la DGE en Chiapas, Morelos, Puebla y Tabasco, los empleados del Registro Civil no se encuentran suficientemente capacitados para realizar las funciones estadísticas. Así, por ejemplo, en promedio, más del 50% del personal declaró no conocer las funciones estadísticas del Registro Civil.

[11] Llama la atención, por ejemplo, el manejo de la TB. A pesar de ser considerado como un serio problema de salud pública en el Altiplano, no se administra tratamiento a menos que estudios de laboratorio demuestren la existencia del bacilo. Las muestras, sin embargo, frecuentemente no se toman con el suficiente cuidado, ni se remiten en el tiempo debido al laboratorio.

[12] El temor a abusos sexuales contra las mujeres durante la exploración, a la imposición de métodos anticonceptivos e incluso a la administración deliberada de medicamentos inservibles o dañinos han sido frecuentes durante nuestras entrevistas.

COMENTARIOS AL CAPÍTULO IV DE LA LEY DE SALUD DEL ESTADO DE CHIAPAS, REFERIDO A LA MEDICINA TRADICIONAL

JAIME TOMÁS PAGE PLIEGO *
RAFAEL ALARCÓN LAVÍN **
JUANA MARÍA RUIZ ORTIZ ***

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo el análisis de los siguientes puntos: La relación existente entre la situación socioeconómica y política que subyace en México, como determinante en la revalorización de las prácticas médicas tradicionales y, derivado de esto, la tendencia a legislar en materia de medicina indígena tradicional. Así mismo se hace un análisis de la correlación, correspondencia y contradicciones que existen en las leyes emitidas en 1990 en la Ley de Salud del Estado de Chiapas (Congreso del Estado de Chiapas, 1990) en relación con la medicina indígena tradicional y dos documentos: el Convenio Nº 169 de la Organización Internacional del Trabajo,

* Instituto de Estudios Indígenas/UNACH y asesor de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A.C.
** Asesor e investigador de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas A.C.
*** Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH.

suscrito por México, donde se plasman recomendaciones en relación con la normatividad en materia de Derechos de los Pueblos Indios y el decreto que adiciona al artículo 4º de la Constitución Mexicana, para el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indios (Salinas de Gortari, 1990).

Seguidamente, se analizarán las diferencias consustanciales entre: hacer adiciones a los diferentes títulos y capítulos de las legislaciones existentes, como sucede con la Ley de Salud del Estado de Chiapas, y legislar un Apartado específico sobre Derechos de los Pueblos Indios.

Por último, se presentan algunos testimonios de la opinión de diferentes médicos indígenas tradicionales, así como la propuesta que hacen la "Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas" (OMIECH) y la "Organización de Terapeutas Tzeltales" (ODETIT), en torno a dicha ley.

La política sanitaria

A partir de 1989, el Estado Mexicano ha implementado diversas acciones tendientes a generar instancias, tanto legislativas como de otro tipo, con objeto de lograr el reconocimiento y respeto, por parte de la sociedad global a los derechos de los pueblos indios.

Por ser considerada la medicina indígena tradicional como un punto nodal en la política estatal dirigida a los grupos indígenas, se ha procedido a realizar una legislación específica al respecto. Consideramos que las tendencias a legislar en torno a la medicina indígena tradicional responden básicamente a las características que han adquirido las políticas de salud dirigidas a grupos marginados dentro del marco del Neoliberalismo Económico, teniendo, ésta, como característica fundamental "...el retraimiento de la responsabilidad estatal para garantizar el bienestar sanitario" (López Arellano, 1993; 12.) lo que conlleva la reducción gradual de los servicios de salud destinados a las áreas marginadas y, a la postre, la delegación de gran parte de la responsabilidad de la atención y cuidado de la salud en manos de la propia población, para el caso indígena, específicamente en la familia y sus médicos tradicionales.

El principal objetivo de las políticas de salud mencionadas, sería lograr el incremento del consumo de las medicinas indígenas tradicio-

nales, mediante el reconocimiento y fortalecimiento de su estructura en los diferentes grupos indígenas del país; de esta manera se constituye dicha práctica en una instancia de primer contacto, con la consecuente absorción de los costos por parte de la comunidad, coadyuvándose, de esta manera, a disminuir el volumen de enfermos atendidos por las instancias oficiales y, por tanto, a abaratar los costos de los servicios de atención médica de las instancias oficiales. Por otra parte, se vislumbra el objetivo secundario de contar con el apoyo de los curanderos tradicionales en la instrumentación de algunos de los programas de prevención y fomento de la salud dirigidos a esta población (Page, 1994; 6).

La situación antes descrita no puede transcurrir sin que el Estado pretenda establecer control sobre los médicos indígenas tradicionales, para lo cual se ve en la necesidad de legislar y normar las características que, además de lo correspondiente a la práctica médica tradicional indígena, deberá tener, como veremos más adelante, su práctica médica global. Por otra parte, dichas leyes se constituyen en el fundamento central para la concreción de la política sanitaria neoliberal dirigida a los grupos indígenas, así como para determinar la situación y perspectivas futuras de la medicina indígena tradicional.

El capítulo cuarto de la Ley de Salud del Estado de Chiapas

Lo hasta aquí expresado se constata, por ejemplo, en la Ley de Salud emitida por el H. Congreso del Estado de Chiapas, publicada en el Periódico Oficial No. 101 del día martes 30 de octubre de 1990, a la cual, entre otras cosas se adicionó el "Capítulo IV: "De los auxiliares de fomento a la salud" (Ley de Salud, 1990). Este capítulo se refiere básicamente a la situación legal a la que han quedado sometidos los médicos indígenas tradicionales chiapanecos dentro del contexto del Sistema Estatal de Atención a la Salud.

Con objeto de contar con una mejor perspectiva, analizaremos el Capítulo IV de la Ley de Salud del Estado de Chiapas correlacionándolo con los dos estatutos que tienen obligatoriedad legal en el territorio mexicano y con los que presenta contradicciones de fondo.

En primer término el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), al que en adelante nos referiremos como el 'Con-

venio'. La OIT, organismo dependiente de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en colaboración con los siguientes organismos: Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultural, la Organización Mundial de la Salud y el Instituto Indigenista Interamericano (OIT, 1989; 12), después de considerar y dar reconocimiento a "(...) las aspiraciones de los pueblos indígenas y tribales a asumir el control de sus propias instituciones, formas de vida, desarrollo económico, mantenimiento y fortalecimiento de sus identidades, lugares y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven.." (OIT, 1989; 11), se dieron a la tarea de elaborar dicho documento. Cabe señalar que México, aparece como signatario del Convenio, por lo que, como establece el Artículo 133 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos (Carpizo, 1985. p. 322.), este adquiere el grado de estatuto al mismo nivel que las leyes federales.

En segundo lugar tenemos la adición de un primer párrafo al Artículo Cuarto de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, donde se da reconocimiento a los derechos culturales de los pueblos indígenas" (Salinas de Gortari, 1990); párrafo al que en adelante nos referiremos como la 'adición al Cuarto Constitucional'. El decreto de adición al Cuarto Constitucional, fue presentado al H. Congreso de la Unión por el Lic. Carlos Salinas de Gortari el 7 de Diciembre de 1990, y fue adicionado al correspondiente artículo en el mes de enero de 1992.

La iniciativa de adición está soportada, según menciona el documento justificatorio oficial, por una amplia consulta popular realizada durante los meses de octubre y diciembre de 1989; durante estos meses se realizaron 228 actos en las entidades federativas con presencia indígena, en los que se recibieron más de dos mil ponencias, documentos y opiniones técnicas, de las cuales un porcentaje elevado provenía de grupos y organizaciones. De las opiniones recibidas el 98% confirma la pertinencia de presentar la iniciativa de ley (Salinas, 1990; v).

Los dos elementos fundamentales de dicha iniciativa son: primero, que se reconoce la composición pluricultural de la nación, por lo tanto "..protege el derecho a la diferencia dentro del marco de la convivencia." (Salinas, 1990; v) y, segundo, "...establece el mandato constitucional para que la ley prevea los instrumentos adecuados para garantizar a los pueblos indígenas el pleno e igualitario acceso a la jurisdicción del Estado, así como para proteger y desarrollar sus culturas, organizaciones sociales y recursos que las sustentan" (Salinas, 1990; vi).

Cabe mencionar que el Capítulo IV. "De los Auxiliares de Fomento a la Salud", al que en adelante nos referimos como el 'Capítulo' fue publicado por el H. Congreso del Estado de Chiapas el 30 de Octubre de 1990 (H. Congreso del Edo. de Chiapas 1990), un año y meses antes que tuviera efecto la adición al Artículo Cuarto de la Constitución Federal, aunque ya se conocían los documentos iniciales.

Para iniciar el análisis comparativo partiremos del hecho de que, para la elaboración del Capítulo, no se realizó ningún tipo de acción tendiente a que los diferentes grupos indígenas del estado participaran en el diseño del documento. Además, para la elaboración del documento señalado no se tomaron en consideración sus costumbres. Tampoco se evaluó si la aplicación de dicho instrumento sería relevante para las comunidades, por lo que dicha ley entra en contradicción con el Convenio, que dice que

> "Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo" (OIT, Art. 7 inciso 1;1989; 14).

y que

> "Los gobiernos deberán velar porque, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual, cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas." (OIT, Art. 7, inciso 3; 1989; 14.).

Así, debido a prejuicios descalificadores, propios de nuestra cultura mestiza; a la carencia de los estudios mencionados en el párrafo precedente; al desconocimiento que en general se tiene, fuera de los ámbitos de las ciencias sociales, de las características de vida y culturales de los pueblos indígenas, específicamente para el caso de los procedimientos de fomento a la salud, preventivos y terapéuticos, que son parte de la medicina tradicional y, a la falta de participación de los indígenas en la toma de decisiones respecto a una ley que sólo a ellos afectará; nos encontramos con una clara tendencia a generar mecanismos legales que faciliten el desplazamiento gradual de la medicina indígena, lo que contraviene, al no tomar en consideración sus costumbres y Derecho Con-

suetudinario: por un lado, a la adición al Cuarto Constitucional, que establece respecto a los grupos indígenas de nuestro país, que ".... La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social..." (Salinas de Gortari, 1990; viii); y por otro, al Convenio, que señala que "Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados, deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario."(OIT, Art. 8 inciso 1; 1989; 15).

Con la estructura que adquiere el Capítulo se da la tendencia a generar un proceso de desarticulación gradual de la medicina indígena, mediante la introducción gradual, en ésta, de elementos propios del modelo médico alopático. En este sentido, en primer término tenemos que éste se titula "De los auxiliares de promotor de la salud". Es decir, incorpora a los terapeutas indígenas indiscriminadamente dentro del sistema estatal de atención médica, dejando establecido de entrada, el grado de descalificación prejuiciada a que es sometida la práctica de la medicina indígena tradicional, al ubicar a sus practicantes en el escalón más bajo del organigrama de dicho modelo, lo cual, entre otras cosas, resulta denigrante para quien en su comunidad es un personaje destacado y respetado.

Además, el título del Capítulo nos introduce al espíritu occidentalizador e integracionista del documento, y que corroboramos, como a continuación veremos, en los contenidos que subyacen en los Artículos correspondientes al mismo.

Así los mecanismos mediante los cuales se pretende occidentalizar la práctica médica son:

Primero, establecer el "..control del ejercicio de la medicina tradicional..." (H. Congreso del Edo. de Chiapas, Artículo 81, 1990; 59), situación que, entre otras cosas, resulta violatoria del Convenio, ya que "Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural" (OIT, Art. 7, inciso 1, 1989; 14.).

Segundo, para obtener el reconocimiento que otorga la ley, los médicos indígenas están obligados a recibir "...adiestramiento suficiente en materia de fomento a la salud o en actividades elementales de primeros auxilios y atención médica simplificada, en cualquier institución del sector salud" (H. Congreso del Edo. de Chiapas, Art. 85 inciso II; 1990; 59).

La estructura medicalizadora del párrafo precedente nos permite notar, por un lado, que no se reconocen destrezas a los practicantes de la medicina indígena tradicional ni a ésta efectividad alguna y, por otro, nos muestra el desconocimiento que existe en los círculos sanitarios y legislativos acerca de la estructura, carácter e importancia que tiene para las comunidades indígenas la medicina indígena tradicional. Además, se procede como si las comunidades y los médicos indígenas estuvieran esperando la primera oportunidad para deshacerse de su medicina y recibir los parabienes unos de la atención alopática, y otros el conocimiento. Dejándose, de lado, la importancia histórica que tiene la tradición medica para los grupos indígenas, por ser una de las costumbres que en mayor medida ha coadyuvado a su sobrevivencia física y cultural, ante el constante embate de la sociedad colonial.

La tendencia medicalizadora del Capítulo se refuerza, a su vez, con otros condicionantes, como el hecho de que "..el reconocimiento será individualmente y no a grupos ni organizaciones, tampoco se otorgarán registros ni apoyarán trámites." (H. Congreso del Edo. de Chiapas, Artículo 88; 1990; 60). Lo que entra en contradicción con la adición al Cuarto Constitucional en el sentido en que "La Ley protegerá y promoverá (...) formas específicas de organización social..." (Salinas de Gortari, 1990; viii); y lo planteado en el Convenio, en el sentido de buscar mecanismos que "(...) promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones..." (OIT, Art. 2 inciso; 1. 1989; 13); y que se ve reforzado por el Artículo 5 del mismo documento, el cual señala que "deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos..." (OIT, 1989; 13). Así pues las condiciones planteadas en el Capítulo coadyuvan, además, a desmembrar las instituciones que los grupos indígenas han creado para la defensa de sus costumbres, en este caso la organización para la defensa de su medicina tradicional.

También en el sentido descrito en los párrafos precedentes, podemos notar que el Capítulo condiciona los apoyos financieros y materiales para el desarrollo de actividades en salud, a aquellas que "...(se) adecuen a lo establecido por el Artículo 85 de esta ley, y exista el apoyo administrativo para tales efectos." (H. Congreso del Edo. de Chiapas, Artículo 88; 1990; 60), dejándose al margen las peticiones que los médicos tradicionales pudieran hacer, en función de las necesidades de su práctica tradicional, contradiciendo al Convenio, en el sentido de que a los pueblos

indígenas debe ".... facilitárseles, cuando sea posible, una asistencia técnica y financiera apropiada que tenga en cuenta las técnicas tradicionales y las características culturales de esos pueblos y la importancia de un desarrollo sostenido equitativo" (OIT, Artículo 23 inciso 2, 1989; 19).

También en el Capítulo se plantea que sólo se da reconocimiento al manejo de las técnicas aprendidas en las capacitaciones mencionadas (H. Congreso del Edo. de Chiapas, Artículo 89; 1990; 60), dejando totalmente de lado lo relacionado con la medicina tradicional,

Por último, en el estatuto chiapaneco se establece que "Toda persona dedicada habitualmente a la actividad de fomento a la salud en forma empírica, que no se ajuste a los lineamientos del presente capítulo, no será reconocida como auxiliar de fomento a la salud por las autoridades sanitarias del Estado y, en su caso, se hará acreedora a las sanciones que determinen las leyes." (H. Congreso del Edo. de Chiapas, Artículo 91; 1990; 60); lo que contraviene totalmente el espíritu del Convenio, respecto a que "No deberá emplearse ninguna forma de fuerza o de coerción que viole los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos interesados..." (OIT, inciso 2 Artículo 3; 1989; 13).

Por último, es preciso mencionar que la estructura del Capítulo es totalmente coherente en su relación con el todo del que depende, es decir con la organización y contenidos de la Ley de Salud, lo que no podría ser de otra manera. Sin embargo, esta coherencia se resalta con objeto de hacer notar el riesgo que implica legislar para grupos sociales cuya visión del mundo, cultura, religión, estructura y organización, es ajena a la generalidad de la sociedad global.

Por lo antes mencionado, consideramos que no es conveniente la incorporación de los derechos de los pueblos indios en los diferentes capítulos de las legislaciones estatales y federales, ya que esto tiende a generar que los artículos derivados sean sometidos a la estructura y objetivo general del Estatuto correspondiente, con el riesgo de que el instrumento legal se convierta en un instrumento integracionista y, por ende, que coadyuve a la destrucción de las culturas indígenas.

Por lo arriba expuesto consideramos que en las diferentes legislaciones deben incluirse apartados que traten exclusivamente sobre los derechos de los pueblos indios, con objeto de lograr leyes que sean respetuosas de los estatutos que rigen a la federación, es decir, sin que entren en contradicción con leyes de mayor jerarquía y, sobre todo, que tomen en cuenta y sean respetuosas de las necesidades expresadas por los diferentes pueblos, sus culturas y costumbres.

Las opiniones de los médicos tradicionales

Paralelamente a este análisis, se realizaron algunas entrevistas a médicos tradicionales de los Altos de Chiapas; para poner a su consideración el tema de la legislación; temática que fue, también, discutida en la "V Asamblea General" de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, realizada los días 28 y 29 de noviembre de 1991. De entre los puntos discutidos tenemos las siguientes opiniones:

1. ¿Qué es la Ley?

"La Ley es la que nos trajeron los españoles. Nosotros teníamos nuestra Ley, nuestra costumbre tradicional. La Ley que traen ellos tiene uno que cumplir, es una ley estricta, que nos puede obligar sin querer. Pero, también nosotros tenemos nuestra Ley, es el camino para que tengamos buen camino, para nuestra seriedad."

Otra opinión expresa

"También los licenciados, ellos no quieren salir a las comunidades a explicar que dice la ley, que hay de bueno que hay de malo, sólo están sentados en sus oficinas. Estuviera bien, que salieran a explicarnos cómo nos puede defender la ley, que buenas noticias nos trae, pero no dicen nada, al contrario, lo tienen escondido, archivado, por eso no conocemos que dicen las leyes. Hasta también hay compañeros indígenas que nomás son empleados, esos ya hasta nos tratan mal, nos maltratan, nos molestan, porque ellos se sienten también dueños de la ley, ¡Y son indios! ¿Pero por qué nos tratan así, si somos compañeros indígenas, somos la misma raza?"

2. ¿Es lo mismo la costumbre que la Ley?

"No, no es lo mismo. La Ley está fijada con toda una población, con toda una nación. La costumbre es de cada quien, mi costumbre es mía y no la voy a igualar con la del otro compañero. La costumbre tiene que estar dentro de la Ley. Por ejemplo, si mato gentes es mala costumbre. Cada

pueblo tiene su costumbre y tiene que ser buena. La costumbre no está escrita en ningún papel. La ley está escrita en un papel. Nosotros debemos de enseñar a los que vienen de lejos para que aprendan a vivir con nosotros."

Otra opinión expresa

"Se debe respetar la costumbre como estaba antes. Que se respete nuestro trabajo como parte de los Derechos humanos. No se debe cambiar la costumbre, sino que se debe hacer una Ley para los indígenas, para que se respeten todos los trabajos que se hagan en la comunidad."

3. ¿Quién hace las leyes?

"Las leyes las hacen los gobiernos. El presidente y el gobernador, dictan las leyes al Congreso, donde están los diputados. No nos preguntan. Son los dueños los diputados federales y estatales. Nosotros somos esclavos de las leyes."

4. ¿Para qué se hacen las leyes?

"Las leyes siempre se hacen para estar a favor de los mestizos no de nosotros los indios."

Otra opinión expresa

"Las leyes se hacen para que ya no nos maltraten, que vivamos muy bien, que estemos más tranquilos, así entiendo yo."

5.- ¿Qué pensamos sobre la Ley de Salud?

"No conocemos bien esa ley de salud, pero sabemos que no es nuestra porque nunca nos invitaron a una reunión, ni tampoco fueron a nuestras comunidades a preguntarnos nuestra idea, nuestro pensamiento. Si quie-

ren que seamos auxiliares de fomento a la salud es que no conocen como es el trabajo del médico tradicional, quieren acabar con nuestra costumbre."

Otra

"No estamos de acuerdo en entrar en la bolsa del gobierno como nos quieren hacer. Los 'Iloles deben ser libres. Tenemos que discutir en la comunidad cual es su pensamiento en torno a esta Ley. Creemos que una Ley debe considerar los Derechos Humanos los derechos indios y todo lo que es la medicina indígena, no sólo las plantas."

Otro 'ilol expresó

"Yo estoy de acuerdo en que nos respeten nuestros derechos humanos, pero las comunidades deben discutir qué es lo que quieren y lo que les conviene. En nuestra comunidad vamos a analizar este problema en una reunión para que lo opinen".

Y otra dice

"Los que hicieron las leyes nos tienen como pisoteados, nos tienen así, como muy chaparritos y ellos se sienten mucha cabeza y a nosotros nos miran como si no valiéramos nada. Por eso estamos pidiendo la ley, queremos que ellos no nos puedan mandar, que nosotros no los podamos mandar, hay que llevar igual, ambos debemos estar igual de tamaño, igual de nuestra voz, para que también la gente ladina e indígena puedan escribir leyes. Nosotros queremos hacer nuestras leyes, pero no para que podamos maltratar a la gente ladina. No, es para que llevemos muy bien el control, es para que estemos muy bien."

Otra opinión expresa

"Según allí, en mi comunidad, están hablando las personas que no es necesario que vayamos con el gobernador a que nos dé permiso o que nos ponga de su lado. No, hasta podemos nosotros organizarnos, por-

que si no nos estamos acercando y nos estamos metiendo en las bolsas del gobierno y nos puede hacer como quiera, igual como hicieron a nuestros abuelos."

Otra opinión

"Con su ley nos tratan como animales, como su mozo, como su sirviente; por eso, no es importante que haya ley, no sirve para nada."

Otra opinión expresa

"Porque hay muchos jóvenes que somos curanderos, que somos yerberos ahora, y el gobernador no lo va a creer, y va a decir: '¡Éste es un joven, no tiene conocimiento de la medicina, no tiene conocimiento de las plantas, es un joven, no sabe nada!'. No nos puede tomar en cuenta en su ley por que nos ven como a niños o jóvenes, por eso vale más trabajar solos. Entonces, como nos ven que somos muy jóvenes nos pueden acusar, nos pueden hacer lo que quieran, nos pueden llevar a la cárcel."

Otra expresa

"Entonces, si les hacemos caso, puede ser que nos pisoteen, nos pueden hacer maltratos, como siempre, y nos vamos para abajo otra vez, hasta nos pueden decir "cárgame pinchi indio", debemos ir juntos, organizados, para llegar a decir: "aquí venimos queremos una ley de nosotros indios. Ustedes son los que nos han maltratado pero ahora sí, nos tienen que hacer una ley como nosotros necesitamos".

Otra

"Queremos que los ladinos nos respeten, que nos traten bien, que ya no nos maltraten, porque ya estamos muy fastidiados, nos tienen muy maltratados, nos tienen muy pisoteados; pero ya no, ahora ya debemos respetarnos ambos, ser como hermanos..."

Otra

"Ellos deben de aprender cómo hablamos, cómo es nuestro respeto..."

Otra

"El gobernador tiene que dar permiso para que hagamos nuestra propia ley, lo tiene que aceptar, lo tiene que ordenar, hasta si lo acepta para hacer una nueva ley, lo tiene que firmar, también lo tiene que revisar, no sólo así nomás, caso es juguete ¡pue!. Es un trabajo que va a quedar bien hecho. Porque si nosotros solos vamos a hacer la ley no va a valer nada. Entonces, como tenemos nuestro gobernador tiene que aceptar, revisar, tiene que verlo porque ese no es un trabajo sencillo, no es sólo un trabajo para nuestra comunidad, sino que va a servir a todas, todas. El gobernador nos tiene que respetar cómo queremos hacerlo porque la verdad está con nosotros, el gobernador es igual como indígena, porque está en nuestro pueblo, el nos está mandando y también nos tiene que respetar, nos tiene que aceptar lo que queremos hacer."

Otra

"Porque también nosotros no vamos a estar mandados por la gente ladina, porque no sabemos nada de escribir, no tenemos nada de leyes, son puros 'Kashlanes' que tienen hechas sus leyes; pero entonces, ya hay algunos entre nosotros, que sí saben leer, que tienen estudio, entonces vamos a apoyarnos en ellos para hacerlo".

Otra

"Así como ellos solos hicieron sus leyes anteriores, nadie nos preguntó, no nos respetó. Antes no sabíamos cómo se hacían las leyes, ni para que servían, antes no sabíamos hacer escrito, no sabíamos hacer solicitud, no sabíamos cómo hacer reglamento, éramos muy zonzos y por eso nos engañaban fácil, entonces, por eso hacían ellos lo que querían; pero en cambio ahora sí ya aprendimos."

Otra

"Así como ahora, los ladinos, ellos siempre están haciendo las leyes, pero a favor de los ricos, a favor de los 'Kashlanes', en cambio nosotros los indígenas no tenemos nada a nuestro favor."

Otra

"Si tuviéramos una ley para nosotros los indígenas, estaría muy bien, para apoyarnos, para hacer algo muy fuerte. Porque no tenemos nada de ley escrita. Porque los que ahora tienen leyes son la gente ladina, nosotros no hicimos las leyes pero sí estamos bajo su mando. Esas leyes no nos sirven para nada a nosotros. Por eso vamos a hacer una ley para indios, pero queremos que sea para nosotros, para que nos respeten, para que tengamos valor y podamos salir adelante. Así lo estamos pensando ahora."

Otra

"Hay leyes que no conocemos, entonces por eso nos tratan muy mal y no sabemos a veces por qué nos meten a la cárcel, si tenemos algún delito, nos llevan a la cárcel y nos dicen: "te llevo a la cárcel porque ahí dice en las leyes", entonces no conocemos, no sabemos si es la verdad, si es cierto, entonces, es muy importante que nosotros indígenas hagamos nuestras propias leyes escritas".

Otra

"¿Por qué nos vamos ha meter en la ley, si sabemos que tenemos el derecho de curar en nuestra comunidad, si sabemos que podemos hacer nuestro trabajo como siempre? Cuando estamos en nuestra comunidad quien nos va ha hacer el daño. Nosotros vivimos allí. Es nuestro trabajo, tenemos que ayudar a nuestros compañeros."

Otra

"Pues yo lo que pienso, es que haya un permiso a nivel nacional, sobre nuestro trabajo, sobre medicina tradicional, que exista el derecho de hacer nuestro trabajo en nuestras comunidades, que no nos vengan a prohibir porque es nuestro trabajo."

Otra

"¿Pero por qué? Yo lo que estoy pensando es que siempre hemos trabajado en nuestras comunidades, pero nunca nos mencionaron la cárcel, nunca nos mencionaron castigo, siempre trabajamos tranquilos. Ahora que estamos reunidos, que estamos organizados, que según que lo que dicen nos quieren meter en la ley. Anteriormente no era así, a nadie le importaba si curamos en nuestras comunidades, nadie nos castigaba, ni a los viejitos, ni a las parteras. Y no entiendo lo que estamos haciendo ahora. ¿Por qué lo fuimos a despertar al gobernador? ¿Porque nos fuimos a acercar? Yo me siento muy mal. Entrar en esa ley nos traería perjuicio. ¿Que vamos a sacar? Eso es lo que no entiendo."

Otra

"Porque nosotros somos nuestra tradición, nuestra costumbre, no podemos perder, no podemos olvidar nuestra costumbre, porque así vivimos, porque así crecimos, y así vivieron nuestros padres, nuestros abuelos; entonces, no podemos perder, ni olvidar nuestra costumbre tradicional."

Las propuestas de las organizaciones de médicos tradicionales

Como podemos notar a través de los textos anteriores, inicialmente se hizo manifiesto el rechazo a la Ley de Salud, por considerar los médicos indígenas tradicionales que el Estado no los respeta ni valora, que sus derechos humanos están siendo violados con esta medida.

Previendo que dicho proceso se podía repetir en los intentos que el Gobierno Federal hacía para legislar al respecto, y que de lograrse una ley acorde con las necesidades de las medicinas indígenas tradicionales, la Ley de Salud de Chiapas necesariamente se tendría que modificar, La Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH), pidió el apoyo a los autores del presente trabajo pata estructurar un proyecto de investigación-capacitación, al que a su vez, se invitó a participar a los miembros de la Organización de Terapeutas Indígenas Tzeltales (ODETIT).

Mediante este proyecto se pudo llegar a una propuesta respecto a las características que los médicos tradicionales de ambas organizaciones consideran debe tener cualquier estatuto que reglamente aspectos relacionados con la medicina indígena tradicional, misma que presentamos a continuación.

1. Toda legislación que se realice, a nivel federal o de los estados, en relación con los pueblos indios, estará contenida en apartados específicos de derecho de los pueblos indios.

En este sentido cabe el siguiente comentario:

Como se mencionó más arriba, las características que adquirió el capitulo Cuarto de la Ley de Salud del estado de Chiapas, es un ejemplo de legislación que nos permite ver que no es posible la incorporación de los derechos de los pueblos indios a los diferentes capítulos de las legislaciones estatales y federales, ya que obliga a que los artículos derivados se sometan a la estructura y objetivo general de la Ley y del capítulo correspondiente.

Por el mecanismo anterior, las normas adquieren un carácter integracionista obligatorio y, por ende, de desintegración y destrucción de las culturas indígenas. Es por eso que se considera que en las diferentes leyes, en caso de que éstas fueran imprescindibles y necesarias para los grupos indígenas, deben de incluirse apartados específicos donde

se trate exclusivamente y en forma global el Derecho de los pueblos indígenas, lo que coadyuvaría a no contravenir ni los postulados de la Carta Magna, ni la estructura de las diferentes leyes federales y estatales.

2. Que en todo proceso legislativo en materia de derecho de los pueblos indios, realizado en los estados, sean tomados como directrices: la ley reglamentaria correspondiente al primer párrafo del Artículo 4º de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos y el Convenio No. 169 de la OIT, suscrito por México, y que constituyen los dos órganos máximos de referencia.

3. Que es improcedente legislar sobre los mecanismos internos de la medicina indígena tradicional por ser ésta, parte de la costumbre y tradición de los pueblos indios, aspecto precisado en el primer párrafo del Artículo 4º de la Carta Magna: "La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social..." (Salinas, 1990.).

Otro criterio que apoya la imposibilidad de legislar la práctica médica indígena está relacionado con el hecho de que a la fecha no existen parámetros ni criterios que permitan hacer una evaluación coherente, ni referida a la visión del mundo, ni respecto a las técnicas y procedimientos terapéuticos correspondientes a dichos sistemas médicos, así como su efectividad e impacto.

4. Que, en todo caso, lo legislable son las características bajo las que debe interactuar el sector salud de la sociedad global con las comunidades indígenas y sus médicos tradicionales.

Así, consideramos que en torno a lo legislable y la interacción entre ambas medicinas existen diferentes posiciones y propuestas, pudiendo aglutinarse todas en dos antagónicas:

Una que plantea la incorporación de la medicina tradicional a los esquemas jerárquicos de los sistemas nacionales y regionales de salud, en general subordinando a los médicos tradicionales mediante su ubicación en los niveles inferiores de los escalafones, como Promotores de salud o Auxiliares de fomento a la salud, como se puede observar en las consideraciones hechas al Capítulo 4º de la Ley de Salud del Estado de Chiapas.

La otra posición, que es finalmente la que aglutina nuestra propuesta así como de la mayoría de los terapeutas indígenas de los Altos de Chiapas, propone la coordinación entre ambas medicinas, en un plano de igualdad y mutuo respeto, que opere sobre la base de una estructura

de referencia y contrarreferencia de pacientes, así como de trabajo conjunto en los casos en que sea factible.

En este sentido ha sido ampliamente estudiado y constatado, a nivel continental, que los marcos conceptuales de las medicinas tradicionales indígenas, en relación con el de la medicina moderna, son diferentes y están referidos a percepciones y concepciones del mundo también muy diferentes, tales que no permiten compatibilidad alguna. Sin embargo ante la inevitable prioridad de dicha funcionalidad, proponemos que la legislación tenga como marco dicha coordinación, la cual se establecería sobre la base de los límites y similitudes nosológicas que existan entre ambas medicinas, es decir: determinar en que nosologías hay compatibilidad y viabilidad para aplicar una terapéutica mixta, independientemente de la interpretación del origen del problema, y en ellas comparar la eficacia de los tratamientos propuestos por ambas medicinas.

Esto nos daría el primer criterio de canalización y trabajo conjunto y, por otro lado, permitiría la clasificación de las nosologías que sólo existen para una u otra medicina, es decir, lo que marca el límite y la diferencia, y que nos daría el segundo criterio, el de referencia y contrarreferencia de pacientes.

5. Se debe adicionar un capítulo a las leyes de salud, tanto federal como de los estados, donde se establezca que se respetan los mecanismos propios de las grupos indígenas para la validación de la práctica de sus médicos indígenas tradicionales. Estos mecanismos de validación están fincados en la costumbre indígena y han sido aplicados durante siglos.

6. Se deben asegurar mecanismos jurídicos y financieros destinados a la conservación, fortalecimiento, rescate de recursos en vías de extinción y desarrollo de las medicinas indígenas tradicionales, así como apoyo a sus organizaciones.

7. Que toda legislación que se realice en torno a la medicina tradicional, tome como base la determinación de los médicos indígenas tradicionales de continuar siendo independientes, al mismo tiempo que podrán estar coordinados con las instituciones de salud, apoyados por ellas pero no como asalariados o con menosprecio, sino por el contrario con respeto y apoyo mutuo.

8. Que el trabajo que se realice en coordinación con el Sector Salud tenga como base un programa especial en cuyo diseño participemos por igual las organizaciones de médicos indígenas tradicionales y las instituciones

9. Que las comunidades indígenas y médicos indígenas participemos en la planificación, programación, desarrollo y evaluación de los programas oficiales de salud, aprovechando los conocimientos que tenemos de las regiones, de la cultura, de las necesidades y de las formas de llegar a los habitantes de nuestras comunidades.

10. Que el Gobierno Estatal apoye, a través de sus instituciones proyectos de investigación, capacitación y servicio, abocados a afinar las relaciones entre medicina tradicional y los sistemas de salud.

11. Consideramos que en los planes de estudio de las instituciones formadoras de recursos humanos para la salud, sobre todo de aquellas cuyos egresados realizarán su trabajo profesional en zonas indígenas, debe ser considerada la inclusión de materias como antropología médica, medicina social, botánica y herbolaria medicinal; ya que es necesario que aquellos cuenten con conocimientos que les permitan desenvolverse en nuestras culturas y darnos los apoyos que realmente necesitamos.

12. Que los servicios en clínicas y hospitales asentados en las regiones indias se adecuen a las necesidades de dichas zonas. La adecuación mencionada tendría que realizarse en coordinación con los médicos tradicionales, sus organizaciones y representantes de las comunidades.

13. Que los Gobierno Federal y de los Estados apoyen la documentación, así como la identificación y preservación de los recursos naturales usados por la Medicina Indígena Tradicional.

14. Que no se obstaculice la libre participación del médico tradicional como autoridad religiosa, dentro de la organización jerárquica tradicional.

15. Por ningún motivo se podrá obligar a los médicos tradicionales a tomar cursos con contenidos propios de la medicina oficial, como de fomento a la salud, primeros auxilios y atención médica simplificada, correspondiendo a la libre decisión de cada persona tomarlos o no. En su lugar se sugiere que se fijen mecanismos encaminados a la organización de encuentros entre médicos tradicionales y la creación de Centros de Desarrollo de la Medicina Tradicional, que tengan por objeto el intercambio, enseñanza y fortalecimiento de las técnicas y procedimientos de nuestra medicina.

Por último, es necesario considerar que dependiendo de las características que adquieran las futuras leyes en relación con la medicina indígena tradicional dependerá el éxito o fracaso de la estrategia particular de atención Primaria de Salud, que pretende la incorporación de los

médicos tradicionales a los Sistemas de Salud, así como también de la situación y futuro de la medicina tradicional. En los procesos legislativos que se den en la federación y los estados, los diferentes ejecutivos y cuerpos de legisladores deberán ser visionarios de la factibilidad de éxito o fracaso que una u otra forma de legislar tendría para el logro de resultados óptimos de esta particular política de salud.

Literatura citada y bibliografía

CARPIZO, Jorge. *Constitución Política de los Estados Unidos*
1985 *Mexicanos* (comentada)
IIJ/UNAM Mex.

———
1990 Congreso del Estado de Chiapas. *Ley de salud.*
Título Cuarto.
Recursos Humanos para la Salud. Capítulo I. profesionales, técnicos y auxiliares. Tuxtla Gtz. Chiapas

———
1989/I Organización Internacional del Trabajo.
Convenio Nº 169
Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.
Organización Internacional del Trabajo.

SALINAS de GORTARI, Carlos.
1990 *Iniciativa de decreto que adiciona el artículo 4º. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos para el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas.*
México 7-XII-90. Instituto Nacional Indigenista.

COSTUMBRES ALIMENTARIAS ENTRE LOS ZOQUES

LAUREANO REYES GÓMEZ*

El Gobierno compra barato lo que producimos y nos vende caro lo que compramos. Nuestro trabajo no vale; los de la ciudad sí vale su trabajo, pero nosotros —los campesinos— trabajamos para que los de la ciudad coman. Sólo servimos de escalera para que los políticos suban.

Ejido Miguel Hidalgo, Mezcalapa.
25 de octubre de 1989

Notas metodológicas

El trabajo intenta aproximarnos a las costumbres de alimentación que tienen los zoques, durante el embarazo, la lactancia e introducción de nuevos alimentos, ya que el estudio está enfocado a la etapa considerada de mayor riesgo nutricional, tanto por la medicina indígena, como por la científica. Asimismo, nos ayudará a conocer la concepción que los zoques tienen de los alimentos, respecto a su clasificación térmica de

* Instituto de Estudios Indígenas/UNACH.

"frío" o "caliente", y cómo afecta al organismo tras su ingesta, lo que nos daría un perfil de sus patrones culturales de alimentación en términos ideales, más no reales.

La información se obtuvo por medio de entrevistas dirigidas principalmente a madres de familia; sin embargo, uno de estos instrumentos fue aplicado a Don Pedro Esteban, vecino de Ocotepec, quien se declaró "practicante", es decir, curador y partero; Don Pedro proporcionó información de valía, pues permitió tocar temas tabú, que no se pudieron tratar con las mujeres antes entrevistadas.

Todas las entrevistas, 41 en total, se aplicaron en La Sierra de Pantepec, en comunidades aledañas al volcán Chichonal, localidades zoques todas ellas consideradas "tradicionalistas", en términos culturales; debemos advertir que también podemos encontrar información similar en los nuevos asentamientos de reacomodo, pues los migrantes llevaron consigo la herencia cultural, aunque han modificado algunas conductas, al vivir en hábitats diferentes a su lugar de origen.

La sistematización y análisis de la información que arrojaron las entrevistas se vierte ahora de manera explicativa, buscando con ello no verter información numérica "fría" por medio, tal vez, de porcentajes, sino tratando de dar un panorama general de las costumbres alimentarias entre los zoques de Chiapas, de una manera descriptiva, combinando datos de la encuesta y notas de campo. La información se presenta bajo tres rubros, éstos son:

a) La alimentación de la embarazada, b) la alimentación del lactante e introducción de nuevos alimentos, y c) la alimentación del niño en edad escolar. Pasemos pues, a nuestro primer punto.

I. Alimentación de la embarazada

Cuando la mujer manifiesta los primeros síntomas del embarazo, tales como mareos, vómitos, suspensión de la regla, asco, así como antojo a determinados alimentos; o bien, sospecha estar embarazada, se lo comunica a sus familiares más cercanos, principalmente a la madre o al esposo. Algunas veces consulta a la partera para que confirme el diagnóstico; de resultar positivo, a partir de entonces se le recomendará observe una dieta especial que guardará durante el embarazo y puerperio.

La regla general dice que la embarazada puede comer "de todo", teniendo preferencia por las "vitaminas" [*sic*], verduras, caldos, frutas; sin embargo, abundando más al respecto, existen serias restricciones

alimentarias, tales como evitar la ingesta de frutos "cuaches", "cuates" (gemelos), pues se tiene la firme convicción que si lo hacen, tendrá, a su vez, hijos gemelos. Así también, evitarán, en lo posible, comer mucho chile, pues se tiene la idea que "les cae mal a las criaturas".

La conseja popular recomienda que durante el embarazo deberá evitarse tomar limonadas, ya que el cítrico tiene la propiedad de "borrar la criatura", naciendo el producto, en el mejor de los casos, muerto. Otras costumbres, aunque no estrictamente alimentarias, deben observarse para evitar complicaciones durante el parto, como por ejemplo, no pisar el "tizón" (por la semejanza que guarda, según los zoques, con el cordón umbilical), pues el bebé nacerá sentado, parado o traerá el cordón umbilical enredado al cuello. De igual manera, el agua que utilizan las mujeres para remojarse las manos al hacer tortillas (por su apariencia con el líquido amniótico), deberán tirarla al final de la jornada, pues la práctica contraria motivará que la fuente (saco amniótico) se rompa en forma prematura, poniendo en riesgo la vida del feto.

Estrictamente prohibido está, a menos que se quiera provocar el aborto, la ingesta de té de sauco (*Sambucus mexicana*) o madreselva (*Gelsemium sempervirens*); también está contraindicado tomar *Alka seltzer*, "pastillas y aplicarse inyecciones malas".

El antojo, es una reacción del organismo provocado por el corazón, cuando éste ordena al estómago "que se acuerde de bonita comida", acto conocido en lengua zoque como *suñi ka'kuy*, y se traduce literalmente como "bonita reacción o padecimiento agradable"; esta manifestación deberá ser satisfecha pues de lo contrario, el estómago, al no satisfacer lo que el corazón ha pedido, desencadenará una serie de reacciones negativas castigando al organismo, a saber, con disentería, "hinchazón" en la cara, vómito, dolor de estómago, granos, pudiendo provocar incluso el aborto.

Las entrevistadas, con cierta mezcla de pena y entre risas nerviosas recordaron sus antojos sufridos durante el embarazo, presentándose desde los más comunes, como son los deseos de comer pan, chocolate, dulces, tamales, fruta de temporada, etc., hasta los más extraños y sofisticados; entre las manifestaciones raras encontramos el deseo de satisfacer cierto tipo de antojos, tales como tierra de color café, utilizada en la alfarería, avidez en darle mordiscos a los adobes (geofagia), gis, carbón, ceniza de roble, paja (la que se utiliza en la construcción de adobes), piedrecillas volcánicas porosas (arrojadas por El Chichonal, con alto contenido de silicio, aluminio, sodio, calcio, potasio, hierro, et-

cétera), hojas de durazno, café maduro, café molido, chile, palo dulce (*Acha tocarpus nigricans*), "trago" (aguardiente), cenizas de cigarro, discretos mordiscos al repello, sin faltar, desde luego, exquisitos tacos de ¡*Vick Vaporub*!.

Información recabada por fuentes externas a las entrevistas, indican que a veces hay consumo de alimentos que no se externan socialmente, pues se hace oculto a la vista de los demás, al ser considerado para "gente muy pobre", como plátano tierno con frijoles; tirando, lo más lejos posible de la casa, las cáscaras para evadir los comentarios negativos que acarrearía tal práctica, poniendo en tela de juicio el prestigio social de la familia. Comer plátano tierno, sólo sería aceptable en épocas de hambruna. La gente recuerda aún la crisis alimentaria sucedida con la erupción del volcán Santa María, en Guatemala, en 1902, y la más reciente, la erupción del volcán Chichonal, en sus tierras, en 1982.

Si por azares del destino la mujer sufriera un espanto o enojo mayúsculos, deberá someterse a una dieta especial que le indique el especialista, después de conocer a detalle el origen causal del padecimiento y su clasificación "fría" o "caliente"; aquel habrá, de igual manera, de indicarle la dieta a seguir. Generalmente se usa el principio de contrarios, es decir, si el origen causal del padecimiento es «frío», habrá de contrarrestarlos con alimentos "calientes" y viceversa, salvo contraindicación del terapeuta.

Así, el enojo es considerado de origen "caliente", pues la sangre se altera de calor y fuerza, por lo que deben evitarse, a toda costa, aquellos alimentos —de naturaleza caliente— que "den fuerza a los nervios", tales como el aguacate, el chipilín (*Crotolaria longirostrata*), huevo de rancho, chile, ajo, canela, etc., pues afectarán también al producto, y a la madre, provocándole molestos cólicos, y hasta "privarse" el niño, al nacer. Por el contrario, se recomendarán aquellos alimentos "que bajen la alteración", tales como té de hinojo (*Foeniculum vulgare*), refrescos embotellados y agua fresca y bañarse sólo transcurrido un par de horas cuando menos.

Para la producción de leche se recomiendan aquellas plantas y frutos que excreten o secreten líquidos blanquecinos, pues se cree que transferirán, de algún modo, el poder de producción láctea; de igual manera se recomienda la ingesta de líquidos, principalmente atoles y diversos jugos. Sin embargo, son de vital importancia los caldos, principalmente de res, con abundantes verduras; se está haciendo cada vez más popular la práctica de incluir la cerveza en la dieta de la embarazada y lactante, para que "baje la leche".

La noticia de que tal señora se encuentra embarazada correrá rápidamente entre los pobladores, pues servirá de advertencia para evitar, en la medida de lo posible, de que enferme de «ojo» u «ojeadura» a otros bebés que pudiera ver directamente a los ojos, pues dada su condición de estar "cargada" de calor por su estado de embarazo, podría enfermarlos seriamente. Las madres con bebés, por su parte, tomarían sus precauciones poniéndoles diversos talismanes para protegerlos de una eventual "ojeadura".

La noticia de que la mujer "está esperando", muchas veces afecta también al marido con una serie de síntomas que comparte o llega incluso a afectar más aún que a la mujer, sufriendo éste de mareos, vómitos e irritabilidad, síndrome que los zoques conocen con el nombre de *jibiobo mayabo*, y que pudiera traducirse como "sentimiento de culpa".

Los hijos, principalmente el menor, se pondrán "tzípites" (chípil), haciendo alusión de que sienten un desplazamiento por el futuro bebé; observarán entonces un fenómeno "normal": se pondrán llorones, disminuirá su apetito, si se vigilara el crecimiento del niño a por medio de la antropometría, advertiríamos que existe una rápida tendencia a bajar de peso y a tener un lento crecimiento; en términos locales se dirá entonces que el niño está "resentido".

El hecho de que un niño llore frecuentemente, sobre todo si lo hace sin lágrimas, lleva a la sospecha de que fue alimentado con la carne de pollo que cubre la punta del ala, o bien, de que le dieron a chupar el hueso de la misma región. Asimismo, si le dan de comer corazón de pollo, será débil de carácter —tendrá justamente, "corazón de pollo"— y su enojo lo canalizará por medio de los celos. En cambio, si los niños consumen alimentos provenientes de animales fuertes, especialmente de res, serán arrojados y valientes.

II. La Alimentación del lactante e introducción de nuevos alimentos

Antes de tratar el aspecto de alimentación en los infantes, haré un breve comentario respecto al pronóstico de la suerte que correrán, tanto la madre como el bebé, en el parto. Asimismo, del costo diferencial, por sexo, de la atención del alumbramiento.

Una práctica, que según se dice, está desapareciendo, es la recabada en campo que señala que el pronóstico para conocer cómo se va a "ali-

viar" la futura madre, consiste en "hacer el cocimiento de víbora de cascabel"; estando hirviendo se añade la flor de owajoyo, flor de piedra o doradilla (*Selaginella rupestris*): si el helecho se abre, será buen augurio, interpretado éste como un buen parto y buena salud del bebé; en cambio, si queda cerrado, es "mala señal"; entonces se pronosticará un parto difícil y complicaciones en la salud del infante.

Resulta interesante que el costo del parto es diferencial según el sexo del recién nacido, cuya atención corre a cargo de la comadrona; en 1989, si se atendía un parto en el cual nacía varón, el costo podía ascender hasta un monto en metálico de trescientos mil pesos (N$300.00); si mujer, la mitad del costo, e incluso, menos. La razón, argumentan, es que el hombre constituirá en el futuro mano de obra para la producción de alimentos, en cambio la mujer, quizá hasta contraiga matrimonio con gente que "ni siquiera es de la comunidad". Si por alguna razón el producto naciera muerto, "...lo que sea su voluntad...", dirá la partera, pudiendo pagarse la deuda posteriormente.

Después de dar una visión respecto al pronóstico y el costo diferencial del parto según sexo, pasemos ahora a conocer las costumbres de alimentación en el lactante.

Recién nacido el bebé, se recomienda darle pecho para que aproveche "la primera leche", es decir el calostro; sin embargo, podremos apreciar otras prácticas que algunas parteras empíricas han introducido, tales como administrar los dos primeros días, y en biberón, suero *Pedialyte*, clara influencia de los cursos de "actualización y adiestramiento" que reciben por parte de algunas instituciones oficiales de salud. Así también, es común que se recomiende, por sistema de goteo, "aceite de San Sebastián", "aceite de oliva", "aceite de almendras", "esencia coronado", "palma Cristo", como purgantes, bajo el argumento de que el feto, estando en el vientre materno, "trae suciedad, y hay que limpiarlo, lavando las tripas".

Si por alguna razón la leche materna "no baja", al bebé se le administra atole de harina de arroz, té de manzanilla, chocolate diluído en agua, leche en polvo, leche de vaca, o bien, se busca una nodriza. Superado el problema anterior, el bebé es amamantado prácticamente todo el día y sin horarios.

Poco a poco se irán introduciendo nuevos alimentos; esto sucede a partir de los cinco meses, "todo [de]pende, cuando el niño mira —que los demás comen— si no se le da, llora"; así, le darán probaditas de alimentos cuidando que no tengan picante, como puede ser, caldo de pollo, yema de huevo, caldo de frijoles, chayote, guineo (plátano), sopa

de fideo, papa, tortilla remojada, pan, galleta; en fin, lo que estén comiendo los familiares, excepto café, porque "les cría dolor".

Los cuadros diarréicos no se harán esperar, de los cuales los zoques tienen toda una clasificación; entre otras están: "diarrea blanca", "roja", "fría", "caliente"; de igual manera se presentan los "empachos", "caída de mollera", "susto", "vómitos", "dolores de panza" "lombricera", entre otros muchos padecimientos que hacen víctimas a los infantes. Todos estos síndromes se atenderán primeramente al interior de la familia, después, si el niño no sana, buscarán alivio con el terapeuta (curandero), especialista para el caso, en la localidad. Difícilmente llevarán al paciente a la clínica, pues son enfermedades "que no cura el doctor". Sin embargo, para tratar cuadros diarréicos, combinan dos tratamientos médicos, utilizando por un lado medicamentos de patente y el "tradicional", por la otra.

Para tener una idea más clara sobre el particular, veamos el siguiente cuadro que concentra información de uso de medicamentos para tratar diarreas.

El tiempo de destete es variable, pero existe un común denominador, y éste se realiza generalmente cuando la mujer se encuentra nuevamente "mala" (embarazada); entonces suspende paulatinamente la lactancia. Información registrada sobre el destete indica que se practica hasta que la mujer cumpla seis meses de un nuevo embarazo; y un sólo caso se presentó en que el destete tardío se realizó hasta que un niño cumplió cinco años y ocho meses, pues era el "chunco", es decir, el "benjamín de la familia".

CUADRO 1. **Medicamentos de patente y "tradicionales" para tratar cuadros diarréicos**

° MEDICINA DE PATENTE	° RECURSOS "TRADICIONALES" °
° Terramicina ° Sulfatiacina ° Tetraciclina ° Penicilina ° Acromicina ° Sulfatiazol ° ° °	° ° ° ° ° ° ° ° ° Té de hoja de guayaba Infusión de: Cáscara de mango, aguacate, pepita de pío (*Licania Sparsipilis*) y raíz de malvavisco (*malvaviscus*) Té de hoja de limón "Limpia" con ruda, huevo, albahaca, fruta de limón y mejoral tomado.

Fuente: 41 entrevistas directas.

Durante la lactancia, para que la madre produzca "buena leche" habrá que vigilar el balance dietético "frío" y "caliente" de sus alimentos, pues el predominio de alguno de ellos, afectará también al bebé; de igual manera se cuidan sus enojos, gustos, insolaciones y el estado de ánimo en general.

El problema de clasificar la propiedad térmica de los alimentos es que no existe una uniformidad de criterios para ello, pues lo que para algunos es un producto "frío", para otros lo es "caliente", o en el mejor de los casos resulta ser "fresco" (templado).

La clasificación e ingesta dicotómica de los alimentos en realidad refleja una práctica ideal, mas no real, pues observamos que cuando se interrogaba a las mujeres respecto a lo que estaba o no permitido comer ante tal o cual situación, no vacilaban en contestar: "lo que caiga"; situación que denota la inaccesibilidad y disponibilidad de los alimentos. Si sufren trastornos estomacales, las mujeres buscarán, recordando lo que han comido en las últimas horas, los elementos que posiblemente hayan influido para tal reacción. Por ejemplo, están claras que si comen chicharrón caliente —de propiedad "caliente"— y toman agua —de propiedad "fría"—, desencadenará, invariablemente, como dicen los zoques, "escurrimiento".

El problema se acentúa si además no existe consenso, como ya dijimos, en la clasificación térmica. Tratando de "conciliar" criterios, hemos elaborado un cuadro que, de acuerdo a la generalidad, clasifica los alimentos en "fríos", "calientes" y "frescos", destinados al consumo tanto de madre, como del lactante, exceptuando para éste último, las bebidas embriagantes y picante.

CUADRO 2. **Propiedades térmicas de algunos alimentos**

° "FRIAS"	°"CALIENTES"°	"FRESCAS"°
Productos que se cultivan en tubérculos y que crecen bajo tierra (papa, yuca, cacahuate)	Chocolate	Guineo (plátano) morado
Harina	Nescafé	Calabaza Tierna
Nutrileche	Frijol	Refrescos embotellados
Arroz	Carne de pollo	Azúcar
Chayote	Carne de puerco	Miel
Fideo	Huevo	Sal
Agua	Fideo	
Calabaza	Plátano Frito	
Carne de res	Leche de Vaca	
Naranja	Café	
Guineo (plátano)	Aguardiente	
Lima	Chile	
"Comida de ayer"	Canela	
Cerveza		

Fuente: 41 entrevistas directas.

Llega una etapa del niño en que todo se lo lleva a la boca y comerá las cosas más insospechadas; sin embargo un elemento hará de las suyas: el papel, mismo que no alcanza a digerir; se piensa que se pega en las paredes intestinales, provocando en consecuencia, el temido y común "empacho". El paciente experimentará entonces pérdida de apetito (anorexia) y demostrará tristeza (adinamia).

El "empacho" es tratado con lavados intestinales, bien con un preparado con la flor de "rosa blanca" (*Montanoa grandiflora*), otras veces con agua de la raíz del malvavisco (*Malvaviscus*); también se acostumbra el lavado con la cáscara del palo mulato (*¿Triplaris melaenodendron?*).

De igual manera se utilizan purgantes diversos que se compran en farmacias de los pueblos vecinos. El lavado es acompañado además con masajes que se aplican en el estómago, estimulándolo para que "el metate" —que se encuentra en el estómago— remuela bien los alimentos.

Después del lavado, el paciente será tratado con una dieta a base de atoles, y se introducen, poco a poco, alimentos más sólidos, hasta que se logre su recuperación, evitando, durante el tratamiento, la administración de alimentos "fríos".

La "lombricera" será otro padecimiento frecuente que sufra el lactante. Un curandero decía que "de por sí los niños traen lombrices al nacer", haciendo alusión a que era un fenómeno totalmente normal, sólo que éstos se desarrollaban en el interior cuando el niño comía muchos dulces, además de frutos agusanados, tales como mango, naranjas, etc.

Para atacar la "lombricera", los curanderos generalmente utilizan medicamentos de patente que compran con vendedores ambulantes; es común la administración del Padrax, Piperawit o Mebendazol, y llama la atención un producto centroamericano conocido con el nombre, muy elocuente por cierto, de "ombrisaca". El epazote (*Chenopodiumambrosioides*) es consumido en diversas formas con fines desparasitantes.

La gente ha identificado las estaciones del año con la presencia más importante de algunos padecimientos. Así tenemos que, en época de calor, las enfermedades diarréicas harán de las suyas; en la época de frío, aquellas enfermedades que afectan las vías respiratorias; los vientos provenientes del norte acarrearán "lombricera"; en épocas de lluvia, prolifera también la "lombricera".

III. La Alimentación del niño en edad escolar

Como es sabido, la dieta del campesino mexicano y más aún la indígena, está basada en derivados del maíz, complementada con frijol, chile, sal y algunas plantas de recolección; raras veces incluyen carne y casi nunca, leche.

Debido a la pobreza en que viven los campesinos y los indígenas, lamentablemente hay poca costumbre de comer huevo, pues prefieren venderlo en el mercado y con el dinero obtenido, comprar otros satisfactores. Lo mismo sucede con el ganado y sus derivados: se destinan al comercio.

Sin embargo podemos advertir, principalmente en la población infantil, el consumo de alimentos "chatarra" consistentes en refrescos embotellados, frituras, pastelitos, dulces, aguas frescas elaboradas con saborizantes artificiales, etc. Esta práctica es aceptada, pues para ello influye la ley del menor esfuerzo.

Los horarios de comida son variables, y no necesariamente se cumplen, pero la comunidad reconoce los siguientes:

— TO'WIN SA'KUY	Tomar café por la mañana (de 5 a 6 horas).
— U'KIN SA'KUY	Desayuno (de 8 a 9 horas).
— WAYE TONGOY	Hora de tomar pozol (de 11 a 12 horas).
— KUT KUY	Comida (de 16 a 17 horas).
	Si comen, generalmente ya no cenan.
— UJKON BAJKUY	Cena (de 19 a 20 horas).

Suele suceder que entre un horario y otro, los zoques "adelanten" algún alimento, y dependiendo de la cantidad ingerida, se usan los siguientes términos: "ku'tjo kitokpa", cuando se "pellizca" la comida a ratos; si la cantidad es mayor —a uno o más pellizcos—, se utilizará la frase "tsoko win matskuy", entendiéndose por ello: "lo que se adelanta al corazón para detener el hambre", expresión vecina al castellano de "tentenpié".

Para complementar la dieta, algunas veces son llevadas a la casa algunas plantas, frutos y hongos de recolección, según la temporada, tal como lo muestra el siguiente cuadro.

CUADRO 3. **Algunas plantas, frutos y hongos comestibles que se incluyen para complementar eventualmente la dieta.**

NOMBRE COMÚN	ÉPOCA DE RECOLECCIÓN
Flor de maguey	Septiembre
Chipilín	Todo el año
Yerba mora	Junio, Sept.
Quelite blanco	Junio - Agosto
Quelite bledo	Junio - Agosto
Quelite de trapito	Todo el año
Chicoria (achicoria)	Todo el año
Chaya	Todo el año
Aguacate de monte	Todo el año
Flor de palma	Todo el año
Tuna	Todo el año
-Moni (zoque)	Junio - Sept.
(genérico de hongo)	
-Popo moni (zoque)	Junio - Sept.
(hongo blanco)	
-Kusuks moni (zoque)	Junio - Sept.
(Lit.: Colonia diminuta	
adherida al árbol)	
-Ane pochakpa (zoque)	Junio - Sept.

NOMBRE COMÚN	ÉPOCA DE RECOLECCIÓN
(Lit.: [hongo que se]	
resbala en la tortilla)	
-Pakak moni (zoque)	Junio - Sept.
(Lit.: hongo frío)	
-Taka so'ti moni (zoque)	Junio - Sept.
(Lit.: hongo corrugado)	
Kuj xuts moni (zoque)	Junio - Sept.
(Lit.: liendre de árbol)	
-Zapote negro	Abril - Mayo

Continúa...

° NOMBRE COMÚN	° ÉPOCA DE RECOLECCIÓN°
° -Zapote colorado	° Abril - Mayo
° -Mamey	° Abril - Mayo
° -Anona	° Julio - Agosto
° -Chicoria	° Sept.
° -Tepenchicle	° Todo el año

Fuente: 41 entrevistas directas.

Resulta interesante hacer un comentario en lo que a recolección de plantas comestibles se refiere, pues la gente guardó distancia en brindar información, ya que es considerada una práctica para gente "muy pobre", por lo que sólo se logró recopilar información muy restringida de lo que en realidad se consume.

Respecto al rubro de pesca y caza, puede decirse que es muy pobre; los animales, tales como el venado, tapir, tepescuintle, etc., sólo quedan en el recuerdo; eventualmente se logran piezas como armadillo, palomas, sardinas e iguanas. Mención especial requiere la recolección de la hormiga chicatana, conocida en lengua zoque como ***núku*** o ***nukú***, la cual constituye una característica muy peculiar en la dieta zoque.

El sector protestante critica mucho a los católicos por sus hábitos de alimentación, pues éstos últimos comen "de todo", incluyendo alimentos "impuros", tales como víbora de cascabel, rata de campo, hasta insectos como la chicatana.

Para los zoques, al igual que para muchos otros grupos, mientras exista maíz y frijol, habrá suficiente para poder vivir. Por eso, cuando se les pregunta, ¿"sufren hambre"?, el concepto de "hambre" se circunscribe a la existencia de maíz y frijol. Lejos están los zoques de concebir un "dieta balanceada", según la concepción de la nutriología moderna. Además, los zoques no tienen un rango de comparación de crecimiento entre talla y peso; ellos tienen un desarrollo "normal", pues así han crecido todos y todos se encuentran igual, sólo cuando muestran un serio estancamiento tanto en talla como en peso, utilizarían la expresión zoque, muy elocuente por cierto, de: ***pak pak jan uki kutkuy,*** que literalmente se traduce como: "hueso (flaco, flaco), no come comida".

Sin embargo, los gordos son mal vistos por la comunidad, y serán llamados en forma despectiva como ***nuñ byola*** (Lit.: nalga boluda), criticados por su sudoración profunda, respiración agitada, pronta fatiga y en consecuencia, bajo rendimiento en el trabajo. En cambio, se apreciará más a una persona flaca, diestra en movimientos, forzuda y rendidora en sus labores.

Los zoques han observado una relación muy interesante existe entre el sexo del individuo y su resistencia física ante las enfermedades. El hecho de que los niños coman más y primero que las niñas, se explica, entre otras cosas, porque los niños presentan menor resistencia a las enfermedades que las niñas; otras veces sugieren la idea de que el varón desarrolla más actividad física que la mujer. Cuando sean grandes, los hombres traerán el dinero a casa, en tanto que la mujer, "llevará" el gasto, es decir, lo administrará.

La mayoría de las entrevistadas coincidían: "Nosotras que [mas] quisiéramos, comprar buena comida. Engañamos al estómago, a veces sólo naranja o lo que caiga". Aplican un dicho popular que resume muy bien lo aquí expuesto: "*Yuo te' angomakobia, toya jine*" la traducción aproximada al castellano reza: "Al hambre se le engaña; a la enfermedad no".

EL BORREGO CHIAPAS: CONCEPTO ACTUAL E INDICADORES PRODUCTIVOS DE UN IMPORTANTE RECURSO GENÉTICO

RAÚL PÉREZGROVAS*, HILDA CASTRO**, ALTHEA PARRY***, MARISELA PERALTA*, LOURDES ZARAGOZA*, PASTOR PEDRAZA* Y GUADALUPE RODRÍGUEZ*

Introducción

En los últimos años, la Universidad Autónoma de Chiapas ha llevado a cabo una serie de estudios tendientes al rescate, la validación y el análisis etnoveterinario de las prácticas tradicionales de manejo del rebaño diseñadas por las pastoras indígenas de Los Altos de Chiapas, en un intento por comprender mejor y reivindicar el valor intrínseco del conocimiento empírico que ellas tienen en materia de producción ovina. Paralelamente se ha realizado la caracterización del ganado lanar de esta región, el borrego Chiapas, tanto en sus aspectos morfológicos y sanitarios como en los productivos.

* Instituto de Estudios Indígenas/UNACH.
** Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, UNAM, México.
*** Cátedra Patrimonial de Excelencia, nivel II. CONACyT.

Estando ya en sus etapas finales, dichos estudios han puesto en claro que, bajo las condiciones particulares de la región montañosa de Chiapas, tanto los sistemas indígenas de manejo como el propio borrego Chiapas, tienen características que les hacen ser superiores sobre los métodos zootécnicos modernos y sobre las razas ovinas especializadas, respectivamente.

En este trabajo se presenta una síntesis del concepto que han desarrollado las pastoras y las artesanas indígenas alrededor de su *batsi chij*, su "verdadero borrego", ahora en su etapa de reconocimiento como raza local y como fuente importante de la biodiversidad ovina. Del mismo modo se exponen algunos aspectos del rendimiento productivo global del borrego Chiapas, es decir, de todos aquellos beneficios que de él derivan: un vellón, cuya fibra larga y gruesa es muy apreciada por las tejedoras indígenas; un cordero, que se integra al rebaño familiar y con ello a la economía doméstica; un considerable volumen de estiércol, que constituye un abono orgánico de primera calidad; así como también cierta cantidad de leche, hasta ahora aprovechada únicamente por el cordero, pero que tiene un gran potencial para incorporarse a la dieta de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y de las comunidades campesinas de la Sierra Madre.

Antecedentes

La región central montañosa de Chiapas —Los Altos— está habitada por indígenas tzotziles, cuya supervivencia a través de los siglos ha estado asociada a complejas estrategias agropecuarias. Entre montañas boscosas y pequeños valles, el paisaje de Los Altos muestra numerosos rebaños de ovejas de distintos colores, los cuales son siempre atendidos por pastoras.

A principios del siglo XVI, varias razas ovinas autóctonas de España fueron introducidas al Nuevo Mundo, y algunas de ellas alcanzaron la región de Los Altos acompañando a los frailes y los nuevos colonos. A los pocos años, sin embargo, lo difícil del medio y la ausencia de metales preciosos forzó a los encomenderos españoles a desplazarse al Sur, buscando el oro del Perú. Como resultado, esta pobre y olvidada provincia de Las Chiapas permaneció aislada de los centros políticos y comerciales de la Nueva España durante la mayor parte del periodo colonial.

Algunas de las ovejas dejadas atrás por los españoles fueron rápidamente adoptadas por las mujeres indígenas (Pérezgrovas, 1991), quienes incorporaron este nuevo animal doméstico dentro de su religión y su cosmogonía, al tiempo que la nueva fibra —la lana— era utilizada junto con y en lugar del algodón dentro del tradicional proceso prehispánico de hilado con huso o malacate y de tejido en telar de cintura.

Con el tiempo, las ovejas y la lana llegaron a ser una parte integral de la cultura de los tzotziles, a través de una compleja mezcla de ancestrales conceptos indígenas con viejas prácticas pastoriles de España. De esta manera, las mujeres se iniciaron en el cuidado de los ovinos y eventualmente desarrollaron para ellos un completo sistema de manejo.

Actualmente, los vestigios de aquellas razas lanares españolas han evolucionado hasta llegar a lo que ahora se conoce como borrego Chiapas, una raza local de características únicas. Esta oveja proporciona lana, corderos y estiércol a las familias indígenas; los vellones son transformados a mano en pesadas y durables prendas de vestir cuyos diseños y colores identifican a los diferentes grupos étnicos de Los Altos; por medio de apriscos móviles, el estiércol es incorporado totalmente como abono orgánico en los cultivos agrícolas; los corderos se utilizan como animales de reemplazo mientras que los ovinos adultos, en especial los machos, pueden ser vendidos en caso de necesidad económica. El potencial lechero de estas ovejas, producto de su herencia española, está siendo por ahora evaluado.

La cultura del grupo Tzotzil considera a las ovejas como sagradas, por lo que prohibe su sacrificio y el consumo de su carne. Por el contrario, los corderos reciben un nombre propio, se cree que tienen alma y son considerados como parte de la familia. Por su importante contribución a la economía familiar, derivada de la producción de materia prima textil y de recursos directos originados por la venta de animales y prendas de vestir, diversos programas oficiales han tratado de mejorar la productividad del ovino local por medio de cruzamientos con ovinos de razas especializadas. Sin embargo, dichos animales no se han adaptado al difícil medio ambiente y a la pobreza de los forrajes nativos, y han muerto en cuestión de semanas, principalmente a causa de infestaciones parasitarias agudas y desnutrición. Además, su lana es tan corta y tan fina que no puede ser procesada en forma manual por las artesanas indígenas de Los Altos.

Como resultado de lo anterior, el impacto genético de esas razas especializadas fue insignificante, y ha sido el borrego Chiapas, el **batsi chij** de las pastoras tzotziles, el que ha apoyado en forma constante a las familias indígenas con cantidades relativamente pequeñas, pero regulares, de lana, corderos y estiércol.

Participación de las mujeres indígenas

Bajo la óptica de la biodiversidad genética, la introducción de ovejas exóticas al interior de los rebaños manejados en forma tradicional por pastoras indígenas habría resultado en la dilución —y eventualmente en la pérdida— de un valioso recurso genético, el ovino local.

A lo largo de varios siglos, el borrego Chiapas se ha adaptado al difícil medio ambiente que prevalece en la región, habiendo desarrollado la capacidad para utilizar en forma eficiente los forrajes nativos y para mantener una saludable resistencia a las enfermedades. Afortunadamente, la experiencia de las mujeres tzotziles en la cría de ovinos y en el proceso textil con lana, no solo reconoció las deficiencias y la falta de adaptación de las razas ovinas introducidas, animales a los que simplemente llamó "borregos mexicanos", sino que sirvió para diseñar importantes estrategias de conservación y mejoramiento en el manejo de su *batsi chij*, de su "verdadero borrego" (Pérezgrovas y Cols., 1994a).

Como resultado de los estudios etnoveterinarios realizados con pastoras tzotziles (Pérezgrovas, 1990), se ha hecho ahora evidente que los esquemas tecnócratas propuestos por el sector oficial para mejorar la productividad del ovino local a través de cruzamientos, no eran los más adecuados a la realidad regional. Para mejorar el bienestar de las familias indígenas de Los Altos a través de sus pequeños rebaños se necesitaba un acercamiento diferente y una nueva actitud técnica y académica.

Con base en diversos estudios, inicialmente con enfoque zootécnico y en forma posterior bajo la óptica de la disciplina etnoveterinaria, la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) promueve ahora la preservación, la caracterización y el subsecuente desarrollo del propio ovino local, y ha establecido un programa de mejoramiento genético dirigido a incrementar la cantidad y la calidad de la lana en el borrego Chiapas por medio de selección. Para lograr este propósito, "verdaderos borregos" son adquiridos continuamente en las comunidades indígenas e introdu-

cidos en un rebaño experimental que funciona como núcleo abierto de selección, ubicado en las instalaciones de la UNACH en Teopisca, Chiapas.

Un **núcleo abierto de selección** es una herramienta de mejoramiento genético, y consiste en la introducción regular de animales escogidos por su fenotipo y edad entre los animales que forman los rebaños en los parajes; estas ovejas son evaluadas por la cantidad y la calidad de la lana que producen y, según su desempeño, podrán permanecer en el grupo de progenitores o ser desechadas, lo que también sucede en forma regular. Los individuos que, bajo un sistema tradicional de manejo, prueben ser superiores a la media del hato, serán reintroducidos a los rebaños de las comunidades en calidad de progenitores, a sabiendas de que todas las características asociadas a la producción de lana tienen una alta heredabilidad.

Todas estas ovejas son manejadas utilizando un sistema estrechamente similar al tradicional entre las pastoras tzotziles. Además de considerar la producción de lana sucia por trasquila semestral como parámetro inicial de selección, varias mujeres de diferentes comunidades indígenas participan regular y activamente en el proceso de selección y desecho del rebaño núcleo, y su conocimiento tradicional está proporcionando las bases para definir y poner en práctica los criterios de selección por la *calidad* de la lana.

Conocimiento tradicional

Las mujeres indígenas de Los Altos tienen un afecto muy especial por sus ovejas y, a lo largo del proceso de investigación, han compartido con nosotros su conocimiento tradicional. Estos elementos han dado origen a la filosofía que alienta al programa sobre ovinocultura indígena, la cual establece que, bajo las condiciones sociales, culturales, ambientales y geográficas de esta región, el borrego local y los sistemas tradicionales de cría son superiores a las raza exóticas y a los sistemas zootécnicos modernos.

En esta ocasión, pastoras y artesanas tzotziles vuelven a compartir su experiencia, expresando los elementos que ellas utilizan en la clasificación de los vellones de lana según su calidad. Como parte importante del esquema de mejoramiento a través de un núcleo abierto de selección, varias mujeres de diferentes comunidades tzotziles participan di-

rectamente, estableciendo los criterios de selección y evaluando con una frecuencia semestral a cada uno de los animales que constituyen el rebaño núcleo.

A través de su intervención directa, facilitada mediante distintas técnicas de investigación participativa (Perezgrovas y Cols., 1994c), las pastoras y las artesanas indígenas han establecido una serie de parámetros subjetivos para clasificar la calidad de la lana, y que se pueden resumir de la siguiente manera:

- Proporción de fibras **finas** (cortas) y **gruesas** (largas)
- Longitud de las fibras gruesas
- Color y suavidad del vellón
- Cantidad de fibras **duras** (cortas y gruesas) (*kemp*)
- Proporción de fibras naturalmente desprendidas
- Brillo de las fibras y facilidad de hilado.

El borrego Chiapas

Las primeras investigaciones. Los estudios destinados a caracterizar el borrego Chiapas consideraron de manera fundamental la producción de lana de estos ovinos, debido a que la fibra participa en forma importante en la economía doméstica. Trabajos ya clásicos (Wasserstrom, 1980) encontraron que la confección de prendas de vestir por las tejedoras de la región de Los Altos, puede llegar a representar hasta un 40 % del ingreso económico anual de la familia chamula. Asimismo se ha demostrado que el vellón que producen los borregos criollos de Chiapas, tiene mayor aceptación entre las tejedoras indígenas que el proveniente de otras razas ovinas de especialidad lanar (Gómez, 1978), cuya fibra no se adapta al proceso textil local de origen prehispánico basado en el hilado manual con malacate y el tejido en telar de cintura.

Dentro de los estudios iniciales sobre la producción de lana y sobre las características de la fibra en el borrego Chiapas, Razgado (1989) determinó los parámetros básicos en ovinos criados en las comunidades indígenas, mientras que Sarmiento y Peralta (1991) los establecieron en borregos criollos sometidos a un régimen alimenticio más completo (cuadro 1).

Cuadro 1. **Producción de lana en el borrego Chiapas en comunidades indígenas y en manejo adecuado. [1]**

	Producción anual (kg)	Rendimiento al lavado (%)	Longitud de mecha (cm/año)	Finura de fibra (micras)
Comunidades indígenas de Chiapas.	1.18 [a]	65.1	7.8 [c]	33.6
Manejo adecuado	1.34 [b]	79.8	23.9 [d]	36.3

[1] Adaptado de Razgado (1989) y Sarmiento y Peralta (1991)
a Trasquila semestral con tijera y proyección anual
b Trasquila anual con máquina
c Determinada electrónicamente
d Determinada *in situ* con regla

En cuanto a la producción de corderos, son pocos los estudios específicos realizados para evaluar algunos de los parámetros reproductivos del borrego Chiapas que sobre ese aspecto inciden, como la edad a la pubertad, porcentajes de fertilidad, prolificidad y fecundidad, intervalo entre partos, etc. Se han establecido, sin embargo, algunos criterios básicos como la estacionalidad reproductiva en las hembras, la circunferencia escrotal en los machos, y los perfiles hormonales en ambos (Ley y Cols., 1986).

Observaciones de campo realizadas más recientemente en los rebaños de las comunidades indígenas (Pérezgrovas, 1990), revelan la bajísima incidencia de partos gemelares en la borrega Chiapas, la cual, en cambio, presenta un buen instinto maternal y una excelente capacidad para criar a un cordero que por lo general nace y se desarrolla durante la época más crítica del año, durante el invierno, cuando el clima es adverso y el forraje escaso.

El estudio de los antecedentes históricos de la introducción de ovinos a Los Altos de Chiapas (Pérezgrovas, 1990), a la par de su caracteriza-

ción fenotípica (Sarmiento, 1989), pusieron de manifiesto que el borrego Chiapas actual es descendiente directo de algunas razas autóctonas españolas, entre ellas la Churra, Lacha, Manchega, Castellana y Canaria. Debido a que el ovino criollo de Chiapas se ha mantenido aislado de otros grupos raciales tan comunes en otras regiones de México, era de esperarse que conservara la capacidad lechera de las razas españolas de origen, que en la actualidad ocupan en la Península Ibérica los primeros lugares en producción de leche.

Ello motivó el que se hicieran algunos estudios específicos sobre la producción láctea en el borrego Chiapas; los primeros de ellos (Villalobos y Perezgrovas, 1989) demostraron, por medio del peso de los corderos, el potencial de este ovino para producir leche durante periodos considerablemente largos. Poco después se realizaron mediciones directas a través de ordeña manual (Sarmiento y Cols., 1991), confirmando la aptitud lechera de la borrega Chiapas mantenida bajo condiciones adecuadas de alimentación y manejo, con una producción media diaria de 506 ml durante 110 días de lactancia.

El trabajo que a continuación se reseña, fue realizado con el objeto de obtener información complementaria y actualizada sobre la producción y la calidad de la lana y la leche en ovejas de Los Altos de Chiapas mantenidas en condiciones tradicionales de manejo, así como del peso de sus corderos; todos estos elementos se utilizarán para seguir fundamentando los programas de mejoramiento genético del ovino local que pretenden, a mediano plazo, incrementar el bienestar de las familias indígenas.

Producción de lana

A partir de los primeros ensayos experimentales sobre las características de la producción y de la fibra de lana en el borrego Chiapas (Razgado, 1989), los cuales adolecieron por las variaciones originadas por diferencias en el manejo, en la conformación fenotípica de los animales, en las épocas de muestreo y en las técnicas de medición y registro, actualmente se está dando prioridad a los estudios específicos sobre la producción de lana y sobre las propiedades de la fibra.

Cantidad de lana. Para determinar la frecuencia óptima del corte del vellón, se mantuvo un lote de borregas Chiapas en condiciones tradicionales de manejo en las instalaciones que la UNACH comparte con la

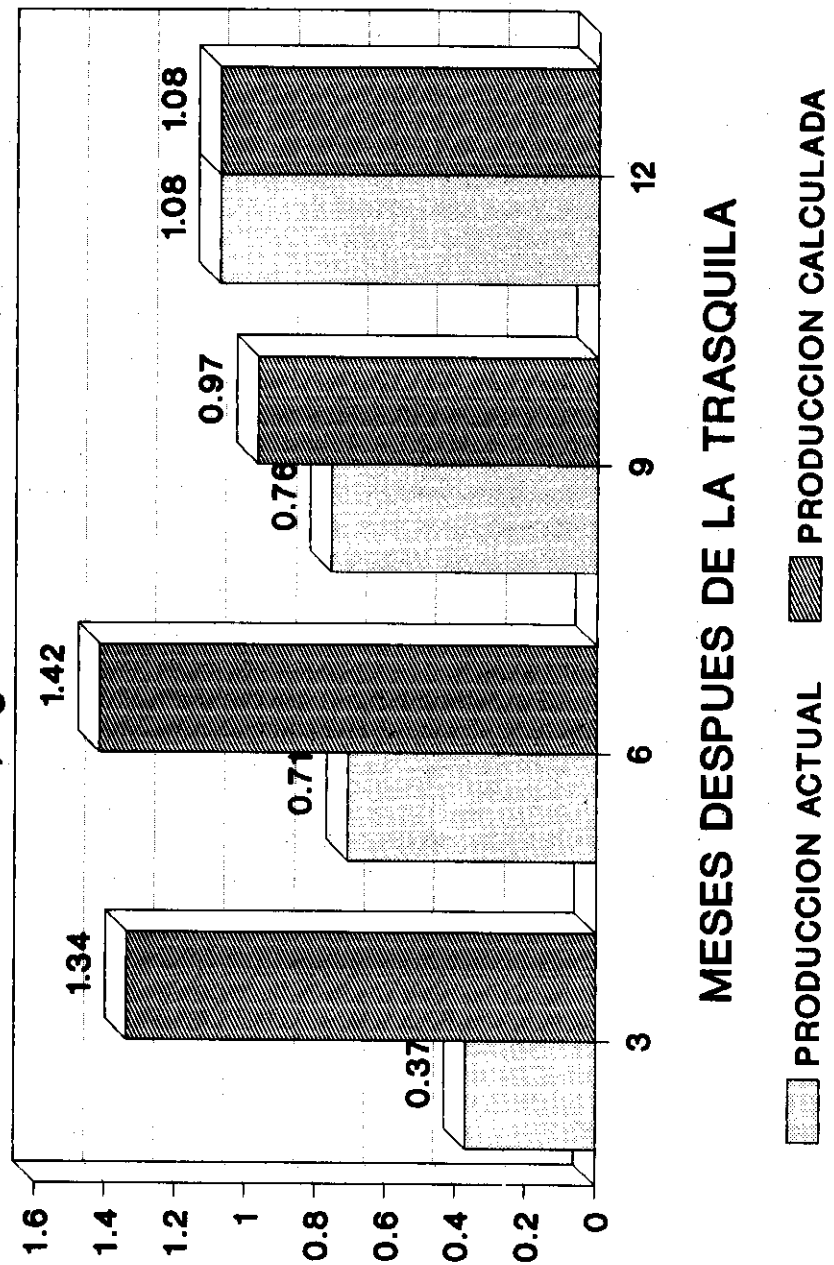
Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos en Teopisca, Chiapas. El sistema de manejo a que se sometieron los animales incluye el seguimiento de un calendario sanitario basado en la rotación de antiparasitarios comerciales; ocho horas diarias de pastoreo en praderas de grama nativa en asociación con kikuyo *(Pennisetum clandestinum)* y un suplemento invernal de rastrojos de maíz y avena forrajeros, henificados y picados; acceso restringido al agua y sal común o de montaña (elaborada en la comunidad zinacanteca de Salinas Ats'am) una vez por semana; el alojamiento nocturno se hace en corrales fijos y techados.

Durante más de dos años, un lote de 25 borregas Chiapas fue sometido a un calendario de trasquila mecánica a diferentes intervalos, obteniendo así datos de esquilas trimestrales, semestrales, a nueve meses y anuales. El corte del vellón fue siempre realizado por dos operarios especializados en tal actividad, utilizando máquinas trasquiladoras. Los vellones fueron pesados al momento del corte y almacenados en bolsas de papel debidamente identificadas. En este trabajo no se consideraron variaciones estacionales.

Con las cifras obtenidas se estableció la producción por intervalo de corte así como también se estimó la cantidad que podría acumularse en un periodo anual, con el fin de tener una base comparativa, para lo cual se sumó cuatro veces la producción trimestral, se duplicó la semestral y se multiplicó por 1.33 el rendimiento a nueve meses.

La producción de lana de la borrega Chiapas trasquilada a diferentes intervalos, así como la estimación de la cantidad potencialmente acumulada en 12 meses, se muestra en la figura 1. Se observa que la curva del crecimiento de la fibra sigue un patrón ascendente desde los 3 meses (0.34 kg) hasta llegar a su máximo (1.02 kg) al cumplirse un año de la trasquila.

Figura 1. **Producción de lana a diferentes intervalos de corte y proyección anualizada.**



Si se considera de esta manera la producción de lana, parece evidente que el mayor rendimiento de este producto textil se alcanza después de un crecimiento a lo largo de 12 meses. Sin embargo, el análisis de las cantidades obtenidas por medio de proyecciones aritméticas simples revela que dos cortes semestrales del vellón representan el máximo beneficio en materia prima (1.47 kg); incluso es posible obtener mayor cantidad de lana realizando 4 trasquilas trimestrales (1.34 kg) en vez de una al año.

Estos resultados derivan exclusivamente de estimaciones hipotéticas que desde luego no toman en cuenta variaciones estacionales, pero es interesante encontrar una correspondencia de las cifras con las prácticas de trasquila que realizan las pastoras indígenas de Los Altos de Chiapas. Al efecto, entrevistas llevadas a cabo con pastoras del municipio de San Juan Chamula (Pérezgrovas, 1990), demostraron que el 87 % de ellas efectúa el corte de lana en sus borregos cada 6 meses, mientras que el resto lo realiza con una frecuencia de cada 3 ó 4 meses. De este modo se evidencia que el conocimiento tradicional de las pastoras, si bien empírico, conduce al mejor aprovechamiento de la producción de fibra en sus ovejas.

Del presente trabajo se desprende que las recomendaciones técnicas dentro de los programas de asistencia a los productores locales, deben contemplar la frecuencia de corte de los sistemas indígenas de manejo, es decir, cada seis meses. Faltará evaluar si la marcada división climática en la región, con épocas de lluvias y de sequía definidas, influye de manera significativa en el rendimiento de lana.

Al ir avanzando los estudios de caracterización del borrego Chiapas, se hizo evidente que muchos de sus parámetros productivos estaban asociados a las variedades de color, por lo que en la actualidad todos los ensayos experimentales consideran de manera fundamental este indicador.

Calidad de la lana. Existen 3 variedades fenotípicas principales del borrego Chiapas: blanca, negra y café, que en su conjunto representan la mayor proporción en los rebaños indígenas, entre un total de 8 que han sido caracterizadas previamente (Sarmiento y Perezgrovas, 1990). Los animales de todos los fenotipos se caracterizan por tener una lana suelta y larga, propia para el trabajo textil que realizan las mujeres indígenas, si bien ahora se reconoce que el vellón está formado por una doble capa de lana, con una cubierta externa primaria de fibras largas y gruesas, y una capa interna de fibras cortas y finas (Parry y Cols., 1994b).

Siguiendo los parámetros subjetivos mencionados anteriormente, las pastoras y las tejedoras tzotziles pueden clasificar la lana de sus animales como "buena", "regular" o "mala". Con el objeto de establecer criterios objetivos que puedan correlacionarse con aquellos empleados por las mujeres indígenas, se diseñaron una serie de ensayos experimentales.

Todas las ovejas del rebaño núcleo fueron clasificadas por su calidad de lana siguiendo los criterios establecidos por las pastoras tzotziles. Seis ovejas de cada una de las calidades de vellón y de cada una de las 3 variedades fenotípicas fueron seleccionadas al azar (N = 54), obteniendo de ellas muestras de lana y biopsias de piel, siguiendo la metodología convencional (Parry y Cols., 1992). Utilizando dicho material se realizaron los estudios microscópicos correspondientes bajo convenio con AgResearch, Flock House Agricultural Centre en Nueva Zelandia, con el objeto de establecer las características de la fibra de lana (cuadros 2 y 3) y de los folículos lanares (cuadro 4) en el borrego Chiapas, según se observa a continuación.

De acuerdo con estos resultados, las ovejas Chiapas de fenotipo blanco tienen una hebra más larga que las negras o las cafés, mientras que la fibra de los vellones clasificados como "buenos" fueron significativamente más largas que los "regulares" o los "malos" (Pérezgrovas y Cols., 1994b). A nivel mundial, esta combinación de fibras cortas y largas resulta en vellones con una clasificación "tipo tapete", es decir, de segunda calidad, pero en Chiapas este tipo de lana es el más apreciado por las tejedoras y la que alcanza un mayor precio en el mercado, por adecuarse muy bien al proceso textil que realizan manualmente.

Cuadro Nº 2. **Características de la fibra de lana en las 3 variedades fenotípicas del borrego Chiapas.**

Color	Longitud de fibra (mm)#	Diámetro promedio*	%Fibras duras	% Fibras meduladas
Blanco	85[a]	34.4	2.2[a]	4.5[b]
Negro	76[b]	34.4	7.9[b]	11.3[a]
Café	71[b]	34.8	3.1[a]	3.5[b]

Literales diferentes en la misma columna representan diferencias estadísticas (P< 0.05).
Crecimiento de la fibra en 4 meses.
* Micras

Cuadro 3. **Características de la fibra de lana en los diferentes tipos de calidad del vellón.**

Calidad	Longitud de fibra (mm)#	Diámetro promedio*	% Fibras duras	% Fibras meduladas
"Buena"	94[a]	34.8	4.2[a]	8.2
"Regular"	74[b]	34.4	4.7	4.9
"Mala"	64[c]	34.7	4.3	6.2

Literales diferentes en la misma columna representan diferencias estadísticas (P< 0.05).
Crecimiento de la fibra en 4 meses.
* Micras

El diámetro de la fibra es uno de los principales indicadores de la calidad de la lana. En el presente ensayo, el diámetro promedio de la fibra fue similar en las 3 variedades fenotípicas (34.6 ± 3.6 micras), y no varió entre los diferentes tipos de calidad de vellón. Los estudios sobre la calidad de la lana en el borrego Chiapas se realizaron únicamente en las fibras largas, y permitieron establecer que, más que el diámetro promedio, es el cálculo del **coeficiente de variación de la distribución del diámetro de la fibra** el criterio que permite identificar diferencias significativas entre variedades fenotípicas y entre tipos de calidad del vellón en las ovejas blancas (Pérezgrovas y Cols., 1994b). De conformidad con los datos presentados arriba, el otro criterio que resulta ser de utilidad para caracterizar la calidad de la lana en el borrego Chiapas es la longitud de la fibra.

Las fibras **duras**, conocidas como *kemp* dentro del medio del ganado lanar, se caracterizan por ser poco o nada onduladas, opacas, gruesas, no afelpantes e inelásticas, y son consideradas como un factor indeseable tanto para las artesanas indígenas de Chiapas como en general para la industria textil. Las fibras meduladas son aquellas que tienen espacios de aire en su interior; la mayoría de las fibras duras son meduladas. En este ensayo se detectaron mayores porcentajes de fibras duras y meduladas en las ovejas de color negro.

Las características de los folículos lanares, establecidas por medio de técnicas de observación microscópica de tejidos (Parry y Cols., 1994b), también pretenden establecer las bases biológicas de las diferencias entre vellones buenos, regulares y malos, dentro de las 3 variedades de color del borrego Chiapas. Al efecto se determinaron los siguientes parámetros: densidad de folículos primarios (P) y secundarios (S) por mm^2, la proporción de folículos S/P, y la proporción de folículos inactivos/activos.

Cuadro 4. **Características del folículo lanar en las 3 variedades fenotípicas del borrego Chiapas.**

Color	DensidadP mm^2	Densidad S mm^2	S/P	% P Inactivos	Densidad FMF/mm^2
Blanco	4.08	16.57[a]	4.12[a]	11.7[a]	0.09
Negro	4.40	13.19[b]	3.19[b]	3.3[b]	0.34
Café	4.39	16.09[ab]	3.68[ab]	9.3[ab]	0.09

Literales diferentes en la misma columna representan diferencias estadísticas ($P < 0.05$).

El estudio histológico de la piel demuestra que los folículos están distribuídos en grupos o racimos, generalmente de 3 primarios alrededor de los cuales se encuentran de 7 a 18 secundarios. En forma consistente los folículos primarios fueron más grandes y generalmente contenían fibras meduladas. Esta distribución fue similar en los 3 fenotipos, y representa la apariencia clásica de los vellones de doble capa.

En las biopsias de piel de los 3 fenotipos se encontró un nuevo tipo de folículo multifibrado (FMF) compuesto por 2 ó 3 fibras con papilas dérmicas y cubiertas internas independientes, pero que comparten una misma cubierta externa (Parry y Cols., 1994a). Estas novedosas estructuras se encontraron principalmente en folículos primarios, y pueden contener una fibra blanca y otra de color. La densidad de los FMF fue mayor en la piel de los borregos de la variedad fenotípica negra (0.34 FMF/mm^2).

Otra característica significativa encontrada a nivel histológico fue una mayor densidad de folículos secundarios y consecuentemente una mayor proporción S/P en las ovejas de color blanco. No se encontraron diferencias en las características del folículo entre los 3 tipos de calidad del vellón.

El estudio sobre la proporción de folículos inactivos/activos demuestra que las ovejas blancas tienen un mayor porcentaje de folículos en

descanso, lo cual es un indicador inicial de la existencia de un efecto estacional en el desarrollo de las fibras de lana, hipótesis que requerirá de un análisis continuo durante un periodo anual.

Los resultados encontrados en los estudios arriba descritos muestran el uso potencial de parámetros objetivos derivados del estudio microscópico de la fibra de lana y del análisis histológico de los folículos lanares en el borrego Chiapas, entre los que destacan la longitud de la fibra, el coeficiente de variación de la distribución del diámetro de la fibra, la densidad de folículos secundarios y la proporción de folículos S/P. Estos indicadores podrán ser utilizados para diferenciar animales de las diferentes variedades fenotípicas y de los diferentes tipos de calidad del vellón, y de este modo, para monitorear el proceso de mejoramiento genético por selección. La proporción de folículos inactivos servirá para establecer la estacionalidad del crecimiento de la lana bajo las condiciones tradicionales de manejo en la región, y con ello se podrán proponer, con una base biológica, las mejores épocas de trasquila.

En su conjunto, los resultados aquí presentados sobre las características de la fibra de lana y sobre la histología del folículo lanar, proporcionan una base objetiva para seguir mejorando el grupo de progenitores del borrego Chiapas dentro del núcleo abierto de selección. A futuro, estos mismos indicadores servirán para diseñar mejores estrategias para incrementar la cantidad y la calidad de lana de los ovinos criados en las comunidades indígenas.

Producción de leche y corderos

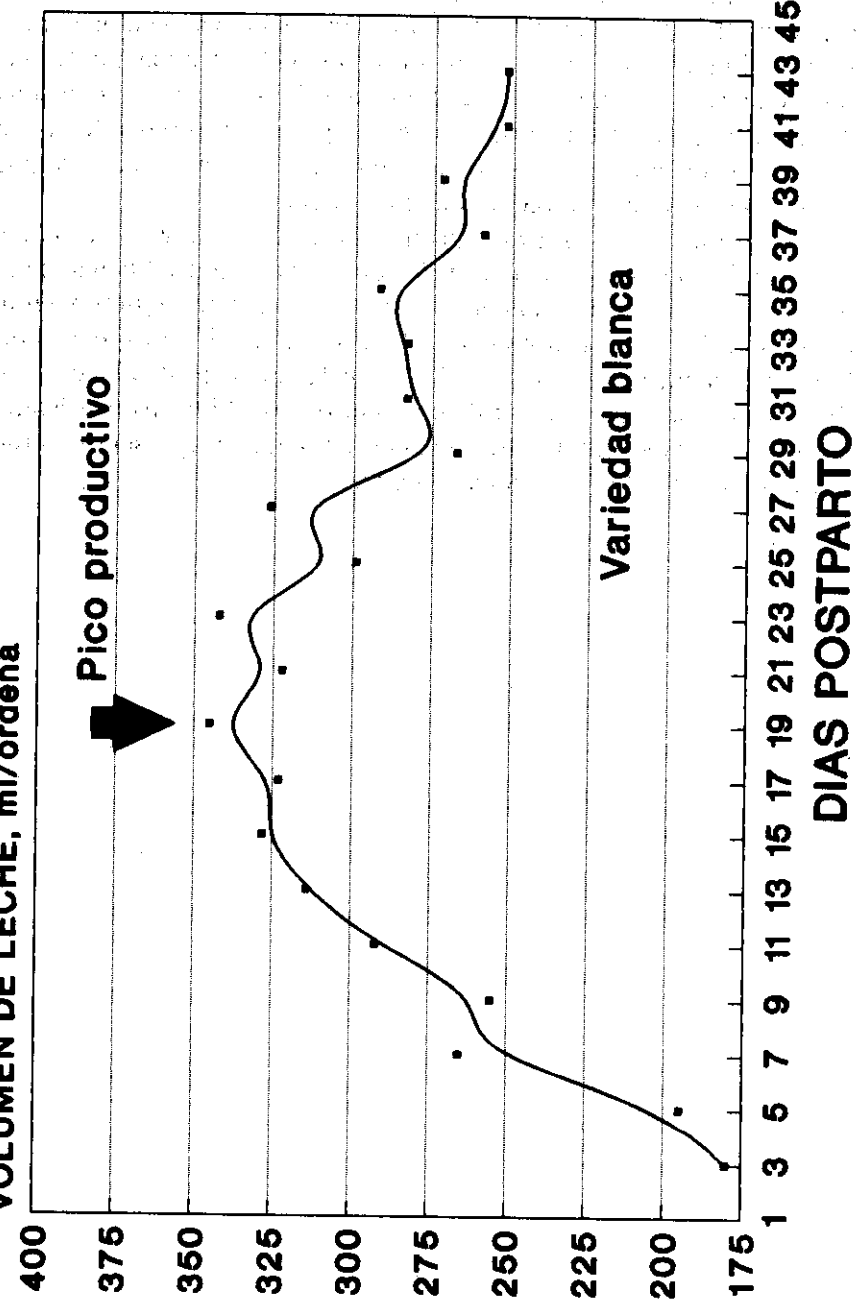
Continuando con los estudios tendientes a definir el potencial lechero de la oveja Chiapas, se diseñó un ensayo específico para determinar el efecto que podría tener un régimen alimenticio más completo sobre la producción de leche (Sarmiento y Cols., 1991).

Un lote de borregas Chiapas de la variedad fenotípica blanca fue mantenido en condiciones habituales de manejo, pero con un régimen alimenticio mejorado y constante a base de pastoreo en pradera de kikuyo y 300 g/día/oveja de un suplemento comercial con 13 % de proteína cruda y 17.5 % de fibra cruda. Después del parto, se les permitió a las hembras atender a su cría y amamantarla durante 48 horas, tras lo cual los corderos fueron separados cada día de las 19:00 a las 07:00 horas.

A la mañana siguiente se sometió a las borregas a ordeña manual, registrando la producción en un envase graduado para establecer la curva lactacional; muestras de leche fueron enviadas regularmente al laboratorio para determinar su contenido bacteriológico. El peso de los corderos se registró cada 15 días, y se comparó con el peso de corderos cuyas madres habían sido sometidas o no a ordeña manual, pero que no habían recibido un complemento alimenticio.

En la figura 2 se observa el primer tercio de la curva de producción láctea en las borregas Chiapas de la variedad fenotípica blanca mantenidas en condiciones habituales de manejo pero con un régimen alimenticio mejorado. La curva muestra el patrón típico de la especie, con un incremento marcado desde el inicio de la lactancia hasta el pico productivo, el cual alcanza los 345 ml en un periodo de 12 horas precisamente en el día 19 post-parto, para después presentar un descenso gradual durante el resto de la etapa lactacional.

Figura 2. Primer tercio de lactación en ovejas Chiapas con suplementación alimenticia.



Las cifras aquí reportadas son menores a las de los trabajos pioneros debido a que hacen referencia a las cantidades de leche que se obtienen tras una separación del cordero durante la noche, y que se estima que corresponden a la producción de la borrega en sólo 12 horas. Sin embargo estas mismas cantidades son a su vez superiores a las que pueden obtenerse de ovejas con separación nocturna pero sin complementos alimenticios.

De este modo, el pico de producción proyectado a 24 horas que reportan Villalobos y Perezgrovas (1989) es de 723 ml por día para ovejas de la variedad blanca, cantidad que es equivalente a los 345 ml en 12 horas del presente trabajo, al igual que la producción media diaria en aquel es de 414 ml, y de tan sólo 254 ml en éste.

El motivo de cambiar el sistema de registro y análisis se debe a que en un principio se comparó la capacidad láctea de la borrega Chiapas con las razas lecheras europeas, únicos datos disponibles al momento, cuyos sistemas de producción son diametralmente diferentes. En los países del Mediterráneo, los corderos se destetan a los 30 días de edad siendo la mayoría destinados al sacrificio, mientras las ovejas se continúan ordeñando diariamente hasta los 150 días post-parto, destinando el producto fluido a la quesería artesanal o industrial.

Los estudios subsecuentes para evaluar la capacidad láctea de la borrega Chiapas se realizaron considerando ya sus 3 variedades fenotípicas más importantes (Peralta y Cols., 1993). El diseño de los ensayos incluyó la separación nocturna de los corderos y la ordeña manual de las ovejas a la mañana siguiente, manejo que se continuó durante 18 semanas; los animales se mantuvieron sin concentrados proteínicos o energéticos. Las curvas de lactación se observan en la figura 3, y tuvieron el perfil típico de la especie en las 3 variedades de color, con un incremento rápido hasta el pico productivo entre la 2ª y la 3ª semanas postparto, con una declinación gradual progresiva hasta finalizar el ensayo.

La producción media diaria de leche tras 12 horas de aislamiento nocturno fue significativamente superior en las borregas de la variedad café (170 ± 25 ml) que en las blancas (106 ± 9 ml) o las negras (113 ± 10 ml). Se observó que las ovejas de color negro tuvieron mayor persistencia, es decir, que mantuvieron buenos niveles de producción durante más tiempo.

Como puede desprenderse del análisis de todos los ensayos anteriores, la capacidad lechera de la oveja Chiapas es evidente y sugiere su uso factible como fuente de proteína de origen animal. En Chiapas, sin

embargo, las ovejas con potencial lechero se encuentran en la zona indígena, y no existe la costumbre de consumir la leche de estos animales ni de procesarla o comercializarla en modo alguno; a pesar de ello, la posibilidad de incorporar una práctica alimentaria como ésta es grande, si bien las estrategias de implementación deberán ser adecuadas a la realidad social y cultural de los habitantes de las regiones montañosas.

Además, los resultados de los estudios fisicoquímicos y bacteriológicos efectuados con la leche de las borregas Chiapas obtenida bajo condiciones de ordeña sumamente rústicas son también alentadores. Se encontró que tiene un promedio de pH de 6.57, o sea, ligeramente ácida pero dentro del rango normal de la leche; se reportó una media de 9,392 unidades formadoras de colonias de microorganismos mesofílicos aeróbicos, cifra que está por abajo de la máxima permitida en la leche bronca de vaca; y no se le detectaron organismos coliformes fecales. En síntesis, la leche de las ovejas Chiapas puede ser obtenida por ordeña manual sin necesidad de instalaciones especiales, y con un mínimo de cuidado mantiene características sanitarias adecuadas que posibilitan su consumo previa pasteurización.

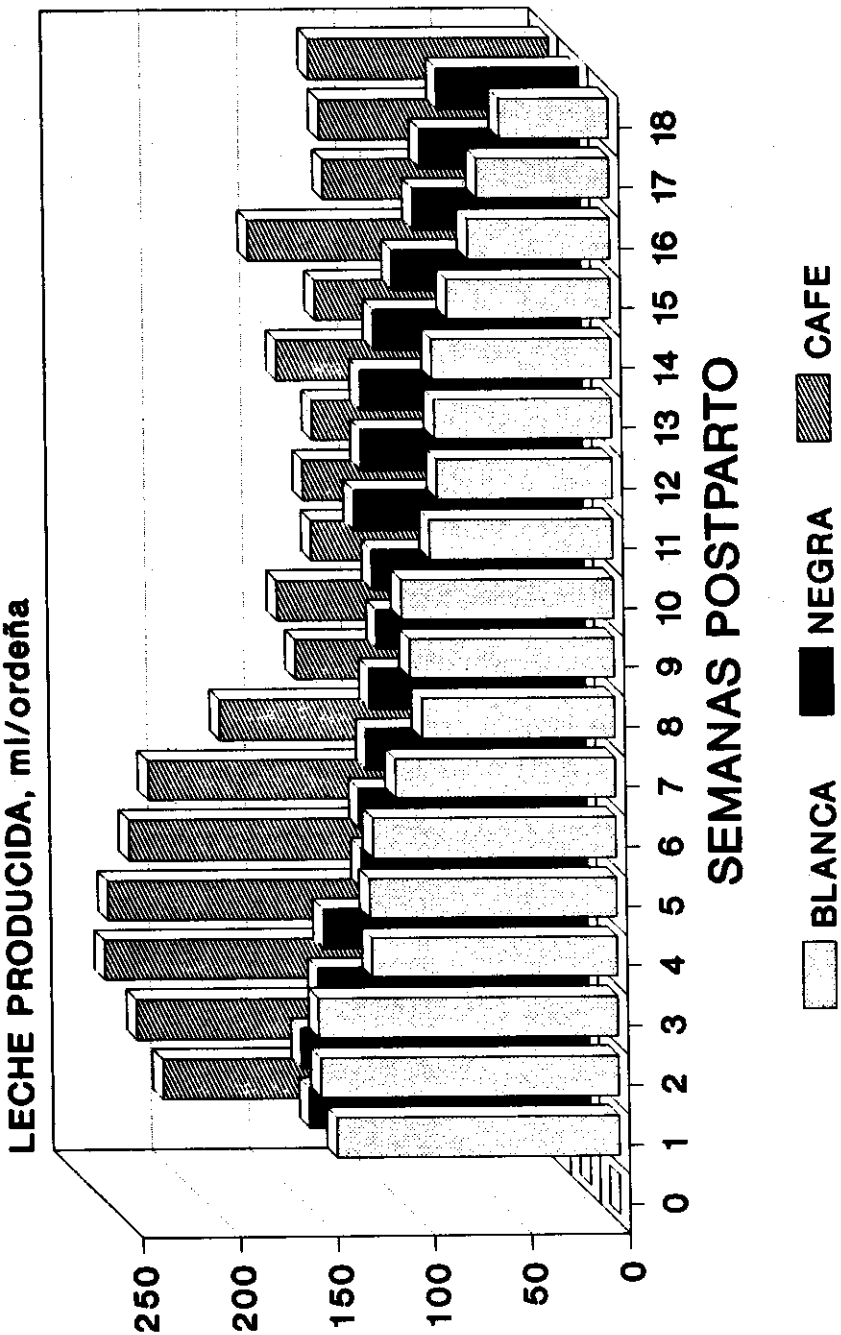


Figura 3. Curvas de lactación en las 3 variedades fenotípicas del borrego Chiapas.

Estudios más recientes y específicos relacionados con la calidad de la leche de la oveja Chiapas (Verdalet y Cols., 1993), demuestran que existen variaciones importantes en la composición láctea en las 3 variedades fenotípicas, si bien en todos los casos el producto es de excelente valor nutritivo, según se puede observar en el cuadro 5. Por su gran cantidad de sólidos totales y por contener el doble de proteína y grasa que la leche de vaca, la de oveja tiene un gran rendimiento como materia prima para elaborar quesos, situación que ha sido aprovechada grandemente en los países del Mediterráneo.

A pesar de la alta calidad de la leche de las ovejas Chiapas y de su potencial como materia prima en la fabricación de quesos, los programas de desarrollo ovino en la región de Los Altos, deberán estar diseñados para ser acordes con el contexto cultural de las etnias que la habitan. En este sentido, el marcado sentimiento religioso que está asociado a la cría de ovejas entre las pastoras indígenas, indica que no es factible tratar de *imponer* un esquema productivo de orientación comercial, el que requeriría de un manejo especializado, suplementación alimenticia y estabulación total o parcial.

Por ello se considera necesario recurrir a esquemas tal vez poco comunes dentro de un contexto estrictamente zootécnico, pero que en la práctica pueden llegar a tener un impacto en la calidad de vida de los grupos indígenas. Al efecto, se ha pensado seguir privilegiando la producción de lana y corderos en los rebaños indígenas, pero también sacar provecho del potencial lechero que tiene el borrego Chiapas. Los resultados de los estudios de caracterización del sistema de crianza en las comunidades de Los Altos, y del propio borrego criollo de la región, sugieren que sería factible que cada oveja produzca un cordero vivo y lo mantenga hasta la edad en que ocurre el destete natural (alrededor de los 4 meses). Al mismo tiempo, con una sencilla modificación al manejo tradicional para que incluya el aislamiento nocturno de los corderos, las ovejas podrían ser ordeñadas para que la leche sea aprovechada en forma fluida para el consumo familiar, especialmente por los niños. Este ensayo se ha realizado ya con éxito en comunidades campesinas de la Sierra Madre y en una comunidad indígena en Los Altos, sin que se hayan registrado trastornos digestivos asociados con la intolerancia a la lactosa.

Cuadro 5. **Características fisicoquímicas de la leche en las 3 variedades de la oveja Chiapas.**

	Blanca	Negra	Café
Producción, g/ordeña	103	101	121
Proteína, %	5.5	5.9	5.8
Grasa, %	5.8	5.9	5.8
Humedad, %	83.3	82.8	83.0
Cenizas, %	1.0	1.1	1.0
Sólidos totales, %	16.7	17.2	17.0
Lactosa, %	4.3	4.5	4.6
Indice Calidad/Producción*	11.7	11.7	13.7

* Producción [Contenido proteínico + Contenido graso]/100

Fuente: Verdalet y Cols., 1993

Ante esta perspectiva, los trabajos experimentales se han diseñado con el propósito de evaluar el potencial lechero de la oveja Chiapas dentro de un contexto de producción a nivel familiar; de este modo, nuestros ensayos estiman la producción de leche de la oveja tras un periodo de aislamiento por 12 horas, al mismo tiempo que se evalúa el crecimiento y la producción **del cordero**.

Dentro de este razonamiento, otro de los trabajos realizados en el rebaño núcleo de selección tuvo como finalidad observar la ganancia de peso de los corderos cuando fueron sometidos a una lactancia restringida mediante separación nocturna de sus madres (Zaragoza, 1993). Después de un periodo de 5 días destinado al reconocimiento materno y a la ingestión de calostro por los corderos, se inició en 20 ovejas un proceso de ordeña manual diaria, midiendo y registrando el volumen de leche producido en las 12 horas de aislamiento; después de esto se les permitió a las borregas permanecer el resto del día en pastoreo libre con sus crías, hasta el momento del aislamiento nocturno (19:00 hs). A la mañana siguiente se sometió a las borregas a ordeña manual, registrando la producción en un envase graduado para establecer la curva lactacional.

Una muestra de leche (50 ml) se envió cada semana al laboratorio para el examen bacteriológico correspondiente.

Actuando como testigo, otro grupo de 20 ovejas con sus corderos no tuvo separación nocturna ni fue sometido a ordeña, manteniéndose bajo el sistema habitual de manejo previamente descrito. Se llevó un control semanal de peso en todos los corderos.

Al término de las 12 semanas del ensayo, se observó que el peso de los corderos en ambos grupos no tuvo diferencias significativas, siendo de 8.60 kg en los animales con lactancia restringida y de 8.25 kg en las crías sometidas a manejo tradicional. En términos zootécnicos, la productividad de los corderos fue semejante, lo que significa que el manejo de lactancia restringida no tuvo ningún efecto detrimental en su desarrollo, según se aprecia en el cuadro 6.

Cuadro 6. **Productividad de corderos sometidos a manejo distinto durante 12 semanas.**

	Ovejas ordeñadas	Ovejas sin ordeña
Nº de corderos	20	20
Peso al nacimiento, kg	2.25	2.59
Peso al destete, kg	8.60	8.25
Sobrevivencia, %	100	90
Mortalidad, %	0	10
Ganancia de peso, g/semana	500	481
Carne producida, kg	172	149

Fuente: Zaragoza, 1993.

El ritmo de crecimiento de los corderos en el ensayo anterior está dentro de los rangos de peso corporal estimados con anterioridad para el borrego Chiapas a nivel de comunidad indígena (Pérezgrovas y Pedraza, 1984), lo que indica que el manejo habitual en el rebaño núcleo es similar al tradicional en los parajes.

Por otro lado, el rendimiento lechero de las ovejas sometidas a 12 horas de separación nocturna fue de 106 ml por ordeña, sin haberles proporcionado ningún suplemento proteínico o energético. Con los re-

gistros diarios de producción se pudo establecer que las borregas Chiapas manejadas de esta manera presentan una curva lactacional típica de la especie.

Estos ensayos indican que cuando las borregas Chiapas son sometidas a un periodo de 12 semanas de separación de sus crías durante las noches y a una ordeña manual a la mañana siguiente, tienen la capacidad para producir toda la leche que requiere su cordero para desarrollarse en forma normal y sin retardo en el crecimiento. De este modo, además de corderos sanos se obtiene un subproducto de muy alta calidad nutricional como es la leche, sin ningún costo adicional.

Los resultados sugieren que un cordero "insatisfecho" efectúa una succión más continua y constante sobre la glándula mamaria de la borrega previamente ordeñada, estímulo que a su vez representa un desafío de producción para la madre. En otras palabras, la ordeña de las ovejas equivale al estímulo de succión de un hipotético cordero gemelo, y es bien sabido que, en igualdad de condiciones ambientales, las borregas que tienen que criar dos o más corderos producen mayor cantidad de leche que aquellas con una sola cría (Scott, 1977).

Un recurso genético

Como puede deducirse de la información presentada en los apartados precedentes, considerable cantidad de tiempo y recursos se han invertido para caracterizar tanto los sistemas tradicionales de cría como al mismo borrego que se encuentra en las regiones montañosas de Chiapas. Podría llamar la atención el que se haya enfocado un esfuerzo institucional de varios años al estudio de un conocimiento no científico perteneciente a humildes pastoras indígenas, así como al rescate de un pequeño ovino de los llamados "criollos", los que por no ser de sangre azul generalmente son menospreciados en los medios productivos —aun cuando el 95 % del ganado lanar en México pertenece a esta categoría.

Es más, durante mucho tiempo ha existido cierta controversia sobre la definición genética del borrego Chiapas; ¿es una raza con diferentes variedades de color?, o bien ¿es un conjunto de razas estrechamente emparentadas? Nuestra posición ha sido siempre la de considerar esta disyuntiva como un problema de orden semántico más que operativo, y seguir trabajando con el ovino local porque las pastoras indígenas lo siguen prefiriendo.

Sin embargo, en fechas reciente apareció un trabajo que despeja muchas dudas sobre lo que en realidad significan, dentro del movimiento mundial de la conservación de los recursos genéticos, las razas de animales domésticos consideradas como minoritarias (Sponenberg, 1994). Aquí presentamos un extracto de dichos conceptos.

Las poblaciones animales son variables, y esta variabilidad les permite cubrir con éxito las demandas del medio ambiente o las de la selección por la mano del hombre, por lo que es bueno que exista. Por el otro lado, los sistemas productivos requieren predicción, lo que implica cierta uniformidad. Predicción y variabilidad se mueven en direcciones opuestas y, sin embargo, ambas son necesarias.

Como producto de la historia particular de las razas de animales domésticos, cada una ocupa un lugar específico a lo largo de la línea que va de lo relativamente variable a lo relativamente uniforme. Las razas animales son definidas, entonces, por el efecto de los individuos fundadores, del aislamiento y de la selección, y pueden estar comprendidas en 3 grupos.

Landraces. Generalmente las razas comienzan como **landraces**, que son grupos o poblaciones animales que tienden a ser únicos debido al efecto de los individuos fundadores, aunque no es posible separar completamente el efecto del aislamiento geográfico. La selección natural y la inducida por el hombre también juegan un papel importante en su evolución, aunque es más bien la acción del medio ambiente junto con el aislamiento lo que da a los **landraces** la consistencia que les caracteriza.

Los **landraces** están en uno de los extremos del espectro racial. Son suficientemente variables como para no ser tan uniformes, pero también son suficientemente consistentes como para tener cierta predicción. Por esta razón es más apropiado **describir** a las razas incluidas dentro de este grupo que definirlas; algunos ejemplos son las ovejas Navajo-Churro y las Nativas de las Costas del Golfo (Sponenberg, 1994).

Razas estandarizadas. Es la siguiente etapa del desarrollo racial, generalmente como producto de la organización de los criadores de **landraces**, quienes redactan una descripción del animal ideal y luego seleccionan a sus propios animales para que cumplan con dicho patrón. En la práctica esto significa que, por medio de una selección inducida por el hombre, los animales son continuamente escogidos para hacerlos más uniformes hacia ciertos detalles como pueden ser el color y los parámetros productivos. Por ello, es apropiado **definir** las razas estandarizadas más que describirlas.

Hatos industriales. La etapa final en el desarrollo racial es la producción de estas porciones, generalmente muy pequeñas, de individuos de las razas estandarizadas que han sido altamente seleccionados en forma científica para producir extremadamente bien en un ambiente poco variable. Por consiguiente, tienen una variabilidad genética muy limitada pero una superior predicción; la mano del hombre juega un papel principal en la formación de estas poblaciones animales especializadas.

El término "recursos genéticos" abarca entonces a los **landraces**, a las razas estandarizadas y a los hatos industriales; los esfuerzos de conservación para cada uno de ellos deben ser diferentes y considerar las historias particulares de estas poblaciones.

El esquema conceptual propuesto por Sponenberg (1994) puede servir muy bien para ubicar al borrego Chiapas dentro del contexto racial de los recursos genéticos animales.

De este modo, el ovino que se cría en las regiones montañosas de Chiapas se sitúa sin duda como una población local que tiende a ser única debido al efecto de los individuos fundadores. La reconstrucción histórica del momento en que fueron introducidas las ovejas a Los Altos (Pérezgrovas, 1990), señala a una serie de razas autóctonas españolas que fungieron como las fundadoras del actual borrego Chiapas, entre las cuales ya se han mencionado a la Churra, Lacha, Manchega, Canaria y Castellana.

La conformación zoométrica y fenotípica del borrego Chiapas es una clara evidencia de que el origen del "verdadero borrego" de las pastoras tzotziles está en aquellas poblaciones de rústicos ovinos que al inicio de la colonia acompañaron a los no menos rústicos frailes y colonos que se asentaron en las montañas de la provincia de las Chiapas. Además, muchas de las características productivas del borrego Chiapas, como el tipo de lana, la aptitud lechera y la capacidad de adaptación, pueden observarse todavía en las razas españolas que le dieron origen, si bien éstas y aquel constituyen ahora diferentes tipos raciales.

Por lo que respecta al efecto del aislamiento, ya en nuestros trabajos previos habíamos enfatizado que lo accidentado del paisaje en Los Altos y su inobjetable alejamiento geográfico de los centros políticos y comerciales durante la época colonial, habían contribuido de manera decisiva a conservar al borrego Chiapas como una población animal libre de la influencia de razas más uniformes o especializadas (Perezgrovas, 1991).

Desde una perspectiva histórica, la introducción y el avance de las ovejas merinas a lo largo y lo ancho de la Nueva España durante el

periodo colonial, influyó grandemente en la composición racial del ovino que ahora conocemos con el nombre genérico de "borrego criollo" en el centro y norte de México. Esta influencia puede verse incluso en la oveja Navajo-Churro del sur de los Estados Unidos, definida por Sponenberg como **landrace**, pero no es evidente en la conformación corporal ni en el tipo de vellón o en la calidad de lana del borrego Chiapas. De este modo, nuestra hipótesis de trabajo es en el sentido de que el borrego Chiapas constituye una población única, producto de intercruzamientos indiscriminados a partir de los hatos fundadores y mantenida en aislamiento durante siglos, lo cual le confiere una mayor "pureza" en su material genético que la que pueden tener las ovejas "criollas" de otras regiones de México.

La presión ejercida por el medio ambiente como factor de selección natural es evidente en el desarrollo del borrego Chiapas actual. Desde un punto de vista retrospectivo, poco después de la introducción de las ovejas a la región montañosa, las difíciles condiciones ambientales propias de Los Altos fueron determinantes para eliminar aquellos individuos que no tenían capacidad para adaptarse, en especial dentro de sistemas españoles de pastoreo que tampoco eran propios para las condiciones geográficas y del medio (Pérezgrovas, 1991). De este modo, la selección natural jugó un papel preponderante en los inicios de la evolución del borrego Chiapas y sirvió para conformar sus características.

Además, es evidente que en la evolución del borrego Chiapas ha participado la mano de las mujeres indígenas; como ejemplo de lo anterior, se pueden citar no sólo los factores culturales que favorecieron la apropiación de las ovejas por las indígenas (Pérezgrovas, 1991), sino también las prácticas tradicionales diseñadas por ellas relacionadas con el manejo reproductivo del rebaño; en el mismo sentido, en un trabajo reciente hemos presentado algunas de las estrategias empíricas desarrolladas por ellas para fomentar la diversidad de colores en sus pequeños rebaños (Pedraza y Cols., 1994), como evidencia de selección inducida.

En síntesis, el borrego Chiapas puede ser considerado como un **landrace** dentro del esquema de desarrollo racial presentado por Sponenberg (1994), puesto que cumple los requisitos de tener una población definida de individuos fundadores, haberse desarrollado en condiciones de aislamiento, y haber evolucionado bajo selección natural e inducida.

La contribución potencial del borrego Chiapas al germoplasma ovino mundial deriva entonces de la relativa antigüedad y pureza de su acervo

génico, el cual podría utilizarse como fuente de características deseables tales como la rusticidad, la capacidad de adaptación y la resistencia a las enfermedades, que podrían introducirse en aquellas poblaciones ovinas de tipo comercial que recurren a los cruzamientos como parte de su manejo reproductivo.

Ante la evidencia presentada, cabría preguntarse ahora por qué no se ha catalogado al borrego Chiapas como uno de los **landraces** de la especie ovina, cuando reúne todos los requisitos enunciados por Sponenberg (1994). La respuesta es muy simple: el borrego Chiapas es criado, atendido, seleccionado, querido y venerado por humildes pastoras indígenas, en su mayoría analfabetas, quienes tienen como prioridad fundamental la propia supervivencia, la cotidiana lucha por el sustento familiar, la continua lucha contra la miseria y la marginación.

Dentro de su contexto cultural y social, ningún interés existiría en las mujeres tzotziles por tratar de incluir a su "verdadero borrego" dentro de las listas que dan prioridad a los esfuerzos de conservación de las razas de animales domésticos.

En otros países, el desarrollo de poblaciones animales dentro del grupo de los **landraces** recae en manos de productores que ya han resuelto su problema económico, y que con cierto romanticismo o imbuidos por la filosofía conservacionista y del regreso a los «valores naturales», dedican su tiempo a esta actividad. Por lo mismo, la organización de criadores de **landraces** para estandarizar razas tampoco les representa problema alguno.

Conclusiones

Las ovejas juegan un papel importante dentro de la cosmogonía, la cultura y la economía de los indígenas tzotziles, quienes constituyen el grupo étnico más grande en Los Altos de Chiapas. Para los integrantes de esta etnia los borregos se consideran sagrados, y su religión les prohibe el sacrificio de estas "almas con lana" y el consumo de su carne.

Lo ovinocultura entre los tzotziles es una actividad exclusivamente femenina; las mujeres pasan gran parte del tiempo con sus ovejas, y como resultado de la observación constante y directa de sus rebaños durante siglos, han desarrollado un completo y eficiente sistema tradicional de manejo. Este conocimiento empírico ha pasado de una generación a la siguiente en una forma oral debido a que la mayor parte de las mujeres indígenas son analfabetas.

Algunos aspectos del sistema tradicional de manejo diseñado por las pastoras tzotziles pueden interpretarse, a la luz de la zootecnia, como prácticas funcionales de producción animal, como serían el pastoreo rotativo, la suplementación mineral, el alojamiento en corrales móviles, el mejoramiento por selección y los programas reproductivos. En un momento histórico dado, la atención cuidadosa del rebaño y el afecto que las mujeres muestran por sus ovejas les permitió a éstas sobrevivir cuando los sistemas españoles de cría fallaron; desde entonces, el borrego Chiapas se ha convertido en una importante estrategia de sobrevivencia para las propias familias indígenas.

Por su lado, la oveja que se cría en la región de Los Altos de Chiapas es ciertamente un animal pequeño, con un promedio de peso vivo de apenas 26 kg, cuya producción parece demasiado pobre cuando se le juzga desde una óptica meramente comercial. Sin embargo, es la única borrega capaz de producir un cordero vivo, alrededor de un kilogramo de lana por año y cantidades importantes de estiércol, todo ello bajo condiciones poco favorables de alimentación y con un sistema de manejo derivado del conocimiento tradicional. Si además de ello se considera su potencial para producir también un volumen nada despreciable de leche, resulta una animal muy valioso que cumple una importante función social y económica en las comunidades indígenas de Los Altos.

La experiencia centenaria de las mujeres indígenas como pastoras y tejedoras, les ha permitido desarrollar una idea muy clara de la calidad de la lana de sus ovejas basada en parámetros subjetivos derivados de la apreciación visual y táctil de los vellones. Los vellones de calidad "buena" cubren todos los requisitos textiles necesarios, y generalmente tienen una buena proporción de fibras finas y fibras gruesas, una adecuada longitud de la hebra y un bajo porcentaje de fibras duras o *kemp*. Estos criterios subjetivos para evaluar la calidad de la lana están siendo correlacionados con parámetros objetivos que se desprenden del estudio microscópico de la fibra de lana y del análisis histológico de los folículos lanares del borrego Chiapas.

El conocimiento empírico de las mujeres tzotziles está proporcionando la base crítica para el programa de mejoramiento de la cantidad y la calidad de la lana en el ovino Chiapas, pero esto no lo es todo, sino que además ha orientado a los técnicos sobre la necesidad de respetar la tradición y la cultura de las etnias para quienes la ciencia se lleva a cabo.

Por primera vez en Chiapas —y tal vez en México—, se ha pedido la participación de las gentes que más saben acerca de ovejas, las pastoras

indígenas de Los Altos; ellas han compartido voluntariamente su preciado conocimiento empírico y, en cierto modo, también su herencia ancestral. En esta ocasión, las gentes de las comunidades indígenas no han sido consideradas sólo como sujetos pasivos de un programa de desarrollo sino, por primera vez, la fuente del conocimiento, el corazón de las ideas y el objetivo del esfuerzo.

En un principio, el extraño afecto que las mujeres tzotziles mostraban hacia sus sagradas ovejas nos indujo a pensar de una manera diferente acerca del comúnmente despreciado borrego criollo de Chiapas. Ahora, el *batsi chij* de las pastoras indígenas, su "verdadero borrego", ha recibido una oportunidad para probarse a sí mismo, no sólo como un animal capaz de producir en forma integral o como una fuente importante de recursos económicos para la familia indígena, sino como un valioso conjunto de genes del cual el mundo puede llegar a beneficiarse.

Literatura citada y bibliografía

GÓMEZ QUILES, José Manuel. 1978. *Perspectivas del desarrollo ovino en el estado de Chiapas*. Tesis de licenciatura. Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia. UNAM. 87 pp.

Ley, G., P. Pedraza, R. Pérezgrovas, I. Pimentel y G. Skromne. 1986. "Estacionalidad reproductiva del borrego Chiapas". *Cuadernos de Investigación*, No. 3. Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. 37 pp.

PARRY, A. L., Norton, B.W. & Restall, B.J. 1992. "Skin follicle development in the Australian cashmere goat". *Aust. J. Agric. Res.* 43:857-870.

PARRY, A., R. Pérezgrovas, M. Peralta, L. Zaragoza & P. Pedraza. 1994a. "Wool follicle characteristics of the three colour phenotypes of Chiapas sheep". *Proceedings*. Fourth World Congress on Coloured Sheep. York, U.K. p. 257-264.

PARRY, A., R. Pérezgrovas, M. Peralta, L. Zaragoza y P. Pedraza. 1994b. "Características del folículo lanar en las tres variedades fenotípicas del borrego Chiapas". *Memorias*. 7ª Congreso Nacional de Producción Ovina. UAEM-AMTEO-AMCO. p. 101-104.

PEDRAZA, P., M. Peralta, L. Zaragoza & R. Pérezgrovas. 1994. "Selection of Chiapas sheep according to the wool colour preferences of Indian weavers". *Proceedings*. Fourth World Congress on Coloured Sheep. York, U. K. p. 250-256.

PERALTA, M., L. Zaragoza, P. Pedraza, R. Pérezgrovas, E. Silva e I. Verdalet. 1993. "Producción de leche en 3 variedades fenotípicas de la borrega Chiapas: curva lactacional, características fisicoquímicas y crecimiento de corderos". *Memorias*. II Taller Internacional sobre Calidad de la Leche. UAM-X. p. 235-244.

PÉREZGROVAS, Raúl (editor). 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. 374 pp.

PÉREZGROVAS, Raúl. 1991. "Apropiación de la ovinocultura por los tzotziles de Los Altos de Chiapas. Un pasaje de la historia desde la perspectiva etnoveterinaria". *Anuario CEI*, vol. 3:185-198.

PÉREZGROVAS, Raúl y Pastor Pedraza. 1984. "Ovinocultura Indígena. I. Desarrollo corporal del borrego Chiapas". *Cuadernos de Investigación*, No. 1. Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. 13 pp.

PÉREZGROVAS, R., A. Parry, M. Peralta, P. Pedraza & H. Castro. 1994a. "Wool production in Chiapas sheep: indigenous knowledge provides the basis for selection". *Proceedings*. Third Global Conference on Conservation of Animal Genetic Resources. Kingston. Canada. (In press)

PÉREZGROVAS, R., A. Parry, M. Peralta, L. Zaragoza y P. Pedraza. 1994b. "Características de la fibra de lana en el borrego Chiapas". *Memorias*. 7º Congreso Nacional de Producción Ovina. UAEM-AMTEO-AMCO. p. 105-108.

PÉREZGROVAS, R., M. Peralta, L. Zaragoza, H. Castro y P. Pedraza. 1994c "Entre pastoras indígenas y ovejas criollas. Una experiencia en investigación participativa". *Anuario de Cultura e Investigación*, vol. 1993:184-195. Instituto Chiapaneco de Cultura.

RAZGADO VENTURA, Felipe. 1989. *Características de la producción lanar y de la fibra de lana en el borrego criollo de Los Altos de Chiapas y en sus cruzas con ovejas Romney Marsh*. Tesis de licenciatura. Escuela de Medicina Veterinaria y Zootecnia. UNACH. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. 68 pp.

SARMIENTO TOVILLA, Jorge. 1989. *Estudio zoométrico de los diferentes fenotipos de la oveja criolla de Los Altos de Chiapas.* Tesis de licenciatura. Escuela de Medicina Veterinaria y Zootecnia. UNACH. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. 103 pp.

SARMIENTO, J. y R. Pérezgrovas. 1990. "Caracterización fenotípica de la oveja criolla de Los Altos de Chiapas". *Memorias.* 3er. Congreso Nacional de Producción Ovina. AMTEO-INIFAP-UAT. p. 35-39.

SARMIENTO, Jorge y Marisela Peralta. 1991. "Características de la producción de lana en tres variedades fenotípicas del borrego criollo Chiapas". *Memorias.* IV Congreso Nacional sobre Producción Ovina. AMTEO-UNACH-CEFIDIC. p.237-239.

SARMIENTO, J., R. Pérezgrovas, P. Pedraza y M. Peralta. 1991. "Producción láctea en el borrego criollo de Chiapas". *Memorias.* IV Congreso Nacional sobre Producción Ovina. AMTEO-UNACHCEFIDIC. p.240-242.

SCOTT, G. E. 1977. *The Sheepman's Production Handbook.* Second edition. Sheep Industry Development Program (SID). Denver, Colorado. U.S.A. 246 pp.

SPONENBERG, Phillip. 1994. «What is meant by genetic resources?». *ALBC News* 11 (3):2,8. American Livestock Breeds Conservancy. Pittsboro, N.C., U.S.A.

VERDALET, I., P. Pedraza, M. Peralta, R. Pérezgrovas y E. Silva. 1993. "Estudio sobre la caracterización fisicoquímica de la leche de oveja criolla de Chiapas". *Memorias.* II Taller Internacional sobre Calidad de la Leche. UAM-X. p. 4-8.

VILLALOBOS, Alfonso y Raúl Pérezgrovas. 1989. "Producción de leche de la borrega criolla de Los Altos de Chiapas". *Cuadernos de Investigación,* No. 4. Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. 38 pp.

WASSERSTROM, Robert. 1980. *Ingreso y trabajo rural en Los Altos de Chiapas.* Serie Documentos No. 6. Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 65 pp.

ZARAGOZA Martínez, Lourdes. 1993. *Efecto de la ordeña sobre el crecimiento de corderos desde el nacimiento hasta el destete.* Tesis de licenciatura. Escuela de Medicina Veterinaria y Zootecnia. Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Anuario IEI V, se terminó
de imprimir en Impresos
Macrina Chávez Paredes en el
mes de enero de 1996, en México,
D.F. La edición consta de
1000 ejemplares