

POBLACIONES



PUEBLOS INDÍGENAS DE CHIAPAS

Julio- Diciembre 2016





Lic. Manuel Velasco Coello
Gobernador Constitucional del Estado de Chiapas



GOBIERNO DEL
ESTADO DE CHIAPAS

CHIAPAS NOS UNE



GOBIERNO DEL
ESTADO DE CHIAPAS


CHIAPAS NOS UNE

INSTITUTO DE POBLACIÓN
Y CIUDADES RURALES





MENSAJE

El Instituto de Población y Ciudades Rurales impulsa la construcción de una cultura demográfica en el estado a fin de sensibilizar y concientizar a la población sobre los principales fenómenos que en materia de población nos atañen.

En las últimas décadas, en Chiapas se ha experimentado un crecimiento exponencial de la población, que nos coloca como un estado con un gran número de jóvenes. Este crecimiento demográfico representa una oportunidad para aprovechar el factor humano de nuestro estado, volviéndolo competitivo y garantizándole oportunidad de desarrollo, es esta inversión en los jóvenes lo que se denomina el bono demográfico.

Sin embargo este crecimiento poblacional, también conlleva grandes retos, que afectan todos los ámbitos sociales, la sustentabilidad, el urbanismo, el acceso a los servicios públicos y el empoderamiento a los grupos vulnerables, así como de nuestros jóvenes.

La revista Poblaciones es un esfuerzo de este Instituto por contribuir a una mejor comprensión del concepto población, en el marco del desarrollo sustentable.

Dr. Fernando Álvarez Simán

Presidente del Instituto de Población y Ciudades Rurales

POBLACIONES

Número 01, Julio-Diciembre 2016

DIRECTORIO

Instituto de Población y Ciudades Rurales

PRESIDENTE

Dr. Fernando Álvarez Simán

DIRECTOR DE POBLACION Y CIUDADES RURALES

Mtro. Romeo Ruiz Mandujano

SECRETARIO PARTICULAR

Lic. Guilmar Eucario Sarmiento Zenteno

JEFE DE UNIDAD

C.P. Jorge Alberto Náfate Pozo

COMITÉ EDITORIAL

Revista Poblaciones

DIRECTOR GENERAL

Dr. Fernando Álvarez Simán

COORDINADOR TEMÁTICO DE ESTE NÚMERO

Cuerpo Académico UNACH-141 "Diversidad Cultural y Espacios Sociales" del Instituto de Estudios Indígenas

DISEÑO, PORTADA Y EDICIÓN

Lic. Ana Karen De Los Santos Colín

Lic. Silvia Gabriela Espinosa Ramírez

Ing. Nicolás Castellanos Tadeo

Lic. Jairo Obed Rodriguez Gonzalez

Poblaciones, Año 1, No. 1, julio-diciembre 2016, es una publicación semestral editada por el Gobierno de Estado de Chiapas/Instituto de Población y Ciudades Rurales, con domicilio en Circunvalación Pichucalco No. 212, Col. Moctezuma, Tuxtla Gutiérrez, C.P. 29030, Chiapas, Tel. (961) 602 6200, www.ciudadesrurales.chiapas.gob.mx. Editor responsable: María Marcela Hernández García. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-090812081800-102, ISSN 2448-7538 ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor. Impreso por Talleres Gráficos de Chiapas, Carretera Panamericana Km 1076, Colonia Téran, C.P. 29050, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Este número se terminó de imprimir el 30 de junio de 2016, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Se autoriza la reproducción total o parcial de los artículos aquí presentados, siempre y cuando se cite la fuente completa. Cada autor es responsable del contenido que aquí escribe.

POBLACIONES



PUEBLOS INDÍGENAS DE CHIAPAS
Julio - Diciembre 2016



Imágenes del fotógrafo Gamaliel Pablo Grootenboer Fernández Galán. Nació el 4 de enero de 1986, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, donde creció y vivió hasta los 15 años. Hijo de madre mexicana dedicada a la investigación y padre mexicano-holandés escultor, pintor y arquitecto. En los últimos años ha vivido en la Ciudad de México, donde cursó la Maestría de la UNAM/ENAP en Diseño y Comunicación Visual y participó durante todo el 2012 como parte del Consejo Editorial de la sección de moda del periódico Reforma. Actualmente se dedica a la fotografía y a la producción audiovisual, mantiene en curso una exposición llamada "Fashion y folclor", que se encuentra en gira nacional, auspiciada por la Alianza Francesa de México.

Imágenes de la Secretaría para el Desarrollo Sustentables de los Pueblos Indígenas.

CONTENIDO

1	El pueblo de Tuxtla: algunos datos coloniales	1
	<i>Dolores Aramoni Calderón</i>	
2	Denominaciones religiosas en población indígena de Chiapas	9
	<i>Susana Villasana Benítez</i>	
	<i>Laureano Reyes Gómez</i>	
3	La erupción del volcán Chichón y sus efectos migratorios en población zoque	19
	<i>Susana Villasana Benítez</i>	
	<i>Laureano Reyes Gómez</i>	
4	Tres procesos sociales en la historia de Huitiupán y Simojovel	27
	<i>Sonia Toledo Tello</i>	
5	Suicidio y tensiones sociales en localidades Choles	32
	<i>Gracia Imberton Deneke</i>	
6	Ser indio o ladino. La orillada de San Cristóbal en la historia	37
	<i>Anna María Garza Caligaris</i>	
	<i>Jorge Gustavo Paniagua Mijangos</i>	
7	Población indígena en la ciudad. Una aproximación a la condición étnica en San Cristóbal de Las Casas	43
	<i>Jorge Gustavo Paniagua Mijangos</i>	
	<i>Raúl Andrés Perezgrovas Garza</i>	
8	Del ejido a la ciudad: Tojolabales en contexto urbanos	48
	<i>Antonio de Jesús Nájera Castellanos</i>	
	<i>Antonio Gómez Hernández</i>	
9	Papel de los pueblos tzotziles y tzeltales de Chiapas en la conservación de tradiciones agropecuarias y biodiversidad	54
	<i>Jorge Gustavo Paniagua Mijangos</i>	
	<i>Raúl Andrés Perezgrovas Garza</i>	
10	La pérdida de las lenguas indígenas en la Sierra Madre: el caso del mocho	63
	<i>María Elena Fernández - Galán Rodríguez</i>	
11	La serpiente Tornado - Chakaxib'	69
	<i>Antonio Gómez Hernández</i>	
12	Sobre los Autores	75
13	Acciones del Instituto de Población y Ciudades Rurales	77

Preámbulo

Este primer número de la revista Poblaciones, editada por el Instituto de Población y Ciudades Rurales del Gobierno del Estado de Chiapas, está dedicado a los pueblos indígenas como un merecido reconocimiento a las características pluriétnicas y a la diversidad cultural de nuestros pueblos originarios.

Para la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), y en particular para su Instituto de Estudios Indígenas (IEI), representa una diferencia significativa que el Instituto de Población y Ciudades Rurales le haya encargado la coordinación de este primer número; resulta significativa porque los investigadores del IEI-UNACH tienen una amplia experiencia en esta temática, lograda a través de muchos años de trabajo con las diferentes etnias que se han asentado —en el pasado histórico— y se asientan en la actualidad en tierras chiapanecas. Sin embargo, esta no es una publicación científica o humanística, puesto que los diferentes artículos han sido preparados para el público en general, constituyendo así una revista con carácter de divulgación.

Gracias a los académicos del IEI-UNACH, en este primer número de la revista Poblaciones el lector podrá apreciar una visión panorámica y multidisciplinaria de los distintos acontecimientos en los pueblos indígenas de Chiapas. El contenido de este número está organizado para presentar, inicialmente, una perspectiva histórica de un pueblo que ahora nos cuesta reconocer como indígena; hablamos de

la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, cuyos orígenes se remontan a la población zoque que ocupaba el llamado valle de Coyatocmó. La lectura del artículo de Dolores Aramoni nos llevará desde los primeros asentamientos humanos en el área hasta la fundación del pueblo de indios de San Marcos Tuxtla al inicio de la época colonial, dejando entrever lo que fuera su vida cotidiana como lugar de estancias ganaderas, con interesantes descripciones de lo que ocurría desde el ámbito civil y religioso.

En el siguiente artículo, Susana Villasana y Laureano Reyes hacen una revisión exhaustiva de la manera como los datos de fuentes oficiales disponibles al público pueden ser empleados para analizar una temática de gran actualidad en Chiapas: el desarrollo de las denominaciones religiosas, que en este trabajo se hace en el contexto de los pueblos indígenas. Para evidenciar lo interesante que puede resultar el análisis de las fuentes censales, baste mencionar que, aunque para el año 2000 había un mayor peso porcentual en la religión católica en Chiapas, ya existen registradas más de medio centenar de adscripciones religiosas, y que la mayor parte de ellas son protestantes y evangélicas.

Regresando con los zoques de Chiapas y con los aspectos de la historia reciente, la siguiente contribución de Laureano Reyes y Susana Villasana nos lleva al momento de la erupción del volcán Chichonal en 1982, evento memorable por muchos

motivos y que se encuentra aún en la memoria de quienes nos tocó vivirlo en carne propia. Acompañado de excelente material fotográfico, el artículo evoca el sentir de la población antes y durante la erupción, así como la asociación que tuvo con el proceso de despoblamiento, de los pueblos donde antiguamente se asentaban los zoques, seguido de la migración hacia nuevos sitios.

Continuando con la historia reciente, ahora en el caso de los pueblos de Simojovel y Huitiupán, de población mayoritariamente indígena en la que predominan los tzotziles y los choles, Sonia Toledo hace una referencia a la fundación de dichos pueblos de indios en la época colonial, si bien el trabajo se refiere en específico al establecimiento de las fincas agroexportadoras en el siglo XIX y a su decadencia a fines del XX, sin dejar de mencionar el impacto que han tenido las minas de ámbar en la economía y las expectativas de las familias campesinas en esos municipios.

También hablando de localidades de origen chol, Gracia Imberton nos habla de un tema que es poco tratado en el medio académico: el suicidio y las tensiones que este fenómeno social desencadena, particularmente en el municipio de Tila, donde las cifras de personas que se auto inmolan alcanzan proporciones realmente alarmantes, muchas veces más altas que las que se reportan a nivel nacional y mundial.

El suicidio debe analizarse con atención, puesto que las causas que se asocian a este fenómeno son cada vez más recurrentes.

Desplazándonos hacia el centro del estado, en las zonas montañosas, pero todavía con una perspectiva histórica, Anna María Garza y Jorge Paniagua conducen una interesante discusión sobre la realidad de ser indio o ladino en la orilla de San Cristóbal de Las Casas, en el conocido barrio de Cuxtitali, cuya fundación en el siglo XVI y su vida

cotidiana durante la época colonial resultan de un especial atractivo. El trabajo hace una alusión directa al carácter étnico de indios y ladinos, sin dejar de mencionar a la población negra y a las mezclas entre las castas.

Sin salir de esta zona geográfica, el trabajo de Jorge Paniagua y Raúl Perezgrovas hace una reflexión antropológica relacionada con la población indígena en San Cristóbal de Las Casas, que fuera el centro comercial y político de la provincia durante la Colonia. Sin embargo, al avanzar el periodo colonial, los pueblos indios que rodeaban la ciudad se fueron convirtiendo en barrios con un dinamismo cultural muy importante derivado de la multiculturalidad de los habitantes del centro y de los barrios. El artículo culmina con una serie de reflexiones sobre las relaciones interétnicas que se han sucedido desde fines del siglo XX y en la actualidad, generando una nueva corriente de antropología de la ciudad, en la que se habla de la interacción dinámica de etnias, territorios, épocas, economía y política.

El siguiente artículo se relaciona con la migración de los tojolabales del campo a la ciudad; Antonio Nájera y Antonio Gómez nos hablan de las estrategias de vida que actualmente construyen los campesinos de la Meseta Comiteca Tojolabal, que antes se asociaban al trabajo en las fincas y que ahora migran hacia la periferia de los centros urbanos de Comitán, Las Margaritas y Altamirano. El trabajo hace una reflexión sobre el papel de los jóvenes como los nuevos actores sociales en la conformación de los nuevos barrios tojolabales.

En el siguiente artículo, Raúl Perezgrovas y Jorge Paniagua hacen un recuento de la importancia que han tenido y tienen los pueblos originarios de Chiapas en la preservación no sólo de la tradición agropecuaria, sino de las especies y razas de plantas y animales que constituyen el acervo de la

biodiversidad local. Este es un artículo que destaca el papel de las mujeres indígenas en este proceso de rescate y preservación, poniendo como ejemplo el trabajo de las pastoras tzotziles, las cuidadoras tzeltales de cerdos y ganado y en general de las mujeres que han creado un saber ancestral sobre sus aves domésticas criollas.

En la recta final de este número, aparece el caso de la pérdida de lenguas indígenas de Chiapas, particularmente el mochó, en la Sierra Madre; María Elena Fernández nos presenta una panorámica histórica de esta etnia y de su vida cotidiana, haciendo hincapié en el peligro que tiene su lengua de perderse en el corto plazo, pues los hablantes son ya muy pocos, y los jóvenes no quieren aprenderla, aunque hay un marcado empeño en que resurja como esperanza para el futuro.

El último artículo de este número es la recopilación que hace Antonio Gómez de un relato sobre la serpiente-tornado, que es parte de la tradición

oral de la etnia tojolabal. El rescate y el análisis antropológico de este relato cumplen el propósito de preservar la memoria colectiva para las siguientes generaciones.

Como se podrá apreciar a lo largo de la presente edición, son muchos los aspectos que se presentan y se analizan, y en general ayudarán al lector a tener una nueva visión sobre los pueblos indígenas de Chiapas, una nueva perspectiva que con fundamento en nuestra historia nos permita avanzar en la construcción del Chiapas que queremos dejar a nuestros hijos.

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Cuerpo Académico UNACH-141
"Diversidad cultural y espacios sociales"

1

El pueblo de Tuxtla: algunos datos coloniales

Dolores Aramoni Calderón¹

Puede parecer extraño que se incluya un artículo sobre Tuxtla Gutiérrez en una revista dedicada a los pueblos indígenas de Chiapas; sin embargo, la ciudad que hoy es la capital de la entidad tuvo su origen como un pueblo de indios fundado en el siglo XVI a partir de la población zoque asentada en el valle de Coyatocmó. Es a ese pueblo de indios colonial al que voy a referirme aquí.

El espacio geográfico

Tuxtla está asentada en las tierras bajas de la Depresión Central de Chiapas, una de las cuencas más importantes del estado que, en su mayor parte, está formada por llanuras con suelos de distintas calidades, con alturas de entre 400 y 600 metros sobre el nivel del mar, y con muchas colinas y cerros, entre los cuales fluyen diversos ríos y arroyos. Sin duda, el más importante río de la región es el Río Grande, que después de pasar por el pueblo de Chiapa corre encajonado por el Cañón de El Sumidero. En el noroeste de esta cuenca, después del Río Grande se encuentra el pequeño valle de Tuxtla, entre el Cerro Matumactzá al Sur y la Meseta de Las Ánimas al Norte. Esta ubicación resulta afortunada por sus facilidades de comunicación hacia el centro de México y los Altos de Guatemala, hacia las costas del Golfo de México y las del océano Pacífico. Estas facilidades permitieron a los habitantes del valle, recibir desde la

época prehispánica, influencias culturales, intercambiar ideas y mercancías, así como una enorme movilidad y el establecimiento de relaciones con otros pueblos mesoamericanos.

El Río Sabinal (Quisimbac) es la más importante corriente de agua de este valle; antes era alimentado por varios arroyos, que por la urbanización quedaron encajonados o desaparecieron; el arroyo de mayor caudal era el de San Roque, otros muchos descendían de las montañas aledañas, y podemos mencionar algunos: Acosopac, Achimpac, Coquetquisán, Chispac, Potinaspac, Tapompac. Todas estas corrientes de agua, la mayoría estacionales, jugaban un importante papel en la fertilidad de las tierras de cultivo de esta región, caracterizada por seis meses de lluvias y seis meses de secas.

Los primeros asentamientos humanos

El valle de Tuxtla tuvo ocupación humana en la época prehispánica desde el período preclásico, es decir desde aproximadamente 2500 años antes de Cristo. Aunque escasas, las investigaciones arqueológicas del valle nos ofrecen un panorama general de los asentamientos humanos a lo largo del cauce del Río Sabinal, destacando los sitios de San Agustín (Cutsamutsú: "restos de cerros") y Juan Crispín, descritos por los arqueólogos como centros ceremoniales rodeados por núcleos rurales disper-

¹ Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III. San Cristóbal de Las Casas, 29264, Chiapas. daramoni@yahoo.com.mx

sos. El análisis de los hallazgos (estructuras piramidales, entierros, cerámica, etc.) de éstos y otros sitios permiten saber que fueron habitados desde el preclásico hasta el período postclásico (antes de la conquista española), que existió estratificación social y que mantenían relaciones de intercambio con otras regiones.

Los arqueólogos consideran que el asentamiento más importante del período postclásico, anterior a la época colonial, se encontraba ubicado cerca de la confluencia del Arroyo de San Roque con el Río Sabinial (aproximadamente en la 1ª Avenida Norte y 8ª Calle Oriente); es posible que este fuera el centro ceremonial que controlaba a los otros asentamientos del valle a la llegada de los españoles.

Como en otras regiones de Mesoamérica, los grandes asentamientos prehispánicos, con alta densidad de población, tenían en sus cercanías poblados de menor tamaño rodeados de asentamientos dispersos, es posible que el antiguo poblado de Coyatocmó (Tuxtla) estuviera sujeto al de la ciudad de Chiapa, la que durante la mayor parte de la época prehispánica fue el centro zoque de mayor importancia en la Depresión Central, ciudad que durante el postclásico fue conquistada y su región de influencia controlada por los chiapanecas.

Los asentamientos dispersos del valle de Tuxtla cercanos a sus tierras de cultivo, estaban organizados fundamentalmente por lazos de parentesco, es decir, estaban integrados por familias emparentadas que generalmente eran dirigidas por el miembro de una de ellas reconocido como jefe. Estos pequeños y dispersos asentamientos dieron lugar al que sería el pueblo colonial de San Marcos Tuxtla.

Fundación de San Marcos Tuxtla

Sabemos muy poco acerca de los primeros años coloniales de Tuxtla y acerca de su fundación, sólo podemos hacer inferencias a partir de los procesos

de fundación de otros pueblos para los que existe suficiente documentación.

La mayoría de los pueblos indios de Chiapas, como los conocemos actualmente, fueron fundados en el siglo XVI por los frailes dominicos que llegaron a esta provincia en 1544 acompañando a fray Bartolomé de Las Casas. Frailes que después de recorrer la provincia planificaron el establecimiento de sus conventos para llevar a cabo sus tareas de evangelización de la población nativa.

Uno de los pueblos más importantes de la época prehispánica, el de Chiapa, fue elegido para fundar uno de sus conventos en 1547, desde él administrarían religiosamente los siguientes pueblos: Chiapa, Ostuta, Suchiapa, Pochutla, Acala, Chiapilla y Tuxtla, todos de lengua chiapaneca a excepción de Tuxtla, de lengua zoque.

En 1549 llegó la orden real para la liberación de los esclavos indios y, entre otros asuntos, la orden para congregarse en poblados a los indios que vivían dispersos. Dicha tarea les fue encomendada en Chiapas a los dominicos. Pareciera que la fundación de Tuxtla no representó demasiados problemas, ya que el valle tenía características como las que buscaban los españoles para fundar los poblados: tierras llanas con fuentes de agua y montañas con recursos forestales. Movieron el poblado postclásico del lado oriente hacia el actual centro de Tuxtla y congregaron a los demás asentamientos en barrios. Para ello recurrieron al conocimiento que tenían los indios acerca de los recursos que ofrecía el valle: madera, piedra y tierra para las construcciones, tierras de cultivo, fuentes de agua, leña, recursos vegetales alimenticios y medicinales, así como fauna para cacería.

Elegido el sitio para el asentamiento, empezaron a trazarlo de acuerdo a una plantilla previamente diseñada, en la que el centro era ocupado por la iglesia,

junto a ella la casa del cura, al frente el atrio y el cementerio, una plaza grande rodeada por la casa del consejo o cabildo, a su lado la cárcel y del otro lado de la plaza el mesón o casa de comunidad, dividiendo el resto del espacio en forma de cuadras, hacia el Norte y el Sur, el Oriente y el Poniente, arrancando del trazo de dos calles a partir del centro, una apuntado hacia el Norte y hacia el Sur (actual Calle Central) y otra hacia el Este y el Oeste (actual Avenida Central). De esta manera, el crecimiento futuro del poblado sería ordenado, como lo muestra el plano de Tuxtla de 1892.

En el caso de Tuxtla, la cuadrícula permitió el establecimiento de cuatro barrios en los que habitaban los indios una vez que construyeron sus casas

en los solares asignados a cada familia, que incluía un patio para cultivos y cría de animales. En cada barrio se reservó un espacio para la construcción de una ermita o capilla y su plazuela.

Lo que se buscaba al congregarse en pueblos a los indios era ejercer mayor control sobre la población, facilitar el cobro de tributos, disponer de la mano de obra y el servicio personal, así como facilitar las tareas de evangelización. Se trató de modificar el modo de vida de la población, imponiendo una reorganización de la vida social, económica, política y religiosa.

Es probable que la fundación del pueblo de Tuxtla se haya dado en las décadas de 1550-1560. Se le asig-



Figura 1.1 Este plano de Tuxtla no corresponde a la época de su fundación, sólo sirve, en este caso, para ejemplificar el diseño reticular del poblado y su crecimiento hasta 1892.

nó como santo patrono a san Marcos evangelista, de ahí que, aunque conservó su nombre en náhuatl, se le empezó a llamar San Marcos Tuxtla. Los cuatro barrios tuvieron también sus ermitas dedicadas a un santo patrono, al Noreste el barrio de San Jacinto, al Sureste el de San Andrés, al Noroeste el de Santo Domingo y al Suroeste el de San Miguel (actualmente sólo existe la ermita de Santo Domingo).

En cuanto a la organización política todo cambió, la provincia dependía de la Audiencia de Guatemala y era gobernada por un alcalde mayor con residencia en Ciudad Real de Chiapa (San Cristóbal de Las Casas); el pueblo era administrado por un gobernador indio y el Cabildo, integrado por alcaldes, regidores, síndico, escribano y ayudantes; funcionarios que eran electos cada año. Se ocupaban del cobro de los tributos, de asignar los trabajadores para el servicio personal y los trabajos de las obras públicas comunitarias, como construcción de edificios públicos (templos, casa de cabildo, mesón, etc.), construcción y mantenimiento de caminos y puentes.

En los espacios del nuevo poblado se desarrolló la vida sociocultural de los zoques tuxtlecos. El mercado se establecía bajo la ceiba que se encontraba en la plaza, junto a la pila o fuente que abastecía de agua el centro. El Cabildo sesionaba en la casa del consejo y en la iglesia parroquial se llevaban a cabo las funciones religiosas y en su atrio las procesiones. Pero era en los barrios en donde se desarrollaba la vida cotidiana compartida con los parientes y los vecinos, los barrios eran los espacios que hacían posible la vida en común, gracias a la adscripción a ellos se tenían derechos y obligaciones, tales como solares para viviendas, tierras de cultivo, la posibilidad de participar en cargos o funciones de gobierno o religiosos, además de participar en las festividades religiosas de todo el poblado, como la fiesta titular del santo patrono y en las de las

fradías generales, lo hacían en la fiesta titular del barrio y en su cofradía, además de compartir los festejos vecinales y familiares; la adscripción barrial les obligaba a cumplir con el servicio personal y el pago de tributos personal.

Otro espacio importante de carácter comunal fueron las tierras de comunidad, en las que además de la vegetación endémica se plantaron árboles traídos de Europa, y a cuyos recursos tenían acceso todos los habitantes del pueblo; en ellas se asignaban solares para ser trabajados por todos y los ingresos producidos se depositaban en la caja de la comunidad, que servían entre otras cosas, para el pago de tributos y para auxiliar a la población en tiempos de escasez de alimentos y desastres naturales.

En términos generales, estos fueron algunos de los cambios en la vida de los zoques de Tuxtla a partir de la congregación al poblado, a continuación mostraré algunos con más detalle.

Las tierras comunales y las parcelas de cultivo

A partir del centro de Tuxtla, de la iglesia parroquial, se medían las tierras que se asignaban al pueblo, y la cantidad dependía del número de habitantes. En este caso se le otorgó una legua (la distancia que se tarda en caminar durante una hora, cuatro kilómetros aproximadamente), hacia cada rumbo cardinal, en este espacio quedaban comprendidas las parcelas de cultivo para la siembra de la milpa tradicional (maíz, frijol, calabaza), así como algodón, magueyes (para la producción de lazos y cuerdas de ixtle) y otras plantas útiles.

También quedaron incluidos los terrenos para extracción de materiales de construcción, leña, paja (zacate largo) para techo de viviendas. Y muy importantes, quedaban incluidos los recursos hídricos, el más importante, el Río Sabinal, y los arroyos

y aguajes ya mencionados arriba. El Sabinal permitió un sistema de riego en su margen derecha hacia el poniente, los conocidos "regadíos" en uso todavía hasta los años 60 del siglo XX. Los afluentes del Sabinal en la zona de Juan Crispín (Plan de Ayala) permitieron el establecimiento de cultivos de caña de azúcar, producto introducido en la colonia.

Algunas porciones de las tierras comunales las asignó el Cabildo para la cría de ganado. Arriba del Cerro Mactumatzá estableció una estancia de ganado vacuno, para cuyo manejo designaba a un mayordomo y vaqueros. Los ingresos que generaba esta finca ganadera eran utilizados para diversas erogaciones comunales tales como pagar tributos, el salario del maestro de escuela, compras de alimentos en épocas de crisis, adquisición de más tierras para el común, y para financiar obras colectivas como arreglos de edificios (templo parroquial, casas reales, cárcel, etc.) y gastos de carácter religioso como los generados por el culto a la Virgen en su advocación del Rosario.

En tierras del común asignadas al barrio de Santo Domingo se estableció otra estancia, dedicada a la cría de ganado yeguar, tierras que se conocían con el nombre de Santo Domingo Hueczá; la estancia también era manejada por el Cabildo que nombraba un administrador y a los vaqueros. Sin duda la crianza de este tipo de ganado era altamente redituable para un pueblo ubicado en el camino real, vía de tránsito de funcionarios, viajeros y comerciantes. Ambas estancias tuvieron una larga vida y fueron bien administradas por los indios zoques, pero a partir de la secularización de la parroquia, cuando ésta dejó de ser atendida por los frailes dominicos y pasó a manos del clero secular, en virtud de que parte de sus ingresos se dedicaban a financiar el culto religioso los curas seculares las reclamaron como propiedades de la Iglesia y ante el deterioro del templo parroquial reclamaron los

recursos. La estancia de Copoya permaneció en poder del común y posteriormente, quedó incorporada a los ejidos del pueblo después de las Cortes de Cádiz.

La hacienda de Hueczá no corrió con la misma suerte; el cura logró despojar a los indígenas de las tierras y el ganado y pretendió manejarla por medio de administradores designados por él, dio las tierras y parte del ganado en arrendamiento, pero por carecer de experiencia y sus pocas habilidades como administrador llevaron la estancia a la ruina; con el tiempo las tierras fueron denunciadas como baldías y compradas por finqueros regionales. Las tierras de Hueczá se encontraban hacia el Poniente, por el antiguo camino a San Vicente Espinal y Jiquipilas (por San José Terán), zona en la que se encontraban las mejores tierras y en las que se establecieron ranchos de españoles y criollos.

El gobierno civil

Ya mencioné que como pueblo de indios el gobierno estaba en manos de un gobernador indio y un Cabildo, que estaban sujetos al alcalde mayor de la Provincia de Chiapa, cuya sede estaba en Ciudad Real (San Cristóbal de Las Casas), que a su vez dependía de la Capitanía General de Guatemala con residencia en la ciudad de Santiago de Guatemala.

Lamentablemente nadie ha estudiado este aspecto de la vida de Tuxtla durante la época colonial, y sabemos muy poco al respecto. La falta de documentos no permite más que suponer que, al igual que en otros pueblos y de acuerdo con la legislación indiana, era similar en cuanto al funcionamiento del Cabildo. Sus funcionarios, llamados también oficiales de república, junto con el gobernador, se ocupaban de los asuntos civiles y económicos, sin poder intervenir en asuntos de orden criminal. Aunque eran autoridades indias habitantes del propio pueblo, ello no significaba que no existieran conflictos.

Precisamente, surgieron conflictos por los abusos y excesos cometidos por el gobernador y su alguacil que derivaron en un motín en 1693. Los indios del común recurrieron a las autoridades provinciales para que remediaran la situación, el alcalde mayor coludido con el gobernador no atendió sus reclamos, por lo que enviaron una comisión hasta Santiago de Guatemala para presentar su queja ante la Audiencia; después de múltiples trámites, este órgano falló a su favor, ordenando al alcalde mayor destituyera al gobernador indio. Ante esta orden, el alcalde mayor se trasladó a Tuxtla acompañado de su séquito; sin embargo, a pesar del clamor del pueblo para que ejecutara la orden de la Audiencia de inmediato, se negó a hacerlo y mandó a azotar a los que encabezaban las protestas; esta acción desató la furia de los pobladores que, arrancando piedras de las calles las lanzaron como proyectiles en contra del alcalde mayor, el gobernador y el alguacil matándolos, después incendiaron la casa del gobernador y otras familias del barrio de San Jacinto, y posteriormente el pueblo amotinado se refugió en el templo parroquial.

La represión no se hizo esperar, atrapados los líderes del movimiento, fueron trasladados a la cárcel del pueblo de Chiapa, en donde juzgados sumariamente fueron ejecutados por garrote vil, posteriormente fueron decapitados y sus cabezas exhibidas en la plaza de Tuxtla y, una vez descuartizados, los pedazos fueron colgados en los caminos de entrada al pueblo para escarmiento de todos. Los que sobrevivieron fueron desterrados de la provincia.

A pesar del duro escarmiento, las condiciones de opresión prevalecían en la provincia, por lo que otros pueblos decidieron levantarse en contra de ellas dando lugar a la rebelión tzeltal de 1712.

Tuxtla se mantuvo como un pueblo indígena, gobernado por un Cabildo durante el período colonial, por su posición estratégica para la comuni-

cación interregional, en particular con la región zoque de las Montañas del Norte, en donde varios pueblos se dedicaban al cultivo del cacao y de la grana cochinilla, dos productos de exportación con alta demanda europea; dicha producción, en su tránsito a Ciudad Real de Chiapa y a Santiago de Guatemala, descendía por vía fluvial al pueblo de Quechula (hoy bajo las aguas de la Presa Nezahualcōyotl) y pasaba por Tuxtla. Este atractivo económico llevó al establecimiento de nuevos comercios, al mismo tiempo, Tuxtla se convirtió en residencia de españoles y mestizos dedicados a la función pública y a la ganadería, no sólo en tierras aledañas al pueblo, sino que atrajo a ganaderos de los valles de Jiquipilas y Ocozocoautla, que habían acaparado gran cantidad de tierras y éstas llegaban hasta los linderos tuxtlecos, de ahí que muchos de ellos fincaran su residencia en este pueblo. Muchos de estos finqueros fungieron como funcionarios públicos y como comerciantes.

Las dificultades, por la lejanía y lo abrupto de las Montañas del Norte, de administrar la región llevaron a la Corona española a dividir la Alcaldía Mayor de Chiapa en dos. Después de varias consideraciones y años de análisis, en 1768, se emitió una real cédula dividiéndola y creando la Alcaldía Mayor de Tuxtla con sede en dicho pueblo y con jurisdicción de todo el noroccidente de la provincia y la región chiapaneca. Así se mantuvo hasta que pocos años después, a fines del siglo XVIII, la Corona española hizo una nueva modificación a la organización de sus colonias creando las intendencias; la de Ciudad Real de Chiapa se creó en 1786 e incluyó a las dos alcaldías mayores y la Gobernación de Soconusco, Tuxtla quedó como cabecera de partido con el mismo nombre.

Después de las Cortes de Cádiz, con la creación de los "ayuntamientos constitucionales" de acuerdo con la legislación emanada de ellas, se convocó

a elecciones y en Tuxtla el ayuntamiento quedó integrado por españoles y mestizos en 1821, aunque formalmente el gobierno pasó a sus manos, el Cabildo indígena siguió funcionando para tratar con la población zoque las cuestiones de gobierno. Después sobrevino la independencia.

La vida religiosa

La evangelización de los zoques tuxtlecos estuvo a cargo de los frailes dominicos del Convento de Chiapa de Indios, ya mencioné cómo congregaron al poblado; ese proceso tenía también como objetivo facilitar esta tarea.

Una de las primeras tareas de los frailes fue aprender la lengua de los indios que iban a adoctrinar. Por los relatos de los cronistas dominicos de la época colonial sabemos que recién llegados a la provincia se dedicaron a este aprendizaje y produjeron importantes obras lingüísticas como gramáticas, vocabularios, sermonarios y confesionarios, textos que eran depositados en las bibliotecas de los conventos para el aprendizaje de los nuevos frailes. Este conocimiento les permitió conocer la cultura de los zoques y diseñar las estrategias para modificar aquellas prácticas culturales contrarias a las creencias católicas.

Además de la enseñanza de las oraciones básicas del catolicismo y sobre la nueva moral contenida en sus mandamientos, se llevaron a cabo otros cambios en la vida religiosa, partiendo de la premisa de que la religión de los indígenas estaba inspirada por el Diablo, sus prácticas fueron calificadas de idolátricas y por lo tanto deberían ser erradicadas, por ello a lo largo del período colonial se persiguieron estas prácticas culturales, algunas de las cuales se conservaron al darles un nuevo significado y orientación ritual.

Entre las estrategias utilizadas por los evangelizadores podemos mencionar el establecimiento de

las cofradías para rendir culto a las nuevas imágenes. Las cofradías son asociaciones de fieles laicos con fines piadosos, para rendir culto a Cristo, a la Virgen y a los santos. Normalmente se asignaba un patrono a cada asociación y en torno a él y sus festividades anuales giraban las prácticas religiosas de los devotos. Había varios tipos de cofradías; unas congregaban a todo el poblado, como serían las dedicadas al Santísimo Sacramento (para conmemorar las festividades de Cristo), a la Virgen (que podían corresponder a cualquier advocación), las de las Ánimas del Purgatorio y las del santo patrono del poblado; pero además existían las de los santos patronos de los barrios o algunas surgidas a raíz de una devoción particular. Además de sus objetivos de culto, tenían otros de ayuda mutua, los fondos económicos (cuotas de sus asociados, limosnas) eran utilizados para pagar el entierro de sus socios, dar dote a las huérfanas y ofrecer préstamos en efectivo a sus socios.

En cuanto a la participación en las cofradías, conviene destacar que, aunque el cura párroco vigilaba su funcionamiento, los socios electos como priores y mayordomos las administraban durante un año; estos cargos eran rotativos y varios habitantes del poblado podían acceder a ellos. La participación en los actos de culto era colectiva, las procesiones festivas, la música y las danzas permitían la participación de la mayoría. En los barrios existieron cofradías dedicadas a sus santos patronos, ellas se encargaban de sus festividades y del cuidado de sus ermitas barriales.

En Tuxtla una de las principales cofradías de indios fue la dedicada al culto de la Virgen del Rosario; el culto arraigó tanto que todavía el día de hoy es importante entre quienes se identifican como descendientes de los zoques, sus celebraciones son organizadas por la Mayordomía del Rosario.

Para concluir, quiero ofrecer el plano de los ejidos

del pueblo de Tuxtla elaborado en 1847, en el que podemos apreciar cómo en las tierras ejidales se disparó el crecimiento urbano de aquel pueblo in-

dígena colonial; su crecimiento desbordó aquella lengua hacia los cuatro puntos cardinales.

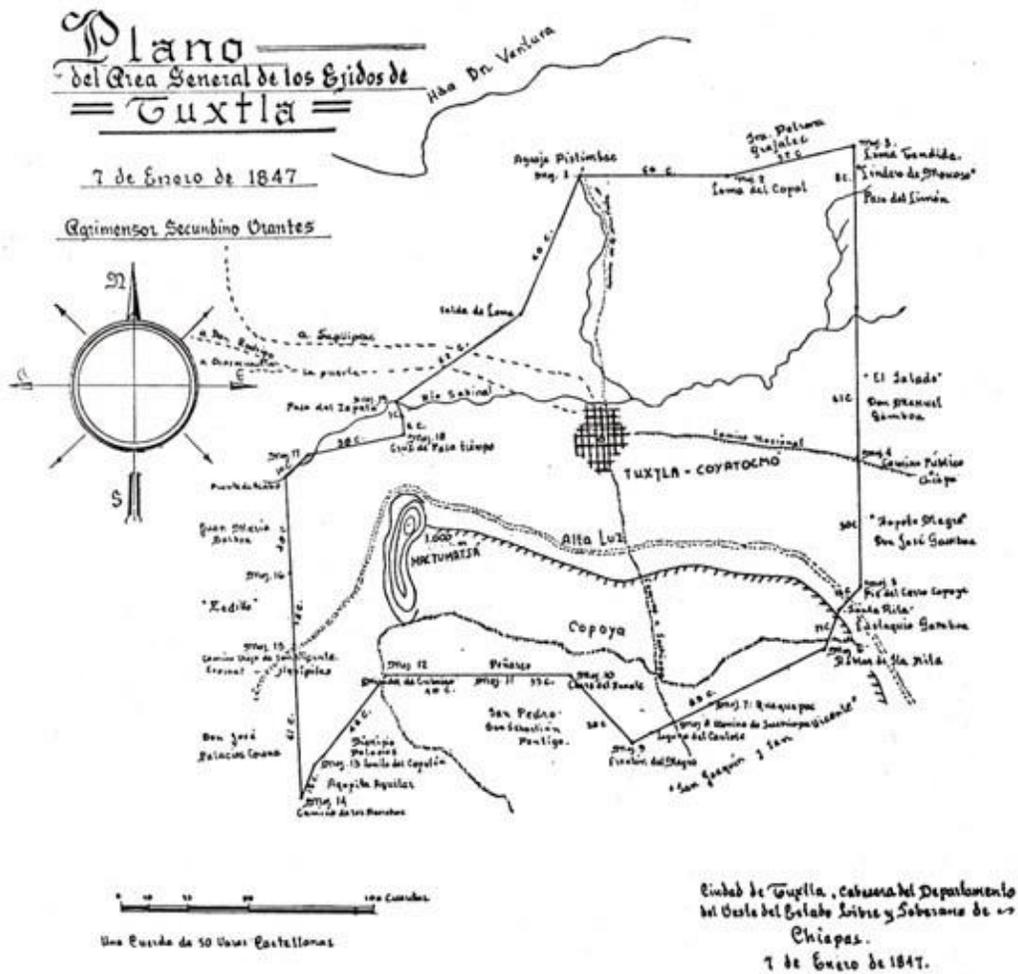


Figura 1.2. Plano de los ejidos de Tuxtla en 1847.

2

Denominaciones religiosas en población indígena de Chiapas

Susana Villasana Benitez¹
Laureano Reyes Gómez²

En poblaciones como las indígenas, el cambio de adscripción religiosa es un fenómeno de interés social que en décadas recientes ha cobrado fuerza. Chiapas es una entidad federativa en la que se acentúa la diversidad étnica y al mismo tiempo muchos de sus habitantes llevan a cabo prácticas religiosas múltiples, por ende de distinta denominación, razón por la cual surge el interés por identificar la diversidad religiosa de estos grupos y conocer su distribución municipal.

En el caso de la población mexicana, caracterizada como una sociedad muy apegada a los preceptos religiosos católicos, muestra hoy día la presencia cada vez más numerosa de población adscrita a otras formas de pensamiento religioso que se distinguen de manera global como protestantes, además del aumento de miembros de otras sociedades religiosas no evangélicas como los Testigos de Jehová, mormones, entre otros, y los que declararon no tener religión (sin religión); así lo registran los trabajos coordinados por De la Torre y Gutiérrez (2007), y Hernández y Rivera (2009) que indican la situación de la diversidad religiosa en México.

Sabemos que a partir de los años ochenta del siglo XX, se observa en el estado de Chiapas un incremento significativo de población no católica,

mismo que fue producto de la gestación de movimientos religiosos en décadas precedentes (sesenta y setenta) que en muchos casos resquebrajaron las estructuras tradicionales del poder local indígena, fundado en la rígida jerarquía de las cofradías o grupos organizados con fuerte raigambre católica (Arnauld, 1994:259-260).

El objetivo de este trabajo es presentar un estudio descriptivo de las denominaciones religiosas registradas en Chiapas en contextos eminentemente indígenas y su distribución municipal, de forma tal que pueda ofrecer un panorama de la condición religiosa en el mundo indígena actual. Se centra en el área de interés sociodemográfico a partir de un análisis comparativo de las denominaciones religiosas declaradas por la población que habita en hogares indígenas.

Dado que las fuentes censales son instrumentos de acopio de información básica sociodemográfica, los datos que ofrecen de la población son relevantes para conocer la diversidad religiosa; como veremos más adelante, se muestra la heterogeneidad de denominaciones registradas en el XII Censo General de Población y Vivienda 2000, y en el Censo de Población y Vivienda 2010.

¹ Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III. San Cristóbal de Las Casas, 29264, Chiapas. slvb@yahoo.com.mx

² Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III. San Cristóbal de Las Casas, 29264, Chiapas. reylau2001@yahoo.com.mx

La variable religión, criterios de identificación censal

La religión que declaran las personas ha sido considerada como variable sociodemográfica en todos los censos de población en México; sin embargo, el criterio de identificación y registro censal de la variable es distinto, por ejemplo: En el censo de 1895, en el país, la instrucción para capturar el culto religioso fue como sigue:

"Religión: poner si es católico, protestante o de otro culto". Dejando el espacio libre para la anotación del encuestador (INEGI, 2009).

En el tabulado de ese año se presentaron los siguientes registros: católico, protestante, griego, mahometano, budista, deísta, metodista, mormón, judío, israelita y sin culto.

En el censo de 1950, la instrucción para capturar esta variable a la letra dice:

"Religión. Católica. Si el empadronado tiene otra religión, anótese. Ejemplos: budista, protestante, etc." (INEGI, 2009).

Los tabulados de ese censo se organizaron en cuatro categorías: católica, protestante, israelita y

otras. Así, en cada período censal las religiones se agruparon en forma distinta, ya sea presentando una larga lista de denominaciones o sintetizando éstas en grandes rubros, principalmente católicos, protestantes, judíos y budistas, además de otra religión, sin religión y no especificados.

En el año 2000, la definición de religión en la metodología para la aplicación del censo nacional, fue la siguiente: "Religión. Creencia o preferencia espiritual que declare la población, sin tener en cuenta si está representada o no por un grupo organizado" (INEGI, 2000).

En la cédula censal se preguntó:

"¿Cuál es la religión de (NOMBRE)? Ninguna. Católica. Otra religión" (INEGI, 2009).

Presentando en los tabulados censales las siguientes denominaciones religiosas: Católica. Protestantes y evangélicas, diferenciando: —históricas, pentecostales y neopentecostales, iglesia del Dios Vivo, columna y apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo, y otras evangélicas—. Bíblicas no evangélicas, distinguiendo: —adventistas del Séptimo Día, iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) y testigos de Jehová—. Judaica. Otras religiones, y sinreligión.

Religión	Sociedad religiosa	2000 ¹	2010 ²
Católica		64.6	59.6
Protestantes y Evangélicas	<ul style="list-style-type: none"> • Históricas • Pentecostales y Neopentecostales • Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo • Otras Evangélicas 	14.1	19.6
Bíblicas no Evangélicas, 2000 Bíblicas diferentes de Evangélicas, 2010	<ul style="list-style-type: none"> • Adventistas del Séptimo Día • Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones) • Testigos de Jehová 	8.1	8.3
Judaica		0.01	0.01
Otras religiones		0.04	0.06
Sin religión		13.2	12.4
¹ Población de 5 años y más. ² Población total Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda del año 2000. INEGI, Censo de Población y Vivienda 2010.			

En el Censo de Población y Vivienda 2010, la definición de religión, la pregunta y la forma de agrupar las denominaciones se mantuvo similar al censo del año 2000 a excepción de un cambio de bíblicas no evangélicas (2000) a bíblicas diferentes de evangélicas (2010) (cuadro 1).

Evolución de las denominaciones religiosas en Chiapas

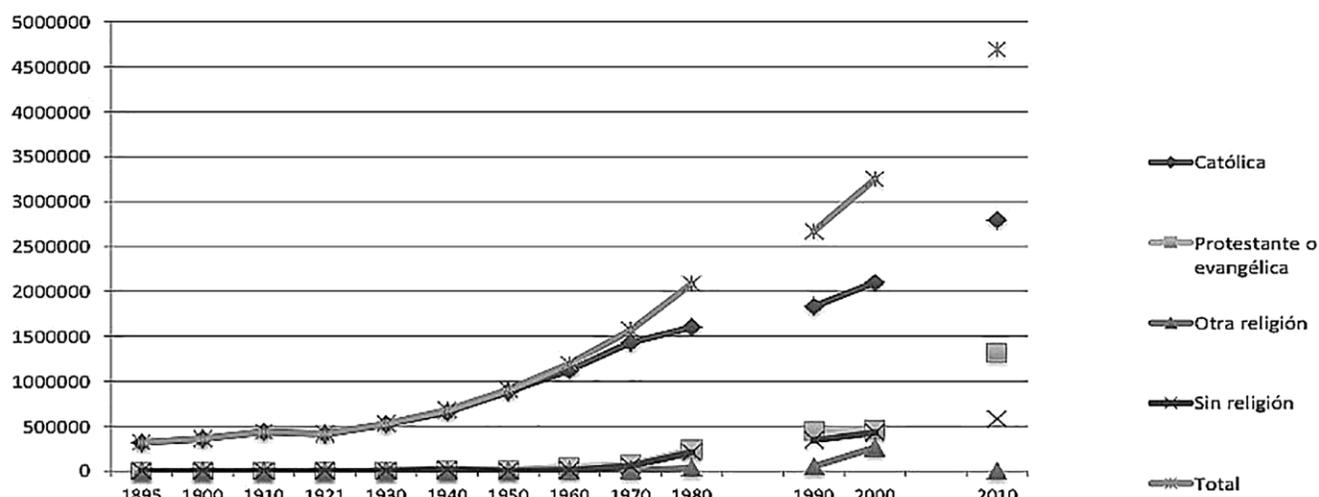
Haciendo un seguimiento de los registros censales de 1895 al 2010, indagamos la evolución de las denominaciones religiosas en cuatro grandes categorías homogéneas: católica, protestante o evangélica, otra religión y sin religión.

En la gráfica 1 se muestra la evolución de las religiones en Chiapas desde finales del siglo XIX a principios del siglo XXI, donde se observa el incremento de la población total de Chiapas, en números absolutos, que para los censos de 1990 y 2000 se refiere a la población de cinco y más años de edad, distinguiendo la adscripción religiosa. Si bien la

población católica es mayoritaria en cada período censal y crece al ritmo de la población total de la entidad, se observa claramente la presencia de población que practica otro credo religioso y el incremento constante, en números absolutos, de la población clasificada como protestante o evangélica, y sin religión.

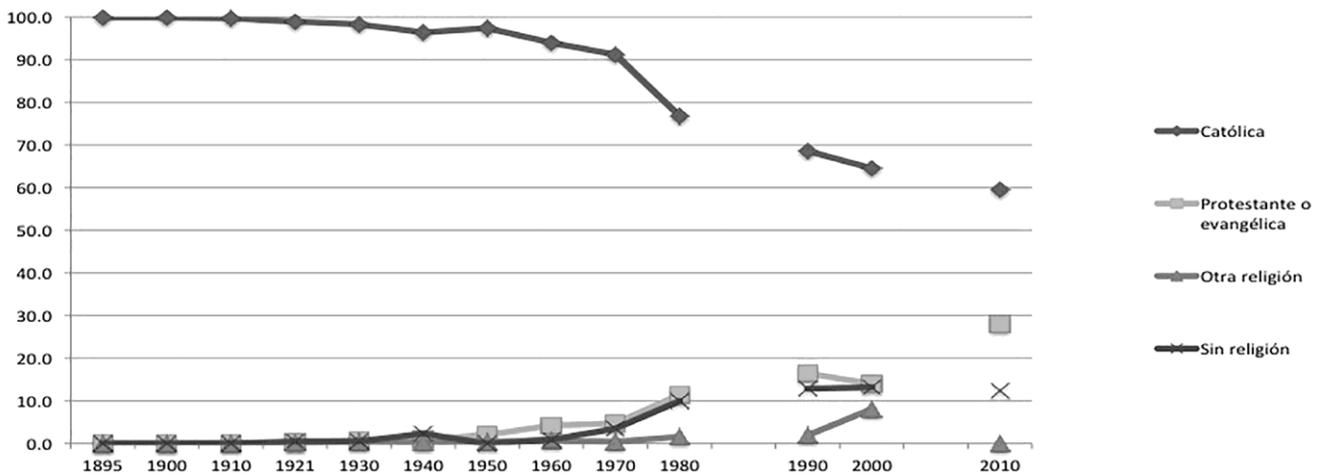
En el estado de Chiapas, a lo largo del siglo XX, el porcentaje de población católica se mantuvo en un nivel muy alto, con más de 90% de católicos en la entidad; sin embargo, en las últimas cuatro décadas: 1980, 1990, 2000 y 2010, el porcentaje de población católica decreció abruptamente en un 76.9%, 68.6%, 64.6% y 59.6%, respectivamente.

En la gráfica 2, el peso porcentual de las adscripciones religiosas en cada período censal muestra el decremento de la población que se definió como católica. Asimismo, podemos apreciar cómo se fue incrementando la población que se definió como protestante o evangélica.



Nota: 1895 población total "de derecho". De 1900 a 1980 y 2010 Población total. De 1990 a 2000 población de 5 y más años. Población sin "no especificado". Se sumó "judaica" a "otra religión". Fuente: INEGI, 1996. INEGI, 2000. INEGI, 2010.

Gráfica 2.1. Evolución de las religiones en Chiapas según año censal. 1895-2010. Absolutos



Nota: 1895 población total "de derecho". De 1900 a 1980 y 2010 Población total. De 1990 a 2000 población de 5 y más años. Población sin "no especificado". Se sumó "judaica" a "otra religión". Fuente: INEGI, 1996. INEGI, 2000. INEGI, 2010.

Grafica.2.2. Evolución de las religiones en Chiapas según año censal. 1895-2010. Porcentajes

Durante el siglo XX se registraron en la entidad esas denominaciones no católicas, pero de 1895 a 1940 el peso porcentual que representaron fue menor al 1.0%; de 1950 a 1970 el porcentaje osciló de 2.0% a menos del 5.0%; y en las últimas cuatro décadas aumentó en forma notoria, lo que representó en términos porcentuales 11.5% en 1980, 16.5% en 1990, 22.1% en el año 2000 y 28.0% en el año 2010.

En el caso de otras religiones, el peso porcentual refleja un crecimiento irregular, lo cual puede deberse a problemas en la declaración y a la dificultad de clasificar cierto tipo de denominaciones; además, si pensamos en los grupos étnicos que practican también su religión ancestral, nombrándose en algunos casos tradicionalistas o gente que sigue la costumbre, tal situación, que se califica como prácticas paganas, se presenta ajena a alguna clasificación de carácter censal.

En los primeros censos el registro de personas sin religión representó porcentajes menores al 1.0% y logró alcanzar en el año 2000 el 13.2% de personas

de 5 años y más, y 12.4% en el año 2010. Este grupo de personas que declaró no tener religión, responde en algunos casos a un período de inestabilidad de creencia, es decir, son personas que se encuentran en período de cambio de adscripción religiosa.

La población indígena de Chiapas

Para tener un acercamiento a la población indígena, en este trabajo se distinguen dos tipos de población: la que habita en hogares no indígenas y la que habita en hogares indígenas, estos últimos se definen como aquella población que habita en hogares donde el jefe de hogar, cónyuge o ascendente declaró hablar una lengua indígena.

Con base en las siguientes fuentes estadísticas: XII Censo General de Población y Vivienda del año 2000, Conteo de Población 2005, Sistema de Indicadores sobre la Población Indígena de México 2000 y 2005, se realiza el comparativo entre población que habita en hogares indígenas y no indígenas según tipo de adscripción religiosa.

Hogares indígenas y no indígenas según denominación religiosa

Haciendo un comparativo de los hogares con población indígena y no indígena en Chiapas según tipo de religión en el año 2000 observamos lo siguiente:

En los hogares no indígenas es mayor el peso porcentual de católicos, que representaron el 68.1%, a diferencia de los hogares indígenas, que fue 55.7%; en cambio los hogares indígenas tienen mayor peso porcentual de protestantes y evangélicos, 23.1%, en comparación con los hogares no indígenas, cuyo porcentaje fue de 10.5%. En las denominaciones bíblicas no evangélicas, otra religión y sin religión no hay diferencias porcentuales significativas, pues el peso es similar en ambos tipos de hogar (ver Cuadro 2.2 y Gráfica 2.3).

Denominación religiosa	Hogar no indígena	Hogar indígena	Total
Católica	68.1	55.7	64.6
Protestante y evangélica	10.5	23.1	14.1
Bíblica no evangélica	8.1	8.0	8.1
Otra religión ¹	0.0	0.1	0.1
Sin religión	13.3	13.0	13.2
Total ²	100	100	100

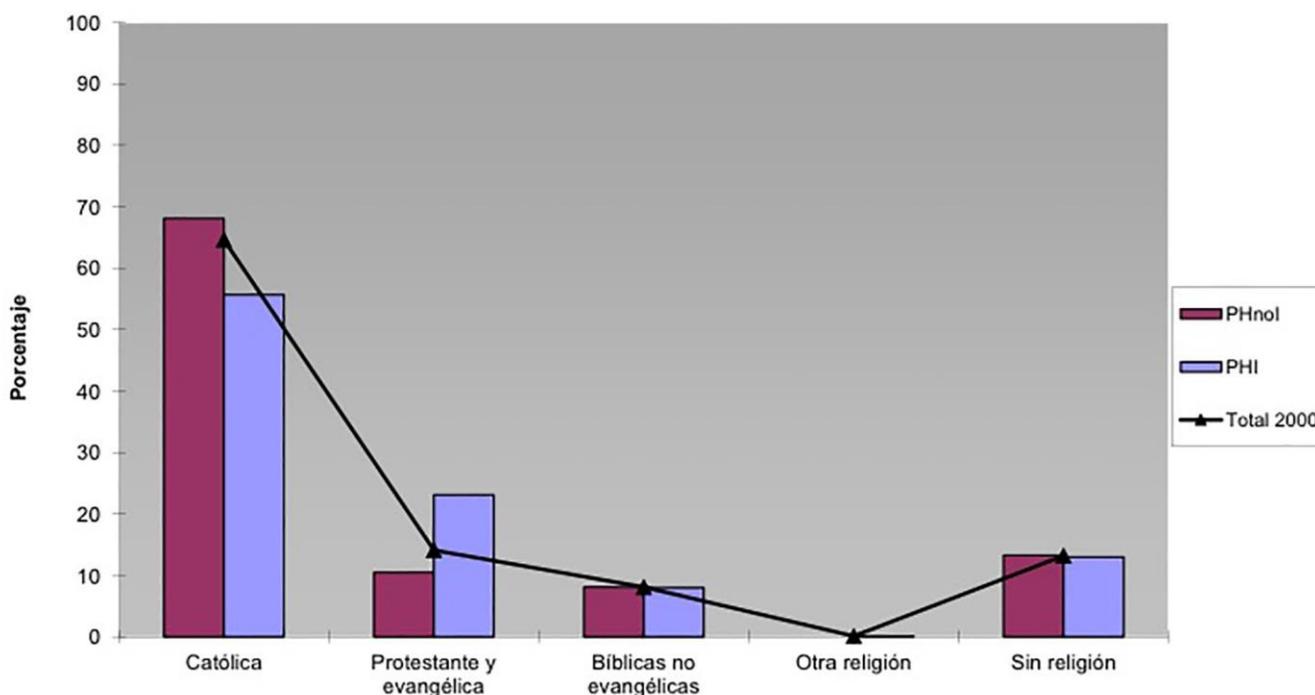
¹ Se sumó "judaica" a "otra religión".

² Población de 5 años y más sin "no especificado".

Fuente: INEGI, 2000; CDI-PNUD, 2000.

Denominaciones religiosas en hogares indígenas

En el año 2000, del conjunto de denominaciones religiosas no católicas en la población de 5 años y más que habita en hogares indígenas de Chiapas, las más numerosas fueron la presbiteriana, adventista del Séptimo Día y pentecostal; en segundo orden de importancia numérica se registraron la evangélica, bautista y testigos de Jehová. Las demás denominaciones representaron montos mí-



Nota: Población sin "no especificado". Se sumó "judaica" a "otra religión".
Fuente: INEGI, 2000. CDI-PNUD, 2000.

Gráfica 2.3. Población de 5 años o más por hogar no indígena (PHnoI) y hogar indígena (PHI) según religión, Chiapas 2000

nimos y porcentajes menores al 2.0% aunque en gran diversidad de denominaciones.

Las denominaciones registradas en los hogares indígenas de Chiapas, en el año 2000, fueron las siguientes:

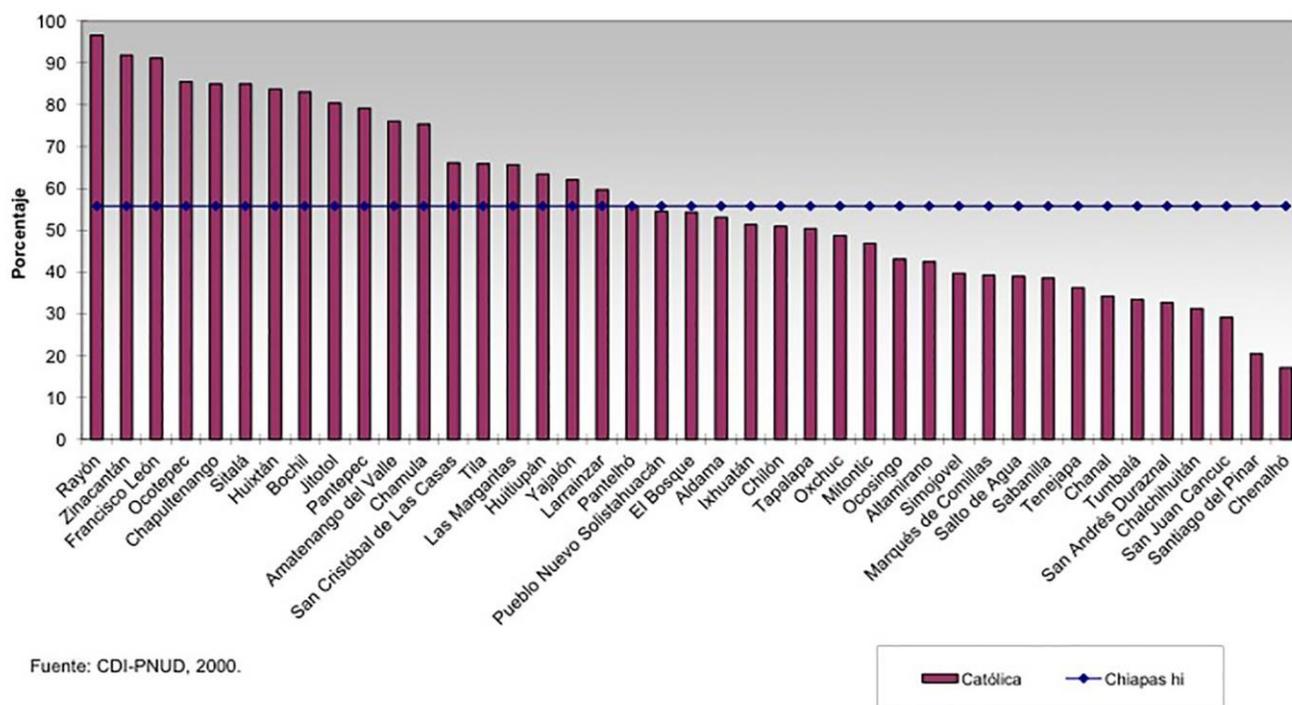
- Católica que representó un peso porcentual de 55.76%.
- Protestantes y Evangélicas con 23.13%.
- Históricas
 - Anabautista
 - Anglicana
 - Bautista
 - Congregacional
 - Cuáquera
 - Del Nazareno
 - Luterana
 - Presbiteriana
 - Pentecostales y neopentecostales
 - Asambleas de Dios
 - Casa de oración
 - Centro de fe
 - Iglesia Alfa y Omega
 - Iglesia agua viva
 - Iglesia apostólica
 - Iglesia de Dios
 - Iglesia de Dios de la profecía
 - Iglesia del evangelio completo
 - Iglesia evangélica de hermanos
 - Iglesia aposento alto
 - Indígena pentecostal
 - La voz de la piedra angular
 - Misionera pentecostal
 - Cristiana
 - Sociedades cristianas
 - Evangélica
 - Sociedades evangélicas
 - Pentecostal
 - Sociedades pentecostales
 - Pentecostal independiente
 - Sociedades cristianas evangélicas
 - Sociedades cristianas pentecostales
- Sociedades evangélicas pentecostales
- Sociedade cristianas evangélicas pentecostales
- Tradicionalistas
- Otras sociedades evangélicas
- Pentecostal insuficientemente especificada
- Raíces pentecostales
 - Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad, La luz del mundo
- Otras evangélicas
 - Alianza cristiana y misionera
 - Asociaciones evangélicas no pentecostales
 - Bíblica
 - Confraternidades
 - Iglesia de Cristo
 - Ministerios evangélicos
 - Nueva Jerusalén
 - Evangélica insuficientemente especificada
- Bíblicas no Evangélicas cuyo peso porcentual fue de 8.02%.
 - Adventista del Séptimo Día
 - Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días
 - Testigos de Jehová
- Otras religiones que representaron un porcentaje de 0.04%
 - Ortodoxa
 - Otras cristianas insuficientemente especificadas
 - Budismo
 - Judaica
 - Musulmana
 - Movimientos de mexicanidad
 - Masonería
 - Neoisraelita
 - Espiritualista
- Sin religión con 13.05%.

Como se presenta en este estudio descriptivo de las religiones registradas en Chiapas en contextos eminentemente indígenas, la diversidad religiosa y su diferenciación étnica son muy complejas. Este ejercicio estadístico donde se relaciona la pobla-

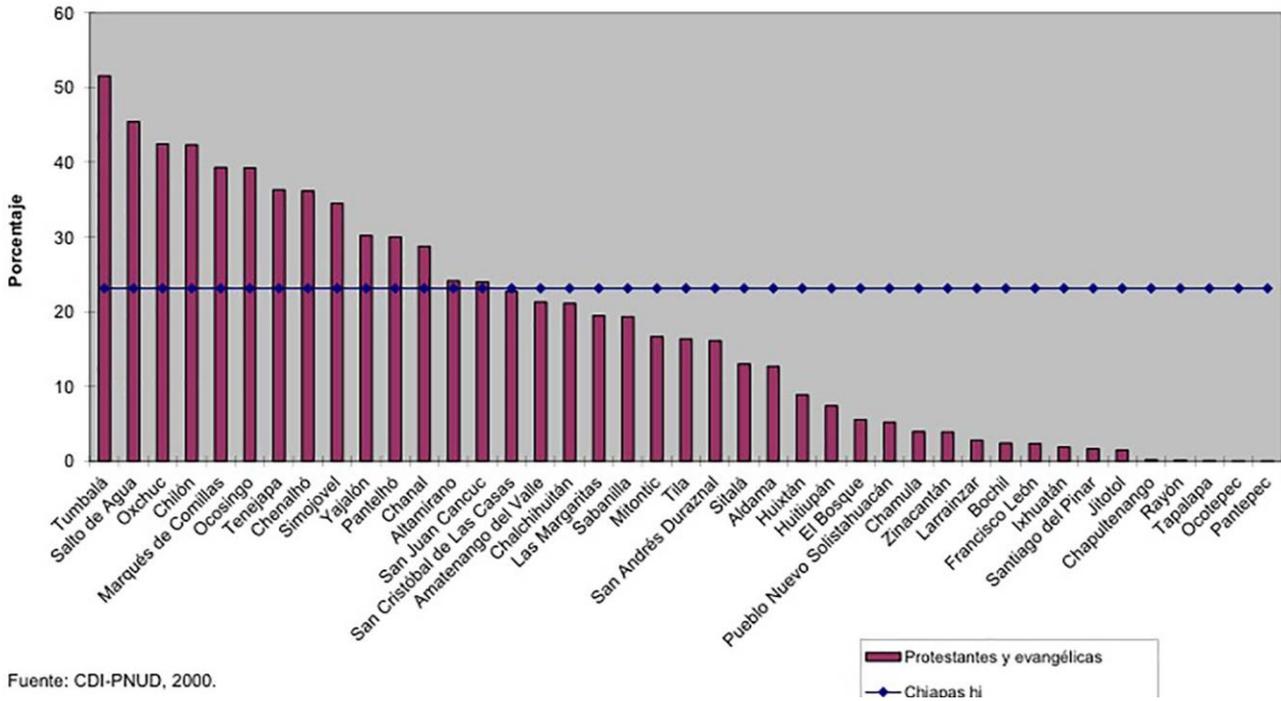
ción indígena y la religión que profesa nos mostró comportamientos distintos; así, fue posible reconocer que en todos los municipios de Chiapas donde hay presencia indígena la denominación católica sigue siendo mayoritaria; también pudimos reconocer un número significativo de presbiterianos en el medio indígena (106,592), un importante monto de adventistas del Séptimo Día (64,456) y pentecostal (54,078), y un conjunto de denominaciones muy variado con escasos adeptos (de 1 a 99).

Por último, destaca un porcentaje importante de hogares indígenas católicos en los municipios de Rayón, Zinacantán, Francisco León y Ocoatepec;

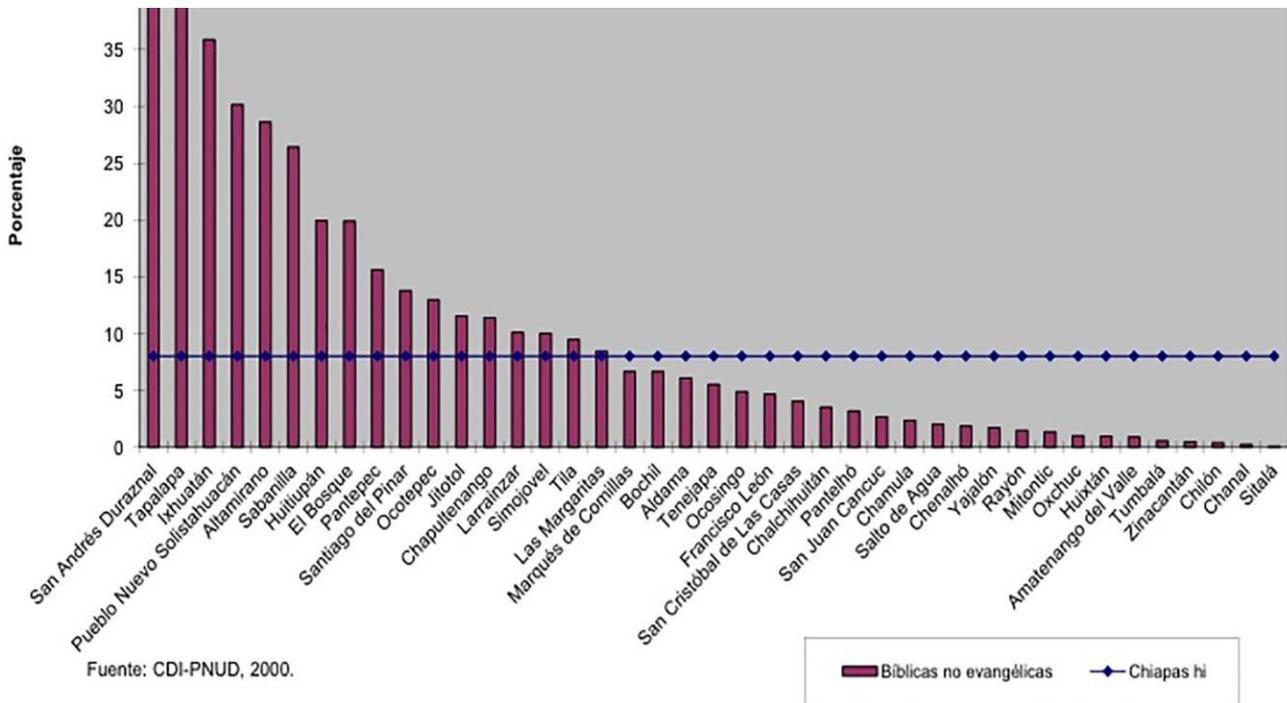
alto porcentaje de hogares indígenas protestantes y evangélicos en los municipios de Tumbalá, Salto de Agua, Oxchuc y Chilón; un altísimo porcentaje de hogares bíblicos no evangélicos en los municipios de San Andrés Duraznal, Tapalapa, Ixhuatán y Pueblo Nuevo Solistahuacán. Los hogares indígenas de otras religiones poco alejados del promedio estatal se encuentran los municipios de Simojovel, Amatenango del Valle, Tila y San Cristóbal de Las Casas; y los hogares indígenas con muy alto porcentaje de población sin religión se encontraron en los municipios Santiago El Pinar, Chenalhó, San Juan Cancuc y Chalchihuitán (ver gráficas 4, 5, 6, 7 y 8).



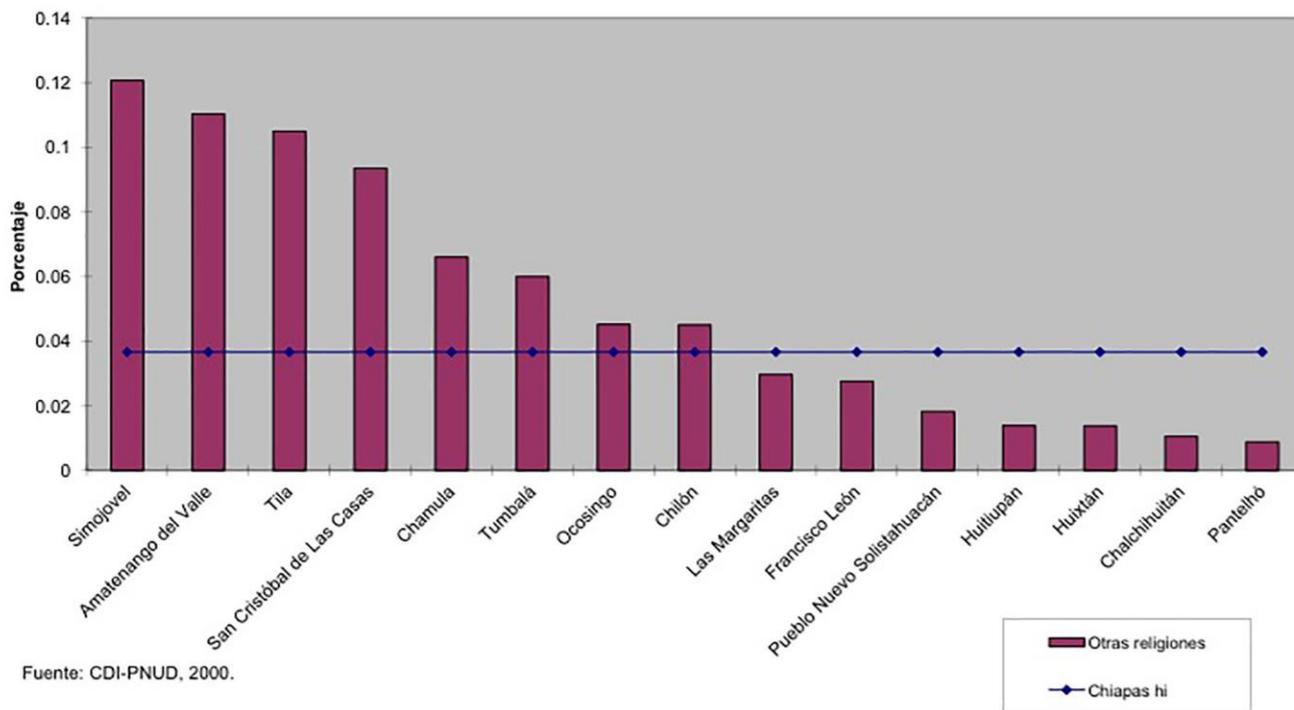
Gráfica 2.4. Municipios con hogares indígenas católicos. Chiapas 2000



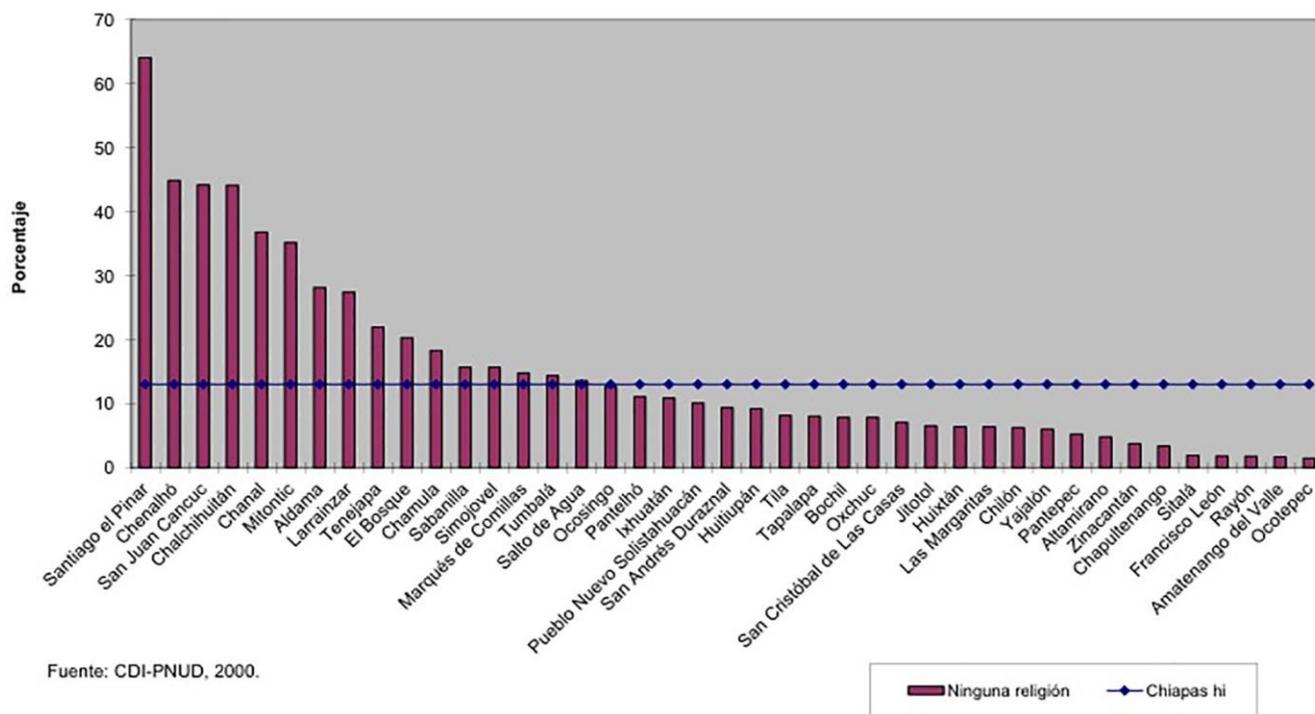
Grafica 2.5. Municipios con hogares indígenas protestantes y evangélicos. Chiapas 2000



Grafica 2.6. Municipios con hogares indígenas bíblicos no evangélicos. Chiapas. 2000



Grafica 2.7. Municipios con hogares indígenas de otra religiones. Chiapas. 2000



Grafica 2.7. Municipios con hogares indígenas sin religión. Chiapas. 2000

Bibliografía recomendada

- Arnauld, J.** (1994), *Los mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México: Ed. Grijalbo
- Casillas R., R. y A. Hernández (1990).** "Demografía y religión en México: una relación poco explorada", en *Cristianismo y sociedad*. XXXVII/3, núm. 105, México, 75 - 85.
- CDI-PNUD** (2000), Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México, CDI, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en: INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda, México, 2000. <http://www.cdi.gob.mx>
- De la Torre, R. y C. Gutiérrez (coord.)** (2007), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, CIE-SAS, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Universidad de Quintana Roo, Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos (SEGOB). CONACYT, México.
- Hernández, A. y C. Rivera (coord.)** (2009), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, El Colegio de la Frontera Norte, CIE SAS y El Colegio de Michoacán, México.
- INEGI** (1996), *Estados Unidos Mexicanos. Cien años de censos de población*, México.
- INEGI** (s/f), *Clasificador para la codificación de religión* (correspondiente al año 2000). México.
- INEGI** (2000), *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI. Disponible en: [http:// www.inegi.org.mx](http://www.inegi.org.mx)
- INEGI** (2001), *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*, México.
- INEGI** (2009), *Compendio censal del siglo XX*, Colección Memoria. Versión digital.
- INEGI** (2010), *XIII Censo de Población y Vivienda, 2010*. Disponible en: [http:// www.censo2010.org.mx/](http://www.censo2010.org.mx/)
- Serrano C., E., Embriz O., A., Fernández Ham, P. (Coord.)** (2002). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, 2002, Instituto Nacional Indigenista, INI, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, Consejo Nacional de Población, CONAPO, México.

3

La erupción del volcán Chichón y sus efectos migratorios en población zoque

Laureano Reyes Gómez¹
Susana Villasana Benitez²

“... los zoques —de la zona núcleo— (3,515 familias) constituyeron la tercera prioridad en ser evacuados, después —zona de afección moderada— del ganado (25 mil cabezas) y el café (35 mil toneladas, aproximadamente)” (Los zoques del volcán, 2007: 34)

Introducción

El volcán Chichón o Chichonal ha sido registrado en las cartas geográficas como volcán activo. Los documentos históricos registran que en 1710 el pueblo de Magdalena Chica tuvo que reubicarse en el pueblo de Magdalena Grande (antes Francisco León),

... ya que estaba expuesto a continuos temblores, además de otras incomodidades, subiéndose al pueblo grande, distante de una legua, en donde han hecho sus casas y viven en hermandad con los otros. En épocas recientes, Canul-Dzul explica que el Chichonal tuvo actividad explosiva hace aproximadamente 130 años (más o menos en 1853); su aseveración la fundamenta en informes verbales proporcionados por los habitantes de la zona y por la presencia de material volcánico (pómez y ceniza) que cayó en forma

de lluvia hasta el poblado de Chapultenango, situado a 13 kilómetros del cráter, e hizo que la gente evacuara la zona. En 1928 Mülleried hizo un reconocimiento del área; en su informe el vulcanólogo concluye: *“Actualmente el Chichón es un volcán en actividad, con presencia de grietas de donde salen vapores sulfurosos”*. Los campesinos zoques, por su parte, observaron: *“...En el pie del volcán hay un manantial (de aguas termales sulfurosas) que de por sí existe. En el mes de enero de 1981 hizo gran derrumbe y arrastradero”* (Reyes, 2007: 27).

Entre el 28 de marzo y 4 de abril de 1982, en el entonces municipio de Francisco León, en el noroeste chiapaneco, el volcán Chichón entró en fase de actividad explosiva violenta, provocando

“...una secuela de muerte, miseria y desolación, que afectó a más de 20 mil zoques que habitaban el área aledaña” (Báez-Jorge, 1985: 69). La erupción del volcán derivó en caos institucional. No se tenían previstos planes de atención a los damnificados, y en los primeros días de la fase de excepción, los zoques fueron abandonados a su suerte. Fue la población civil quien atendió

¹ Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III. San Cristóbal de Las Casas, 29264, Chiapas. reylau2001@yahoo.com.mx

² Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III. San Cristóbal de Las Casas, 29264, Chiapas. s1vb@yahoo.com.mx

³ Domingo 4 de abril cuarta erupción 01:39 y quinta, la más violenta, inició a las 11:10, alcanzando una intensidad destructora tipo 4 (Havskov-Jensen et al., 1983: 36-48).

de primera mano a los miles de campesinos que buscaban un refugio temporal. Pensaban regresar a su territorio una vez pasada la fase de excepción; sin embargo, la erupción del 4 de abril, la más violenta, cambió los planes.³ Varios pueblos fueron sepultados, borrados literalmente del mapa, y la zona núcleo del complejo volcánico posteriormente se declaró inhabitable. La respuesta del estado ante el evento telúrico fue aletargada. “Una vez más quedaban en evidencia los valores e intereses de un sistema social acostumbrado a otro tipo de discursos. Desde todos los puntos de vista, lo observado en esta dimensión es deplorable e inhumano” (Cifuentes *et al.*, 1985:17-22).

Se ignora el número de muertos, que se estima en miles; un número indeterminado de heridos, 2,755 desaparecidos, y no se sabe cuántas personas se negaron o no pudieron salir de sus aldeas. “De acuerdo al censo de damnificados del Chichonal

—exclusivamente para el estado de Chiapas—, se estima que evacuaron la zona 12,165 individuos procedentes de la zona núcleo de los ocho municipios más afectados⁴, en tanto que los habitantes de aquellos poblados de afección moderada, que sufrieron daños menores (152,400 individuos) volvieron a sus comunidades de origen una vez superada la etapa de emergencia” (Reyes *op. cit.*: 38).

La migración forzosa y la posterior reubicación en lugares lejanos del área cultural zoque originaron la creación de nuevos asentamientos dentro y fuera del estado de Chiapas. El abandono repentino de sus viviendas provocó que las personas de una misma aldea se dispersaran tomando rumbos diferentes. Así, familias y pueblos enteros quedaron separados. Los zoques del noroeste, dada su ubicación geográfica y vecindad con los estados de Veracruz y Tabasco, buscaron refugio en esos sitios; otros, en cambio, al interior del estado de Chiapas e incluso en el estado de Oaxaca, lugar donde “descubrieron”



Fotografía 3.1. Interior del cráter del volcán Chichón. Fotografía de Luis Enrique Teomitzi Díaz. 12 de abril de 2010

4 Francisco León, Chapultenango, Ocotepéc, Ostuacán, Tapalapa, Ixtacomitán, Pichucalco, Ocotepéc.

que había habitantes que hablaban un zoque "muy raro" (variante dialectal zoque de Chimalapas).

Del nombre y ubicación del volcán Chichón

La palabra "chichón", a decir de algunos informantes, es una probable castellanización del término zoque *tsitsun*, o bien, un préstamo del castellano que se ha "zoqueizado"; es el nombre zoqueano que recibe una palmácea espinosa, especie identificada como *Astrocaryum mexicanum*; produce un fruto comestible conocido comúnmente como chichón, chapaya, chocho o chipón (Máximo, 1987: 286). Esta planta es abundante en el complejo volcánico, de ahí su derivación en Chichonal. En lengua zoque el sitio en referencia es conocido como *Tsitsun Gotsëk*, literalmente Cerro de los Chichones.

El volcán Chichón está situado en la porción noroccidental del estado de Chiapas. Se localiza a 17 grados, 21 minutos de la latitud norte y a 93 grados, 13 minutos de longitud oeste. En línea recta, se encuentra a 70 kilómetros al norte-norponiente de Tuxtla Gutiérrez, a 77 kilómetros al sur-surponiente de Villahermosa, Tabasco, y a 20 kilómetros al surponiente del poblado de

Pichucalco, Chiapas. Antes de la erupción se encontraba a 1,300 msnm, después de la erupción se redujo a 1,070 msnm. Su cráter tiene un diámetro de 1.5 kilómetros y una profundidad de 200 metros (Canal-Dzul *et al.*, 1983: 4).

Desde la perspectiva indígena zoque, el *Tsitsun-gotsëk* es un cerro hembra que tiene "encanto", es decir, está habitado por un "espíritu de la montaña". El cerro tiene "dueña", y el nombre que recibe esta "Señora del cerro" se conoce en lengua nativa como *Pyogbachu 'we* (*py*= marcador de posesivo de segunda persona, *ogba*=arde, se quema, y *chu 'we*=vieja, anciana, abuela consanguínea). "La vieja que arde" es señora y dueña absoluta de todo cuanto existe en el complejo volcánico, tanto del suelo como del subsuelo. Se le concibe en extremo rica, hermosa y todopoderosa. Del subsuelo le pertenece el petróleo, gas natural, piedras y minerales preciosos. Del suelo es ama absoluta de todo lo que en él existe, aunque tiene un recurso muy preciado que lo considera un verdadero tesoro: el agua, que permite la vida de todo ser vivo, muy en especial del maíz. *Pyogbachu 'we* es percibida entonces como diosa de la fertilidad.



Fotografía 3.2. Señora originaria de Chapultenago. Colonia Volcán, Chapultenango, Chiapas. Fotografía de L. Reyes. 8 de mayo de 2008

El cerro Chichón, considerado cerro-hembra, tiene su enamorado, su vecino el cerro-macho "Gavilán", cuyo "espíritu de la montaña" es un apuesto joven conocido como *Saspalangui*. Los habitantes de la cabecera municipal de Chapultenango cuentan:

"Clarito se oye cómo *Saspalangui* toma su carro, y por caminos subterráneos va a visitar a su novia. Los cerros rugen, la tierra se sacude y el volcán arroja fumarolas. Sus encuentros son muy escandalosos, explosivos. Más tarde se oye cómo *Saspalangui* regresa al cerro Gavilán, y todo vuelve a la calma".

Los cerros Tsutsingotsäk y Gavilán, como se dijo anteriormente, además de vecinos son novios.

El nombre genérico con el que se conoce la deidad femenina es justamente en su edad anciana, como *Pyogbachu'we*, pero su nombre cambia según el ciclo solar diurno asociada al ciclo cronobiológico humano. Así, por la mañanas es *Pyogbaune*, es decir, "bebé que arde", y se caracteriza por ser rechoncha y juguetona; al mediodía se le conoce como *Pyogbapabiñomo*, "Señorita que arde" y es en extremo hermosa; suele bañarse desnuda en las márgenes de los ríos, lagunas o cascadas; es muy coqueta, enamoradiza. Por las tardes es conocida como *Pyogbayomo*, "mujer que vive en pareja, que arde"; guarda su hermosura y adorna su cabello con tocado de flores aromáticas de café, de pulseiras usa víboras coralillo, la víbora nauyaca hace las veces de collar, y sujeta su falda con dos víboras de cascabel al frente.

Su calzado son huaraches tejidos con hilos de oro; su caminar es muy sensual. "Es de mediana estatura, piel blanca, cabello castaño, ojos gatunos, culebra en su parte íntima o vagina dentada" (Báez-Jorge, 1985; Sulvarán, 2013: 849; Reyes, 2007: 88-90). Suele merodear las aldeas buscando jóvenes que deseen ser su pareja sexual y llevarlos a vivir en las profundidades del volcán Chichón; otras veces

anda buscando invitados anunciando su próximo cumpleaños, prometiendo halagarlos con abundante cohetería y luces multicolores. Se afirma que tres meses antes de que el volcán Chichón entrara en fase explosiva, los zoques narran que *Pyogbachu'we*, "La vieja que arde", bajó a las aldeas zoques a invitar a su fiesta de cumpleaños. Ella decía: "va a ser en marzo", pero no decía el día.

El proceso eruptivo y el despoblamiento

Los zoques estaban acostumbrados a convivir con el volcán; tenían conocimiento de su actividad. De hecho, cuando liberaba energía a través de fumarolas, la gente decía: *Pyogbachu'we* "está cocinando su nixtamal". Sabían que algún día haría erupción; ante semejante zozobra, un grupo de adoradores de San Miguel Arcángel, de la colonia Esquipulas Guayabal, en diciembre de 1981, consultaron la caja parlante. La pregunta lanzada fue: "¿Cuándo va a tronar el cerro, y qué suerte correremos?". Don Patrocinio, en su papel de *medium* sirvió de interlocutor con el propio San Miguel Arcángel. El *medium* tocaría tres veces la caja con los nudillos de la mano... pegó las orejas al cofre para escuchar el mensaje... el pronóstico fue: a finales de marzo y a principios de abril tronará el cerro" (Reyes, 2007: 84).

Del 1 de enero al 27 de marzo de 1982 la zona experimentó sismicidad leve y moderada cada 40 segundos. La zona núcleo, comprendida a 10 kilómetros a la redonda, la integraban los municipios de Francisco León, Ostuacán y Chapultenango con sus agencias o riberas, como le llaman los zoques. Y los municipios de afección moderada fueron: Ocotepéc, Tapalapa, Ixtacomitán, Pantepec, Copainalá, Coapilla, Tecpatán, Ixhuatán, Pichucalco, Rayón y Tapilula.

Justamente la primera erupción ocurrió en la noche del 28 de marzo de 1982. Los vientos predominantes corrían de oriente a poniente. La cabecera municipal de Francisco León estaba ubicada a escasos cinco kilómetros, justo en la ruta de des-

trucción. En los próximos días el pueblo fue literalmente borrado del mapa.

Todo fue desesperación y caos. Gruesas capas de arena, roca y cenizas candentes cubrían los techos de las casas. La gente se dispersó a pie por distintos rumbos, sea donde tenían familiares, amigos, conocidos o donde pudieran pasar la situación de crisis. Evidentemente no toda la gente abandonó sus lugares, muchos se quedaron a resguardar sus escasas propiedades, especialmente animales domésticos, que tenían que proveerles alimentos y agua. Otros más, que tenían cargos para celebrar fiestas, se quedaron a cumplir compromisos religiosos como la Semana Santa.

El gobierno no había instrumentado plan alguno de atención a damnificados, abandonando, a su suerte, a miles de campesinos. Fue la población civil quien atendió en los primeros días a los des-pavoridos zoques que huían sin auxilio alguno en el proceso de evacuación. Familias y población entera quedaron dispersas en varios puntos de con-

centración. Varias personas, especialmente niños, enfermos, discapacitados, embarazadas y ancianos, deambulaban en la montaña buscando llegar a algún poblado; no se supo más de ellos. Todo era caos. Las noticias respecto del evento explosivo eran escasas y confusas. Con gran letargo el gobierno empezó a instrumentar un programa de atención a damnificados. En Tuxtla Gutiérrez, en las instalaciones de la feria La Chacona, se instaló un albergue que logró refugiar a 4,540 damnificados. Otro tanto sucedía en los estados vecinos como Tabasco, Veracruz y Campeche.

Muchos pensaron que el evento era pasajero, en especial porque los días lunes 29, martes 30, miércoles 31 de marzo, jueves 1 de abril y viernes 2 de abril el volcán entró en aparente reposo. Este comportamiento telúrico "extraño" permitió a muchos de los damnificados volver a sus aldeas a evaluar los daños, además de celebrar la Semana Santa y otras festividades religiosas comunitarias. Por otro lado, el gobierno, a través de *spots* de radio pretendía frenar el flujo migratorio, invitando a



Fotografía 3.3 Anciana zoque en las faldas del volcán Chichón. Colonia Volcán, Chapultenango, Chiapas.
Fotografía de L. Reyes, 9 de mayo de 2008

los aldeanos regresar a sus comunidades, con la promesa de hacerles llegar víveres. Por supuesto que la ayuda prometida jamás llegó, por el contrario, el sábado 3 de abril se registraron dos erupciones más (una 8:40 am y la otra a las 10:03). Miles de campesinos zoques perecieron calcinados bajo toneladas de rocas y cenizas candentes.

El día domingo 4 de abril, a la 01:39 se registró la cuarta erupción, y ese mismo día, a las 11:10, el volcán desató toda su furia con la quinta erupción, borrando del mapa varias aldeas zoques que aún permanecían de pie.

No obstante de calificar inhabitable el área núcleo del complejo volcánico, el entonces Secretario de la Defensa Nacional, Félix Galván López, no declaraba zona de desastre, toda vez que:

...esa característica se utiliza en momentos en que se han desquiciado los servicios y los medios de comunicación, y ahora hay telégrafos, teléfonos, luz, agua y alimentos. De ser éstas las características del plan de contingencia, entonces los pueblos zoques que se encontraban en las inmediaciones del Chichonal siempre habían vivido en zona de desastre, pues además de que nunca contaron con los servicios antes referidos, el Chichonal puso a la luz la extrema miseria en que vivían sus pobladores (Reyes, *op. cit.*: 36).

A estas alturas ya no resulta difícil creer, pero el jueves 24 de junio —a 88 días de la primera erupción— “algunas autoridades apenas aceptaban el error de haber pretendido frenar la migración” de los zoques damnificados. El informe oficial, respecto del daño provocado por la erupción, acota:

Fueron afectadas 175 mil hectáreas (115 mil agrícolas y 60 mil ganaderas); 3,344 jefes de familia damnificados (que no han vuelto a sus lugares de origen o no han sido reubicados); 61 municipios de Chiapas y Tabasco con serias pérdidas en sus bienes materiales; más de 22 mil personas evacuadas; entre 10 mil y 12 mil viviendas dañadas y una superficie de 13 kilómetros de radio dividida en zonas prohibidas, críticas o restringidas (Reyes, *op. cit.*: 41).

Reubicación de pueblos

Los zoques damnificados permanecieron tres meses (abril, mayo y junio de 1982) en el albergue de La Chacona. Una vez declarada zona de desastre el núcleo del complejo volcánico, se instrumentó un ambicioso programa de compra de tierras para reubicar a los damnificados. En el estado de Chiapas los zoques fueron enviados a poblar territorios muchas veces lejos del área cultural zoque, con climas muy distintos a su lugar de procedencia.

La creación de nuevos asentamientos, más o menos, se hizo con base en grupos afines a la comunidad de origen, o por filiación religiosa, quedando así familias enteras desmembradas. Los asentamientos reubicados generalmente llevaban el prefijo “Nuevo”, para distinguir el lugar de procedencia del pueblo “viejo”, ahora abandonado; otras veces, buscaban un nuevo nombre, toda vez que provenían de varias rancherías o riveras. Así surgieron dos nuevos asentamientos llamados Francisco León, uno en la Selva Lacandona (posteriormente cambió a Vicente Guerrero), y el otro en el municipio de Acala.

La colonia Niquidámbar [*sic*] fue reubicada en el municipio de Villaflores, y conservó su nombre original (Iteriano, 2014). Carmen Tonapak fue reubicada en el municipio de Chiapa de Corzo. La Colonia Volcán se fundó en Juárez. Las colonias El Naranjo y Juan Sabines, en Tecpatán. Esquipulas Guayabal



Fotografía 3.4 Flores y Reverencia. Fotografía de José Espinosa Sánchez. Chapultenango, Chiapas, 28 de marzo de 2011

fue reubicada como anexo a la cabecera municipal de Rayón. Lindavista fue reubicada en terrenos de Ixtacomitán. En el estado de Veracruz, en la región de Uxpanapa, se establecieron cuatro pueblos zoques, con gente proveniente de San Pedro Yaspak y Esquipulas Guayabal, siendo éstos: Narciso Mendoza, El Rincón, El Progreso y Nuevo Acapulco (López Castro, 1999: 79); en Campeche, una comunidad: San Antonio Nanchital. Alonso (2011: 264) hace referencia de otros asentamientos reubicados, tales como: La Nueva Unión y Barrio San José, en Benemérito de las Américas; El Sacrificio y La Herradura, en el municipio de Ostucán; Nuevo Nicapa en Pichucalco, Nuevo Chapultenango, en Tecpatán y San Antonio Acambac, en Mal Paso, Chiapas.

La reubicación de asentamientos zoques creó serios conflictos con sus vecinos, debido a que las nuevas poblaciones eran dotadas de servicios públicos como agua entubada, energía eléctrica, caminos de terracería, casas de block y techos de lámina galvanizada, escuelas, iglesia, clínica rural del IMSS-COPLAMAR, tienda CONASUPO, tractor, hato ganadero, granja avícola, porqueriza colectiva, entre otros servicios y proyectos de desarrollo.

En cambio, los asentamientos de antaño carecían de varios servicios públicos.

Pronto los nuevos vecinos fueron apodados "Los chichonales", rasgo distintivo discriminatorio y de marcada envidia. Durante los primeros años de adaptación de la gente al nuevo ecosistema, los zoques reubicados recibieron diverso tipo de agresión como señal de rechazo. Así, por ejemplo, la clínica rural de Nuevo Vicente Guerrero, en Acala, fue baleada por desconocidos; en Nuevo Carmen Tonapac, Chiapa de Corzo, la granja avícola fue saqueada por delincuentes armados; en Nuevo Esquipulas Guayabal, anexo de Rayón (pueblo zoque), además de invadir terrenos de los damnificados, les cortaron el suministro de agua, etcétera. A decir de los zoques, no saben, bien a bien, quién es más violento, si la erupción volcánica o la convivencia con los nuevos vecinos.

Hoy día observamos que este evento telúrico marcó a la población, y constantemente en sus pláticas hacen referencia a la serie de situaciones dramáticas que vivieron. La erupción del volcán Chichón y la migración forzosa de sus pobladores permitió

la creación de asentamientos zoques tanto dentro como fuera del área cultural, no sólo en el estado de Chiapas, sino fuera de él, e incluso en los Estados Unidos.

La erupción del volcán Chichón constituyó un parteaguas en la historia del grupo zoque. El volcán sigue activo; los zoques hablan de una próxima celebración de cumpleaños de la diosa *Pyogba Chu'we*.

Bibliografía

- Alonso Bolaños, Marina** (2011), Los zoques bajo el volcán. Microhistorias de la erupción de El Chichonal, Chiapas. Tesis de doctorado, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.
- Báez-Jorge, Félix; Rivera Balderas, Armando; Arrieta Fernández, Pedro** (1985), *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, Instituto Nacional Indigenista.
- Canal-Dzul, René F.** (1983), *Geología e historia volcanológica del volcán Chichonal, estado de Chiapas*, en *El volcán Chichonal*, UNAM, México, pp. 3-22.
- Cifuentes, Enrique, Norma E. Limón y Jesús J. Flores** (1985), La hambruna en la población zoque: antes y después del Chichonal. Informe del perfil antropométrico realizado en el albergue La Feria, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, *Cuiculco*, vol. 6, Revista de la ENAH. Pp. 17-22.
- Havskov-Jensen, Jens, Servando de la Cruz Reyna, Shri Krishna-Singh, Francisco Medina Martínez, y Carlos Gutiérrez Martínez** (1983), Actividad sísmica relacionada con las erupciones del volcán Chichonal en marzo y abril de 1982; Chiapas, en *El volcán Chichonal*, UNAM, México. Pp. 36-48.
- Hidalgo Mellanes, Enrique** (2009), *La fiesta del enojo. La tradición oral volcánica de los zoques de Chiapas*, Colección Selva Negra, Universidad de Ciencias y Artes de **Chiapas**.
- Iteriano Ruiz, José Romeo** (2014), Reconstrucción oral de una historia migratoria.
- Niquidámbar, zoques reubicados del volcán Chichón.** Tesis de Licenciatura. Escuela de Historia, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- López Castro, Francisco Javier** (1999), Los totonacos en Uxpanapa. Procesos sociales y persistencia étnica. Tesis de Licenciatura en Antropología. Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana.
- Máximo, Miranda** (1987), *La vegetación en Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Reyes Gómez, Laureano** (2007), *Los zoques del volcán*, Serie Antropología Social, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. CDI.
- Sulvarán, José Luis** (2013), Control social y poder sobrenatural en el contexto cultural zoque de Tapalapa, Chiapas, Tesis de Doctorado, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

4

Tres procesos sociales en la historia de Huitiupán y Simojovel

Sonia Toledo Tello¹

En este trabajo se destacan tres de los procesos que han marcado la dinámica social de Huitiupán y Simojovel en distintos momentos de su historia. Se busca subrayar que dichos fenómenos se han generado en medio de relaciones que han trascendido los límites locales, conectando a sus habitantes con espacios y procesos sociales más amplios.

Huitiupán y Simojovel son dos municipios que se ubican en el norte de Chiapas y la mayor parte de

su población es hablante de lenguas mayenses. En Huitiupán la población total asciende a 22,536 habitantes en total: 11,368 hombres y 11,168 mujeres. Los hablantes de lenguas indígenas de 5 años y más representan 64.2% (12,475). Predominan los hablantes de tzotzil, con 60.4% (7,535 habitantes), les siguen en importancia numérica los hablantes de chol, que constituyen 38.7% (4,837).

Simojovel cuenta con 40,297 habitantes: 19,875 hombres y 20,422 mujeres. El 75.3% (25,094) de la



¹ Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III. San Cristóbal de Las Casas, 29264, Chiapas. sonttello@gmail.com

población de 5 años y más es hablante de lenguas indígenas. La mayor parte, 74.1% (18,619), la conforman los hablantes de tzotzil, 23.3% (5,868) de tzeltal, 1.2% (304) de chol y 0.8% (234) de zoque.²

Después de la conquista española, la fundación de los pueblos de indios durante la segunda mitad del siglo XVI fue sin duda uno de los sucesos de gran impacto en la vida social de los habitantes de América. La creación de esta institución fue el resultado de la puesta en marcha de la política colonial de congregación de pueblos de indios, cuyo objetivo principal fue concentrar a la población, que generalmente se encontraba en asentamientos dispersos, para facilitar a los peninsulares el control de la mano de obra, el cobro de tributos y la tarea evangelizadora.

Los pueblos de indios de Asunción Huitiupán y Simojovel formaban parte de la Guardianía de Huitiupán, que además comprendía a los pueblos de San Andrés Huitiupán (el cual desapareció en las primeras décadas del siglo XVIII), Santa Catarina Huitiupán, San Pedro Huitiupán, Plátanos y Moyos. La cabecera de la Guardianía fue el pueblo de Asunción Huitiupán, en donde se edificó el convento franciscano.

La formación de los pueblos de indios se dio de manera forzada y violenta e implicó para sus habitantes el pago de tributos excesivos y pesadas cargas de trabajo. Cada uno de estos pueblos recibió tierras para su usufructo y para evitar su despojo fueron emitidas una serie de leyes. Asimismo, les fueron impuestas instituciones: un Cabildo, la organización por barrios, parcialidades o calpules, un santo patrón, cofradías y caja de comunidad. Poco a poco, estas entidades fueron adoptadas por los habitantes indios hasta hacerlas propias.

A partir del siglo XVII, Huitiupán y Simojovel destacaron por su abundante producción de maíz, frijol y algodón, este último cultivado sobre todo en Huitiupán. El tabaco, la explotación del ámbar (principalmente en Simojovel) y la cría de ganado caballar y mular para el transporte también fueron actividades importantes. Buena parte de estos productos estaban destinados al pago de tributos, al mantenimiento del párroco y del templo, pero también permitían la reproducción de los indios.

Durante el periodo colonial, los pueblos de la Guardianía permanecieron con población fundamentalmente india hablante de tzotzil. Pero según Juan Pedro Viqueira, posiblemente desde fines del siglo XVII y principios del XVIII empezaron a establecerse en la región algunos españoles.³ Más adelante, escritos parroquiales de las primeras décadas del siglo XIX mencionan habitantes ladinos integrados a la vida cotidiana de aquellos pueblos y, al parecer, en condiciones materiales similares a las de los habitantes indígenas.⁴ De esta manera, podemos decir que fueron inmigrantes que llegaron a la zona años más tarde quienes transformaron significativamente el espacio regional.

El establecimiento de las fincas agroexportadoras

Durante la segunda mitad del siglo XIX, ya en el periodo independiente, dos sucesos trastocaron profundamente la forma de vida de la población de la zona y abrieron las puertas para la formación de haciendas y ranchos (llamados fincas en general) por parte de comerciantes ladinos inmigrantes. Por un lado, a lo largo del siglo XIX se registraron enfermedades y siniestros que afectaron la salud, la economía y las instituciones de los pueblos de indios que habían conformado la Guardianía de Hui-

² INEGI, XIII Censo General de Población y Vivienda 2010.

³ Viqueira, 1997: 343, 344.

⁴ Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal. Informes parroquiales, Simojovel y Huitiupán, Siglo XIX.

tiupán. La grave crisis demográfica de sus habitantes, ocasionada por epidemias, plagas y hambrunas, provocó el traslado de los sobrevivientes del pueblo de Asunción Huitiupán a otro terreno —a la actual cabecera del municipio del mismo nombre—, así como la extinción de los pueblos de Santa Catarina Huitiupán y San Pedro Huitiupán. Por otro lado, con la abolición de las leyes coloniales que habían protegido y mantenido más o menos separados a los indios de los no indios, se produjo la llegada a la zona de población ladina proveniente de San Cristóbal fundamentalmente, pero también de Comitán y Guatemala. Muchos de estos emigrados eran arrieros que buscaban mejores oportunidades en estas tierras, hasta entonces casi exclusivamente habitadas por indígenas.

Ante la escasez de alimentos y las condiciones de pobreza, los indios vendieron o cambiaron sus tierras por productos diversos con estos comerciantes. Así, el surgimiento de la propiedad privada y la desaparición de algunos pueblos de indios de la región se produjeron a expensas de la miseria y las condiciones vulnerables en las que se encontraban los habitantes locales.

De finales del siglo XIX a principios del XX, la expansión de las fincas siguió sobre terrenos despoblados. Para entonces, las facilidades otorgadas por las políticas porfiristas contribuyeron a la consolidación de fincas; dichas políticas respondían al impulso del modelo agroexportador adoptado por México en aquel periodo. Cabe señalar que en Huitiupán y Simojovel no actuaron las compañías deslindadoras.

La introducción del cultivo del café al finalizar el siglo XIX conectó a la región con los mercados internacionales. Sin embargo, al interior de las fincas predominaron las relaciones sociales basadas en formas

de explotación servil y una marcada dominación de los finqueros sustentada en su condición de propietarios de la tierra y su autoridad masculina.

Como resultado de su inserción al capitalismo, los sobrevivientes de los pueblos de la zona y aquellos que llegaron atraídos por las fincas —principalmente del pueblo tzotzil de San Andrés (Larráinzar) en el caso de Simojovel, y de los pueblos choles de Sabanilla y Tila en el caso de Huitiupán— pasaron de campesinos tributarios de la Corona española a peones de las fincas, sujetos a relaciones no capitalistas. A diferencia de la población indígena de Los Altos que permaneció en sus comunidades manteniendo una relación estacional con las fincas del Soconusco, los trabajadores indígenas de las fincas de Huitiupán y Simojovel perdieron sus tierras y algunas de las instituciones —Cabildo indígena, cofradías, mayordomías, etc.— que la Corona española les impuso para garantizar su reproducción como tributarios, y que sin embargo les habían brindado cierta autonomía.

A partir de entonces la zona se diversificó con la llegada de población originaria de diferentes lugares y hablante de distintas lenguas, mientras la dinámica social empezó a girar alrededor de estas empresas agropecuarias, tanto por la actividad económica como por la producción de instituciones y formas de vida. Los finqueros y comerciantes se asentaron principalmente en el pueblo de Simojovel, incluso aquellos cuyas propiedades se encontraban en Huitiupán, desplazaron a las autoridades indias y se apropiaron del gobierno local y de la celebración de san Antonio de Padua, patrono de Simojovel. En el caso Huitiupán, han sido los pobladores indios quienes han mantenido hasta la fecha el control del festejo de la patrona del pueblo, la Virgen de la Asunción.

De esta manera los hacendados y rancheros se convirtieron en los mediadores entre la población su-

bordinada a las fincas, el Estado y el mercado. Debido a la importancia socioeconómica que Simojovel fue adquiriendo en aquella región del norte, en 1859 se convirtió en la cabecera del departamento del mismo nombre.⁵ La villa de Simojovel adquirió la categoría de ciudad en 1912 y desde 1921 fue uno de los 59 municipios libres reconocidos. El pueblo Asunción Huitiupán formaba parte del departamento de Simojovel y hasta 1930 adquirió la categoría de municipio libre.

La formación de ejidos entre 1930 y 1950 (10 en Simojovel y 16 en Huitiupán), modificó pero no anuló el predominio de las fincas. Los ejidatarios entablaron relaciones de dependencia con los rancheros acaudalados —por los préstamos para la producción, la venta de productos y de fuerza de trabajo—. Otra parte importante de la población se mantuvo en las fincas atada por deudas bajo la opresiva protección del patrón (préstamo de una parcela, anticipos para sufragar gastos rituales y de salud, parentesco ritual y consanguíneo). Todavía en 1970, en el municipio de Huitiupán fueron registradas 79 fincas y en éstas habitaba 34.5% de la población total. En el municipio de Simojovel se registraron 185 haciendas y ranchos, que concentraban 45.3% de la población total.⁶

El fin de las fincas al finalizar el siglo XX

Si durante un siglo la mano de obra fue la base de la producción en las fincas y para ello se crearon distintos mecanismos para su retención —endeudamiento, compadrazgo, parentesco, paternalismo—, en la década de 1970 dejó de ser necesaria. La intensificación ganadera impulsada por la demanda de sus derivados en el mercado mundial y el proyecto hidroeléctrico Itzantún —proyecto modernizador del Estado— que afectaría casi la mitad de

los territorios municipales de Huitiupán y Simojovel, y parcialmente a varios municipios aledaños más, ocasionaron la expulsión de los trabajadores permanentes y el cierre de fuentes de empleo para los jornaleros temporales. Al mismo tiempo, los jóvenes de los ejidos empezaban a reclamar tierras, pero las solicitudes de ampliación fueron negadas bajo el argumento de que los ranchos se encontraban dentro de los límites de la pequeña propiedad, aunque varios de éstos lo estuvieran de forma simulada.

En esas condiciones, durante la segunda mitad de la década de 1970 se construyó un movimiento agrario apoyado por la labor ideológica y política de la diócesis de San Cristóbal y de las organizaciones campesinas independientes —Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), Línea Proletaria y principalmente la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC)—, que logró la cancelación del proyecto hidroeléctrico, liquidó las fincas, transformó las relaciones de tipo servil que dominaron la dinámica regional durante cien años y campesinizó la zona.

Después de una década de violentos enfrentamientos entre propietarios y trabajadores de las fincas, en 1984 muchos exfinqueros recibieron el pago de sus predios a través del Programa de Rehabilitación Agraria. Pero la mayor parte de las comunidades nuevas permanecieron sin regularización. A partir de 1994, en el ambiente político creado por el movimiento zapatista, varias fueron reconocidas como ejidos. Sin embargo la irregularidad sigue siendo significativa: de las 87 localidades rurales registradas en Huitiupán, 50 son ejidos, mientras que en Simojovel, de las 124 localidades rurales existentes, sólo 44 se registran como ejidos.⁷

⁵ La villa de Jitotol y lo pueblos de Santa Catarina Pantelhó, Sabanilla, Amatán, Pueblo Nuevo Solistahuacán, San Pablo [Chalchihuitán], Plátanos, San Juan [El Bosque] y Moyos formaban parte del departamento de Simojovel. A partir de 1921, en diferentes momentos, cada uno de estos lugares pasó a la categoría de municipio libre.

⁶ IX Censo General de Población, 1970. 28 de enero de 1970. Estado de Chiapas, 1971, Secretaría de Industria y Comercio.

⁷ Cfr. RAN. Historial Agrario. Municipios de Huitiupán y Simojovel.

Varias de las localidades de la zona suspendieron los trámites agrarios por las divisiones políticas que se han generado internamente; otras ocupan terrenos disputados por otros campesinos.

Estas localidades campesinas nacieron de la liberación de la finca y en contra del Estado que abandonó la política agraria y campesina posrevolucionaria; allí donde otros tenían contemplado un paisaje ganadero y una gran presa hidroeléctrica. En medio de una profunda crisis, particularmente de la cafecultura que los nuevos pequeños productores heredaron de las fincas. A excepción de algunos que se organizaron en torno al Mercado Justo —en CIRSA—, la mayoría se encuentra sometida a los comerciantes locales, muchos de ellos expropietarios de las fincas, y al competido mercado laboral.

Por otro lado, y por diversas causas, numerosas familias de extrabajadores de las fincas optaron por caminos distintos al del movimiento agrario: algunos decidieron buscar terrenos en otras regiones, otros migraron a las cabeceras municipales o a la capital del estado en busca de alternativas laborales. Así, varias familias se asentaron en la cabecera municipal de Simojovel, extendiendo la mancha urbana de los barrios pobres y marginales. Entre las alternativas económicas que encontraron como empleados de la construcción y del comercio o como vendedores ambulantes, iniciaron el trabajo en la minería y/o talla del ámbar. Sin embargo, desde de 2012, con la llegada de los compradores de origen chino, se incrementó la sobreexplotación de esta resina fosilizada por los altos precios que impusieron estos comerciantes asiáticos. A partir de entonces, se observa una creciente inserción de jóvenes de ambos sexos en las distintas actividades relacionadas con la explotación de la gema, incluso de aquellos que cuentan con una parcela agrícola.

Mientras exista mercado para el ámbar, buena parte de los jóvenes seguirá involucrada en la explotación de este recurso, muchos de ellos apoyando en mayor o menor medida la precaria economía de sus familias campesinas y con la expectativa de cambiar sus propias formas de vida.

Bibliografía

- IX Censo General de Población** (1970), 28 de enero de 1970, Estado de Chiapas, 1971, Secretaría de Industria y Comercio.
- XIII Censo General de Población y Vivienda** (2010), Chiapas [Consultado por internet: http://www.inegi.gob.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/definitivos/Chis/tabulados/indice.asp].
- Toledo Tello, Sonia** (2002), Fincas Poder y Cultura en Simojovel, Chiapas, PROIMMSE-UNAM, IEI-UNACH, México.
- Toledo Tello, Sonia** (s/f), De las fincas a las comunidades agrarias. La construcción de los espacios sociales en Simojovel y Huitiupán, Chiapas, (del siglo XIX a principios del XXI), Tesis doctoral, Programa de Posgrado de Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Viqueira, Juan Pedro** (1997), Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la Alcaldía Mayor de Chiapas. (1520- 1720). Tesis doctoral, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, Francia.

5

Suicidio y tensiones sociales en localidades choles

Gracia Imberton Deneke¹

El suicidio es un fenómeno en alza en el mundo entero y las zonas rurales de México no son la excepción. En algunas localidades del municipio de Tila, Chiapas, las tasas de muerte autoinfligida son alarmantemente altas. En este artículo expongo brevemente el contexto socio – histórico de la región de estudio, y discuto la relación entre suicidio, tensiones y cambios sociales.

El municipio de Tila se ubica en el norte del estado de Chiapas, colindante con Tabasco, y la mayoría de su población es hablante del chol. Las localidades de estudio son Río Grande y Cantioc, con 880 y 1426 habitantes, respectivamente (INEGI, 2010), casi todos originarios de allí mismo. La lengua materna en éstas es el chol, aunque hay un dominio extendido del español.

Estas localidades fueron sociedades históricamente dedicadas a la agricultura: en un primer momento para el autoabasto, con base en los cultivos de maíz, frijol, calabaza, chile; después, a la economía de mercado, con la introducción del café.

A fines del siglo XIX y principios del XX, se instalaron en la región de Tila varias empresas agroexportadoras en manos de extranjeros (estadunidenses y alemanes) que conformaron fincas dedicadas al cultivo de café: Jonolpak, Mumunil, El Triunfo,

El Progreso, entre otras. Para la explotación de este grano, se requería el trabajo de los campesinos allí asentados, lo que dio pie a diferentes tipos de relación entre ellos y los finqueros. En algunos casos, las propiedades cafetaleras se instalaron sobre los asentamientos choles y absorbieron a la población como peones acasillados. En otros, los campesinos tuvieron la posibilidad de mantener sus tierras, pero vivían principalmente del trabajo que desempeñaban en aquellas empresas. Río Grande y Cantioc estuvieron en una situación excepcional pues continuaron asentados en su territorio y sólo algunos hombres trabajaron esporádicamente en las fincas, por lo que su situación general permaneció relativamente inalterada (Imberton, 2012).

En la primera fase, a principios del siglo XX, los campesinos de las localidades de estudio vivían dispersos, cerca de sus milpas y sembradíos, y los grupos domésticos se organizaban en torno a dos ejes importantes: la tierra y el trabajo familiar. Sólo los hombres tenían derecho a la posesión de la tierra (hecho que dejaba a la mujer en situación de gran vulnerabilidad); el jefe de familia detentaba la autoridad sobre los demás integrantes del grupo, y se esperaba que impusiera la disciplina, incluso con violencia si la consideraba necesaria. Tenía poder de decisión sobre el trabajo agrícola y el doméstico, así como sobre los frutos obtenidos con el esfuer-

¹ Instituto de estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III, 29264 San Cristóbal de Las Casas. gimberton@gmail.com

zo colectivo. Además de proveer el sustento, la autoridad masculina era responsable de concertar el matrimonio de los hijos e hijas, en ocasiones con el apoyo de la esposa. En esta sociedad patriarcal, a los hombres en general y a las personas mayores se les debía respeto y obediencia; la jerarquía se fundaba en el género, la edad y el parentesco.

En 1934, como parte de los procesos de reforma agraria a nivel nacional, se les otorgó la dotación ejidal, y junto con otras localidades conformaron el ejido de Tila, en el municipio del mismo nombre. Este hecho no afectó tanto el curso de la vida local (aunque sí creó una relación diferente con el Estado); fue la introducción del cultivo del café en la economía campesina la que trajo cambios sustanciales en varios sentidos.

Poco a poco los campesinos incursionaron en la producción del grano aromático, sin abandonar los cultivos de maíz y frijol, y al cabo de unos años la presión sobre la tierra creció fuertemente. Igualmente contribuyó a esta demanda el crecimiento demográfico. A partir de la segunda mitad del siglo XX, surgieron conflictos por linderos entre localidades, y también entre pequeños productores de un mismo pueblo. Aun en contra de las disposiciones de la ley ejidal, comenzó la compra-venta y renta de parcelas (entre ejidatarios, en lo general); otras familias optaron por emigrar de forma definitiva en busca de tierras.

Los campesinos, convertidos en pequeños productores de café en la década de los sesenta, quedaron sujetos a la lógica del mercado internacional, sin comprender los mecanismos que fijan los precios, ni poder incidir en la dinámica de altibajos y de crisis recurrentes. Además, ante la falta de recursos propios para trasladar su mercancía a los centros de mercado locales, fueron presa fácil de los intermediarios o "coyotes" que acudían a las localidades a comprar el producto, a precios muy

bajos, o que les otorgaban préstamos de anticipo de cosecha condicionando la compra posterior en situación ventajosa para ellos. El cultivo del café requirió además la contratación salarial dentro de las localidades campesinas pues durante la cosecha se intensifica el trabajo de recolección y la familia no siempre podía cubrir esta necesidad.

Durante las décadas de 1960 a 1980, se dieron otros cambios significativos. La presencia del Estado se hizo sentir por vía de sus instituciones. Varias dependencias impulsaron diferentes programas: de apoyo a la producción y comercialización del café; de crianza de puercos y granjas de pollos; de instalación de tiendas rurales con precios más accesibles. Simultáneamente comenzó a desarrollarse una mayor diversificación productiva, con el surgimiento de oficios que también proveían a los pobladores de recursos: carpintería, albañilería, elaboración de pan, confección de ropa, entre otros. Se abrieron pequeñas tiendas de abarrotes.

Una institución que alcanzó gran importancia fue la escuela. Creó un espacio de convivencia para niños y niñas, quienes antes permanecían relativamente separados, dando pie a noviazgos al margen del consentimiento de los padres. Para algunos se vio además como la alternativa de movilidad social, con el propósito de alcanzar la plaza de maestro bilingüe; los maestros bilingües adquirieron mucho prestigio y reconocimiento social además de una posición económica desahogada.

Durante algunos lustros el café proporcionó un ingreso monetario relevante para muchos pequeños productores y generó expectativas de movilidad social, pero a fines de la década de los ochenta y principios de los noventa una crisis profunda sacudió este pilar de la economía local. Los precios del café bajaron estrepitosamente y los pobladores tuvieron que buscar alternativas para su supervivencia. Entre éstas se dio la migración (temporal

o definitiva) para ganar un salario; la conversión de los cafetales en milpas, para al menos consumir el maíz; la siembra de macadamia con el objeto de comercializarla, entre varias otras. Las aspiraciones de muchos se vieron frustradas con esta crisis.

En la década de 1990 y los inicios del nuevo siglo, la región chol se vio convulsionada por los conflictos políticos y sociales que asolaron al estado de Chiapas. Se enfrentaron partidos políticos, organizaciones civiles, paramilitares e instituciones religiosas (PRD, PRI, PAN, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la organización paramilitar Desarrollo, Paz y Justicia, católicos de la Teología de la Liberación y Teología India), que se montaron a su vez sobre viejas rencillas locales. La violencia desatada provocó muertes, saqueos y grandes desplazamientos de población. Las localidades de estudio no fueron tan afectadas como las de las zonas bajas.

De ese momento a la fecha, el proceso que caracteriza a estas localidades es la pérdida de centralidad de la agricultura. Aunque muchos grupos domésticos cuentan todavía con parcelas de milpa y cafetal, una parte de sus ingresos —mayor o menor— proviene de otras actividades productivas, comerciales o profesionales fuera de la agricultura. Como resultado, la jerarquía interna del grupo está cambiando. Los jefes de familia no detentan ya la autoridad de antes, pues enfrentan nuevas situaciones: ante la escasez y desgaste de las tierras, no siempre pueden cumplir con el rol de proveedores, pues sólo saben trabajar como campesinos. Los hijos varones, en muchos casos (y mujeres, ocasionalmente), obtienen ingresos salariales que los posicionan en mejor situación frente al padre: ellos entregan una parte de los recursos a la familia, pero no reconocen la autoridad patriarcal en otros aspectos (como en el matrimonio, la forma de vestir, la disciplina, entre otros.). Los jóvenes

que han alcanzado estudios a nivel medio superior o superior y han vivido la experiencia urbana gozan ahora de prestigio, y pueden enfrentar la autoridad paterna con mejores resultados.

El suicidio en las localidades de estudio

En esta investigación me aproximó al estudio de la muerte autoinfligida desde una perspectiva antropológica. Considero que el suicidio es un hecho social, no individual, y aunque se puede decir que es multicausal, no es factible establecer causas precisas y definitivas para cada caso particular. Es obvio que resulta imposible entrevistar a la víctima, y no se puede conocer qué fue lo que la impulsó a quitarse la vida en el momento preciso en que lo hizo; por tanto, la indagación sobre el tema se basa necesariamente en las narrativas de familiares, personas cercanas a la víctima y pobladores en general, así como en observaciones de campo del investigador.

Por convención, las tasas de suicidio se miden a partir del número de muertos por cada 100,000 personas. La de México se considera baja en relación con la mundial: 5/100,000 y 11.4/100,000, respectivamente (OECD, 2016). Según datos que obtuve del trabajo de campo y del Registro Civil, sin embargo, la tasa de Río Grande ronda los 45/100,000 y la de Cantioic, 157/100,000. Estas cifras son alarmantemente altas. Los hombres cometen suicidio más que las mujeres, y las personas casadas más que las solteras.

En las localidades de estudio la población refiere diferentes tipos de causas para el suicidio. En este artículo retomo el tipo que atribuye esta forma de muerte a las tensiones intrafamiliares dentro del grupo doméstico: violencia intradoméstica, violencia sexual, adulterio, abandono, disputas por la herencia de la tierra, noviazgos y problemas económicos. A continuación desarrollo cómo conciben los pobladores estas tensiones.

El reclamo principal de las mujeres está dirigido en contra de la violencia intradoméstica. Se la entiende localmente como la que ejerce el hombre, jefe de familia, en contra de su esposa, hijos y nueras; la agresión física va desde golpes con los puños y puntapiés, hasta el uso de armas como cuchillos, machetes, botellas y palos.

Otras formas de violencia como la psicológica son reconocidas como tal. Se acepta en general que los jefes de familia deben imponer la disciplina entre los miembros del grupo, incluso llegando a los golpes, pero deben hacerlo con medida; es decir, en relación con la gravedad de la falta cometida y sin abusar de su poder. Sin embargo, nunca es claro cuál es el límite idóneo. Muchas veces esta violencia se ejerce cuando el hombre está alcoholizado, hecho que genera una respuesta particular —incluso de parte de las víctimas— porque se le concibe como un atenuante del delito cometido que disculpa su proceder.

La violencia sexual dentro de la familia parece ser frecuente, aunque no se habla de ello abiertamente. Esta la puede ejercer el padre sobre las hijas o nueras, así como los hermanos sobre las hermanas y cuñadas que radican en la misma casa (o parientes que visitan la casa con frecuencia). Sucede que niñas desde los ocho y nueve años son violentadas y no lo comentan por miedo, lo que resulta en abusos repetidos.

El adulterio es otra causa de suicidio mencionada por los pobladores. Aunque es más frecuente entre los hombres, también hay casos de mujeres que mantienen relaciones amorosas y sexuales con otros hombres. Sin embargo, las consecuencias de esta práctica difieren a partir del género. El marido puede correr a la mujer adúltera, quitarle a los hijos y reclamarle a la familia de ella. Si el hombre es el adúltero, en cambio, no hay efectos relevantes.

También el abandono es referido como posible causal de suicidio. Nuevamente son los hombres quienes más lo practican, pero existen casos de mujeres. La diferencia estriba en que una mujer abandonada perderá su forma de subsistencia, ya que la tierra y sus productos pertenecen al hombre. Por esta razón, tendrá que regresar a casa de sus padres o vivir con alguno de los hermanos, si aceptan recibirla.

Otro problema relacionado con el suicidio es la herencia de la tierra, que por tradición se da de padres a hijos varones. Se acepta que el joven la recibirá cuando ya haya formado su propia familia (esposa y uno o dos hijos), pero no hay una reglamentación precisa que lo imponga, y muchas veces el padre no quiere desprenderse de este recurso, ni renunciar al trabajo del hijo y su esposa. El hijo entonces deberá buscar la manera de hacer que el padre cumpla.

Sobre el matrimonio, anteriormente las familias acordaban un "compromiso", la mayoría de veces sin consultar a los futuros cónyuges. Ahora surgen las relaciones de noviazgo y amor romántico, muchas veces en la escuela, y los jóvenes no están dispuestos a someterse al matrimonio tradicional. Huyen unos días de la localidad y luego vuelven a "pedir perdón" a los padres de la joven. Esta situación expresa la capacidad de decisión que tienen ahora los jóvenes, pero también crea cierta vulnerabilidad para la mujer. Si ella es víctima de violencia, su familia no la respaldará pues no les consultó sobre su boda.

El último tema relacionado con el suicidio apunta a los problemas económicos que enfrenta el jefe de familia, quien tradicionalmente ha asumido el rol de proveedor del grupo doméstico. En las condiciones actuales en que la agricultura ya no es la actividad central que garantiza la sobrevivencia del grupo, muchos jefes pierden autoridad sobre los integran-

tes del mismo. Las tensiones arriba descritas, que de acuerdo con los pobladores pueden llevar al suicidio, son inherentes a la dinámica interna del grupo doméstico, pero también se han exacerbado con los cambios introducidos por la modernización, primero, y la globalización, después. Sobre la base del trabajo etnográfico que desarrollé en la región, y con las reservas que impone hablar del tema de la causalidad suicida, sugiero que muchos de los suicidios entre las mujeres casadas parecen ser la respuesta a tensiones introdomésticas, frente al marido, esto es, una reacción a la condición de dominación masculina, una negativa a vivirla. Las muertes entre mujeres solteras tienen relación con decisiones impuestas por los padres, o con los noviazgos (que terminan en engaños, embarazos no deseados, etc.).

Los suicidios entre hombres casados apuntan a tensiones con la esposa y miembros del grupo, pero también a la imposibilidad de cumplir el rol tradicional de proveedor, de ejercer su autoridad patriarcal, hechos que cuestionan su masculinidad. Entre los hombres jóvenes solteros, hay tensiones por su condición de subordinación frente a los padres, por los noviazgos, y por nuevas expectativas que albergan a partir de su inserción en las escuelas media superior o superior.

El suicidio es un tema muy delicado y resulta difícil realizar generalizaciones o llegar a conclusiones definitivas. Es necesario hacer más investigación sobre este fenómeno, así como convocar a especialistas de diversas disciplinas —medicina, psiquiatría, psicología, sociología y antropología— a compartir sus hallazgos y debatir nuevas líneas de búsqueda y trabajo conjunto.

Bibliografía

- Imberton Deneke, Gracia María** (2012), *Suicidio, entendimientos locales y cambio social entre población chol de Chiapas*, Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos – UNAM, México.
- Organisation for Economic Co-operation and Development (oecd)** (2016), "Suicide rates (indicator)", [En línea], <https://data.oecd.org/healthstat/suicide-rates.htm>.

6

Ser indio o ladino. La orillada de San Cristóbal en la historia

Anna María Garza Caligaris¹
Jorge Gustavo Paniagua Mijangos²

Cuxtitali es un barrio que estuvo situado en la periferia de San Cristóbal de Las Casas hasta que migraciones de pueblos de indígenas tzotziles y tzeltales de los últimos veinte años ampliaron los límites de la ciudad. Es localmente conocido por el comercio itinerante de baratijas y el negocio del puerco que desde hace mucho ocupa a algunos hombres, y por la venta de carne, manteca, chorizo, longaniza y chicharrón a la que se dedican mujeres del barrio. La gente del centro los desprecia por pobres, atrasados y peleoneros y los considera muy distintos al resto de la ciudad. Los cuxtitaleros, por su parte, también se consideran diferentes, pero no como los indios que viven —explican— en pueblos campesinos o en la orillada, que hablan dialecto y visten trajes distintivos. La revisión histórica de este barrio³ comparado con el resto de la ciudad invitará a repensar en las formas de señalar diferencias sociales que creemos naturales y heredadas. La intención es descubrir sus contrasentidos. Especialmente discutiremos, los autores y los lectores, la oposición entre indios y ladinos, éste último término que puede considerarse sinónimo de mestizo, usado en otras partes de México. Al mismo tiempo, les propondremos reflexionar cómo el entendimiento de género ha sido relevante en la comprensión no necesariamente atinada de esta historia y este lugar.

Como es bien sabido, Villa Real, luego Ciudad Real y finalmente San Cristóbal, fue fundada en 1528 por un grupo de españoles como sede de poderes de lo que se convertiría en la provincia de Chiapa, supeditado, la mayor parte de su etapa colonial, a Guatemala. En el siglo XIX, con el nombre de San Cristóbal fue la capital del estado (o departamento) mexicano de Chiapas, hasta 1892, cuando Tuxtla Gutiérrez la sustituyó. También de sobra conocido es que seis asentamientos indios se formaron en la vecindad de los colonos españoles en distintos momentos del siglo XVI. Nahuas de distintos pueblos, zapotecos y mixtecos que habían llegado con los españoles como aliados de conquista formaron los barrios de Mexicanos, Tlaxcala, San Antonio y San Diego. Indios tomados como esclavos y liberados en 1549 formaron El Cerrillo. El origen del último barrio, Cuxtitali, realmente no ha sido documentado, aunque muchos digan que fue creado por indios de Guatemala de habla quiché. Lo cierto es que Cuxtitali estuvo ligado a El Cerrillo y su población, que tributaba como conquistado, fue considerada de categoría similar.

Menos difundido es el hecho que acompañaban a los colonos españoles una gran cantidad de servidores indios, hombres y mujeres, número que se

1 Instituto de estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III, 29264 San Cristóbal de Las Casas. annagarz@hotmail.com

2 Instituto de estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III, 29264 San Cristóbal de Las Casas. jorgepaniagua@yahoo.com

3 Para los interesados en la historia particular de este barrio cfr. Garza, 2012.

incrementó con esclavos capturados en guerras o insurrecciones del área, reales o inventadas, durante los primeros años luego de la fundación de Villa Real (Lenkersdorf, 1993: 205-206). Cuando los indios esclavos fueron liberados, se incentivó el comercio legal e ilegal de esclavos (González Esponda, 2002). Se trajeron tanto de las Antillas y otras colonias americanas, como de España y de África (Gudmundson y Wolfe, 2010). Este proceso ha sido muy poco estudiado en Chiapas, pero sin lugar a dudas contribuyó de manera importante en la historia socio-demográfica de Ciudad Real y sus barrios, así como a separar a Cuxtitali de los demás, como veremos más adelante.

Tampoco se ha pensado mucho en el género de los habitantes de este lugar. Se deduce generalmente que en las guerras participan sólo los hombres. Trabajos recientes nos recuerdan a las princesas indias que estuvieron presentes no solo como traductoras, sino como embajadoras, aliadas y amantes de los capitanes de conquista, entre los cuales están las famosas como Marina de Cortés o doña Luisa de Alvarado (Herrera, 2007). Nos informan, además, que junto a las tropas de los aliados indios viajaron parientes y sirvientes, entre ellos muchas mujeres que se encargaban de tareas indispensables en las campañas de conquista, entre otras el de conseguir y transportar alimentos y enseres, cocinar, preparar los campamentos (Ídem; Matthew, 2012).

Se ha creído, además, que los poblados españoles surgidos de las conquistas estaban formados por hombres y que al menos hasta el siglo XVIII hubo una falta de mujeres del viejo continente en Mesoamérica en general. Estudios recientes han hecho ver que las mujeres no tardaron en viajar al nuevo mundo, algunas de ellas a las provincia de Chiapas y Guatemala (Maura, 2005). En Ciudad Real llegaron a ser tantas que desde 1567, según el

obispo Tomás Casillas, era difícil para algunos españoles empobrecidos encontrar marido para sus hijas casaderas (De Vos, 1989: 35) y se creó en 1610 un convento para acoger a las españolas solteras (Ruz, 1989: 57). En los siguientes siglos su número habría de crecer más hasta sobrepasar con mucho el de hombres.

Al principio los barrios fueron pequeños pueblos indios sujetos a Ciudad Real, sin formar completamente parte de la traza urbana. Estaban separados de los españoles por ríos, montes y otros accidentes geográficos para señalar las jerarquías que los dividían. Cuxtitali en particular estaba oculto tras el cerro de Las Delicias y el cerro de Guadalupe, rodeado por tierras de lo que pronto serían milpas indias y labores de trigo o estancias ganaderas de españoles.

Con el paso del tiempo los cambios económicos, políticos y culturales tanto del Valle de Jovel, como más generales, transformaron al centro y a los barrios de manera diferenciada. En el siglo XVII Ciudad Real estaba muy lejos de estar formados solamente por españoles: se sabe que en 1611, los 198 vecinos y 50 viudas de Ciudad, más sus familias, eran servidos por 726 "*negros, mulatos e indios*" (Viqueira, 1997: 360). Pero además, los españoles no eran un grupo homogéneo. Su genealogía, riqueza y prestigio los había colocado en lugares sociales distintos y no todos pudieron aprovechar las circunstancias en su favor. Algunos se empobrecieron y fueron marginados; otros decidieron moverse a los barrios por conveniencia propia.

La población llamada negra y mulata constituía una parte de los artesanos libres y de la milicia (González Esponda, *Op. cit.*: 48). Se habían asentado en los alrededores del Convento de los religiosos mercedarios (De Vos 1986: 25) y del hospital de San Diego. Surgieron entonces los barrios de La Merced y Santa Lucía con esta población.

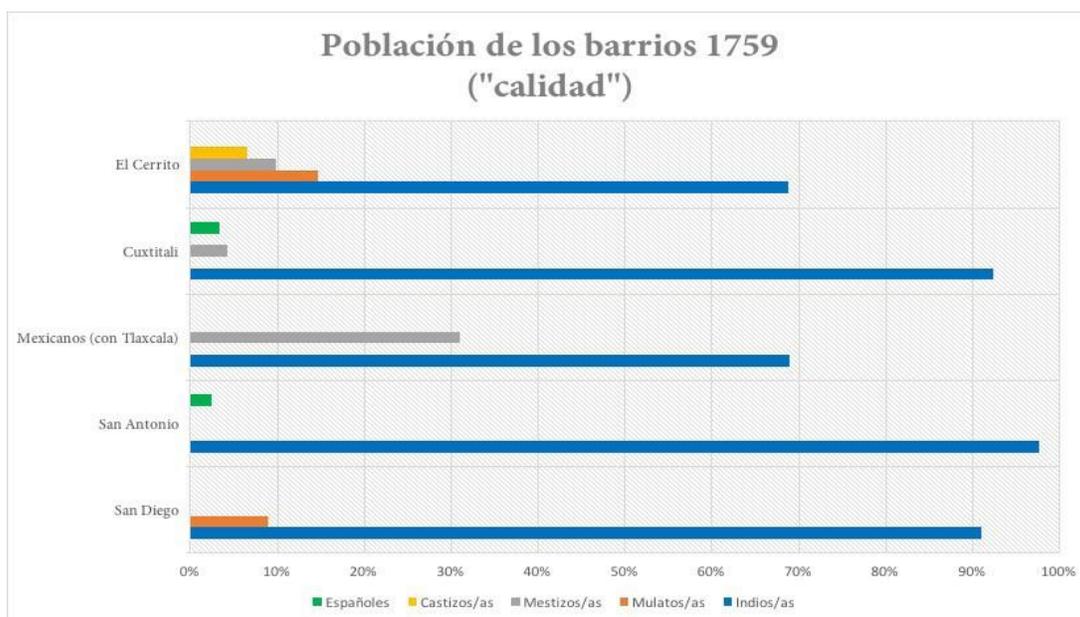
Los descendientes de tanto indios conquistadores y conquistados, como de esclavos llamados negros y mulatos no necesariamente se mantuvieron en los espacios que supuestamente les correspondían. La mayoría de los barrios, entonces, albergaron población no india desde entonces (González Espoñda, *Op. cit.*: 48). Pero Cuxtitali, asiento de comerciantes muy modestos y de campesinos, no parece haberlos atraído.

El siglo XVIII nos da los primeros números de la población general y la tipología mediante la cual se les clasificaba. En 1759⁴ se registraron 5656 personas, sumando la gente de Ciudad Real y "sus alrededores" (los barrios). El espacio que propiamente constituía Ciudad Real —que ya incluía La Merced y Santa Lucía aunque no se les nombre— era hogar de menos españoles que indios, pero los castizos/as,

mestizos/as y mulatos/as⁵ juntos conforman casi la mitad de los habitantes. El número de mujeres, por otra parte, era superior al de hombres en todas las tipologías reconocidas, seguramente muchas servían a los españoles y vivían en sus casas.

Castizos, mestizos y mulatos también se habían establecido en los barrios, muchos de los cuales entablaban relaciones amorosas con las y los indios que pagaban tributo; hay evidencias de ello especialmente en El Cerrillo.⁶ Cuxtitali era una de las excepciones en cuanto a la clase de sus moradores: solo dos parejas de "españoles" por razón desconocida se había establecido ahí; el resto eran indios.

Casi una década después de este censo, apenas pasado un periodo de grandes hambrunas y enfermedades que diezmaron a la población india,⁷



4 Archivo General de Centro América, Chiapas, A1, Leg. 81, exp. 762, entre ff.31-49: Extracto general de todas las gentes que tiene esta provincia de Chiapas [...], censo fechado en 1759.

5 Mestizo/a eran considerados producto de la unión entre español/a e indio/a; castizo/a, entre español/a y mestizo/a; los mulatos, de negro/a y español/a o indio/a.

6 Esto puede constatarse en el padrón de indios del barrio de El Cerrillo elaborado unos 20 años antes: Archivo Histórico Diocesano Carpeta 4995, expediente 1, año 1737.

7 Los años entre 1767 y 1771 fueron terribles y de una gran mortandad: una buena parte de la región fue invadida por las langostas que hicieron estragos primero; las hambrunas y enfermedades que les siguieron mataron a una gran cantidad de gente, especialmente de indios. Los barrios de Ciudad Real fueron también muy perjudicados (Obara, 2007: 271-291).

el obispo Polanco mandó hacer un nuevo censo (1777-1778⁸). Los españoles no llegaban al 14% de quienes vivían en Ciudad Real (562 personas), mientras que los castizos y mestizos eran casi la mitad y los mulatos y negros conformaban el 20% (830), igual que los indios y laboríos (794). Parte de ellos en realidad residían en El Cerrillo, Mexicanos y San Antonio (Garza, 2012).

Estos criterios usados para clasificar a la gente comenzaron a confundirse hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX. Los documentos muestran que se utilizaban criterios distintos para denominar a un mismo grupo dado que distintas interpretaciones se amoldaban a la ocasión y a los intereses en juego (Ídem). La población local aprovechó la indefinición en su beneficio, la acomodó según sus posibilidades y algunos pudieron zafarse de la categoría que los había atado. Es posible advertir que los barrios céntricos estaban formados por una "mixtura de clases", difícil de discernir para los encargados de censarlos, y que los indios se concentraron en Tlaxcala y, sobre todo, en Cuxtitali. Este pueblo permanecía apartado y con un marcado carácter rural. Ocupaba la posición más baja en el orden jerárquico del Valle y era tenido por pueblo completamente indio (Garza, 2012: 45).

La incorporación de los barrios a la ciudad terminó de consumarse luego de la independencia, entonces incluso Cuxtitali fue incluido y sus vecinos se convirtieron de pronto en "ladinos", igual que los habitantes de los barrios. Se les consideró "de todas las castas mixtas"⁹ y se utilizaba este término para distinguirlos de los indios "puros" que vivían en los pueblos rurales y de los no nombrados criollos. El gobierno del estado, cuya capital ya llevaba el nombre de San Cristóbal y estaba

integrado por gente que todavía se identificaba con los españoles, atribuía a los "ladinos" características culturales deshonorosas, derivadas precisamente de su supuesta herencia biológica. La "poca inclinación al trabajo" era una de los atributos mediante las cuales se explicaba y justificaba la subordinación económica y social de este sector:

En los que antiguamente se llamaban ladinos se nota poca inclinación al trabajo... Para conocer esta verdad, basta emprender cualquier obra en la que se necesiten brazos, ya sea en los trabajos urbanos, ya en los del campo: todo es ruego y encargo; y ni el interés de la paga, vence la repugnancia a la ocupación (Memoria de gobierno, 1830: 9-10 en Fenner *et al.*, 2011).

La participación de las mujeres de los barrios en la vida económica local, que se apartaba de las costumbres de las elites para los géneros, se consideraba que provenía también de su "mala" herencia. Manifiesta la Memoria de gobierno de 1830:

...si se fuera a observar el manejo de cada familia [ladina], se hallaría que no son pocas aquellas en que mientras los varones descansan, vagan y se divierten, las pobres mujeres cargan con el doble peso de las atenciones domésticas y del cuidado de la subsistencia que debía ser peculiar de los padres de familia (Ídem).

La elite sancristobalense construía estas representaciones a partir de sus percepciones acerca de sus sirvientes y trabajadores, de los artesanos, los ven-

⁸ Publicado por el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal en 1985.

⁹ Todavía en 1826 el nuevo gobierno de Chiapas juzgaba que la población de Chiapas estaba dividida por "barreras insuperables", lo que a su entender auguraba desgracias futuras que debían evitarse: "mixturándolas [las castas], reconciliándolas, sosteniéndolas en los mismos derechos y uniformando sus costumbres" (Memoria de gobierno, 1826: 2 v en Fenner, et al. 2011).

dedores ambulantes y los que expendían en el mercado público. Pero los juicios de los funcionarios de gobierno bien podrían hacer referencia a hombres como los de Cuxtitali que se ocupaban, cuyo trabajo podía ser desairado o no reconocido. Puesto que los varones de este barrio se ocupaban de comprar en pueblos indios el cerdo, pasaban muchos días fuera de sus casas mercadeando, y es probable que los periodos que estaban en la ciudad fueran considerados por ellos y sus familias como momentos de asueto, aprovechados tal vez para descansar y divertirse. Las ocupaciones de las mujeres del barrio, por otro lado, eran muy visibles, ya que comercializaban la carne y sus derivados en el mercado público, atendían pequeñas tiendas o se ocupaban como criadas con las familias adineradas.

La Memoria de gobierno no menciona las pocas y mal pagadas opciones de trabajo en la capital y que la pobreza obligaba a todos los integrantes de muchas familias, hombres, mujeres y niños a trabajar para sobrevivir. Tampoco se refiere al desequilibrio de géneros en San Cristóbal, aquejada por la falta de varones en edad productiva. El crecimiento lento de la ciudad puede indicar, además de deficiencias de registro, migración mayoritariamente masculina hacia regiones económicamente más dinámicas. Muchas mujeres solas se veían obligadas a trabajar como sirvientas, a elaborar productos artesanales y a comerciar en pequeño. De modo que sobre las ladinas, efectivamente, se apoyaba parte importante de la vida económica local.

Acompañando los cambios políticos que la separación de España trajo consigo, el término ladino comenzó a mudar de significado y llegó a acoger a toda la población no indígena del estado, incluyendo a las elites. Con la incorporación de este nuevo sector, el grupo adquirió un prestigio del que antes había carecido. El imaginario colectivo sustituyó entonces a los españoles por los ladi-

nos, quienes se convirtieron, sobre todo en lo que pronto sería la capital de un estado, la contraparte urbana de los indios rurales. Pero este proceso fue en muchos sentidos fragmentario y contradictorio y dieron lugar a nuevas clasificaciones sociales para expresar las desigualdades. Los vecinos de Mexicanos conservaron la fama de ser "indios amigos", mientras que los de Tlaxcala, más pobres, perdieron visibilidad y su barrio se convirtió en un anexo. Por otro lado, se olvidó que los ancestros de San Diego y San Antonio habían acompañado a los conquistadores, fueron considerados zacateros y sirvientes y sus barrios fueron anexados al de Santa Lucía.

La Merced y El Cerrillo, cuyos habitantes ascendieron económicamente, perdieron el mote de descender de "castas" y el estigma de proceder de esclavos conquistados. Entonces comenzaron a imaginarse herederos de sangre y espíritu de los españoles junto con la gente del poco populoso Centro. Cuxtitali, mientras tanto, no estuvo en condiciones de producir o atraer gente próspera, de ocupaciones "lucrativas" y quedó relegado a la periferia social.

No se busca en este escrito recordar clasificaciones antiguas o la cantidad de personas. Más bien el ánimo es recordar a los lectores que "indios", "ladinos", "negros" o "blancos" son designaciones sociales que representan y crean desigualdades y no realidades inmutables producto de la biología. Los nombres antiguos perdieron vigencia al tiempo que se transformaba económica y culturalmente San Cristóbal y su contexto, así como lo harán los que ahora usamos. También importante es sacar a la luz la presencia de las mujeres de todas las clases y tipos en esta historia. También asignaron, sobre llevaron o se beneficiaron de motes y jerarquías.

Bibliografía

- De Vos, Jan (1986)**, San Cristóbal, ciudad colonial. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- De Vos, Jan (1994)**, Vivir en Frontera. La experiencia de los indios de Chiapas. INI. México.
- Fenner, Justus (coord.) et al. (2011)**, Memorias e informes de los gobernadores de Chiapas, 1826-1952. PROIMMSE, IIA, UNAM. Publicación electrónica, DVD disponible también en internet <http://proimmse.unam.mx>
- Garza Caligaris, Anna María (2012)**, Cuxtitali en el siglo XIX. Etnografía histórica de una comunidad en la periferia de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Tesis para obtener el grado de Doctora en Estudios Mesoamericanos. FFL-IIF- UNAM. México, D.F.
- Gonzalez Esponda, Juan (2002)**, Negros, pardos y mulatos: otra historia que contar. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Gudmundson, Lowell and Justin Wolfe (2010)**, "Introduction" en Blacks & Blacknes in Central America. Between Race and Place. Duke University Press, Durham & London.
- Herrera, Robinson (2007)**, "Concubines and Wives. Reinterpreting Native-Spanish intimate Unions in Sixteenth-Century Guatemala", en Laura E. Matthew and Michel R. Oudijk (editors), Indian Conquistadors Chapter Four, University of Oklahoma Press, Ebook.
- Maura, Juan Francisco (2005)**, Españolas de ultramar en la historia y en la literatura. Aventureras, madres, soldados, virreinas, gobernadoras, adelantadas, prostitutas, empresarias, monjas, escritoras, criadas y esclavas en la expansión ibérica ultramarina (siglos XV a XVII), Universitat de Valencia (Colección Parnaso).
- Matthew, Laura (2012)**, Memories of Conquest. Becoming Mexicano in Colonial Guatemala. The University of North Carolina Press, Chapel Hill. Ebook.
- Soriano Hernández, Silvia (1991)**, "Algo sobre los negros en Chiapas Colonial" en Revista del Consejo (Número 5, nov-dic: 1823). Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura. Gobierno del Estado de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez.
- Ruz, Mario H. 1(1989)**, Chiapas Colonial: dos esbozos documentales. Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM (Cuaderno 21). México
- Viqueira, Juan Pedro (1997)**, ms. Cronotopología de una región rebelde: la construcción histórica de los espacios sociales en la Alcaldía Mayor de Chiapas (1520-1720), Tesis de doctorado, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.

Documentos

- Archivo General de Centroamérica (AGCA)**, Chiapas, A1, Leg. 81, exp. 762, entreff.31-49: Extracto general de todas las gentes que tiene esta provincia de Chiapas [...]. Archivo Histórico Diocesano Carpeta 4995, expediente 1, año 1737

7

Población indígena en la ciudad. Una aproximación a la condición étnica en San Cristóbal de Las Casas

Jorge Gustavo Paniagua Mijangos¹
Raúl Andrés Perezgrovas Garza²

Nota introductoria

El siguiente escrito constituye una breve reflexión antropológica en torno a la población indígena en San Cristóbal de Las Casas, y su propósito es llamar la atención sobre un sector siempre importante en la historia de la ciudad pero frecuentemente invisibilizado por la literatura sobre el tema.

Se considera que las razones de este "olvido" tienen que ver, entre otros factores, con una visión de lo étnico todavía muy aceptada en los círculos académicos y programas gubernamentales, y que lo circunscriben a pueblos indígenas anclados a territorios ancestrales y portadores de culturas milenarias.

Sin negar el origen y la permanencia de elementos prehispánicos en los pueblos indígenas de la actualidad (uno de ellos el lingüístico), en estas notas se sostiene que la indianidad en ciudades como San Cristóbal de Las Casas sólo puede comprenderse con un enfoque histórico que visualice a la cultura como cambio en el pasado y actualización en el presente.

Por ello, al final se reflexiona, además de la nueva condición de San Cristóbal como ciudad "reindianizada", la necesidad de contribuir a una antropo-

logía urbana que estudie el fenómeno de la diversidad en su permanente cambio.

Ciudad Real y los barrios de indios

A diferencia del origen milenario de Chiapa de los Indios (hoy Chiapa de Corzo), asentamiento prehispánico de los chiapanecas, la ciudad de San Cristóbal sería fundada como Chiapa de los Españoles en 1528 por el capitán español Diego de Mazariegos. A pesar de las pretensiones formales de su nombre y origen novohispano, la población inicial asentada en el valle era un conglomerado diverso de culturas y de lenguas, formado tanto por los grupos que acompañaban a los conquistadores como por la población local asentada en los alrededores.

Desde un principio, y a diferencia de otras ciudades de Chiapas, Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas), fue un pueblo caracterizado por la diversidad cultural de su población. Había mexicas, tlaxcaltecas, mixes y zapotecas (filiaciones étnicas del centro de México), así como tzotziles, tzeltales y quichés (hablantes de lenguas mayas). La composición multiétnica y multilingüística del lugar conduciría a que en el siglo XVI se adoptara al náhuatl, lengua de Tenochtitlán, como lengua franca de comunicación (De Vos, 1986).

¹ Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III. San Cristóbal de Las Casas, 29264, Chiapas. jorgepaniagua@yahoo.com

² Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III. San Cristóbal de Las Casas, 29264, Chiapas. rgrovas@unach.mx

Los llamados barrios de indios en un inicio serían Mexicanos, Tlaxcala, San Antonio, San Diego y Cuxtitali; y sus habitantes, en ese mismo orden: mexicas, tlaxcaltecas, mixtecos zapotecas y quichés. Ninguno de estos grupos estaba al menos lingüísticamente emparentado con la población maya que habitaba el sureste mesoamericano; provenían del centro de México y arribarían a la región como la "tropa de a pie" del ejército español de Mazariegos. Cuxtitali, por su parte, se fundaría con mayas quichés, indios aliados que acompañaban a Pedro de Portocarrero, el otro capitán que llegaría a Chiapas procedente de Guatemala.³ Un nuevo barrio, el de El Cerrillo, se formaría en 1549 con indios libres de filiación maya tzotzil que habían dejado de ser esclavos por decreto de la Corona española. Los tzotziles, ahora como indios libres, serían los primeros aprendices de oficios en la ciudad.

En cuanto a la población indígena local, a partir de 1544, cuando las órdenes religiosas empiezan a llegar a Chiapas, la estructura prehispánica interna de la República de Indios sería socavada por el trabajo evangelizador de los frailes pacificadores. Mediante la política colonial de reducciones los pueblos indios serían desplazados de sus territorios tradicionales, cambiando radicalmente sus formas de organización social y tomando nombres de santos católicos, señal inequívoca de que la evangelización había tomado rumbo.

La imagen de las cabeceras municipales que conocemos en la actualidad, no son los "territorios ancestrales" frecuentemente exaltados por ciertas corrientes partidarias del "México profundo", sino que corresponden a este modelo de reducción importado de Europa: plaza en el centro flanqueada por ca-

lles reticulares, iglesia, santo patrono, fiesta, sistema de cargos, ayuntamiento y mesón.

El cambio cultural en la colonia

A diferencia del contradictorio y lento cambio urbano, demográfico y monumental, la ciudad de San Cristóbal imprimió desde los primeros años coloniales un ritmo particularmente intenso al tratamiento de sus diferencias étnicas y raciales. A partir de la información disponible, y contrariamente a lo que se supone, es la historia cultural de la ciudad la que más dinamismo ha sido capaz de mostrar a través del tiempo.

En el siglo XVIII, cuando apenas comenzaba a edificarse el patrimonio monumental urbano, la ciudad se llamaba ya Ciudad Real y sus fronteras étnicas se habían vuelto permeables. Los barrios ya no eran únicamente de indios y el recinto o centro tampoco nada más de españoles. Por obra del mestizaje en los barrios habitaban las castas y en el centro de la ciudad los criollos, castas, mestizos, negros, mulatos y naboríos⁴ (denominaciones que el obispo Polanco utilizaría para referirse en un censo a los grupos culturales de la época). Para este momento, al menos, la idea de una ciudad española y racialmente separada es insostenible. A pesar o gracias al confinamiento y la desatención, sus habitantes habían mezclado sangre y cultura. San Cristóbal es desde ese entonces una ciudad híbrida, pluriétnica o intercultural en términos de un concepto actualmente muy en boga.

Indios y ladinos. Siglos XIX y XX

Como resultado de ese fenómeno, en un principio las fronteras étnicas inmediatas no serán entre la ciudad y los pueblos indígenas rurales y hostiles,

³ Una versión más reciente (Viqueira, 2007) indica que por estar sujetos a tributos, igual que el resto de los barrios de indios, Cuxtitali se habría poblado inicialmente con personas tzotziles de la región.

⁴ Se denominaba naborío (o laborío) a la clase social indefinida (aunque tenían identidad legal de casta indígena) que se componía de indígenas, mestizos, mulatos y también, a veces, de españoles pobres y descastados.

sino que atravesarán internamente al conjunto del tejido urbano y sus asentamientos. Y es que a fines del Siglo XIX y principios del siglo XX, San Cristóbal es casi un despoblado de apenas catorce mil habitantes en el que el proceso de hibridación cultural se ha completado. Las categorías de indio y español, contradicción principal en la colonia, pertenecerán al pasado y surge la categoría ladino como oposición a lo indígena.

Es aquí donde la imagen clásica de San Cristóbal como nervio ladino de un conjunto de pueblos rurales instalados en su periferia, quedará fijada en la mentalidad popular. La ciudad era el "centro urbano rector" (Aguirre, 1987) de pueblos indígenas tzotziles y tzeltales de vocación agrícola, aunque paradójicamente hiciera depender su existencia misma del vínculo que sostenía con el entorno rural. El destino de la pequeña ciudad parecía estar en relación causal y directa con la suerte del campo. El tráfico de fuerza de trabajo y el comercio de bienes manufacturados se erigían en los dos lazos sociales que sellaban lo que el indigenismo estatal definió con el rebuscado término "simbiosis socioeconómica".

Como bien sabemos ahora, el mercado de trabajo se había forjado con el nacimiento de las fincas cafetaleras del Soconusco a fines de siglo XIX, y un siglo después, en los albores del gobierno echeverrista en la década de 1970, se mostraba como un sistema consolidado de captación de mano de obra indígena para los cultivos extensivos, particularmente el café. Sistema de enganche fue el nombre regional con el que se institucionalizó el peculiar mecanismo, el cual al mismo tiempo que expoliaba a los jornaleros con formas trabajo y de endeudamiento premodernos, constituía la primera incursión subordinada de los indios locales a la economía mundial en ciernes.

Siguiendo lo que la etnografía reportaba sobre el período, teníamos que junto a la prosperidad de

los enganchadores ladinos, crecía también en San Cristóbal una red de pequeñas tiendas que comercializaba productos artesanales o semindustrializados con los indígenas. En la cúspide de esta "ecuación regional" (Aguirre Beltrán, 1987), se encontraba la relación indio-ladino, denunciada como asimétrica y anacrónica por el indigenismo gubernamental. En un deleznable proceso de interiorización mental, los indios habían aceptado la idea de que eran inferiores debido a su estancamiento ancestral, y los ladinos obtenían vergonzosa ventaja de su adjudicada pertenencia a la sociedad nacional, evidenciada entre otras cosas por la práctica de "atajar" a los comerciantes indígenas cuando llegaban a las orillas de la ciudad, para arrebatárles la mercancía y aventarles al piso algunas monedas.

El final esperado, para beneficio de la cultura nacional, no podía ser otra cosa más que el desmoronamiento tanto del arcaísmo indígena, heredado del pasado colonial, como de su contraparte ladina urbana. El indigenismo y su fuente teórica, la llamada escuela mexicana de antropología, asumía que una sociedad diversa era incompatible con la mexicanidad, lo que imprimió desde un principio a las investigaciones un sello político que desvalorizaba a las culturas indígenas. Se escribiera con la perspectiva indigenista o bien tomando posición crítica, en la vasta obra etnográfica regional imperaba el convencimiento de que las relaciones interétnicas eran una estación transitoria o provisional del desarrollo regional.

La diáspora indígena a la ciudad. Fines del siglo XX y actualidad

El modelo de una microeconomía regional, a pesar de acción integral del Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, no sería desmantelado, siendo más bien con la crisis de la agricultura, a finales de los sesenta, que familias

completas abandonarían el modo de vida rural, formando flujos migratorios sin retorno. Sin posibilidades como en el pasado de encontrar refugio en la selva lacandona, en un principio el destino inmediato de la diáspora fue la ciudad de San Cristóbal, aunque pronto la corriente migratoria se diversificaría hacia otras entidades del sureste de México, buscando oportunidades en destinos turísticos como Cancún, la industria del petróleo y la construcción.

Este fenómeno, combinado a partir de 1973 con la expulsión masiva de indígenas conversos que habían renunciado al catolicismo, constituiría el inicio de una nueva reindianización de la ciudad, trastocando el modelo previo de coexistencia urbana. La "zona norte" de la ciudad, una considerable franja de territorio despoblada hasta ese momento, será la sede ahora de una experiencia cultural inédita, distinta a la identidad ladina, acuerpada en la noción de barrio, y a la del maya rural, agrupado en los asentamientos conocidos como parajes.

Sus actores habitan asentamientos con frecuencia irregulares, poseen pocos o ningún servicio público, se asumen como indígenas, hablan indistintamente en condiciones de vecinos la lengua tzeltal o tzotzil o ambas, están organizados y a veces divididos en múltiples iglesias, partidos políticos, movimientos sociales, y son: comerciantes establecidos o piratas, agricultores de traspatio, transportistas

ilegales o tolerados, albañiles, herreros, boleros, meseros, vendedores y revendedores de artesanías, cangureros, desempleados temporales y permanentes, carpinteros, gestores indigenistas, maestros bilingües, activistas zapatistas y contrarios, migrantes internacionales y toda suerte de oficios reservados en antaño a los barrios.

Conclusiones. Hacia una antropología de lo urbano en la ciudad

En este ambiente simultáneo de cosmopolitismo y reindianización de San Cristóbal se forjará la identidad de miles de indígenas (muchos de ellos de segunda, tercera y cuarta generación nacidos en la ciudad) que diariamente negociarán y reconstruirán su sentido de pertenencia. El resultado global urbano es el surgimiento de un mar de fronteras culturales y lingüísticas, espacialmente intrincadas, pero de difíciles relaciones; un verdadero mosaico cultural, a veces sólo dividido por una calle o una casa, que incluye a ladinos locales, mexicanos de otros lados, extranjeros y a otros indígenas.

Con el afán de abonar a una antropología urbana⁵ y en favor de la comprensión de esta pluralidad que abruma, es conveniente, sin ignorar los conocidos factores estructurales, un enfoque que vea y estudie al conflicto cultural no como el simple enmascaramiento de intereses económicos y de coerción política. La cultura no es una cortina de humo,

5 Distinguimos aquí la antropología urbana de otra orientación etnográfica conocida como antropología de la ciudad. Aunque las dos tradiciones aluden a la ciudad como tal y a menudo se les toma como equivalentes, es útil precisar algunas de sus diferencias. La antropología de la ciudad (o en la ciudad, para otros), siguiendo la investigación acumulada con ese rubro, parece centrar su interés sobre todo en los aspectos institucionalizados de la misma, es decir, en aquello que la propia ciudad compartimentó de modo especializado en formas y roles estructurados: la familia, los sindicatos, el movimiento social, la vida económica, la religión o el poder político. En otra de sus variantes, esta antropología se abocaría al estudio de las vecindades, el parentesco las redes sociales y todas aquellas manifestaciones culturales que pudieran ser indicio de la presencia de lo rural en la ciudad. La antropología urbana, mientras tanto, inclina sus pretensiones a esa otra parte de lo social, no necesariamente citadina, representada por los *procesos de interacción* mediante los cuales individuos y colectividades organizan sus lealtades y diferencias. Por ser interactivo e intercultural (en los términos globalizados de ahora) el 'objeto de estudio' de la antropología urbana es, por definición, volátil, escasamente estructurado, inacabado e inestable, localizándose privilegiadamente en el espacio público: el barrio, la colonias, las calle, una esquina, los atrios, el parque, los teatros, el cine, las plazas y, por extensión, en esa variedad infinita de lugares regidos por las reglas de la comunicación y el lenguaje. Ya en el lejano 1939, Robert Park (1999), uno de los fundadores de la tradición sociológica urbana conocida como la Escuela de Chicago, definiría la comunicación como el elemento gregario que sustenta la cooperación y unidad en las sociedades humanas. Recientemente, en el marco del mundo globalizado y digitalizado de hoy, Manuel Delgado Ruiz escribirá, con títulos sintomáticos, lo que podría calificarse como una suerte de manifiesto fundacional sobre las relaciones urbanas: *El Animal Público* (1999) y *Sociedades Movedizas. Pasos hacia una Antropología de las Calles* (2007).

como a veces al interior de cierta antropología se ha asumido, y parece imprescindible, recuperando el caso de los indígenas en San Cristóbal, concebirla como un campo social portador de relaciones particulares, vinculadas pero no reducibles a la vida económica o política de la ciudad.

Si la cultura delimita lo elementalmente humano frente a otras especies, la existencia concreta de esta a través de las señas de identidad es la única evidencia empírica disponible que permite indagar los consensos y disensos con los cuales una sociedad se organiza en la diferencia. La identidad no es homogeneidad, apenas acuerdos comunes que se alcanzan a partir de la diversidad.

La presencia indígena en la ciudad, tal y como hemos tratado de reflexionar en este escrito, es dúctil, camuflajeable, relacional, urbana, a menudo muy subjetiva y, por esa misma naturaleza, escurridiza a tentaciones como la objetivación y las clasificaciones.

Y es que como todo lo que está vivo, los pueblos indios, indígenas, originarios u originales, territorializados o desterritorializados, migrantes o sedentarios, mestizos o puros, oscuros o claros, ladinos o coletos, mexicanos o nacionales de otras partes (y lo que queramos agregar), se mueven en direcciones inimaginables e incorporan las épocas y los lugares más disímiles, incluyendo a las ciudades que los han negado en nombre de la obsesión por el desarrollo y el progreso. Estos sujetos y colectividades, iguales y simultáneamente diferentes, sabrán encontrar por ellos mismos, como siempre ha sucedido, su propio camino.

Bibliografía recomendada

- Aubry, Andrés (1991)**, San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental, INAREMAC. San Cristóbal de Las Casas, México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1987)**, Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica, Primera reimpression, Fondo de Cultura Económica, México.
- De Vos, Jan (1986)**, San Cristóbal. Ciudad colonial. México, Sociedad de Amigos del Centro Cultural de Los Altos de Chiapas-Instituto Nacional de Antropología e Historia. San Cristóbal de Las Casas, México.
- Delgado Ruiz, Manuel (1999)**, El animal público. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Delgado Ruiz, Manuel (2007)**, Sociedades movilizadas. Pasos a hacia una antropología de las calles. Editorial Anagrama, Barcelona.
- INEGI (1980)**, Censo General de Población y Vivienda 1980, INEGI. México.
- Park, Robert (1999) [1939]**, La ciudad y otros ensayos de ecología urbana, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Viqueira, Juan Pedro (2007)**, "Historia crítica de los barrios de Ciudad Real", en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, pp. 29-59

8

Del ejido a la ciudad: tojolabales en contextos urbanos

Antonio de Jesús Nájera Castellanos¹
Antonio Gómez Hernández²

Resumen

El presente texto pretende aproximarse a las formas y estrategias de vida que están construyendo familias indígenas en contextos urbanos, y la identificación de nuevos patrones culturales, sociales y políticos que se manifiestan en espacios urbanizados. Por lo tanto, el cambio cultural entre los tojolabales, ha permitido visualizar la situación de las poblaciones rurales de la zona fronteriza de Chiapas y de México, en función de que dichas poblaciones están siendo partícipes de un proceso de transición que las está convirtiendo ya no en comunidades de autoproducción sino en localidades de consumo, aunado a un proceso de migración de las regiones rurales a centros urbanos.

Palabras clave: Migración, contextos urbanos, transición, familias, jóvenes.

Introducción

Si bien el cambio sociocultural ha sido objeto de análisis desde hace varias décadas a la luz de los cambios acelerados que están sufriendo las poblaciones de América Latina, su estudio se convierte en un punto necesario para la comprensión de las transformaciones y la realidad que se vive actualmente entre dichas poblaciones.

En las últimas décadas las transformaciones y cambios en la vida cotidiana de las sociedades han sido mayores, debido a la instauración de un modelo económico que, lejos de representar los intereses y las necesidades de la población para elevar su calidad de vida, se ha convertido en un modelo que está generando cambios drásticos en las dinámicas sociales. Puesto que el proceso de globalización y el predominio del mercado han agravado ciertos problemas sociales, políticos y económicos (Tegegn, 2000) que ha conducido indiscutiblemente a la construcción de nuevos patrones y prácticas culturales.

La pretensión por aproximarnos a un análisis de manera general al cambio sociocultural desde la experiencia de migrantes de un pueblo indígena chiapaneco, nos dará las pautas para comprender la situación de las poblaciones indígenas que se están asentando, cada vez con mayor rapidez, en contextos urbanos.

El cambio sociocultural como categoría de análisis y como posibilidad de comprensión de la realidad, comienza a partir de la segunda mitad del siglo XX a tomar un significado central para analizar todos los fenómenos, procesos y movimientos que implicaban

¹ Universidad Intercultural de Chiapas. Corral de Piedra No. 2, Ciudad Universitaria Intercultural, 29299 San Cristóbal de Las Casas, Chis. anajera@unich.edu.mx

² Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III, 29264 San Cristóbal de Las Casas. turtux@hotmail.com

cualquier transformación de las sociedades humanas o de una de sus partes, es decir, se veían los cambios socioculturales ya no con una connotación evolucionista sino más bien como procesos complejos.

Los pueblos indígenas, a pesar del proceso histórico por el que han pasado, continúan dentro de un proceso de colonización continua, a pesar de la resistencia que oponen por preservar gran parte de sus conocimientos culturales, entendidos estos como "el referente por el cual vivimos nuestra vida comunitariamente de un modo particular y característico... el modo (contenido y sentido) como vivimos nuestra vida en comunidad" (Limón, 2007), que mantienen y que los identifica con una historia y una memoria colectiva que la hegemonía trata de negar, donde ese modo particular y característico de vida, es definido por un territorio, por la cultura y por la memoria colectiva.

Es decir, las poblaciones hoy en día se encuentran inmersas en un proceso global de colonización constante, en el que se imponen relaciones asimétricas, discriminatorias y avasallantes, sobre todo en las "áreas urbanas" en las que el imperativo es lograr lo que no se es o lo que no se tiene, pero que sí tienen otros para lograr ser aceptados por las familias mestizas que pueblan los contextos urbanos. Por ello, "el proceso de migración y el predominio del mercado han agravado ciertos problemas sociales, políticos y económicos" (Tegegn, 2000: 215), que si bien se tiene el imaginario que la migración a centros urbanos mejorará la calidad de vida, la realidad es compleja y contradictoria, debido a que hay una pauperización de las condiciones en las que viven gran número de familias indígenas asentadas en contextos urbanos.

En este contexto, la migración puede ser vista como una de las numerosas aristas que interactúan en el proceso de cambio y reconfiguración del ima-

ginario indígena, pero, como variable, no significa que sea concluyente, sino como elemento reconfigurador de la vida misma.

Aunado a ello, los lazos culturales o de parentesco se ven trastocados y en algunas de las ocasiones perturbados, primero por el cambio de territorio y lo que ello implica, y por otra la construcción de relaciones cada vez más asimétricas con la población mestiza de las localidades en las que se encuentran asentadas las familias. Así, las enseñanzas, conocimientos y saberes que los pueblos mantienen como herencia de las generaciones que antecedieron a las actuales se ven próximas a sufrir transformaciones y cambios.

Procesos sociales y migración en la Meseta Comiteca Tojolabal

Gran número de comunidades tojolabales que hoy se constituyen como ejidos (por lo menos en la zona de tierra Fría y Valles) se desarrollaron hasta antes de la Reforma Agraria, como sociedades de peones acasillados. Periodo histórico en el que el devenir de la mayoría de los tojolabales giraba en torno al sometimiento del patrón o finquero, considerado como la máxima autoridad social y política que convirtió a familias enteras en trabajadores sin alguna remuneración por las actividades desarrolladas en beneficio de éste.

Tras la liberación del yugo finquero de la que fueron objeto los tojolabales, se inicia una nueva etapa en la vida de estas poblaciones. La movilidad a centros urbanos como Comitán, Altamirano o Las Margaritas, se hicieron cada vez con mayor frecuencia, en la mayoría de las ocasiones con propósitos de compra y comercialización de productos, mientras otras veces para la gestión de diversos asuntos políticos y legales que se presentan en la cotidianidad, o bien la búsqueda de empleo y educación.

Por otra parte, la presencia de actores sociales como las diversas denominaciones religiosas, los

servicios de salud, las instituciones de gobierno, organizaciones políticas y productivas, se convirtieron en factores detonadores para la aparición de nuevas prácticas cotidianas en la vida de la población tojolabal. Al interior de las comunidades se fueron dando cambios estructurales que tienen que ver con la modernización y sus implicaciones; de esta manera Pereyra y Traversa plantean que:

...la urbanización y los sucesivos cambios en los procesos industriales [vinculados a la modernidad]... han incorporado modificaciones a los hábitos preparativos tradicionales. Estos procesos técnicos acompañados también de importantes cambios sociales (traslados de poblaciones, por ejemplo) han configurado alteraciones de los equilibrios tradicionales (1999:129).

Durante las migraciones hacia estos centros urbanos, muchas de las familias se asentaron y conformaron barrios a las periferias de las ciudades, tanto de Comitán de Domínguez como de Las Margaritas.

Andrés Fábregas en la introducción del libro *Las migraciones de los pueblos indígenas de Chiapas*, coordinado por Jorge Luis Cruz Burguete y colaboradores, menciona que "el estado de Chiapas había sido una de las entidades federativas de la República Mexicana que menores índices de emigración mostraba. Más bien lo importante era la inmigración y las corrientes internas que revelaban un acomodo constante de la población, particularmente la de los pueblos indios" (Fábregas, en Cruz *et al.*, 2007:9).

Para la región de Las Margaritas, la zona de la selva fue una de las regiones que tuvo un fuerte impacto por la migración del grupo durante los años 50, aunque los movimientos migratorios se iniciaran

en los 20 hacia el sector de la montaña, como menciona Martínez Lavín (1974:4),

...recién desencadenada la Revolución diversos grupos tojolab'ales se dirigieron aquí [sector de la montaña] para buscar sus "nacionales": sus ejidos. La colonización fue temprana desde los 20, sin embargo ya para los cuarenta comenzaba a saturarse y también a enviar pobladores a la selva.

Si bien se inician procesos migratorios de sus comunidades de origen hacia otros espacios, como el de la montaña y después a las regiones selváticas, conlleva a la construcción de nuevas formas de redefinir la vida misma de estas poblaciones.

La presencia tojolabal en contextos urbanos: los jóvenes como nuevos actores sociales

Es cierto que, desde la época del Baldío, los tojolabales particularmente adultos y con el paso de los años también jóvenes varones visitaban las ciudades de Las Margaritas y Comitán de Domínguez, principalmente esta última, debido a que allí se encontraban las casas de los patrones y por tanto los baldianos llevaban los productos que se generaban en las fincas, por ejemplo: maíz, frijol, queso y algunos animales de corral, este proceso recurrente de visitar estas ciudades habrían generado un sentido de expectativa por conocer la dinámica de vida de estas poblaciones.

Sin embargo, el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), significó un parteaguas para los diversos procesos sociales y culturales que se desarrollaban en Chiapas y particularmente en la región fronteriza. En Las Margaritas, el levantamiento armado significó cambios drásticos en la vida cotidiana de la gran mayoría de comunidades y ejidos que conforman este municipio, ya que algunas se convirtieron en bases de apoyo del movimiento armado, algunas

mantuvieron un posicionamiento en defensa de sus tierras, mientras que otras habrían de abandonar sus territorios por la situación que se vivía.

Particularmente en Las Margaritas, tras el levantamiento del EZLN se posicionó como una de las ciudades de la región fronteriza que captó en gran medida población indígena desplazada del conflicto armado. Los barrios de Sacsalum, San Sebastián y Los Pocitos, se convirtieron en los principales barrios margaritenses receptores de desplazados y con ello un aumento de la población y una presión demográfica mayor sobre la tierra.

En las últimas dos décadas, se ha dado un acelerado proceso de migración de población indígena tojolabal a centros urbanos como Comitán de Domínguez, Las Margaritas o Altamirano; si bien es cierto, el barrio de El Cedro en la antigua *Chonab'*,³ es uno de los barrios con mayor tradición en la región, sobretodo porque fungía como uno de los espacios más propicios para el comercio y el intercambio de productos que los pobladores llevaban cada fin de semana, se ha convertido en un barrio receptor con el mayor número de familias tojolabales. Algunas primeras familias que habían abandonado sus comunidades de origen comenzaron a tomar posesión de terrenos considerados nacionales, mientras que otras compraron pequeños lotes de terrenos que no superaban los 200 m².

Actualmente Comitán de Domínguez, ha tenido un incremento sustancialmente rápido en la conformación de nuevos barrios en la periferia principalmente con población tojolabal. Si para 2007 se habían registrado seis barrios comitecos con presencia tojolabal, como son 'El Cedro, Jerusalén, Linda Vista, Jordán, Nvo. Plan de Ayala y 14 de

Septiembre... tomando en cuenta que las familias encuestadas en Comitán provenían de 58 comunidades, y 79% hablaban tojolabal" (Cruz, en Cruz *et al.*, 2007:99).

De allí que para el 2014 se han duplicado las cifras y se han registrado hasta 13 barrios con presencia de este grupo, como son: El Cedro, Jerusalén, El Jordán, Nvo. Belén, 14 de Septiembre, 27 de Junio, Chichimá 27 de Junio, Linda Vista, Nuevo Plan de Ayala, 20 de Noviembre (primera y segunda sección), La Lajita, Nueva Reforma y una parte del ejido Pashtón Acapulco. Particularmente nos muestra claramente que en cinco años la migración ha crecido en un 100% de las comunidades de origen a centros urbanos como los ya mencionados.

Las nuevas generaciones que han nacido y crecen en estos contextos urbanos, están construyendo nuevas formas identitarias, que si bien han construido una serie de estrategias en sus modos de vida, también han generado desplazamientos de ciertos elementos culturales como la transmisión y uso de la lengua originaria y algunas prácticas cotidianas, como la identificación y reconocimiento del territorio.

Aproximación a las estrategias de vida tojolabal en la recreación de una cotidianidad urbanizada

Si bien es cierto, el cambio de territorio y lo que ello implica, ha marcado fuertemente la vida de las familias tojolabales en contextos urbanos y más aún la de las y los jóvenes. Sin embargo, esto no impide que se recreen patrones culturales de la vida comunitaria, como el trabajo, la participación en asambleas o la conformación de redes de apoyo.

³ *Chonab'* era y sigue siendo el término utilizado por los tojolabales para referirse a la ciudad de Comitán. Tiene que ver con un espacio de intercambio y de comercio. Para profundizar sobre el vocablo *Chonab'*, véase Memoria baldía (1992), C. Lenkersdorf, Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo (2004), Chonabanel: transformaciones del intercambio y el comercio en la región tojolabal. Anuario de Estudios Indígenas X, 2005.

El trabajo comunitario continúa siendo un elemento importante que se recrea entre algunas familias tojolabales asentadas en ciertos barrios, donde se van conformando redes a partir de la denominación religiosa en la que participan activamente.

En el ámbito laboral, los integrantes de las familias tojolabales asentadas se han incorporado a diversas actividades. Los "jefes de familia" por lo regular se emplean en la rama de la construcción como "maestros" de obra⁴ (albañiles) experimentados o bien se dedican a trabajos menores de campo como el desmonte de terrenos baldíos (no habitados o construidos).

Por su parte, las mujeres adultas y las jóvenes se han dedicado a prestar sus servicios como trabajadoras domésticas, ayudantes de cocineras en restaurantes tanto de Las Margaritas como de Comitán de Domínguez y la mayoría de éstas se dedican a las labores del hogar; como menciona doña María García,

...cuando nos venimos para acá, salimos sin nada, teníamos algunos conocidos con quienes fuimos a dar, ahí por el Cedro, aaahhh... los primeros días sí estuvo duro porque no teníamos dinero. Mi marido comenzó a trabajar en la Central [de Abastos]... yo después comencé a trabajar pero muy barato pagaban con la señora que trabajaba mi comadre... a veces lavaba yo ropa o asear la casa.

Mientras que las oportunidades de las mujeres jóvenes, se polarizan en cierta medida, por un lado se incorporan a trabajos eventuales cuyas remuneraciones son bajas, de esta manera:

...en mi caso, yo trabajo en una casa con una profesora hace ya casi cuatro años en las labores de la casa, barrer, lavar, trapear, lavar trastes... a veces es difícil porque necesitamos el dinero... lo que ganamos a veces se los damos a mi papá para que lo pueda dividir en lo que se necesita para la casa... yo me siento bien estar en Comitán porque es otro ambiente, es otro lugar (Erika, 26 años).

Por otro lado, las jóvenes comienzan de alguna manera a tener mayores oportunidades de acceso en materia educativa, que de alguna manera les da la posibilidad de poder incorporarse a un nuevo ámbito de construcción de relaciones sociales y de conocimiento.

Los jóvenes varones cada vez comienzan a emplearse con mayor frecuencia en el ramo de la construcción como peones o chalanos de albañilería y también como empleados de mostrador en tiendas de abarrotes, farmacias; muy pocos de ellos continúan desarrollando labores agrícolas y se han incorporado a los diferentes niveles educativos. Mientras que niños y niñas se han dedicado por una parte a la limpieza de zapatos comúnmente llamados boleros o bien como "niños canguros" vendiendo una diversidad de productos, por lo regular golosinas.

Finalmente, la situación en la que se encuentran las familias en estos contextos, se ven obligadas a incorporar todos los integrantes en busca de recursos monetarios para la subsistencia; también las/los ancianos(as) participan en estas estrategias de obtención de recursos económicos para contribuir a la subsistencia familiar, es decir, cada vez se

⁴ Dentro de la construcción se tienen ciertas jerarquías de acuerdo a la experiencia y a los años de trabajo que se ha tenido, así mismo, el tipo de obra de construcción en la que se ha participado. Por ello, se tiene la siguiente jerarquía: Maestro de obra (quien sabe interpretar planos arquitectónicos y sabe presupuestar una obra), albañil (quien aún no logra interpretar planos pero ya comienza a realizar trabajos de manera autónoma sin la presencia del maestro de obra), el albañil de media cuchara (quien todavía realiza trabajos de zanjeo, la preparación de la pasta de cemento y quien pega blocks o ladrillos) y finalmente los peones o chalanos (quienes son personas novatas, por lo regular jóvenes que se están incorporando a las labores de la construcción y que únicamente se dedican a realizar los trabajos más rudos en la construcción, como la preparación de la pasta de cemento, quebrar piedra, abrir zanjas o cortar alambre).

incrementa el número de este grupo etario⁵ que se dedica principalmente a pedir ayuda monetaria en las calles, a través de una actitud e imagen que conmueven al transeúnte.

Las necesidades de alimentación cada vez se hacen más evidentes, puesto que los salarios que reciben los hombres adultos por los trabajos eventuales en los que se emplean, no son suficientes para el sostenimiento de la familia; por ello en Comitán 'es mayor la presión demográfica sobre la tierra y más fuerte el proceso de urbanización' (*Ibíd*) que en Las Margaritas. Por lo que han comenzado a desarrollar estrategias para continuar con la producción de granos básicos; para ello, algunas familias rentan pequeñas parcelas para la siembra de maíz y frijol principalmente de enredo, piden prestados algunos terrenos cuya producción será dividida en arquería con el dueño de la tierra o bien algunas familias cuentan con terrenos con una extensión que no sobrepasa los 200 m².

De esta manera, se visualiza que hay una considerable reducción del espacio de desenvolvimiento, es decir, no hay un territorio definido sobre el que adquieran sentimientos de pertenencia, puesto que el ámbito de acción de las familias tojolabales se circunscribe a terrenos sumamente pequeños y que la mayoría de las veces resultan insuficientes.

Si bien el trabajo constituye un elemento central de las familias indígenas y campesinas que se han asentado en Las Margaritas y Comitán de Domínguez, la participación en ciertos espacios colectivos comienza a tomar mayor importancia, específicamente en aquellos que tienen que ver con la dirección de alguna denominación religiosa, alguna organización social o bien formando parte de la mesa directiva de

algún barrio o colonia en donde de alguna manera se da una recreación de la vida ejidal.

Finalmente resulta interesante cómo plantea la teoría del caos George Balandier, en la que siguiendo a Prigogine, dice que "ninguna organización, ninguna estabilidad, en cuanto tal, garantía o legítima, ninguna se impone en derecho, todas son producto de las circunstancias y se encuentran a merced de las circunstancias" (En Balandier, 1990: 61), se trata pues de poner énfasis que los cambios y las continuidades en las prácticas y procesos socioculturales forman parte de las circunstancias en las que se encuentran los sujetos involucrados y que, además, es en estos nuevos espacios territoriales donde se recrea parte de la vida comunitaria de sus localidades de origen.

De esta manera, resulta conveniente traer a la discusión que las familias indígenas que viven en contextos urbanos se constituyen como grupos diversos, más no homogéneos, pues suelen pertenecer a diferentes status sociopolíticos y religiosos. Así pues, por un lado hay estratos sociales que logran generar mecanismos de resistencia ante el cambio, mientras que otros buscan esos mismos mecanismos como formas de adaptación a los cambios, como es el caso de los maya-tojolabales asentados en espacios urbanos como Comitán de Domínguez y Las Margaritas, Chiapas.

⁵ Resulta interesante este grupo etario la forma en que ha comenzado a construir estrategias para la adquisición de recursos económicos, ya que tras recorridos a las principales calles de ambos municipios, se ha encontrado ancianos que tocan con gran destreza el carrizo (flauta) y que a partir de ello, solicitan a las personas la ayuda monetaria.

Bibliografía citada

Balandier, Georges (1990), El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Editorial Gedisa. Barcelona, España.

Cruz Burguete, Jorge Luis (2007), Desplazados por la guerra: Comitán y Las Margaritas. En Cruz Burguete, Jorge Luis y colaboradores. Las migraciones internas de los pueblos indígenas de Chiapas, El Colegio de la Frontera Sur/Universidad Intercultural de Chiapas, México.

Limón Aguirre, Fernando (2007), Conocimiento cultural chuj. Memoria y esperanza en un pueblo maya de la frontera de México con Guatemala, Tesis de Doctorado, BUAP, Puebla.

Martínez Lavín, Carlos (julio 1974), Los tojolab'ales: Una tentativa de aproximación sociológica, Mimeografiado.

Pereyra, Ana y Oscar Traversa (1999), Procedimientos preparativos en las prácticas alimentarias de los habitantes de Buenos Aires y sus alrededores: un esquema descriptivo. Cuadernos del CEAgro No. 1 (129-136), Facultad de Ciencias Agrarias. Universidad Nacional de Lomas de Zamora, Argentina.

Tegegn, Melakou (2002), El desarrollo y la influencia de los organismos de ayuda, en M. Tegegn, Desarrollo y Poder. Ed. Intermon, Fundación para el tercer mundo, 1ª Edición.

9

Papel de los pueblos tzotziles y tzeltales de Chiapas en la conservación de tradiciones agropecuarias y biodiversidad

Raúl Andrés Perezgrovas Garza¹
Jorge Gustavo Paniagua Mijangos²

Consideraciones preliminares

Desde una panorámica histórica, las diferentes expediciones de conquista y colonización realizadas por los españoles en la primera mitad del siglo XVI trajeron consigo una gran diversidad de animales domésticos a las tierras recién encontradas. Estos animales no constituían razas definidas, sino biotipos más o menos uniformes que se criaban en las distintas provincias de España; en su nuevo territorio, hallaron una gran variedad de climas y entornos ambientales, y tuvieron que adaptarse para sobrevivir; al pasar el tiempo, esos animales de origen ibérico dieron origen a nuevas razas autóctonas mexicanas de animales domésticos.



Fotografía 9.1. Prácticas tradicionales de manejo por campesinos tzeltales de Aguacatenango, Chiapas.

Estas razas Criollas, o localmente adaptadas, como ahora se les llama, son en realidad poco conocidas, a pesar de su enorme contribución al desarrollo social y económico de las poblaciones rurales de México a lo largo de más de cinco siglos.

Además del desconocimiento productivo de los linajes pecuarios que se desarrollaron en la otrora Nueva España y que se adaptaron a los distintos ambientes de México, existe una serie de factores que ponen en peligro la enorme diversidad que significan esas razas locales de animales domésticos; entre ellos se pueden mencionar los programas ganaderos que recomiendan eliminar los animales criollos, la falta de información de los campesinos sobre las ventajas de las especies animales locales, y la propaganda que hacen las compañías transnacionales y los ganaderos asociados para vender sus propios animales incluso cuando no reúnen las características de rusticidad que se necesitan para producir en zonas marginadas. Esta situación ha sido evidenciada por la misma Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) que, en su reporte sobre la situación de los recursos genéticos animales a nivel mundial publicado en 2007, denuncia con alarma la extinción de al menos una raza de gana-

¹ Instituto de estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III. San Cristóbal de Las Casas, 29264 Chiapas. rgrovas@unach.mx

² Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III. San Cristóbal de Las Casas, 29264, Chiapas. jorgepaniagua@yahoo.com

do cada mes durante lo que va del presente siglo XXI, advirtiendo sobre la degradación genética que representan los cruzamientos no controlados con las llamadas razas 'mejoradoras'.

En México, se tienen datos sobre la apariencia externa y las características productivas de varias razas de animales domésticos locales, los llamados criollos, de las cuales se hace aquí una breve semblanza, siguiendo un excelente texto del Dr. Jorge de Alba, apasionado estudioso y promotor de las razas criollas, cuya lectura es obligada para los interesados en el tema.³ En cuanto a los bovinos, en el norte y occidente del país se encuentra el Criollo Chinampo que se distribuye en Baja California y Nayarit; este vacuno fue introducido por los frailes jesuitas en sus viajes de evangelización a fines del siglo XVII, cuando fundaron una serie de misiones en las que siempre había ganado. En la Baja California, las distintas variedades de bovinos quedaron expuestas al ambiente desértico y seco de la región durante muchos años, adaptándose a las condiciones de aridez extrema; el sistema tradicional de manejo que se practica en la actualidad contempla el pastoreo extensivo del ganado en zonas marginadas que no son aptas para la cría de razas comerciales, cuya resistencia bajo condiciones adversas es muy limitada.

En la sierra de Nayarit, el ganado Chinampo ha sido menospreciado y tiende a desaparecer; estos animales están a cargo de indígenas Coras y Tepahuas, es criado bajo pastoreo extensivo, y se utiliza para tracción en las labores agrícolas. La población de estos animales es reducida y está en peligro de extinción; su permanencia depende de que se mantengan aislados en comunidades rurales relativamente inaccesibles y de bajos recursos económicos, principalmente en las partes altas de la

Sierra Madre Occidental. También en el norte del país, el ganado Rarámuri de la Sierra Tarahumara de Chihuahua muestra una alta capacidad para sobrevivir en sitios donde la vegetación es escasa; para buscar agua, estos animales caminan grandes distancias con increíble facilidad.

En el centro y sureste de México se ha estudiado el bovino Criollo de la Mixteca, en las zonas montañosas y semi-desérticas de Oaxaca, Guerrero y Puebla. Este bovino Criollo Mixteco es atendido por diferentes grupos de indígenas y mestizos por medio de sistemas de producción que se califican de "primitivos", pero que deberían considerarse muy eficientes desde el punto de vista productivo, pues no únicamente han permitido la supervivencia de los animales, sino que contribuyen a la propia persistencia de las familias campesinas marginadas de la zona Mixteca. Siguiendo los estudios del Dr. de Alba, ahora en el sur del país, el bovino Criollo Nunkiní de Campeche resulta ser descendiente de "un cargamento de caballos y bovinos sacados de contrabando de la Isla Hispaniola" que llegó a Campeche en 1543, y que debió estar ya adaptado al trópico para luego llegar a poblar toda la península y el actual estado de Tabasco. El censo de hoy es apenas de alrededor de 200 cabezas ubicadas en los terrenos comunales que ocupa la población de origen maya.



Fotografía 9.2. Alimentación extensiva por 'ramoneo' del ganado criollo en zonas de montaña.

³ El libro de los bovinos criollos de América fue editado en 2011, poco después de la muerte del Dr. de Alba, y es un reconocimiento a su incansable labor por los bovinos localmente adaptados. Hoy día es una referencia obligada en el tema de los bovinos Criollos.

Ya con información generada por la Universidad Autónoma de Chiapas, en el caso específico de los bovinos locales del estado la investigación es relativamente reciente, de modo que los reportes son parciales y abarcan hasta el momento los valles centrales, la parte central montañosa del estado, la zona norte y gran parte de la región fronteriza cercana a Comitán, de lo que aquí se dará cuenta.⁴

Una situación similar en la que la información es desafortunadamente escasa ocurre para otras especies autóctonas de animales domésticos en Chiapas, en donde se han estudiado poblaciones de cerdos localmente adaptados y de aves criollas en diversos municipios de la región montañosa central. En dichos trabajos se analiza no solamente el material genético —los animales— sino de manera prioritaria las prácticas ancestrales de cría diseñadas por los indígenas y campesinos, que han permitido su conservación hasta nuestros días, y que son parte de la cultura de nuestros pueblos originarios.



Fotografía 9.3. Utilización de 'yugo' de madera para restringir el acceso del ganado a parcelas sembradas.

Con esos antecedentes, el presente artículo analiza de manera integral las características de algunas razas localmente adaptadas de animales criollos: vacas, cerdos y gallinas, así como los sistemas tra-

dicionales de manejo productivo en varias regiones económicas de Chiapas,⁵ con miras a generar conocimiento actual que apoye su estudio, que sirva para sensibilizar a la población en general, y que conduzca a diseñar acciones que favorezcan su conservación.

Las vacas criollas de Chiapas

En el caso particular de los bovinos criollos, el porcentaje global encontrado en las diferentes regiones estudiadas fue de 24%, aunque hubo una gran variación debido a la diversidad de climas, entornos geográficos, tipos de productor y sistemas de manejo.

Como característica muy apreciable y repetitiva, las mayores concentraciones de animales criollos se localizaron en comunidades rurales ubicadas en zonas altas, lo cual vino a confirmar los datos preliminares que se tenían respecto de la presencia de razas locales en áreas montañosas habitadas por grupos indígenas.

La proporción global de bovinos criollos en las cinco regiones estudiadas —un nada despreciable 24%— es muy similar a la que reporta el INEGI para Chiapas en su último censo ganadero de 2007 y que es de 23%. Esta cifra se puede dimensionar mejor si se considera que, según las cifras del propio INEGI, Chiapas es el estado con mayor cantidad de ganado "corriente" en todo el país, seguido de Durango (19%), Chihuahua (18%) y Veracruz (15%). A pesar de que los datos oficiales señalan la existencia de esa gran diversidad de animales locales en Chiapas, poco es lo que se ha hecho para estudiarlos de manera sistemática, valorarlos y tratar de que se preserven como herencia genética (los animales) y cultural (el saber ancestral pecuario), no sólo para el estado sino para todo el país.

4 Nueva información sobre los diferentes tipos de bovinos criollos de México ha sido recientemente publicada por la Universidad Autónoma de Chiapas. El texto es lectura recomendada para los interesados en las razas criollas de ganado mayor, y se encuentra disponible en línea en el siguiente vínculo: [http://www.textosdeinvestigacion.unach.mx/.../20151023_121503/].

5 El estudio comprende las regiones Valles Centrales, Altos, Norte, y la Fronteriza por el rumbo de Comitán.

Las zonas de valles centrales, norte y frontera de Chiapas son las que presentan menor número de bovinos criollos, predominando en todas ellas la raza Cebú y sus híbridos, seguramente como consecuencia de los programas fomento ganadero de la SAGARPA. Esta iniciativa del gobierno federal se dedica a introducir sementales de razas foráneas con miras a generar un incremento en la productividad de las explotaciones ganaderas; debe considerarse, sin embargo, que este ganado introducido requiere de una alimentación igualmente mejorada y de prácticas de manejo sanitario que difícilmente pueden ser proporcionadas por los productores campesinos que no pueden pagar la asistencia técnica necesaria. En el corto plazo, esto significa que los animales "mejoradores" difícilmente podrán cubrir sus altos requerimientos y dejarán de ser tan "altamente productivos" como lo quieren hacer creer las empresas y las asociaciones que los promueven.

El panorama anterior permite vislumbrar al menos dos ángulos de la problemática; por un lado, los programas de fomento ganadero están siendo aprovechados por los productores con mayores recursos, quienes prefieren ir cambiando gradualmente su ganado hacia animales más comerciales por medio de sementales foráneos de los llamados "mejoradores", sin darse cuenta que están reduciendo peligrosamente la diversidad genética de su ganado bovino.



Figura 9.4. Mujer tzeltal encargada del ganado bovino como responsabilidad cotidiana.

Por el otro, los pequeños productores campesinos e indígenas de Chiapas quedan por lo general al margen de esos apoyos en efectivo y en especie, pero en contraparte mantienen un ganado muchísimo más resistente a situaciones inestables de alimentación y alojamiento, de mayor rusticidad y que es menos vulnerable a enfermedades y a los riesgos derivados del cambio climático; además, estos animales locales representan igualmente un conjunto de genes valiosos que son susceptibles de preservarse para las futuras generaciones, y que introducen elementos de sostenibilidad al sistema productivo pecuario y al modo de vida cotidiano de las poblaciones menos favorecidas.

El hecho que los bovinos criollos de Chiapas sean más numerosos en zonas de orografía accidentada y a mayor altura sobre el nivel del mar, así como entre productores pecuarios pertenecientes a alguna población indígena, ya había sido reportado en otros estados de la República y con otros bovinos criollos. Tal es el caso del ganado de la Sierra Tarahumara, y del bovino autóctono de Nayarit, el cual se asocia a poblaciones de las etnias Huichol y Tepehuana que habitan en los parajes que están más alejados y que son de difícil acceso, como ya se mencionó en los antecedentes de este trabajo.

Sobresale en el presente estudio la cantidad de vacas criollas en la región de Los Altos (67%); esta zona montañosa está habitada por indígenas de las etnias tzotzil y tzeltal, y tienen a la cría de vacas como un componente básico de sus diversas estrategias de desarrollo. Los productores indígenas de esta región se ocupan principalmente en la agricultura, en específico la siembra de maíz y frijol en pequeñas parcelas, pero que también dedican una parte de su labor a la cría de animales domésticos utilizando sistemas de manejo de bajos insumos, como igualmente pueden ocuparse como jornaleros o dedicarse de tiempo parcial al comercio y al transporte.

Al consultar directamente con ellos, los productores indígenas mencionaron que su ganado criollo se enferma menos, produce con pocos insumos externos y resiste mejor las condiciones ambientales adversas; todas estas características permiten la persistencia de las razas locales y les dan una ventaja sobre las foráneas. Este es el modo de vida integral del campesino de bajos recursos y del indígena cuya existencia está en el límite de la marginación, para quienes no es conveniente poner toda su energía en una sola gran actividad, lo que conlleva un riesgo inherente, sino tener diversas fuentes de ingreso que amortiguan dicho riesgo.

Existen al menos ocho principales fenotipos de ganado criollo en Chiapas, cada uno con características definidas: tostado, serrano, negro, pinto, berrendo, barcino (atigrado), anaranjado (criollo lechero tropical) y ruano. Cada uno de estos biotipos podría llegar a constituir una raza local chiapaneca, dado que sus características externas y productivas se transmiten con facilidad a la generación siguiente. La variedad de los biotipos encontrados puede dar una idea clara de la diversidad genética que todavía se puede observar en las montañas de Chiapas, y confirma los datos que ofrece el INEGI sobre la gran cantidad de ganado "corriente" en nuestro estado; sin embargo, esa gran cantidad de genes autóctonos requiere de un mayor esfuerzo y de un compromiso colectivo para avanzar en su estudio sistemático y su preservación, ante un panorama de peligro de extinción que ya no se debe eludir.

Las ovejas autóctonas

Mucho se ha escrito sobre el ya ampliamente conocido "borrego Chiapas", una raza mexicana — Chiapaneca — de ganado lanar registrada en el catálogo de recursos genéticos animales de la FAO desde 2005; se ha estudiado su historia a partir de animales del centro y sur de España, su manejo tradicional en las comunidades tzotziles, sus ca-

racterísticas productivas y su particular genética. Aquí se hace énfasis en el papel que han tenido las mujeres tzotziles no únicamente para preservar esta raza a lo largo de más de cuatro siglos, sino para ir la mejorando a través de seleccionar con mucho cuidado a los animales que se quedan dentro del rebaño.



Fotografía 9.5. Pastoras tzotziles evaluando la calidad del vellón en sus ovejas.

Las pastoras tzotziles se apropiaron de esta especie al inicio de la época colonial, cuando las enfermedades de los animales y lo accidentado del paisaje impidieron a los encomenderos españoles aplicar los sistemas ibéricos de cría de ovejas basados en la trashumancia de grandes rebaños en amplias sabanas y dehesas. Fue entonces que el amor de las mujeres tzotziles por sus animales —su responsabilidad ancestral— les permitió diseñar formas de cuidarlos que a la larga los mantuvieron vivos y productivos. Entre estas prácticas que debieron parecer muy extrañas a los estancieros españoles, se pueden mencionar la reducción del rebaño a unos cuantos borregos, el uso de bozales hechos con cordeles de pasto para evitar que comieran plantas peligrosas cerca de los arroyos, la asignación de nombres propios a cada una de las ovejas, y la renuencia a sacrificarlos y comerlos por estar incluidos en su cosmovisión.

El beneficio de la cría de ovinos entre las pastoras tzotziles se centra en la producción de lana, ese producto antes desconocido para ellas que hilaban y tejían con algodón, y que fueron descubriendo interesantes propiedades en la nueva fibra textil. Sobre este particular se han realizado varios estudios, en los que siempre sobresale la labor de las tejedoras y las pastoras tzotziles, quienes diseñaron nuevos instrumentos (un huso distinto para hilar la gruesa trama de lana) y perfeccionaron sus técnicas para transformar los vellones en hilo, y los hilos en lienzos tejidos, con los que cubrieron su cuerpo y se protegieron del frío de la montaña.



Fotografía 9.6. Pastora y tejedora tzotzil en su trabajo cotidiano.

Hay que considerar que aquello que hoy constituye el saber ancestral de las mujeres tzotziles para cuidar y aprovechar la lana de sus ovejas, en su momento fueron conocimientos derivados de observación, de ensayo y error, que ahora —una vez probados y perfeccionados— se transmiten de madres a hijas. Por supuesto, las generaciones actuales de mujeres tzotziles están sujetas a factores sociales y ambientales muy distintos a los de sus madres y abuelas, como la atomización de las tierras dedicadas a la agricultura y la ganadería, las oportunidades para emprender estudios en todos los niveles, y el poderse dedicar a actividades que sus antecesoras ni siquiera soñaron, como trabajar fuera de su hogar, viajar a otros lugares, vestir al estilo occidental o simplemente no casarse a eda-

des tan tempranas. Estos factores pueden tener un impacto directo sobre la forma en que se crían ovejas o se transforma la lana en ropa típica en las comunidades tzotziles, pero seguramente las mujeres se irán adaptando a las circunstancias, e irán evolucionando en su trabajo cotidiano como lo han hecho durante siglos.

Los cerdos autóctonos

En las zonas montañosas de Chiapas se ha identificado no sólo una gran diversidad de marranos autóctonos, sino de manera muy notoria un sistema ancestral de manejo que recuerda las prácticas españolas de cría en los inicios de la colonización.



Fotografía 9.7. Diversidad en la apariencia exterior de los cerdos autóctonos en la zona tzeltal de Chiapas.

Existen al menos cinco grupos o patrones externos principales; el primero y más común corresponde a cerdos de color negro (28%), que son animales robustos; el color es uniforme aunque los animales pueden tener manchas blancas en una o más patas; sus orejas son pequeñas y levantadas; dentro de este grupo se encuentra un cerdo negro con una franja blanca característica que rodea el tórax, llegando a veces hasta el abdomen; estos animales también son de gran talla. El segundo grupo es de color rubio (26%) con tonos que varían del color claro a uno dorado intenso.

Los otros grupos incluyen a animales grandes de color rojo ladrillo (14%), los cerdos pintos (14%)

que pueden ser blancos o rubios con manchas en diferente número y tamaño distribuidas por todo el cuerpo. El último grupo es de animales color café (11%), los que pueden presentar líneas más oscuras que recorren todo su cuerpo de manera horizontal —como si un niño los hubiera “grafiteado” — lo cual ocurre también en los lechones de pecarí.



Fotografía 10.8. Lechón autóctono de Aguacatenango, Chiapas, con las marcas típicas de los pecaríes.

En cuanto al sistema tradicional de manejo, el marrano autóctono de Chiapas se mantiene en corrales sencillos y de dimensiones reducidas hechos de palos de madera y dotados de un techo de lámina, pero estos son simples resguardos para que los animales pasen la noche dado que —al tener una puerta abierta hacia la calle— durante el día se les encuentra deambulando libremente en caminos, terrenos baldíos, arroyos y basureros. La alimentación de los puercos autóctonos es a base de maíz, el que se les ofrece dos veces al día, y además una porción de desperdicios de cocina que comen al mediodía; las mujeres son las encargadas de atender a los cerdos, y los llaman de manera efusiva para que se acerquen a sus corrales a comer. Este sistema de manejo es propio de la temporada de sequía, y se modifica en la de lluvias, cuando los animales se mantienen encerrados para que no ‘hagan perjuicio’ en las áreas sembradas.

Una variante de este sistema es colocar un ‘yugo’ de madera a los animales, el cual les impide atravesar las cercas de alambre de púas que delimitan las superficies sembradas.

Al permanecer los animales gran parte del día en la calle, no existe un control sobre la reproducción, y las mujeres no saben cuál macho monta a cuál hembra. Las cerdas gestantes se encierran en su corral apenas unos días antes del parto, y permanecen ahí durante menos de una semana, para después retomar su vida habitual, ahora acompañadas de un grupo de inquietos lechones de diversos colores. Este sistema “abierto” de cría fue utilizado ampliamente en las Antillas, al inicio de la época colonial, y probablemente de ahí llegó a la Nueva España junto con los animales.

Las gallinas criollas

En las comunidades tzotziles y tzeltales, es considerable la diversidad en la apariencia externa de las aves de corral, si bien el saber ancestral sobre su manejo es relativamente uniforme.



Fotografía 9.9. Mujer de Chenalhó mostrando las aves de su parvada.

Las características del plumaje distinguen a los diferentes fenotipos de gallinas: barradas o saradas (en gris o amarillo), negras, manchadas, oscuras con cuello dorado o rizadas. Además, existe una serie de detalles anatómicos que ocurren en algunos animales, como: copetes en la cabeza, cuello desnudo, sin

plumas en la cola, con patas cortas, diferentes tipos de cresta, y con plumas en orejillas, buche o patas... en fin, todo un catálogo de color y formas.



Fotografía 9.10. El 'copete', característica externa común en aves criollas de comunidades indígenas.

En cuanto al sistema ancestral de manejo, las aves pernoctan en lugares elevados, en ocasiones en las ramas de los árboles que están dentro del traspatio y a veces en alojamientos rústicos hechos de madera reciclada, a los que se les coloca un palo para que las aves puedan subir por las tardes y bajar al clarear el alba al día siguiente. Durante el día los animales se encuentran libres para deambular en el área cercana a la vivienda; ahí van buscando las plantas y los animalitos que forman parte de su dieta, y las gallinas van llamando a sus pollitos cuando hay algo que pueden comer, para que vayan aprendiendo.

El resto de la alimentación de las aves consiste en masa de maíz cocido, o bien maíz quebrado o entero que las mujeres les proporcionan un par de veces al día, llamando a los miembros de la parvada de manera ruidosa, los que acuden con rapidez. Esta práctica cumple funciones alimenticias, pero también sirve para que los pollitos vayan reconociendo la voz de su dueña y el territorio que les corresponde, de manera que ya nunca se van a otra parvada o a otro traspatio, aunque caminen una distancia considerable.

La reproducción es igualmente libre, en virtud de que los gallos están sueltos y juntos con las gallinas todo el tiempo, aunque la elección del macho es parte fundamental del sistema de manejo. Las gallinas que terminan de empollar se dejan un par de días en el sitio donde cuidaron los huevos, por lo general en un sitio elevado y aislado, y luego se les incorpora a la parvada.

En cuanto a los aspectos de salud, no se acostumbra el uso de recipientes para proporcionar el alimento, como tampoco para el agua de bebida, la cual toman los animales de cualquier charco o en el sitio donde se lavan los trastos, casi siempre fuera de la vivienda.

La presencia de enfermedades es común, con mortalidad elevada, y no se realiza la prevención de enfermedades por medio de vacunación ni se utiliza medicina veterinaria de patente, aunque sí se conocen algunos tratamientos empíricos.

Conclusiones

La diversidad de animales criollos en Chiapas es significativa, en todas las especies domésticas. Se encontró una relación directamente proporcional entre la cantidad de animales criollos, la altura sobre el nivel del mar de las explotaciones pecuarias y la existencia de población indígena.

Los productores indígenas de Chiapas preservan una diversidad de animales criollos y emplean sistemas tradicionales de cría mayormente extensivos y de bajos insumos. El cruzamiento sin control de los animales criollos está provocando una peligrosa dilución de valiosos genes que proporcionan resistencia y rusticidad. Es necesario estudiar a profundidad el destacado papel de los grupos indígenas en la conservación de los animales criollos, y valorar con justicia a las razas locales de las distintas especies.

Lecturas recomendadas

De Alba J. (2011), El libro de los bovinos criollos de América. Biblioteca Básica de Agricultura. Ed. Colegio de Postgraduados. Montecillo, México.

Perezgrovas Garza, Raúl (2004), Los carneros de San Juan. Ovinocultura Indígena en Los Altos de Chiapas. 3a Edición. Serie Monografías N° 5. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas y Fundación Produce Chiapas, A. C.

Perezgrovas Garza, Raúl (Editor) (2007), Cría de cerdos autóctonos en comunidades indígenas. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 246 pp.

Perezgrovas Garza, Raúl, Marta Jerez Salas y Marco Antonio Camacho Escobar (2014), Gallinas criollas y guajolotes nativos de México. Características y sistemas de producción. Red CONBIAND México, IEI-UNACH, ITVO-Oaxaca, UMAR- Oaxaca. Talleres Gráficos de la UNACH. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. 326 pp.

Perezgrovas Garza, Raúl y Fernando de la Torre Sánchez (2015), Los bovinos criollos de México. Historia, caracterización y perspectivas. Colección de Textos Universitarios. Unidad de Divulgación Científica. Universidad Autónoma de Chiapas. 428 pp.

10

La pérdida de las lenguas indígenas en la Sierra Madre: el caso del mochó

María Elena Fernández-Galán Rodríguez¹

La Sierra Madre de Chiapas nos cuenta una historia de disputas territoriales entre naciones. Durante la Colonia, Chiapas y Soconusco formaban parte de la Capitanía de Guatemala, provincias que se adhirieron a la República Mexicana después de la Independencia.

Los pueblos de esta región fronteriza, enclavada entre la sierra de los Cuchumatanes y la costa del Soconusco, comparten el espacio geográfico y una serie de acontecimientos históricos que marcaron la trayectoria de vida de sus pobladores y por ende de sus lenguas.

El valle de Motozintla estuvo habitado desde épocas inmemoriales; vestigios arqueológicos en el lugar nos hablan de la antigüedad de los asentamientos humanos que vivían dispersos entre sus milperías irrigadas por el Grijalva.

Se tiene noticia de que los motozintlecos o mochós o sanfranciscanos fueron un grupo pequeño desde la Colonia en comparación con la presencia numérica de tzotziles o tzeltales. Los españoles colonizaron la región en 1534, congregando a los naturales con fines de adoctrinación y control político. Fueron los mercedarios quienes tomaron a su cargo la evangelización permitiéndoles un espacio para conservar los rituales antiguos por los pocos

religiosos que visitaban esta apartada región de montaña. Uno de los acontecimientos importantes en la historia colonial de Motozintla fue la llegada del visitador de Lamadriz en 1697 que provocó un levantamiento contra las autoridades (León, 1988).

Los habitantes de los pueblos vecinos Mazapa y Amatenango de la Frontera se encontraban en las fiestas patronales y en las plantaciones de cacao del Soconusco. Se sabe que a partir de la Independencia vivieron prudentemente aislados o completamente marginados de la vida nacional tanto de Guatemala como de Chiapas.

El siglo XIX y sus tendencias liberales presionaron a las comunidades indígenas para abandonar su vida tradicional y comunitaria; muchas tierras comunales fueron vendidas a los cafetaleros dejando en la miseria a sus antiguos poseedores, lo cual propició el abandono de los pueblos en busca de trabajo asalariado.

Durante el siglo XIX poblaciones como Motozintla, Mazapa, Amatenango de la Frontera y El Porvenir continuaban siendo guatemaltecas. En los acuerdos de 1892 formaron parte de las negociaciones de límites de México y Guatemala por el cual pasaron a pertenecer a la República Mexicana. La anexión a México de una parte del terri-

¹ Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. Centro Universitario Campus III. San Cristóbal de Las Casas, 29264, Chiapas. elena-y-kees@hotmail.com

torio guatemalteco marcó la vida de Motozintla. En 1882 se firmó el tratado de límites con Guatemala. En 1893 el gobernador Rabasa estableció el distrito administrativo de Mariscal con cabecera en Motozintla. Estas decisiones políticas no afectaron de manera inmediata a sus habitantes sino que a lo largo de 40 años continuaron en la misma situación cotidiana.

Ya en el siglo XX, entre 1919 y 1920 la política evolucionó de las rivalidades familiares tradicionales a la polarización de las clases en Motozintla convirtiéndose en el brote de la transformación de la política regional en los años veinte. En 1920 se forma el Partido Socialista Chiapaneco; a la cabeza estaba Ismael Mendoza con más de 200 miembros para el mejoramiento de las clases trabajadoras (Spencer, 1988).

En la década de los años treinta, tanto el gobierno nacional con Cárdenas a través de la Comisión Demográfica Intersecretarial obligó a los habitantes de la Sierra a definirse como mexicanos para poder participar en el reparto de tierras, es decir, abandonar muchas de sus costumbres que los relacionaban más a los indígenas guatemaltecos.

El gobierno estatal, con Victórico Grajales como gobernador, presionó a la población para suprimir las tradiciones de manera drástica en la frontera; se borraron los nombres de santos de los poblados, se quemaron imágenes y así mismo los trajes tradicionales, y se prohibió el uso de las lenguas indígenas en las escuelas (Hernández, 2001).

En la década de los setenta se empieza a pensar en la integración de los indígenas a la vida nacional como parte de un programa multicultural; entra entonces una política de revitalización de las culturas prehispánicas. En este contexto se crea el Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel que a su vez formaba lo que llamaban Consejos Supremos, en

los que el INI participaba para apoyar a las comunidades con programas de desarrollo en lo que Aída Hernández llama "indigenismo participativo".

Algunos de los mochó todavía mantienen ceremonias y cultos a los cerros, al Santo Rayo, al Santo Monte, a la Santa Nublazón, a la Santa Lluvia; para que crezca la milpa se encienden velas, se ofrece copal y se sacrifican pollos. También para curarse recurren a las oraciones, se pide al chaman que intervenga.

El día 4 de octubre se celebra la fiesta más importante de los mochó, el día de San Francisco, patrón de la población en la que participan los ladinos y los mames avecindados en la cabecera y sus alrededores. Los motozintlecos mantienen estrechas relaciones con los pueblos vecinos tanto del lado de México como de Guatemala. Los mochó invitan a tocar a los marimbistas de Guatemala a sus fiestas, quienes llegan disfrazados de monos y perros muy divertidos y asustan a muchachos.

Una de las actividades importantes es la preparación y consumo de la bebida ritual llamada puzunque; la elaboración y reparto de este alimento ha estado a cargo de las mujeres mochó (Petrich, 1985).

...lleva zintul, jengibre harina, aceite, pericón, anís, pimienta gorda y chile, si pues, por eso es que pica, es chile chocolate que lo tuestan, cuando ya está caliente la harina. Le echan harto chile. Lo muelen y queda listo un ollón, ya el día de la fiesta el atol cocen ya, le echan el polvo y ya lo tornean bien y ya se hizo agüita, entonces se echa el atol y ya se hace espuma. Es bonito, lleva mucha compostura (doña Victoria Echevarría, 2000).

Antes la fiesta se celebraba en diferentes casas, se iba de barrio en barrio, no paraba en ningún lugar, cada quien lo pedía y se iba a la fiesta de ese barrio y en la iglesia; ahora hay un espacio que empezó

por llamarse "La Casa Mochó" y ahora cambió a "La casa Mam, Mochó, Cackchiquel".

La dispersión de la población mochó se refleja en el cambio religioso; la pertenencia a otras iglesias generalmente va aparejada con el abandono de las costumbres tradicionales. En la encuesta llevada a cabo en 2004, solamente uno de 30 entrevistados se declaró presbiteriano.

Las lenguas amerindias de la Sierra Madre

La trayectoria de las lenguas de la frontera Sierra se distingue por los acontecimientos históricos derivados de las decisiones políticas. El cotoque, motozintleco de la familia kanjobaliana, se esparció desde las tierras bajas del Soconusco, Tuzantán, hasta las áridas partes de la Sierra Madre en Motozintla. Los tecos (cackchiqueles) emparentados con lenguas mameanas se establecieron en el valle del Cuilco en tierras serranas, pero las vicitudes políticas dividieron a sus hablantes entre Mazapa (México), Cuilco y Tectitán (límites con Guatemala siglo XIX). El mame es una lengua viva si consideramos a los mames guatemaltecos establecidos a los largo de la frontera de uno y otro lado. Los chicomuceltecos emparentados con los huastecos se establecieron entre el río frío y el río caliente, quedando aislados de tal forma que dejaron de hablar su lengua desde hace un siglo más o menos. Otros grupos lingüísticos fronterizos son el tapachulteco de la familia mixe-zoque en el Soconusco, herederos de la cultura olmeca y el náhuatl con la variante local.

La región también se enriqueció con otras lenguas amerindias debido a las migraciones recientes (refugiados de los años ochenta) de jacaltecos, chujes y kanjobales, idiomas que también se hablan profusamente en Guatemala.

Dentro del territorio chiapaneco se hablan diferentes lenguas, además de la variante chiapaneca del español. La mayor parte de estos idiomas proceden de la familia maya: el tzotzil, tzeltal, chol, tojolabal, lacandón, mam, teko (cackchiquel), mochó, tuzanteco, chuj, jacalteco y kanjobal. De la familia mixe-zoque procede el zoque con sus variantes. Cuando menos sabemos de la existencia de algunas lenguas que se han dejado de hablar: el chiapaneco (otomangue); el chicomucelteco (familia huasteca); el tapachulteco (mixe-zoque); dos variantes del náhuatl: el nahua del Altiplano central, la de los primeros asentamientos en el Soconusco y la de los acompañantes mexicanos y tlaxcaltecas llegados con los españoles.

La actual dispersión de grupos chiapanecos que han migrado dentro y fuera del estado ha modificado la geografía lingüística original creando un mosaico difícil de delimitar. Basta ver que en la región de los valles centrales hay más hablantes de tzotzil que de zoque.²

El cotoque, mochó o motozintleco

El mochó, q'tok (nuestra lengua) es una lengua maya de la familia kanjobalana (Martin, 1987). El número declarado de hablantes en el censo del año 2000 era de 162 personas. Por otra parte, en el censo realizado por Fernández-Galán (2005), la comunidad identificó 86 hablantes, mientras que en la Encuesta Intercensal del INEGI (2015) se registraron sólo 87. En el dato de etnicidad, de un total de 72,000 habitantes en Motozintla, 13 por ciento se consideran mochós, de los cuales corresponde a personas mayores de 65 años (INEGI, 2015).

El mochó es un idioma que no se utiliza para transacciones comerciales, ni para discursos políticos; apenas se recitan los parlamentos en mochó durante

² INEGI (2015) Autoadscripción indígena hablantes de lenguas cercanas cackchiquel 73, jacalteco 480, kanjobal 6171, mame 8156, lacandón 2, motozintleco 87 (Tabulados de la encuesta intercensal).

las fiestas, y no se tradujo la Biblia; ni para fines educativos existen cartillas en mochó, y aun en el ámbito de lo privado muy pocas familias lo utilizan como comunicación interpersonal.

Los sanfranciscanos, desde tiempos inmemoriales, han sido bilingües o trilingües, hablaron el nahua, el teko y el mam.

En 2004 se llevó a cabo una encuesta con entrevistas a las personas consideradas mochó sobre el uso de la lengua la influencia de la escuela, de la migración, los matrimonios mixtos, la trasmisión de la lengua en familia, la falta de una literatura o un corpus literario y finalmente el progreso o la modernidad.

Muchos de los viejitos entrevistados pasaron de ser monolingües en mochó, a ser monolingües en español. En una misma familia encontramos hermanos que hablan el motozintleco y los que solamente hablan español. Entre parejas hay muchos matrimonios mixtos que sacrifican la lengua porque la pareja no la entiende.

Algunos de los legítimos mochós son puristas del lenguaje, como símbolo de una lengua que va decayendo:

Muchos ya no hablan bien el mochó ya lo mezclan con el español y de ahí la esencia de la lengua son pocos los que lo hablan, lo que de veras lo hablan no le meten español (don Fausto López, 2004).

Entre los mismos motozintlecos hay hablantes y semihablantes. Ellos opinan que solamente unos veinte hablan bien y otros no lo saben. Sin embargo, no se ponen de acuerdo sobre cuántos hablan bien la lengua: uno de ellos dice que hay como doscientos, otros opinan que hay solamente como sesenta, y para don Juan no pasan de cuarenta.

De mis 8 hijos sólo tres no lo entienden: mi hijo que vive en Tapachula todo lo entiende, mi hija de Comalapa, ella si no sabe hablar, si lo entiende, pero no lo sabe pronunciar (doña Juanita Méndez, 2004).

En estos tiempos, la comunicación en motozintleco es esporádica: por ejemplo cuando se encuentran en la calle algunos hablan en mochó, otros empiezan en mochó y son respondidos en castellano.

Como ahorita ya casi no hay con quien platicar pue, yo voy y mi hermano nada más y mi hermana que vive en el centro, pero como vivimos lejos no muy nos hablamos pue de repente nos hablamos en el centro, siempre en castellano (Guadalupe Mejía).

Hay quienes se han casado con personas pertenecientes a otros grupos étnicos por lo que no lo hablan entre sí en el matrimonio ni, por ende, lo enseñan a sus hijos. La mayoría de los qa'tok no pueden practicar su lengua porque no encuentran con quien, ya todos murieron, ya quedan pocos, viven lejos.

Pues yo no hablo con nadie, nadie platica conmigo, nadie habla conmigo, ya no hablo (don Rubén Ortiz).

Los sanfranciscanos han sido discriminados por su lengua; se les llamaba indios con desprecio y ha sido motivo para haber dejado de hablar el mochó o haber dejado de enseñarlo a sus hijos:

Es que anteriormente siempre nos burlaban, nos discriminaban por hablar la lengua (don Fausto López, 2004).

Sin embargo, este sentimiento de vergüenza ha cambiado en los últimos años a raíz de los movimientos indigenistas promovidos por instituciones gubernamentales, ONGs, el movimiento zapatista

de 1994 y la teología india de la Iglesia Católica, entre otros.

Los mochós están de acuerdo en que un motivo por el que dejaron de hablar su lengua fue la asistencia a la escuela:

Porque como llegan a la escuela, allá llegan a aprender puro castilla y español (don Gregorio Mejía, 2004).

La influencia de los maestros ha sido crucial para el detrimento de las lenguas. Muy pocos de los entrevistados declararon que les estaba prohibido hablar en su lengua, ya que no mencionan castigos por hablar mochó; sin embargo se les ridiculizaba:

También dicen que también en las escuelas lo prohibieron, pues que ya no hablaran su lengua porque no iban a salir de la ignorancia, que si iban a seguir platicando en sus lenguas, que si hablaban en español sí iban a conseguir trabajo (don Fausto López, 2004).

Las primeras escuelas oficiales de Motozintla surgieron en los años treinta, en la época de Grajales. Los primeros maestros que llegaron a Motozintla procedían del centro de la República con la misión de castellanizar para mexicanizar. Los maestros continúan descartando las lenguas y culturas indígenas como obstáculo para avanzar en los planes de estudio.

Casi todos los mochós han salido de la ciudad; antes iban a trabajar en las fincas, todos recuerdan cuando eran niños haber pasado una o varias temporadas en la pizca del café. Estos desplazamientos obligan a hablar con los otros trabajadores en español.

Cómo les voy a enseñar si no hay; yo estuve como 60 años en la costa, no me crecí aquí (don Rubén Ortiz, 2004).

La migración desde Motozintla hoy en día se ha incrementado, por la movilidad hacia otras regiones del estado tanto a nivel nacional como internacional. La dispersión del grupo fomenta la extinción del uso del mochó; emigran de manera individual o familiar sin que encuentren otros hablantes para seguir entablando conversaciones en su lengua.

Desde siempre se han llevado a cabo matrimonios entre personas de diferentes lenguas; siguiendo el curso del Grijalva permite —por la cercanía— el encuentro con pobladores de Mazapa, hablantes de teko (cakchiquel), de Amatenango de la Frontera (jacalteco) de El Porvenir (mam); estos parentescos propician el cambio lingüístico, aunque generalmente optan por el castellano.

Mi hija ya no muy habla también porque su marido no habla así mochó, puro en castellano; los nietos puro castilla hablan (doña Laura Melgar, 2004).

La vida moderna está influida por los medios masivos de comunicación en la lengua nacional donde no hay cabida para las lenguas minoritarias. Ahora los mochós tienen radios, televisión, internet, celulares; viajan, comparan su vida rural limitada a la vida de las ciudades, a la vida del "progreso".

Pues sí porque ya toda la gente se está modernizando pue, ya no le agarran pue el idioma, ya no, ya los niños que van creciendo ya va aprendiendo en la escuela el castellano (doña Guadalupe Mejía, 2004).

Los padres no quieren enseñar mochó a sus hijos. Algunos opinan que de por sí lo aprenden mal y otros que es mejor que conozcan solamente el castellano para que no tengan problemas al encontrar trabajo, viajar o seguir sus estudios.

Un mochó de 53 años, que se considera a sí mismo mochó, no habla la lengua ya que nunca le enseñaron sus padres:

...ese idioma no se viera perdido y ahorita se está perdiendo por lo mismo, por la misma cosa de que ya nadie lo platica, nadie lo platica, como dije, es que nuestros padres no nos enseñaron a uno tampoco... (don Plácido Ortiz, 2004).

Es importante señalar que la ausencia de tradición literaria es una razón que argumentan para despegarse de su lengua original, desprovista de prestigio por no producir libros que avalen la importancia del idioma.

Desde la década de los noventa ha surgido el interés de los grupos minoritarios en recuperar su cultura original. Hay al menos tres maestros que enseñan el mochó. No es extraño el hecho que surja la reindianización en las circunstancias históricas actuales; las reivindicaciones de grupos minoritarios se han dado en todo el mundo, la globalización ha puesto de manifiesto que existen intereses particulares de grupos marginados para encontrar un espacio en el mundo.

Lo más notable de la historia de la lengua motozintleca es el hecho de reconocer cómo ha sobrevivido después de 500 años de depresiones políticas, económicas, sociales y culturales, y cómo sigue empeñada en resurgir, a través de sus maestros empeñados en enseñar una lengua sacada del olvido.

Depositamos nuestra esperanza en que los verdaderos sanfranciscanos logren recuperar la vigencia de su lengua, ya que en este mundo tan complejo y atribulado las gentes se repliegan a sus identidades étnicas como su última esperanza de tener un futuro.

Referencias

- León Cázares, Carmen (1988)**, Un levantamiento en nombre del rey Nuestro Señor: Testimonios indígenas relacionados con el visitador Francisco Gómez de Lamadriz. México: CEM-UNAM
- Spencer, Daniela (1988)**, El Partido Socialista Chiapaneco: rescate y reconstrucción de su historia. México: CIESAS.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2001)**, La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial. México: CIESAS.
- Petrich, Perla (1985)**, La alimentación mochó, acto y palabra (estudio etnolingüístico). San Cristóbal de Las Casas: CEI-UNACH.
- Martin, Laura (1987)**, The interdependence of language and culture in the bear store in Spanish and in Mocho. *Anthropological Linguistics*, Winter 1: 533-548.
- Fernández Galán, María Elena (2005)**, La lengua mochó: pasado, presente y futuro. Anuario 2004: 449-475. Tuxtla Gutiérrez: Cescame-unicach.

11

La serpiente Tornado-Chakaxib'

Antonio Gómez Hernández¹**Introducción**

El presente relato se recopiló en el ejido Veracruz, municipio de Las Margaritas, Chiapas, gracias a las pláticas de hombres y mujeres adultos hablantes del tojol-abal, de aproximadamente sesenta años de edad. El texto oral versa sobre la muerte de un krensepal (principal, olomal en tojol-abal) quien, como especialista sobre ritos agrícolas, se encargaba de administrar la visita de santos y santas peregrinas que cada año pasan en las localidades agrícolas a recibir los rezos y limosnas que se usarán para adornar su templo llegada la fecha de festejarse su día.

Asimismo, como krensepal/olomal, título por haber nacido y tenido facultades extraordinarias, imaginado como hombre-serpiente, dirigió a varias poblaciones de las regiones de Las Margaritas, Comitán y La Independencia para la realización de las peregrinaciones en temporada de sequía, para que éste tiempo no fuera tan prolongado, las lluvias lleguen a tiempo y con ello prever buena cosecha.

Bajo esta concepción de la existencia de personas suprahumanas, los tojolabales aceptan que los tseltales de La Trinitaria —los de la cabecera municipal— se han posicionado, desde antaño, en el nivel



Fotografía 11.1. Antonio Gómez Hernández. Peregrinación al Padre Eterno, carretera Panamericana, 2013.

¹ Investigador del Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas. turtux@hotmail.com

superior, porque como “meros principales” pueden evitar la lluvia en regiones enteras, desviarla y secar manantiales por castigo o por venganza. El olomam local, concebido como hombre-Dios con autoridad para ordenar a los otros hombres-dioses inferiores, se encargaba de castigar a las poblaciones que no cumplían con las obligaciones para con los espacios sagrados — montañas, cuevas, grutas, manantiales —, santos, santas y vírgenes que recorrían las localidades de su jurisdicción, recibiendo rezos en las noches de estancia, velas y copal, además de la

Tojol-abal, la humanidad está constituida en dos grandes grupos diferenciados: unos nacen “con poder supra-humano” [olomal] y otros, subordinados de los primeros, han existido para ser “gente común”.³

El primer grupo, formado por personas con un poder especial —también denominado con el vocablo castellano de “vivos” — comprende una gran diversidad de personas, clasificadas de diversas maneras por la tarea que cumplen, por el trabajo que deben



Fotografía 11.2. Antonio Gómez Hernández. Peregrinación en honor a santa Margarita, 2015.

limosna colectiva que daba cada poblado, las individuales y familiares por los favores ya recibidos, en espera o apenas solicitándose el favor.

Para reprimir², podía el hombre-tornado él mismo castigar u ordenar a sus súbditos ejecutar el castigo.

¿Cómo es que éste y las demás personas son más que humanos? Según la concepción de persona

ejercer “por nacimiento”. Unos tienen que ver con la salud, con arreglar el cuerpo descompuesto; reconstruir los huesos rotos. Otros tienen que ver con la fertilidad, personajes que hacen que las personas infértiles procreen; incluso, cumplen con el deseo de los padres para que del siguiente embarazo nazca niña o niño; unos más, velan por las buenas cosechas, por la fertilidad de la tierra, procurando las lluvias,⁴ evitando las tempestades, pues tienen como

2 Sobre el papel de la serpiente en el mundo maya, véase De la Garza, Mercedes, 2001. ‘La serpiente en la religión maya’, González Torres, Yolotl (coordinadora). *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Plaza y Valdés, S.A. de C.V., Instituto Nacional de Antropología e Historia, Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones A.C., CONACULTA, México, pp. 145-157.

3 Sobre los tipos de persona, véase Gómez Hernández, Antonio, 1996. ‘El lu?umk’inal o espacio terrestre y sus moradores según los tojolabales. Los ‘vivos’ y los ‘cabeza de piedra’ en el espacio terrestre’, en *Anuario IEI VI*, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, pp. 53-64.

4 La serpiente asociada a la lluvia, véase WILSON, Richard, 1999. *Resurgimiento maya en Guatemala (Experiencias Qeqchiés)*, CIRMA/PMSS, Antigua, Guatemala, p. 57.

alter ego a los fenómenos naturales,⁵ como el rayo y el torbellino, o bien, una serpiente si para lo que se ha nacido es para ser tornado, torbellino, *b'itus*, y la serpiente que resguarda los manantiales u "ojo de agua".

Este es el caso del personaje que se aborda en este texto, de quien se dice fue *chakaxib'* o "torbellino"; tuvo por nagual a la culebra *Ik'axib' chan*,⁶ serpiente que desciende desde las nubes para crear ojos de agua, o envuelta con las nubes, baja para destruir las sementeras de todos aquellos que incumplen con sus obligaciones de merecer el agua necesaria para la vida de todo ser vivo: plantas y animales.

De este personaje se dice que tuvo el cargo de principal,⁷ que para los tojolabales fue el especialista ritual que se encargaba de cuidarlos de los posi-

bles ataques de los vecinos tzeltales y tzotziles, de quienes se dice cuentan con hombres-rayo más potentes capaces de infiltrarse y hurtar la esencia de los productos ocultos en los lugares sagrados de los poblados, además de guiar la visita y ofrendar en otros espacios sacros extraterritoriales, como santo Tomás, en Oxchuc; san Bartolo, en Venustiano Carranza; san Miguelito, en el municipio de La Trinitaria; san Carlos, en el municipio de Altamirano; el Padre Eterno, en La Trinitaria, todos en el estado de Chiapas, y san Mateo, en San Mateo Ixtatán, Guatemala, Centroamérica.

Entre la gente de las poblaciones que representó, se habla de él como todo un gran personaje, muy fuerte de carácter y muy vengativo si alguna población no cumplía con sus obligaciones y reque-



Fotografía 11.3. Antonio Gómez Hernández. Especialista ritual, Cruz del Milagro, La Trinitaria, Chiapas, 2013.

5 La serpiente, como nagual, véase Báez-Jorge, Félix, 1998. Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México, y VALENCIA, Rogelio y Ana García Barrios, 2010. "Rituales de invocación al dios *k'awiil'*", Ciudad Ruiz, Andrés, et al. (Editores). El Ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, pp. 253 y 254.

6 Viento-culebra: culebra que vuela; culebra que se convierte en viento.

7 Para los Tojol-abal jumasa, especialista ritual que encargaba de cuidar una de las regiones devotas y participantes en las romerías, mientras que el 'principal' o especialista ritual mayor siempre ha sido de la cabecera municipal de La Trinitaria, Chiapas.

rimientos para cada peregrinación.⁸ No obstante, una mañana, a este principal le llegó sorpresivamente la muerte.⁹ Los devotos, gente que ha mantenido una relación recíproca con las deidades, al saber del suceso se alarmó porque los lugares sagrados y ocultos que sólo un principal sabe de su ubicación y conoce, como las “cruces verdes” que atraen la lluvia para los pueblos que cumplen con sus ofrendas; conocedor de las entrañas de las montañas sagradas, sabedor de la puerta de cada una de ellas para entrar y sacar frutas, frijol fresco y elote en plena temporada de sequía, obtener agua debajo de las rocas o de árboles frondosos, ha perecido y quedó todo sin protección. He aquí una versión de la sorpresiva expiración.

La serpiente ik'axib' chan

Algunos de los pobladores de lugares cercanos a la población que fuera el lugar de nacimiento y de residencia del principal, cuentan que cierta mañana, una mujer del mismo poblado había salido de su casa a una visita antes del amanecer. Al regresar, grande fue su sorpresa cuando, al abrir la única puerta de acceso de la habitación que tenían, vio en el interior una gran serpiente enrollada en el suelo.

La serpiente, al darse cuenta de la presencia humana, levantó verticalmente la cabeza hasta un metro de altura, en tanto que el resto de su cuerpo, que era de más o menos cuatro metros, permaneció en el suelo. La mujer, muy asustada, salió corriendo a pedir auxilio con sus vecinos porque su esposo se encontraba ausente en esos momentos.

Se cuenta que mucha gente asistió al llamado de auxilio. Que los hombres llegaban y le daban de palos a la serpiente para que se retirara de la vivienda;

le aventaban piedras y ésta sólo parecía estar asustada o enojada como buscando apresuradamente un hueco para salir y huir. Después de tantos leñazos y pedradas que caían en su descomunal cuerpo —los cuales aparentemente no le causaban ningún daño—, logró salir de la casa en la cual se encontraba oculta. Sin embargo, al emprender la huida llegó a la carretera quedándole de frente un empedrado que le obstaculizaba el paso y detenía su desaparición. Dicen que era un empedrado muy alto que servía como cerco de una milpa, de tal modo que la serpiente se quedó literalmente atravesada en la carretera, pues su cuerpo dicen que medía aproximadamente siete metros.

Cuentan que en aquel lugar en donde la serpiente se quedó de nueva cuenta atrapada, las personas (que para ese entonces ya se habían reunido en gran cantidad, entre hombres, mujeres y niños) la rodearon y siguieron aventándole de pedradas y palos; sin embargo, ella seguía sin lastimarse, en tanto se iban formando largas filas de vehículos de carga y pasaje en ambos extremos del camino. Al no manifestar dolor ni notarse lastimada, las personas presentes se hablaron y planearon estrategias. Acordaron entonces pedirle a los conductores de vehículos pesados que pasaran los carros sobre la serpiente para ver si así, pasándole los neumáticos por la cabeza, lograban al fin hacerle daño y causarle la muerte. Se cuenta que los carros pasaron uno tras otro; una y otra vez por la mitad del cuerpo, por la cola o sobre la cabeza, mientras la serpiente seguía como si nada la estuviera aplastando: continuaba “enterita”.

Desesperada la gente, ideó otra forma para acabar con el reptil gigante, cuya presencia era extraña en

⁸ Las obligaciones consistían, aparte de la asistencia de la gente a las peregrinaciones que duraban hasta 10 días (de ida y vuelta), en la contribución económica para la compra de velas y aguardiente, además de la contribución en flores que se utilizan en los rituales.

⁹ Sobre la muerte repentina del especialista del ritual, algunas versiones presumen confidencialidad de parte de los familiares; otras, aseguran que el hijo, quien para entonces ya asistía a su padre en las ceremonias, salió a las localidades a solicitar ayuda económica para solventar los gastos médicos por las quemaduras en todo el cuerpo.

medio de una población sin vegetación. Las sugerencias fueron diversas hasta que, en acuerdo por mayoría, decidieron sacar gasolina de los carros y echársela a la serpiente para luego prenderle fuego.

Los dueños de los carros sacaron combustible y la gente la regó al rededor y encima del animal hasta que, bien bañada con gasolina, le prendieron fuego. Ésta empezó a arder y a retorcerse de dolor hasta que se quedó quieta, sin movimiento y, hasta entonces, se dieron cuenta que la habían vencido: estaba muerta. No conformes, juntaron leña y ocote; amontonándole encima esta leña le echaron más gasolina y volvieron a prenderle fuego hasta quedar la serpiente bien calcinada.

Muerta la descomunal serpiente, los carros comenzaron a circular, en tanto las personas del lugar fueron formando grupos pequeños preguntándose de dónde había salido la serpiente tan gigante, y especulaban tratando de apaciguar las intrigas. Así, fueron retirándose poco a poco a sus casas y labores, quizá formulando más interrogates y buscando posibles respuestas sobre la aparición del animal, tal vez para encontrar consuelo en un corazón inquieto.

Como entre la gente se encontraban los hijos del principal, al volver éstos a casa le platicaron al padre y al abuelo sobre lo ocurrido, pero éste no dio señales de haber escuchado, por lo que los hijos creyeron que seguía dormido.

Poco después, los hijos mayores se fueron a la milpa a trabajar mientras el principal seguía acostado en su cama. Horas más tarde, las nueras preocupadas, fueron a despertar al anciano para que desayunara porque ya era tarde, ya casi era el medio día. Grande fue la sorpresa de éstas cuando se dieron cuenta que el suegro ardía en calentura, y entonces los nietos corrieron avisar a sus padres llevando la razón de que debían de volver pronto, porque el abuelo ya no hablaba por tanta fiebre.

Los hijos, al enterarse, tomaron el camino a casa lo más rápido posible, pero al llegar, encontraron al *tat awel* [anciano] muy grave, agonizando; minutos después, falleció.

Los llantos crecieron y los vecinos, principalmente mujeres, volvieron apresuradamente a abandonar sus casas dirigiéndose a la casa del principal, para cerciorarse de las causas de tanto llanto, mientras los hombres del lugar fueron nuevamente concentrándose, según como se iba corriendo la voz. El auxilio, la ayuda a la familia del principal no faltó porque se trataba de un anciano respetado; la gente fue movilizándose para preparar la casa, abrir la fosa, poner suficiente maíz, comprar carne para alimentar a parientes y voluntarios, mientras otros fueron por el ataúd, los cohetes y las velas.

Las parientes femeninas más cercanas al anciano, con la ayuda de los hijos mayores, le quitaron la ropa para bañarlo y luego ponerle ropa limpia, la que llevará a la tumba; empero, grande fue la sorpresa de estas personas cuando se dieron cuenta que el cuerpo del difunto estaba completamente quemado. Presas del asombro, fueron dándose cuenta poco a poco que el cuerpo se encontraba quemado tal como había quedado el de la serpiente antes de convertirla tan sólo en cenizas. Estos familiares, tratando de ocultar lo que veían y evitar suspicacias, vistieron al difunto sin bañarlo y lo metieron a la caja, pero los ojos de los presentes no estuvieron en vano, porque todo se vio y todo se supo sobre las condiciones en que se encontró el cuerpo del difunto *krensepal*. Por esa muerte tan rara y repentina, la gente del lugar llegó a considerar que la serpiente quemada e incinerada era de un "nagual" o *wayjel*, y que ese *wayjel* era del principal, pues como la serpiente murió, él también corrió con la misma suerte.

¿Pero, qué hacía la serpiente en aquella casa?, se preguntaba la gente tiempo después.

La respuesta fue que el "nagual serpiente", sorprendido por la luz del sol, ya no le alcanzó el tiempo de obscuridad para llegar hasta la casa y convertirse en persona; es decir, meterse en el cuerpo de su dueño, de su amo; por eso no le quedó más remedio que refugiarse en la primera casa que encontró en la "orillada".

Sobre la manera en que falleció el especialista ritual, los tojolabales que lo conocieron (quienes muchas veces participaron y caminaron los mismos senderos con el extinto anciano en cumplimiento de las promesas de ofrendas anuales, a través de las peregrinaciones), no se explican el por qué falleció de ese modo; como hombre poderoso, ¿cómo no pudo darse cuenta que el tiempo de obscuridad no le alcanzaría para llegar casa sin ser visto por sus familiares, principalmente la esposa? Se dice que cuando por alguna razón (como la falta de acuerdo al interior de la localidad, por problemas políticos, religiosos o económicos) no participaban en alguna "entrada de flores", las milpas eran destruidas

por el *chakaxib'* o "torbellino". Esto es que quien castigaba, reprendía por la desobediencia no era la virgen, santa o el santo no visitado, sino el difunto *krensepal* quien tuvo por "nagual" al *Chakaxib'*, que no es más que la serpiente *Ik'axib'* Chan (serpiente voladora, en *Tojol-ab'al*) convertida en tornado quien, ya en las nubes, desciende y destruye los sembradíos de maíz, atacando a la milpa más elegante, mejor desarrollada, o empujando la lluvia a otras parcelas o áreas de agostadero donde no es urgente que llueva.

Empero, se cuenta que los torbellinos siguen haciendo de las suyas, bien porque personas extrañas y con poderes extrahumanas llegan a causar daño porque entre los tojolabales cada vez nacen sin capacidades extraordinarias, como los hombres rayo, porque ya no es como el tiempo de antes cuando nacían más personas con dones especiales, como el poder convertirse en algún fenómeno atmosférico, ya sea para hacer el bien, como mediadores ante las divinidades, o para causar daño.

12

Sobre los autores

Dolores Aramoni Calderón

Es Antropóloga Social, originaria de Tuxtla Gutiérrez. Se ha dedicado a la docencia y a la investigación. Sus investigaciones de antropología histórica se han centrado en los zoques de Chiapas, en particular de los pueblos asentados en la Depresión Central. Es profesora fundadora de la UNACH y desde 1985 trabaja en el Instituto de Estudios Indígenas. Ha recibido varias distinciones académicas.

María Elena Fernández Galán Rodríguez

Cursó la maestría en bibliotecología en la Universidad de Denver, Colorado y llevó a cabo estudios de Lingüística en la Universidad de Essex, Inglaterra. Ha trabajado en bibliotecas desde 1977. En el terreno de la investigación ha realizado proyectos relacionados con el uso de las lenguas indígenas y la lectoescritura. Sobre estos temas ha publicado capítulos de libros y artículos. Colabora como maestra en la especialidad "Procesos culturales lectoescritores". Por otro lado lleva a cabo talleres de lectoescritura en lenguas indígenas y español, de los cuales se han derivado varios libros de divulgación comunitaria.

Antonio Gómez Hernández

Es antropólogo social por la Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH, y actualmente labora como investigador de tiempo completo en el Instituto de Estudios Indígenas. Es Maestro en Ciencias Sociales por el CESMECA-UNICACH, con Diplomado

en Antropología Aplicada, por CIESAS-ISTMO, Oaxaca. Sus líneas de investigación son la etnohistoria y la religiosidad popular.

Gracia Imberton Deneke

Doctora en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, y con Maestría en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Chiapas. Realizó su licenciatura en Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En la actualidad trabaja los siguientes temas: jóvenes indígenas, cambio social, suicidio, y antropología de la enfermedad.

Antonio de Jesús Nájera Castellanos

Es profesor de tiempo completo en la Universidad Intercultural de Chiapas. Es Doctor en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco (UAM-X), y Maestro en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural por el Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR).

Jorge Gustavo Paniagua Mijangos

Antropólogo egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Maestro en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Chiapas y Doctor en Sociedades Multiculturales y Estudios Interculturales por la Universidad de Granada, España. Desde 1985, labora como profesor-investigador en el Instituto de Estudios indígenas de la UNACH. Como investigador y docente sus áreas

principales de interés son: la antropología urbana, el cambio cultural y la formación de identidades en los espacios públicos urbanos.

Raúl Perezgrovas Garza

Es Médico Veterinario Zootecnista y postgraduado en Zootecnia y en Desarrollo Sustentable. Realizó los estudios pioneros sobre el sistema tradicional de manejo de ganado lanar de las pastoras tzotziles de Chiapas, y llevó a cabo el trabajo de caracterización del borrego Chiapas que condujo a su registro por la FAO en 2005. Ha trabajado desde 1981 en la caracterización productiva de las distintas razas localmente adaptadas de animales domésticos en Chiapas, y en el impacto socioeconómico que tienen en la vida cotidiana de la población indígena.

Laureano Reyes Gómez

Es investigador adscrito, desde 1985, al Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas. Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios Regionales por El Colegio de la Frontera Norte, de Tijuana, Baja California. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores-CONACYT, nivel 1, e Investigador Honorífico del Sistema Estatal de Investigadores del Consejo de Ciencia y Tecnología del estado de Chiapas (COCYTECH).

Sonia Toledo Tello

Investigadora y profesora titular del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas. Es antropóloga social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), con maestría en la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) y doctorado en Estudios Mesoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su

tesis doctoral: “*De las fincas a las comunidades agrarias. La construcción de los espacios sociales en Simojovel y Huitiupán, Chiapas (siglo XIX-XXI)*” obtuvo el Premio Interinstitucional Arturo Warman 2014. Es autora de: Historia del movimiento indígena en Simojovel, Chiapas (1975-1985), 1996, UNACH; Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas, 2002, PROIM-MSE-UNAM/IEI-UNACH. Ha publicado varios artículos en el Anuario de Estudios Indígenas (IEI-UNACH) y en las revistas Textual de la Universidad Autónoma Chapingo, Thule, Revista Italiana di Studie Americanistici, Perugia, Italia, y Mesoamérica, entre otras.

Susana Villasana Benítez

Es investigadora adscrita al Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas desde 1985. Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios de Población por El Colegio de la Frontera Norte, de Tijuana, Baja California. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores-CONACYT, nivel 1, e Investigadora Honorífica del Sistema Estatal de Investigadores del Consejo de Ciencia y Tecnología del estado de Chiapas (COCYTECH).

Anna María Garza Caligaris

Investigadora adscrita al Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas. Doctora en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y profesora de la maestría en Estudios sobre Diversidad Cultural y Espacios Sociales. Obtuvo el premio por la mejor tesis de maestría Fray Bernardino de Sahagún, otorgada por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (INAH). Ha destacado sus esfuerzos a los estudios de género y a la historia local.

Acciones del Instituto de Población y Ciudades Rurales



Entrega de constancias de posesión de viviendas en la CRS Ixhuatán



Toma de protesta de 36 Consejos Municipales de Población (COMUPO'S), y primer taller de capacitación a los integrantes de los COMUPO'S, en el que participaron el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) y el Consejo Nacional de Población (CONAPO)



Firma de Convenio de Colaboración entre el Instituto de Población y Ciudades Rurales y la Secretaría para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Presentación del Programa Estatal de Población 2015-2018 en Tzeltal

Traducción de material del Programa Viviendas Saludables



Adhesión del Instituto de Población y Ciudades Rurales al Pacto Mundial de las Naciones Unidas

Convenio de Colaboración con el Laboratorio Nacional de Vivienda y Ciudad Sustentable

Sesiones del COESPO 2016



Implementación de la Estrategia "Familias Fuertes, Amor y Límites" en la CRS Jaltenango La Paz

Acciones del Instituto de Población y Ciudades Rurales



Entrega de constancias de posesión de vivienda en la CRS Jaltenango La Paz



Inauguración de gimnasios públicos en la CRS Jaltenango La Paz



Inicio del programa de reforestación en la CRS Jaltenango La Paz



GOBIERNO DEL
ESTADO DE CHIAPAS



GOBIERNO DEL
ESTADO DE CHIAPAS

 INSTITUTO DE POBLACIÓN
Y CIUDADES RURALES




CHIAPAS NOS UNE

