

TZELTALES

DEL PUEBLOS INDÍGENAS
MÉXICO CONTEMPORÁNEO



PUEBLOS INDÍGENAS DEL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

COORDINACIÓN ACADÉMICA

Enrique Serrano Carreto

Lilia Cruz-González Espinosa

CONSULTORÍA EN DEMOGRAFÍA

Constanza Rodríguez Hernández

SISTEMA DE INFORMACIÓN GEOGRÁFICA

Verónica Gámez Montes

José Alberto Salas Serrato

Laura Virginia García Vidales

SERVICIOS DE INFORMACIÓN Y CÓMPUTO

Eduardo Bello Jiménez

Patricia Moreno Hernández

María de Lourdes Ayala

Blanca Ramírez Martínez

NOTA SOBRE EL AUTOR

Maritza Gómez Muñoz es licenciada en comunicación por la Universidad de Concepción de Chile; tiene maestría en antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y es profesora investigadora en el área de Diversidad Cultural de la Universidad Pedagógica Nacional. Desde 1999 realiza trabajo de campo en Tenejapa, Altos de Chiapas para su tesis doctoral.

Fotografía 1a de forros y portada: El primer alcalde es asistido por su esposa mientras se viste con el traje ceremonial con tejidos de rombos que representan el universo recorrido por animales sagrados como sapos, alacranes y serpientes, los colores negro y rojo son signos de principios de origen. A la izquierda se ve un tejido ritual con frutos *k'an xich*. Fiesta de San Ildefonso, santo patrón de Tenejapa, Chiapas. Fotografía Maritza Gómez, 2001. Acervo personal.

Fotografía página 5: Detalle de la fotografía en pág. 18.

TZELTALES

MARITZA GÓMEZ MUÑOZ



COMISIÓN NACIONAL
PARA EL DESARROLLO
DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS



México

CDI
972.004
C65
TZELT.

Gómez Muñoz, Maritza

Tzeltales / Maritza Gómez Muñoz. – México : CDI : PNUD, 2004.

48 p. : maps., retrs., tabs. – (Pueblos indígenas del México contemporáneo)

Incluye bibliografía

ISBN 970-753-034-0

1. INDIOS DE CHIAPAS – TZELTALES 2. TZELTALES – HISTORIA 3. TZELTALES – RELIGIÓN Y MITOLOGÍA 4. COSMOVISIÓN TZELTAL 5. IDENTIDAD ÉTNICA – TZELTALES 6. SISTEMA DE CARGOS – TZELTALES 7. TEMASCAL 8. ARTESANÍAS – CHIAPAS 9. TEXTILES TZELTALES 10. CARNAVALES – CHIAPAS 11. TZELTALES – RITOS Y CEREMONIAS 12. BAILE DEL TORO 13. TRADICIÓN ORAL – TZELTALES 14. EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (EZLN) 15. TZELTAL – LENGUA 16. DESARROLLO DE LA COMUNIDAD – CHIAPAS I. t. II. Ser.

D.R. © 2004 Maritza Gómez Muñoz

Primera edición, 2004

D.R. © 2004 Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

Av. Revolución 1279, Colonia Tlacopac, Delegación Álvaro Obregón,

C.P. 01010, México, D.F.

D.R. © 2004 Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

Av. Presidente Mazarik 29, Colonia Chapultepec Morales, Delegación Miguel Hidalgo,

C.P. 11570, México, D.F.

ISBN 970-753-034-0 / Tzeltales

ISBN 970-753-006-5 / Pueblos Indígenas del México Contemporáneo

<http://www.cdi.gob.mx>.

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización del titular, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor, y en su caso de los tratados internacionales aplicables. La persona que infrinja esta disposición se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.

Impreso y hecho en México

TZELTALES



Lumalbajtik: "nosotros, pueblo de 'la palabra originaria'", batzil k'op

5

LOS PUEBLOS TZELTALES Y TZOTZILES PERTENECEN A LA GRAN FAMILIA MAYA de cuyo tronco se desprende una rama que emigra de los Altos Cuchumatanes, Guatemala, a los Altos de Chiapas. Su origen en Chiapas es remoto. Comienzan a asentarse en los Altos de Chiapas entre 500 y 750 a.C. Y a partir del año 1200 d.C. se da la diferenciación de lengua y región como parte del patrón de asentamiento variado en tzotziles y tzeltales.

En la actualidad conforman la mayoría étnica de Chiapas y el 34 por ciento del total de la población indígena en la entidad. La mayoría habita en la zona central de los Altos, que cuenta con una población indígena de entre 70 y 100 por ciento de la composición étnica municipal. La población mestiza de la región se concentra sobre todo en la ciudad de San Cristóbal de las Casas y en algunas cabeceras municipales de poblaciones menores como Ocosingo, Teopisca y Altamirano.

Los tzeltales se definen a sí mismos como “los de la palabra originaria”, *batzil k’op*. El concepto evoca una memoria de origen del hombre maya cuya *herencia* (oral) se recrea en la costumbre y las prácticas de saber. Como metáfora se relaciona además con la palabra primigenia de sus primeros madres-padres creadores. El tiempo de creación del hombre maya, de acuerdo con el *Popol Vuh* referente al mito maya-quiché, se reconoce en la voz de los dioses: “La hora para la siembra y el amanecer se está acercando... tenemos que hacer al que nos sustentará y nutrirá. ¿De qué otra forma podremos ser invocados y recordados sobre la faz de la tierra?” (Tedlock, 1993, p. 72).¹ En la memoria mítica permanece el sentido ético que cons-

tituye al hombre fiel sobre el motivo de su origen, cuya imagen surge de la palabra creadora: verdadera, y se manifiesta en un ser “de reconocimiento”, de ofrenda, que comparte sus frutos con las divinidades y la madre tierra.

En pueblos de cultura oral el mito forma parte del tejido de la memoria comunitaria y se conserva en imágenes clave que garantizan su permanencia. Una de éstas aparece en la idea de hombres originarios que hace referencia al origen de tzeltales, tzotziles, choles y tojolabales: los mayas. Según se ve, en el mito y sus imágenes se incorporan signos de un modelo o paradigma orientador. El mito forma parte de la trama de sentido y aparece como recurso ético de identidad, no sólo del relato, como se verá, sino en un horizonte imaginario, visual de inteligibilidad y carácter legitimador. Los relatos del mito de origen del mundo, de los primeros madres-padres y del maíz, son fundadores y, según las imágenes, su manifestación imaginaria se urde en un sistema en clave (de la memoria oral), de símbolos que son soporte de la identidad.

Según el mito tzeltal de Tenejapa, los primeros hombres eran *swa winik* y fueron creados con un cuerpo sin manos y un solo pie. Ellos poblaron el mundo, los dioses vieron que no les servían porque no les rezaban, ni podían reproducir familia. Tampoco sabían hacer la milpa.

¹ Cito el libro de los maya-quichés luego de haber descubierto importantes semejanzas con la memoria de origen de los Altos, en particular en el municipio de Tenejapa. Por ejemplo, alrededor del mito de creación del hombre existe una extensa memoria oral, de igual manera que sobre el origen del maíz, o los tiempos del diluvio, o de “cuando los hombres fueron convertidos en monos”, etc. Todos son relatos orales que reflejan un origen mítico común para los pueblos mayas de Guatemala y de Los Altos de Chiapas.

Según Graulich (Segundo Congreso Internacional Mayista, 1995), el problema de las similitudes entre los mitos quichés contenidos en el *Popol Vuh* y los mitos mexicanos [y mayas, en Chiapas] es de importancia [...] porque nos informan de posibles relaciones históricas y de la antigüedad de esos mitos [...].”

Los relatos del mito de origen del mundo, de los primeros padres y del maíz, son fundadores, soporte de la identidad

Los dioses dialogaron y se lamentaron: nuestras criaturas no nos rezan ni nos adoran. Estos primeros hombres fueron entonces castigados y desaparecieron a raíz de movimientos de la tierra, *wujtik latalum*.

Cuentan los ancianos que una segunda creación fue de hombres que cuando se iban a la milpa se encontraban en el camino y pasaban dialogando en el nombre de *Rios* (Dios). Siempre se tardaban en el saludo y sus pláticas, y nunca llegaban a sus milpas, eso tampoco les gustó a los dioses de arriba. Esos antiguos habitantes de Tenejapa se les conoce como *Antuva winiketi'k* y se dice que desaparecieron por las grandes inundaciones. Aquellos antepasados eran hombres

gigantes y malos, agresivos con sus vecinos, e ignoraban a los dioses, no los respetaban, por eso los dioses se disgustaron. Y fue así que *Sme pulel*, dios del diluvio inundó el pueblo. La mayoría murió y muchos lograron sobrevivir encaramándose a los árboles y las partes altas de los cerros o protegiéndose en las cuevas. Los sobrevivientes empezaron a hacer fogatas y los dioses vieron que salía humo y enviaron otras divinidades llamadas *Abatetik*. El dios padre envió a transformarlos para que la historia no dejara testimonios de los tiempos del diluvio. Los dioses los transformaron en monos, les jalaban la cola, las orejas (versión de María Intzin Meza, de Chacomá, Tenejapa).



Mientras la mayor parte del monte fue deforestado en los tiempos de las fincas ganaderas, la montaña es siempre un punto de referencia de la memoria cotidiana y de la memoria mítica. Tenejapa, Altos de Chiapas
Fotógrafa Maritza Gómez.
2001. Acervo personal.

LUMKINAL ES EL MUNDO QUE ME RODEA

Como en todos los pueblos indios, la manera de ser de los tzeltales ha sido determinada por el lugar histórico y que en este caso configuró sus formas de resistencia y sobrevivencia. El clima y el paisaje influyen además en el carácter de la gente de la montaña, de modales desconfiados, mientras que los de la selva son bastante más comunicativos.

La vegetación varía según el clima y la altitud. En la parte fría predominan bosques de coníferas, robles y una muy rica vegetación y flora con diversos poderes curativos. La gente de las comunidades tiene un dominio amplio de su entorno, de su hábitat, que enriquece durante el desplazamiento entre veredas: “Cuando me voy a mi pueblo a pie desde la cabecera, sé que debo pasar frente a *ch'en me el*, ‘la cueva del apache’, luego llego por donde estuvo el antiguo roble o *muk'ul jite'*. Camino siempre guiándome por la cercanía de

los cerros sagrados de *Madzab*, mi paraje, que me anuncian cuando ya llegué” (Juan López Luna).

Los conocimientos tradicionales sobre herbolaria que poseen los pueblos indios, les ha permitido desarrollar una medicina naturista muy diversa que actualmente cuenta con apoyos de diferentes organizaciones no gubernamentales para procesarla. La dieta se ve también favorecida por ese conocimiento tradicional ya que, además del maíz y el frijol, existen diversas verduras silvestres que crecen como maleza alrededor de la milpa. Entre las plantas silvestres que se consumen a diario está el *majtaz*, o mostaza, y otra diversidad de plantas de montaña como *sakilvok* y *kulicj pimil*, entre otras.

Desde los años setenta se modifica el paisaje y la actividad económica con la introducción del café en los Altos, a través de la institución oficial Inmecafé, que en un principio supervisa y capacita con la intención de formar cooperativas de venta directa, pero que luego son desviadas a compradores privados que imponen precios con la intervención de “coyotes.”

La memoria mítica tzeltal reconoce en su entorno un mundo paralelo habitado por diversos seres no siempre visibles. El paisaje de quebradas y montañas se comparte con diversas entidades. Se sabe, por ejemplo, que en el monte o en los senderos que

Un dominio amplio de su entorno, de su hábitat les ha permitido desarrollar una medicina naturista muy diversa. La dieta se ve también favorecida por este conocimiento.



Los cultivos se diversifican cuando se trata de alimentar a toda la familia. Mujeres del paraje Los Mangos, Tenejapa, Chiapas. Fotógrafa Maritza Gómez, 2001. Acervo personal.

ellos recorren para trasladarse de un pueblo a otro viven los espíritus (*lab*), dualidades que corresponden al nahual o espíritu animal de los tzeltales.

MEMORIA E IDENTIDAD A TRAVÉS DEL ESPÍRITU O CH'ULEL

Según los tzeltales, se adquieren los primeros signos de identidad, y se trae memoria arcaica, desde antes de nacer, desde el instante en que su espíritu o *ch'ulel* ingresa al cuerpo del feto, en el vientre de la madre. Y su entidad anímica perfilará la manera de ser del sujeto, su carácter, y determinará su futura historia personal. La acción de incorporar recorre sus dos principales cen-

tros de memoria e identidad: su espíritu o alma (*ch'ulel*) y su corazón (*yotan*).

Si el recién nacido “viene” dotado, poseerá además del *ch'ulel*, la manifestación de poder, sabiduría o dones, de los espíritus o *lab*. Éstos pueden ser desde los más poderosos (tigre, serpiente), hasta diferentes animales pequeños, incluso insectos.

Se dice que una persona sabia tiene el don de curar, visualizar y sentir (pulsar), así como de rezar y dar consejos. O de transmitir enseñanzas orales, de interpretar sueños, de sanar o dañar finalmente cuerpo y alma.

Según cuenta un conocido curandero de Tenejapa, el don que posee lo heredó de su padre moribundo: “Porque tú eres mi hijo te voy a entregar en tus manos al pueblo, los ancianos, a toda la gente, a los niños.” Entonces él entendió que su misión sería curar, el padre le estaba transmitiendo su poder. Y en cuanto comenzó a hacerlo, entendió el significado de “ayudar a la gente”.

Se adquieren los primeros signos de identidad desde antes de nacer, desde el instante en que su espíritu o *ch'ulel* ingresa al cuerpo del feto, en el vientre de la madre.

En tales casos la persona se da por enterada en la edad adulta, cuando puede ejercer esos poderes. Y nunca sabrá qué animal o ser es su espíritu poderoso, sino hasta que se muere, que es cuando su lab se manifiesta de una u otra forma. La gente común sabe que necesita cuidar su espíritu. Y esto significa que debe evitar accidentes; de otra forma, si se cae, debe evitar provocar envidia, ya que este sentimiento es uno de los principales causantes de brujería, o de mal de ojo o daño. Si la persona se debilita o enferma, el pulsador o curandero “leerá la memoria de la sangre” en el pulso y le dirá si hubo daño o brujería, o si el malestar se debe a que el individuo se cayó, tropezó o pasó un susto y eso provocó la pérdida de su *ch’ulel*. También un pulsador puede reconocer cuando el cuerpo está descompensado por algún desorden de energía y enfermedad. En tales casos los familiares deberán reunir los materiales necesarios para su curación: velas, *pox* (aguardiente), una gallina o gallo, según el caso.

El *ch’ulel* también busca el mundo natural, el monte o la selva, y en la noche, mientras el cuerpo descansa, su espíritu sale a vagar en busca de experiencias. Las vivencias nocturnas del espíritu dejan huellas, sensaciones o heridas en la persona.

A pesar de esa adversidad, la gente conserva un sentido evidente de dignidad y certezas palpables conviviendo con

ellos en múltiples estrategias adaptativas y de resistencia, las cuales han sostenido su existencia y pervivencia cultural.

COSMOVISIÓN Y SENTIDO

La cosmovisión según López-Austin:

[...] puede equipararse en muchos sentidos a la gramática, obra de todos y de nadie, producto de la razón pero no de la conciencia, coherente y con un núcleo unitario que aumenta su radio a medida que se restringe [...]. La base de la cosmovisión es producto de las relaciones prácticas y cotidianas; se va construyendo a partir de determinada percepción del mundo, condicionada por una tradición que guía el actuar humano en la sociedad y en la naturaleza (López-Austin, 1995, p. 15).

El mundo *tzeltal* se presenta bastante similar al de sus demás hermanos mayas. Está constituido por un cosmos (*chul chan*), la madre tierra (*lum balumilal* o *ch’ul balumilal*) y el inframundo (*k’atimbak*). El equilibrio y la armonía entre esos tres espacios es recompensado por las divinidades protectoras del universo: el Sol, la Luna y las Montañas. En *lum balumilal*, los guardianes de la madre tierra y las fuerzas naturales se encargan de preservar ese orden manteniendo en equilibrio la vida humana con la naturaleza. Del “Dueño” (*Ajau witz, Tatik Anh’el*)

El mundo tzeltal está constituido por un cosmos (*chul chan*), la madre tierra (*lum balumilal* o *chul balumilal*) y el inframundo (*k'atimbak*).

se cuentan muchas historias de enseñanza que la memoria colectiva transmite de familia en familia:

Hace mucho tiempo la virgen (*Jalametik*) dio el maíz a un muchacho y le dijo: “Estas semillas se harán milpa”. El muchacho plantó las semillas, crecieron cuatro matas grandes y dieron mazorcas, entonces el muchacho fue a tapiscar la milpa y llevó las mazorcas a su casa; pero al otro día fue a ver la milpa, que seguía igual como si no hubiera cosechado, y volvió a hacerlo. Al día siguiente volvió otra vez y lo mismo del día anterior, y así tapiscó durante ocho días seguidos, pero se aburría de tanto trabajo y cortó las cañas de la milpa con su machete.

Entonces apareció el Dueño y le dijo: “Ya perdiste la semilla porque cortaste la caña de la milpa, si sólo la hubieras doblado y la hubieras dejado que se secase... ahora ya te quedaste sin matas y tendrás que esperar hasta el próximo año”. Desde entonces se tapisca sólo una vez al año (relato de Navil, Tenejapa).

La enseñanza ordena el comportamiento y el sentido del hombre tzeltal, dejando rastros de saber que orientan su conducta.

Según la memoria mítica en las cuevas que existen en prácticamente todos los parajes de los Altos, se guarda memoria. A ésta se le atribuyen metáforas de creación, de origen; supone la matriz del patrimonio de su pueblo, y mientras guarda, oculta los objetos de creación:

El dios del cerro, el Trueno, fue a pedir instrumentos para hacer un trueno. El gato se fue a una cueva, todo lo que vio fue un sapo (*xpokoc*), y se regresó diciendo: “Sólo vi una rana”. Pero ella era la hija del Trueno. Y éste lo mandó de regreso: “Fíjate bien”. El gato volvió y le pidió los instrumentos y al hablarle ésta recuperó el habla y al momento se abrió la cueva. Y surgió la joven transformada en una mujer bella. En la cueva estaban los instrumentos [de Creación], y quien los encontró fue el gato de monte. Con esos instrumentos se crean las nubes, el rayo (cuento de Sebastián Ramírez, Tenejapa).

Algunos piensan que el Dueño puede proporcionar riquezas y fortuna a un individuo, y al respecto en casi todos los pueblos existen cuentos de personajes que llevados por la avaricia intentaron arrasar con toda la riqueza y no dejar nada a otros que llegaran al lugar; son severamente castigados por el Dueño. Entre las enseñanzas que circulan en la zona montañosa de Cruzchen, Tenejapa, se dice que hubo un sacerdote, Petul, que se quedó atrapado entre las enormes rocas por envidioso. Por la Cañada Grande de ese municipio, se escucha que rebuzna el burro del padre Petul en el cerro del mismo nombre.

El Dueño puede ser muy cruel si la gente abusa de la tierra y de la vida natural, y en ocasiones, “cuando necesita trabajadores a su servicio, se apodera del espíritu, *ch’ulel*, de algún individuo que puede ser vendido” (según se cuenta).

La gente de los parajes aledaños a las montañas conserva un profundo sentido de respeto que manifiesta con recogimiento y silencio, o pidiendo permiso con humildad cada vez que cruza o pasa frente a estos íconos de la memoria. Hasta el día de hoy las cuevas (*te ch’en*) o las cruces (*sok te kurus*) ocupan un lugar de significación de lo sagrado. La *kurus* (cruz) maya, en donde sea que su pueblo la instale, rememora a la ceiba, árbol sagrado, primigenio, arquetipo de origen, de creación. Nada tiene que ver con

la cruz católica. Siempre señala lo sagrado, el espacio y el tiempo de origen, la entrada al inframundo en las cuevas. El momento de detener la marcha y entrar en contacto con las divinidades. Cuando cruza frente a ella, el hombre *tzeltal* se detiene y entra en contacto con lo divino, generalmente en silencio. De igual forma si está ante un árbol que le remite a una idea de origen, ante un mensaje o un lugar consagrado por la memoria mítica. Los he visto incluso “bolos” (embriagados) en el pueblo, detenerse y, ya sin pudor, gritarle su sentir, darle cuenta de la vida.

Para los *tzeltales* de Aguacatenango, los primeros hombres provienen de Bawitz, “Cerro de arriba”. Y lo interesante que aporta esa memoria mítica es la referencia a la emigración como origen: “Se dice que partieron de un ‘cerro de arriba’ hacia el lugar elegido, que hoy es Amatenango del Valle, antiguamente denominado *Tzontelal* (palabra que alude a la acción de recolectar ramas y troncos de pino para usarlos como leña, para el quemado de los trabajos de alfarería). Allí se estableció una parte de la gente; los otros migrantes venían retrasados y se asentaron en Amatenango”... (Esponda, 1994).

Y los ancianos de Cancuc dicen que los primeros pobladores provienen de la región de Petalcingo; otros, que de Guatepepec, y hay quienes creen que su origen está en los

Los *tatik-metik* (madres-padres) son antepasados divinizados que viven en los lugares sagrados, otorgan el sustento y recompensan o castigan.

bosques remotos, por Chacté, zona de muchas cuevas. Según determinadas narrativas de la tradición oral, sus antepasados salieron de esas cuevas y se establecieron en el territorio actual de Cancuc (*Idem*).

Los *tatik-metik* (“madres-padres”) son antepasados divinizados que viven en los lugares sagrados, otorgan el sustento y recompensan o castigan.

Según López-Austin (1995), los *tatik-metik* son “el pareado de las fuerzas del cosmos, seres que vivieron en la tierra en las vísperas de la creación, como lo hicieron el Sol y la Luna”, divinidades que están en la cosmovisión de todos los pueblos de los Altos, en tzotziles y tzeltales. De acuerdo con el mito, éstos se quedaron en el mundo para proteger a la humanidad encomendada. Para los actuales pueblos de los Altos sus divinidades mayores habitan en las montañas sagradas y las cuevas.

“Nuestro protector ancestral es un *anh’el waxamen*. En la antigüedad ellos fueron arquitectos, carpinteros, canteros, peones; viven en la fachada de la iglesia de San Juan”, dice un principal (anciano de Cancuc).

Las formas de representación de la autoridad en la costumbre tradicional se reconocen en el sistema de cargos: un sistema político y otro religioso. El ayuntamiento regional consta de puestos políticos distribuidos en cinco niveles: alcaldes, síndicos, regidores, encabezados por un presidente municipal. El municipio administra las contribuciones, los impuestos, las prestaciones y el trabajo colectivo de la comunidad. Quien acepta un cargo deja su paraje y su milpa durante un año para residir temporalmente en la cabecera municipal. Esto significará el endeudamiento para subsistir durante ese tiempo y para sufragar los gastos que le representa el cargo.

Los cargos religiosos los ocupan mayordomos y alféreces y su número depende del número de santos patronos de la comunidad. Los “paseros” son los que ya cumplieron un año de cargo. Y forman el cuerpo de principales, que hicieron servicio a la comunidad en cargos de la jerarquía político-religiosa. Su entrega (tradicionalmente sin remuneración) les hizo ganar el reconocimiento de la gente. Y se consagran como autoridad suprema.



En la fiesta de San Ildefonso los músicos se preparan para interpretar una pieza tradicional de la memoria oral de su pueblo, junto están principales con sus trajes ceremoniales. Tenejapa, Chiapas. Fotógrafa Maritza Gómez, 2001. Acervo personal.

14

La jerarquía de cargos cuenta cada vez con menos candidatos para asumir una función, ya sea porque los hombres comienzan a emigrar a las ciudades para buscar trabajo o por la conversión a religiones evangélicas² que no aceptan las leyes de la costumbre.

“Nuestra costumbre es la cultura del pueblo. Representa las creencias y saberes, prácticas y tecnologías indígenas. Forma parte de ‘el costumbre’ (como se dice

en las comunidades), las ceremonias y rituales, el carnaval y las fiestas del calendario ceremonial de cada pueblo. Las artesanías (aunque muchas son obras de arte), la medicina tradicional. El saber vivir en armonía, y un marco de referencia basado en nociones propias como las de respeto, trabajo, asamblea, y un particular sentido de llevar el alma al cuerpo y saber manifestarse, todo lo cual identifica a una persona de bien.” Los tzeltales de Oxchuc son prácticamente los únicos que conservan las costumbres del baño de vapor.

² Cada vez más predominantes en la zona.

PUSH, TEMASCAL MAYA

El baño de temascal es una muy antigua técnica hidroterapéutica maya que aún conservan los pueblos tzeltales, especialmente las familias del municipio de Oxchuc. Para la medicina maya, además de un excelente baño de vapor para el aseo del cuerpo, cura males como la “entrada del frío”.

El temascal se construye con barro y piedra en un espacio reducido para conservar el calor; su altura exige que las personas entren agachadas. El temascal forma parte de la costumbre de convivencia social y familiar, donde los cuerpos en grupo pierden el pudor. Uno de los miembros se encarga de “ramear” para purificar el cuerpo de los demás, dándoles golpes en la espalda, muslos y brazos con ramas que pueden ser de estafiate o marrubio, aguacate, capulín, mozote o hierba mora, según los arbustos o árboles del medio. Esta técnica ayuda a estimular una mejor circulación de la sangre.

De acuerdo con la cosmovisión el temascal representa al vientre materno y forma parte de los rituales de nacimiento y purificación de la mujer en parto. En él se limpia el cuerpo y el alma a la vez, su poder alcanza a purificar y revitalizar el aliento, representación frágil del alma humana. Su construcción es una pequeña representación simbólica del mundo, y se

cree que al entrar se penetra al seno de la tierra-madre, de donde se sale purificado por la conjunción de fuego y agua.

SE APRENDE A BORDAR MEMORIA

Dentro del mercado regional, cada comunidad tiene una especialidad en la manufactura de artesanías. Las tzeltales de Amatenango fabrican artefactos de barro y las mujeres de Aguacatenango son famosas por su bordado en blanco de blusas, vestidos, camisones, manteles y pantalones en telas hechas en telar, dando una textura de algodón casi transparente.

Entre las artesanías, la elaboración de tejidos en telar de cintura tiene un enorme valor etnocultural por sus diseños tradicionales, basados en símbolos mayas como el rombo (que representa el cosmos), íconos de animales cósmicos como la serpiente, el sapo, el alacrán, etc. En este arte destacan las mujeres de Tenejapa por la calidad de su trama. Además de elaborados huipiles, tejen tapetes “camino de mesa”, cojines, servilletas para uso propio o para su venta. Son de especial belleza y prolijidad, además de los textiles de Tenejapa y Pantelhó, las exuberantes y coloridas rosas de colores fucsia y rojo en tonos brillantes que bordan con ramas y hojas en diferentes tonos verdes, muy llamativos, las mujeres tzeltales de las comunidades de clima cálido de Palenque, Ocosingo y Bacha-

De acuerdo con la tradición y las estrategias de preservación de la memoria e identidad, los tzeltales siguen rigurosamente la celebración de un calendario de fiesta y ritual.

jón. Allí las blusas dejan ver los hombros femeninos desnudos, dando al ambiente una apariencia estética, sensual.

Desde los años ochenta y con el empuje que adquieren las Cooperativas de Tejedoras (Mujeres en Lucha y otras) las artesanas organizadas lograron un gran auge con la venta de sus productos, cuyo destino principal fue el mercado nacional y norteamericano, aunque las mayores ganancias se las llevan los intermediarios. El trabajo es tan laborioso (un huipil artístico lleva por lo menos seis meses de trabajo diario en telar de cintura) que este arte se ha ido abandonando poco a poco ante la falta de recursos para el material y la incertidumbre de un mercado directo entre las artesanas de las comunidades y los usuarios.

EN LOS RITOS Y FIESTAS SE RE-CREA MEMORIA

De acuerdo con la tradición y las estrategias de preservación de la memoria e identidad, los tzeltales siguen rigurosamente la

celebración de un calendario de fiesta y ritual, con que se inicia y concluye el año de cultivo y ofrendas. Aunque la mayor parte de la vida ceremonial comunitaria se organiza en torno a los santos-patronos, para lo cual se cuenta con un complejo sistema de elección y representación de cargos de principales, rezadores o *tatik nail* (en Tenejapa), así como alcaldes, mayordomos y alféreces que se ocupan rigurosamente de determinadas tareas y rituales. Todos los municipios celebran fiestas patronales a lo largo del año, según se trate de San Juan, en Cancuc, o San Ildefonso, en Tenejapa, entre las fiestas más simbólicas destaca el carnaval de Tenejapa y Oxchuc.

EL CARNAVAL, AKOT WACAX (“BAILE DEL TORO”)

Tenejapa y Oxchuc comparten con otros pueblos de los Altos la recreación de la imagen del toro como personaje central de la fiesta de carnaval que se celebra a fines de febrero. Se festeja el fin del año viejo y el inicio de la nueva cosecha. Los personajes de carnaval se dedican toda una semana a burlar lo establecido, comenzando por la identidad de los hombres que se transforman en “Maruchas” (Marías), vestidos con ropa de mujer. Mientras tanto, ellas se ocupan de quitarles la sed con *pox*, todas sentadas en hileras circulares, en la plaza. Los participantes del carnaval rompen con



El torito, *vakax*, es protagonista de la fiesta en el carnaval de Tenejapa, Chiapas. Fotógrafo José Vicente Regino, 1987. Fototeca Nacho López, CDI.

la norma, gritan, corretean y bromean con palabras obscenas; transgreden. El tiempo de trabajo se detiene y el mundo pierde compostura, seriedad.

El día último de la fiesta el toro es sometido a un juicio farsesco, se le acusa de todos los pecados, y lo condenan a la pena de muerte. El toro representa la lucha por la vida entre los hombres, y es perseguido, ironizado; se escabulle y mantiene el drama con sus correrías hasta que finalmente, el último día de carnaval, es atrapado y devorado por los participantes e invitados del pueblo (que comen carne de un toro

verdadero). Un hombre joven representa al toro y calza su cuerpo dentro de una armazón tejida de fibra vegetal que da forma al "toro." En tanto el carnaval es la fiesta del

Comparten con otros pueblos de los Altos la recreación de la imagen del toro como personaje central de la fiesta de carnaval. El tiempo de trabajo se detiene y el mundo pierde compostura.

humor ritual (Reifler, 1986), todo es puesto en entredicho, la vida política del país con las imágenes que llegan a la comunidad, de manera que la gente va incorporando nuevos rostros, nuevos personajes de la política nacional. Hubo un año de máscaras grotescas de Salinas de Gortari y otro donde el pasamontañas de Marcos acompañó a la comparsa.

La ironía mantiene el equilibrio entre lo solemne de lo sagrado y lo profano, mientras se refuerza la transgresión del orden y

lo establecido. A través del carnaval se intenta ironizar todo lo normado e instituido. Con el cuerpo se juega y transgreden las funciones de género, a través de las Maruchas mujeres-hombres, irónicas. En la fiesta el cuerpo pasa a ser un elemento activo de participación, de celebración de la ironía e irreverencia a través de actos burlones o grotescos. En la fiesta se trata de bailar, jugar, perder el respeto; es decir, el control de sus actos y de sus palabras. Las Maruchas se burlan todo el tiempo, en ocasio-



Grupo de niños vestidos de "Marucha" (María), hacen tema de risa a su identidad masculina. En prácticamente todas las actividades sociales de la comunidad participan y aprenden los niños. Tenejapa, Chiapas.

Fotógrafa Maritza Gómez, 2001. Acervo personal.

nes usan palabras obscenas o vulgares, y nadie se atrevería a repetir el “relajo” fuera de este contexto.

La fiesta representa una intención ritual de preservación a través del juego, mediante el ritmo, la liviandad y la ironía. Las significaciones se entrelazan según una lógica de sentido comunitario. El cuerpo se torna grotesco a través de una identidad dual hombre-mujer. La falta es tolerada mientras dura la farsa.

CONVIVENCIA CON LOS DEMÁS PUEBLOS

Ya sabemos que los habitantes de los Altos de Chiapas son además de tzeltales, población “ladina”, *kaxlanes* o *kashlanes*, como suelen llamarlos los indígenas. La relación entre estos dos grupos es desigual e históricamente se ha basado en la inequidad y el racismo.

Los mestizos, pero de manera más importante los coletos, se concentran en la ciudad de San Cristóbal de las Casas y en otras menores de la región, y ejercen el control del poder económico y político sin ningún tipo de rivalidad ni competencia. La gente de la ciudad emplea a los indígenas: a las mujeres como trabajadoras domésticas y a los hombres como peones. Esta forma de proximidad da pie a que indígenas y ladinos compartan la estructura formal de

la Iglesia católica y creen un parentesco ritual a través del compadrazgo.

Los problemas político-religiosos en las comunidades aledañas (particularmente en el municipio tzotzil de Chamula) han provocado la inmigración de indígenas que se han asentado en la periferia de la ciudad de San Cristóbal. La mayoría son de San Juan Chamula, pero también de Oxchuc, Zinacantán, Tenejapa, Chalhuitán y Mitontic.

NUESTRA MANERA DE SER Y PENSAR (IDENTIDAD ÉTNICA)

El proceso de formación de la identidad de los pueblos indígenas de Chiapas se articula en torno a la imagen de “nosotros los tzeltales” cercanos a “nuestros hermanos” (tzotziles y otros), y a la de “nosotros y los otros”, o ajenos: ladinos, mestizos (*kaxlanes*) y coletos.

Pero esa oposición es más histórica y diferenciadora en relación a “ustedes los *kaxlanes*”, que la oposición entre nosotros y los otros, que “se objetiva en enclaves concretos y define colectivos diversos, como la nación, los partidos políticos [...] se manifiestan como identidades culturales creadas, construidas en el curso de la historia” (Berriain, 1996: 17). Una de las peculiaridades históricas y culturales de la identidad étnica es que sin los “otros”



20

La *metik* Lucía Luna está sentada en el patio de su casa, en postura *de joto! yax atej*, desgranando frijoles de su milpa, esta actividad se considera un descanso durante la tarde.

Tzajalch'en, Tenejapa, Chiapas.

Fotógrafa Maritza Gómez, 2001. Acervo personal.

no hay necesidad de definirnos a nosotros mismos como colectivo.

Se observa que el sentido de identidad étnica en los tzeltales, así como en todos los demás pueblos mayas de Chiapas, se

manifiesta y reconoce tanto por el uso de la lengua materna como en la atribución a un territorio de origen y se expresa de manera visible, especialmente en las mujeres, por la vestimenta que ellas mismas tejen en telar de cintura y bordan de acuerdo con una memoria antigua. Esto significa que en cada municipio existe una versión de memoria tejida en tramas y simbolizada en signos cosmogónicos. La identidad étnica se reconoce en las formas tradicionales de organización y de autorreconocimiento en torno al lugar de su linaje y

El sentido de identidad se manifiesta y reconoce por el uso de la lengua materna, la atribución a un territorio de origen y, de manera visible, por la vestimenta.

nacimiento, por referencia a un territorio al uso de la lengua tipificada en formas dialectales, según el municipio (el tzeltal de Tenejapa es diferente al de Oxchuc o el de Amatenango, etc.), la costumbre y la memoria (oral). De esa manera la fuerza de los hechos “acuñados” forja la idea de sí, de ser y estar “indisolublemente ligado a esas ataduras primordiales” (Shils, 1957, en Geertz, 1991) son mantenidas a través de procesos de comunicación e intercambio; producen un sentimiento solidario, una conciencia de unidad que liga a quienes la experimentan de tal manera que este vínculo supera cualquier otra diferencia” (Berriain, 1996) y dejan fuera a quienes no forman parte.

El estudio sobre lo étnico adquiere rigor, sin lugar a dudas, a partir del impacto que tiene en la sociedad nacional el levantamiento zapatista. Antes de 1994 la zona era prácticamente desconocida, si no es que por la “atracción turística” de su diversidad cultural, arqueológica, paisajística y de monumentos coloniales. Desde 1994, “Chiapas es de todas las naciones indias del país, no cabe duda que, tras el levantamiento, se ha convertido en un referente de la etnicidad nacional” (Viqueira y Ruz, 1998, p. 7).

Entre los referentes étnicos de identidad, desde la Colonia hasta la fecha, cada comunidad agrega a su distinción una in-

documentaria propia, un santo patrón local principal y una especialidad económica dentro del conjunto, siendo la milpa y la plantación de café las actividades agrícolas más comunes. Las comunidades se dividen en barrios o secciones reconocidas por su linaje.

Cada persona posee tres nombres: el primero es el nombre de pila ladino, el segundo es un apellido de origen hispano y el tercero es un apellido de origen indígena, generalmente tomado de una planta, animal o un fenómeno natural.

En la sociedad tzeltal las generaciones mayores a uno, son tratadas con respeto y se nombran *b'ankilal* o hermano mayor, en tanto que las posteriores son llamadas *its'inal* o hermano menor y el más chico del mayor es el *kox*. Generalmente, el grupo doméstico corresponde a una familia extensa compuesta por una pareja y sus hijos solteros o casados, con sus respectivas esposas e hijos. Por lo regular, el hombre de más edad controla al grupo, detenta las tierras y organiza las actividades agrícolas.

Tradicionalmente, la autoridad se adquiere con la vejez; sin embargo, en los últimos años se ha modificado profundamente el papel de los ancianos y su autoridad. A nivel comunitario, la autoridad político-religiosa se compone del ayuntamiento constitucional, el ayuntamiento

regional y los principales. El ayuntamiento constitucional es la única organización administrativa reconocida por el Estado y para ella son nombradas personas que hablen, lean y escriben en español.

ALGUNAS NOCIONES SAGRADAS QUE DEFINEN EL *ETHOS*³ Y LA IDENTIDAD TZELTAL

Mi abuelo me decía: “no hay que rayar el rostro de la tierra, *jme' jkaxailtik*: a la tierra se le respeta como madre y como lugar de retorno, es a donde vuelves” (Juan López Intzin, Chuno).

Uno de los rasgos más significativos de esta memoria y su tradición es que expresa el sentido de lo sagrado que para ellos representa la madre tierra y la naturaleza. Y en esa memoria se constituye un sentido de vida consecuente, cuyos principios fueron asombrosamente definidos por un etnógrafo suizo en los años de los treinta y los cuarenta, en los chortís (un grupo étnico maya):

Debido a la naturaleza especial de las relaciones entre familias, regida por un profundo sentido colectivo y de ayuda

recíproca, el indio es esencialmente altruista. La moral india respeta la verdad, la humildad, el respeto a lo ajeno, y se guía por un sentido de justicia. Usa con parsimonia los productos naturales, desconoce la usura, cancela sus deudas. Su vocabulario carece de injuria, es cumplido en sus tratos y fiel a la palabra empeñada. Robar a otro es robarse a sí mismo, el individuo es parte inseparable de la comunidad.

No se amarga la vida con preocupaciones mentales ni desgasta energías buscando el lucro. Es parco en sus gestos y cuando conversa no abusa de gestos ni demostraciones, jamás acerca su cuerpo a la otra persona, parecen dos seres impasibles, uno frente al otro. La moral natural en los pueblos mayas, se rige por los códigos consuetudinarios (Girard, 1949, p. 296).

AL CULTIVAR, ME CULTIVO

Después de años de convivir con ellos y de observar su forma de vida, descubrí que el trabajo de la milpa ejerce un impacto cultural “dialéctico” en la elaboración de la persona, la tarea les constituye y en el acto hombre y mujer adquieren una connotación ética, social y económica, ya que en tanto cultivan, se cultivan, de acuerdo con valores humanos de solidaridad, humildad, paciencia.

³ El *ethos* se refiere a la manera de ser de un pueblo.

La milpa es metáfora de siembra y cosecha de la memoria de saberes, asombrosamente semejante a la del *Popol Vuh* (siglo XVII).⁴ La actividad conlleva un saber: cultivar. Éstas son nociones que además sostienen el concepto tzeltal de *a'tel*, “trabajo” que implica un saber hacer (cultivar, sembrar, cosechar), actividad que da una connotación de sentido étnico a la tarea.

“YO SIN TIERRA NO SOY”

La metáfora de la tierra como lugar de origen y permanencia está en la memoria en un sentido tan profundo e histórico como la identidad misma; la tierra es el lugar de arraigo, de principio y fin, en ella se construye, se puede crear. Es el espacio *per se* de la memoria. Cuando María Luna me lanzó esa declaración de principios, de memoria, me dejó maravillada por su acierto histórico. Y sucedió en el marco de lo más humilde, de lo más ajeno a lo sofisticado: una plática mientras cortábamos elotes de la milpa. A veces en el espacio de saberes se reconocen señales en una constelación de huellas

⁴ Según Graulich (Segundo Congreso Internacional Mayista, 1995), “el problema de las similitudes entre los mitos quichés contenidos en el *Popol Vuh* y los mitos mexicanos [y mayas, en Chiapas] es de importancia porque: 1) si las similitudes son reales, nos proporcionan variaciones interesantes, que pueden contribuir a un mejor entendimiento de los mitos [...] para aclarar puntos oscuros. 2) Nos informan sobre posibles relaciones históricas y sobre la antigüedad de esos mitos [...]”



Doña Sebastiana junto con otras esposas de mayordomos tejen las redes para colgar los frutos rituales *k'an xich*. Están vestidas de ceremonia con sus huipiles tejidos que “constan de tres lienzos, el centro *sme*, representa su madre, y los costados *skob*, sus brazos. Y reunidos en el cuerpo dan señas del universo en el cual ella, la mujer, se encuentra al centro (Turok, 1991)”. Tenejapa, Chiapas. Fotógrafa Maritza Gómez, 2001. Acervo personal.

míticas (Campbell, 2000) entrecruzadas en la ruta de las huellas históricas que orientan y dan pie a todas sus certezas.

MEMORIA TEJIDA

Un acervo importante de la simbología viene de la memoria de la tejedora que hace presente su identidad en el vestuario (distinto en cada municipio). Los tzeltales de la montaña o de la selva se reconocen según hermandades de saber y usos, por ejemplo, de la lengua y sus variantes, o en detalles tan particulares como el significado de los colores de su ropa. O en la mane-

Para los tzeltales existen dos conceptos fundamentales que definen su sentido de vida y convivencia: el respeto y el trabajo. Un saber vivir sin dañar, manteniendo el equilibrio de la vida.

ra de ser y adaptarse al paisaje y al clima. De esa forma, los tzeltales de la selva son distintos en su temperamento y sus formas comunicativas, y sobre todo por influencia de la memoria histórica a la par que por el clima cálido. Las mujeres de clima cálido desnudan sus hombros, su gestualidad es mucho más libre y sensual, lo que las hace más comunicativas en la convivencia. Por su parte, sus hermanas de la montaña revelan un carácter más hermético y en muchos casos desconfiado, debido además al temor a los desconocidos como registro del abuso y la violencia provocada por las incursiones a sus pueblos desde la Colonia hasta hace muy poco.

Para los tzeltales existen dos conceptos fundamentales que definen su sentido de vida y convivencia: el respeto y el trabajo. Respeto es *ich'el ta muk'*, cuya noción define un saber vivir sin dañar, manteniendo el equilibrio de la vida. Se respeta a la madre tierra, a la naturaleza en su conjunto tanto

como a sus vecinos. Y a'tel ("trabajo") define la tarea constitutiva de la persona que cultiva. Se trabaja para vivir en un sentido estricto, el concepto carga una memoria mítica, sagrada de la actividad para alimentar a los suyos y a las divinidades que esperan ver manifestado el *agradecimiento* en ofrendas. La tarea modela su manera de ser (ética) que a su vez registra sus principales entidades de memoria, el corazón y el espíritu. La experiencia constituye un sentido ético profundo de vida en armonía, que se comparte con la naturaleza, con el cosmos, la tierra y su energía. Esta humanidad se considera parte de ese mundo que acontece en avenencia con todos los elementos naturales, y en medio de lo sagrado se autoperceben como gente verdadera. El sentido filosófico de "verdadero" no es en oposición a quienes no serían verdaderos, sino que la experiencia que los define es resultado de un particular estado de conciencia en comunión que los hace perceptivos a signos y mensajes de diverso origen, humano y sagrado.

Los actos de cada individuo repercuten en sus relaciones con el entorno, la madre tierra, el cultivo, y se registran en su *ch'ulel*. Cuando un tzeltal rompe con el orden establecido, los *tatik-metik* lo castigan con daño a su *ch'ulel*. Y en tal caso requiere de la ayuda del curandero o rezador para sanar. El *ch'ulel* de ca-

da individuo está bajo el cuidado de los *tatilme'iltatil*. A estas deidades se asocian una serie de símbolos sagrados. La cruz, por ejemplo, representa la puerta que comunica con las divinidades, generalmente resguardan las entradas, como las cuevas o los ojos de agua.

VESTIGIOS DE HOMBRES GIGANTES (RELATO DE ANTÚN)

Las cuevas atesoran la memoria de origen de los primeros madres-padres que, para algunos, fueron gigantes. Y sus huellas y huesos aún descansan en las cavernas sagradas de cada pueblo, de cada paraje. Un joven pintor de Tenejapa, Antún, me contó que en cierta ocasión su hermana menor, mientras jugaba cerca de la cueva del paraje, encontró dos fémures muy largos, de hombres gigantes, y los tomó. De regreso a su casa le dijo a su papá que había encontrado esos huesos en la cueva. El padre la regañó explicándole que eran huesos sagrados, de sus primeros madres-padres, y que no debió tomarlos. El padre le preguntó que dónde los había dejado para ir a regresarlos a su lugar. La niña, arrepentida, le indicó el camino donde habían estado jugando, pero los huesos ya no estaban. Los buscaron por toda la zona y nunca los encontraron.

En este relato el mito se confunde con el misterio de lo arcaico. Los tzeltales se

saben herederos de una civilización grandiosa, pero de cuyo origen sólo conservan partes de la trama que en ocasiones surgen en la narrativa, en sueños o en signos y objetos primitivos. Según la memoria colectiva, en las cuevas se ocultan los ancestros, los primeros hombres, los madres-padres. La metáfora es que hace falta volver a lo profundo, a lo arcaico, para encontrar el origen, y sobre todo, que éste debe permanecer oculto, inviolable, protegido de extraños.

De los mitos tzeltales (o de otras culturas mayas) surgen conceptos, enseñanzas que dan sentido a la memoria de su pueblo en tanto forman parte de su cosmovisión y filosofía actuales. Quien los visite podrá observar que a pesar de la pobreza y las injustas condiciones de vida en las comunidades de Chiapas, estos pueblos conservan la dignidad que les permite saberse herederos de una sabiduría milenaria, cuyo patrimonio se preserva mediante prácticas de la costumbre, en ritos de la tradición o “dones” que reciben algunos privilegiados de sus antepasados o de las divinidades. Al acercarnos a sus pueblos podremos descubrir que la práctica de los saberes de la memoria les constituye en “comunidad” mediante una amplia gama de estilos o manera de ser que les revela “gente de costumbre” (Bartolomé, 1997).



La pequeña aprende a “tortear” mirando a su madre hacerlo. Tenejapa, Chiapas.
Fotógrafa Maritza Gómez, 2001.
Acervo personal.

IXIM, EL MAÍZ ES NUESTRA MADRE

Los tzeltales, como todos los pueblos mayas, no sólo poseen un bello mito de origen de la planta, sino que además existe un variado acervo de historias de enseñanza, que van formando a niños y niñas en el respeto y cuidado del maíz.

En la vida cotidiana son muchas las concepciones y valores del hombre tzeltal que giran en torno al maíz. La vida humana se concibe gracias a él, y la tarea en la milpa es fuente de prestigio social: a’tel, la noción de trabajo, viene de la milpa y

se refiere a las actividades vinculadas al cultivo del maíz; el hombre que sabe trabajar es aquel que cosecha mucho maíz. Para acceder a algún cargo dentro de la jerarquía tradicional, la persona debe demostrar su valía por la cosecha que le permitirá alimentar a las autoridades, a sus ayudantes y a su familia durante el año que ocupe cargo.

MITOS DE ORIGEN, MEMORIA Y NARRATIVA ORAL

Los tzeltales, como todos los pueblos de cultura oral, poseen un enorme acervo de relatos, cuentos y mitos que dan cuerpo a la memoria colectiva que los pueblos re-crean en forma dinámica. Halbwachs, estudioso de la memoria colectiva, le atribuye a ésta un carácter normativo que es relevante en los tzeltales y otros pueblos de cultura oral porque “no sólo construye el presente [dando sentido y trama a la identidad], sino porque esta construcción transforma la realidad y provee de nuevos modelos y pautas a través de los cuales se la interpreta y construye” (Halbwachs, 1994; Vázquez, 2001). La memoria oral reconoce en el mito su función configuradora de valores en signos recurrentes de la identidad que se transmiten en imágenes o signos de relato. Al evocar se fija sentido en actos que: “son recordados desde fuera [de mi mente, y de esa manera] los grupos de los cuales formo parte

me ofrecen a cada momento los medios para reconstruirlos...” (Halbwachs, 1994). La memoria colectiva surge en tramas de saber y sentido, y en los procesos sociales e históricos se reconocen como textos de referencia. En el afán de arraigar en el mundo organizado por el mito (Kolakowski, 2000), el hombre logra mantenerse en una cultu-

ra predominantemente oral, reconociéndose parte del orden tradicional de ese mundo organizado. En ese sentido el mito es el modelo configurador de valores y arraiga, al transmitir un modelo. Las enseñanzas permanecen en códigos, en metáforas, símbolos que el colectivo re-significa al ser traspasado verbalmente.

EL NIÑO QUE CONTABA LAS ESTRELLAS

Hace mucho tiempo se supo de un niño de seis años que era muy curioso y le gustaba mirar la desconocida distancia del cielo. Un día le preguntó a su padre:

—¿Qué es aquello que alumbrá por sí solo, que titila en el cielo como si echara chispas?

El padre le respondió:

—Eso que ves en el cielo son estrellas. Alumbran de noche a la tierra y a todo el universo.

—¿Y cómo se llaman?

El padre le enseñó:

—Esas son *’ox koj*, que significa “tres animales”; aquella es *’jxana’b* o “el caite”;⁵ la tercera es *’kurus’ek* o “cruz de estrellas”, que se conoce también como “cruz del norte”. La cuarta se llama *tsek*, que en español significa “enagua de estrellas” (Escorpión), la quinta se llama *nujukpat* o “piel de la espalda”, la sexta, *sahubee’ek*, que significa “estrella matutina”, aquella, *Yek’uljch’ultatik* o “estrella vespertina”;

⁵ Caite: en México o Centroamérica es una sandalia artesanal, de cuero tosco y alto que sostiene la pantorrilla.

aquellas otras que son muchas se llaman *sbetoyim*, que significa “camino de hielo” (Vía láctea). Y esos son todos los nombres que sabemos —concluyó el padre.

El hijo respondió:

—Gracias por darme el nombre de las estrellas. Nunca lo olvidaré, guardaré en mi corazón todo esos nombres para que así nunca se pierdan y los que están por nacer también los sepan y los cuenten. Así quedarán a través de generaciones.

Esto dijo el niño sin imaginarse que se le ocurriría contar las estrellas de Dios. Porque hasta la fecha no se sabe de nadie que se haya atrevido a contar las estrellas del firmamento.

Su curiosidad lo estaba llevando más allá de los poderes humanos, al pretender contar e interpretar las estrellas, ya que solamente Dios sabe cuántas hay. El pobre niño no pensaba hacer daño y no imaginó que hiciera mal al pretender contarlas y tampoco consultó a sus mayores.

Sucedió que ya habiendo sabido sus nombres, un atardecer su puso a contarlas: “Así —pensó—, podré decirles a los

demás cómo se llaman y cuántas hay”. Y pasó que, a medida que las iba contando, se iba oscureciendo y aparecían cada vez más estrellas, y entonces dicen que se desorientó y ya no pudo terminar de contarlas porque en el firmamento las estrellas

son infinitas. El niño puso tanto afán en saber cuántas eran que al ver que era imposible se desesperó tanto, enloqueció y murió. Esta historia quedó como enseñanza para los niños de Tenejapa pues se dice que “lo infinito no puede contarse.”



Enseñarse es una experiencia paciente y prolongada, humilde y silenciosa, observando niños y adultos se “enseñan” en determinados oficios. La niña recibió el privilegio de su cargo, prender y cuidar las velas en la fiesta del santo patrón. Tenejapa, Chiapas.

Fotografía Maritza Gómez, 2001. Acervo personal.

DE CÓMO SE FUE ARMANDO LA HISTORIA EN EL TERRITORIO

A la llegada de los españoles a los Altos de Chiapas, se encontraron con las tribus mayenses tzeltales, tzotziles y choles al norte y este de la Depresión Central. “Para los in-

dios de Chiapas (que para 1528 deben de haber sido no menos de 200 mil), la Conquista trajo consigo no sólo la doble aflicción de la encomienda y el repartimiento, sino que también significó el fin de su autoridad tradicional” (Wasserstrom, 1992).

La expedición española llegó en 1527 a los Altos; después de vencer a los chiapa, lograron someter a los cacicazgos tzotzil-tzeltales. Y fue la invasión de Diego de Mazariegos en 1528 la que estableció la colonización definitiva de territorios que habían formado el patrimonio de extensos cacicazgos precolombinos (De Vos, 1993).

La conquista española en los Altos de Chiapas se dio con mayor violencia entre los años 1524 y 1525; concluye con la toma del pueblo chamula por el capitán Luis Marín en 1524. Cuatro años después, en 1528 se crea Ciudad Real, hoy San Cristóbal de las Casas, destinada a ser el principal centro político-religioso de la zona.

La imposición de la fe católica se da a partir de la consolidación del dominio español. “Para llevar a cabo la reducción de los indios a pueblos coloniales al estilo español, obligaron a los nativos a abandonar sus antiguos refugios fortificados situados en peñones y cerros y asentarse en lugares más accesibles para controlarlos mejor” (*idem*).

A principios de 1545 llegó fray Bartolomé de las Casas acompañado de 22 dominicos dispuestos a reevangelizar a los indios,

que, por cierto, se sentían exasperados tras 20 años de explotación inhumana de parte de los conquistadores. Fray Bartolomé inicia al mismo tiempo una difícil y ardua misión antiesclavista que le acarrea el odio de los colonos españoles, según De Vos.

Los dominicos se instalan y al poco tiempo construyen el convento y templo de San Cristóbal, gracias a una gran hacienda muy bien explotada, con mano de obra india que poco a poco llega de las montañas a servirles. Al frente del actual convento se instalan, en el barrio de El Cerrillo, familias enteras destinadas a su servicio.

A partir de entonces se levantan dos modelos de economía colonial de haciendas. Uno, según la concepción de los dominicos, y el otro, de grandes y pequeños propietarios (fincas). San Cristóbal de las Casas conserva aún el estilo y la distribución colonial de barrios y centro alrededor de una plaza. La iglesia de Santo Domingo y su convento, junto con la catedral, son ejemplo de arquitectura dominica, barroca, en su versión americana, con símbolos icónicos mayas junto a los primeros ángeles indios, diseñados por los artistas locales de entonces.

La conquista trajo consigo no sólo la doble aflicción de la encomienda y el repartimiento, sino que también significó el fin de su autoridad tradicional.

En 1545 llegó fray Bartolomé de las Casas acompañado de 22 dominicos dispuestos a reevangelizar a los indios, tras 20 años de explotación inhumana de parte de los conquistadores.

Al imponerse el modelo de economía y sociedad colonial, los tzeltales de las tierras altas se establecen en caseríos dispersos dentro de un municipio cuya cabecera municipal, además de centro ceremonial, es el centro administrativo; se instala el cabildo y la iglesia, conformándose un nuevo concepto de “centro” en torno a la plaza ceremonial y cívica. El espacio representa el mismo modelo de villa española de la Colonia.

El sistema colonial se estableció mediante la encomienda y la reducción. Los principales pueblos fueron dados en encomienda a los conquistadores. A mediados del siglo XVI, se extendió en los Altos la política de Francisco Marroquín, primer obispo de la Diócesis de Guatemala, que impulsó la Congregación; ésta respondía a la disposición de la Corona de controlar efectivamente a los indios obligándoles a habitar en lugares contruidos según el modelo español de pueblos asentados alrededor de una iglesia. Para lograrlo, fue necesario convencer a los señores de linajes de los beneficios que les traería, ofreciéndoles relevarlos de sus obligaciones tributarias por el tiempo que durara la reorganización. La

tarea se inició a mediados del siglo XVI, encabezada por los dominicos fray Juan de la Torre y fray Juan de Cárdenas. La reducción se hizo contra la voluntad de los naturales: “No hay quien quiera dejar la casilla que su padre le dejó, ni salirse de una pestilencial barranca, o de entre riscos inaccesibles, porque, o ahí tienen los huesos de sus abuelos o lo que es peor, tienen en los cementerios de sus casillas sus penates⁶ que llaman corazón de las casas” (carta de fray Juan de la Torre y fray Juan de Cárdenas al emperador, 6 de diciembre 1555, Archivo General de Indias, Audiencia de Guatemala, en Zamora, 1985).

Son numerosos los textos coloniales que relatan el proceso: “Y viviendo en los montes se estará idolatrando en sus milpas, llevando a sus mujeres e hijos y no viniendo en toda la vida a las cabeceras con ocasión de que están guardando sus milpas”.⁷

Poco a poco la Corona empezó a limitar las encomiendas. Las reducciones fue-

⁶ Penates: estatuas de divinidades protectoras del hogar.

⁷ Tecpanatlán, 1600, Archivo General de Indias, en Zamora, 1985).

ron legalmente dotadas de tierras y se les permitió promover acciones de justicia y elegir a sus autoridades. A cambio, estas nuevas comunidades pagaban tributo al funcionario real y daban servicio al terrateniente dos veces por año, prestaciones en dinero, especie y trabajo en minas, molinos, propiedades, haciendas y casas patronales. También se les restringía como unidades de producción y consumo, pues les eran impuestas algunas actividades productivas y se les obligaba a comprar ciertos bienes de consumo. Los españoles tenían el monopolio del trapiche, el ingenio, el obraje y el molino, de esa forma el indígena queda “atrapado” en un sistema económico, colonial, que transforma no sólo la vida humana, sino que invade e impone una modalidad productiva basada en la “indianización” de las nuevas relaciones ideológicas y productivas, según categorías económicas de explotación humana y de las riquezas naturales.

El paisaje “se moderniza” bajo la flamante economía de haciendas y plantaciones; ganadería y actividades extractivas, con el paso del tiempo, modificarán el paisaje montañoso y de selva, lo que en el imaginario de los pueblos trastoca lo sagrado que poco a poco, a través del tiempo, va haciéndose recóndito, hermético.

En 1712 los “zendales” encabezaron la primera rebelión indígena contra el orden

colonial, motivada por el estado de miseria e insoportable sujeción a que se veían reducidos los naturales, y seguida de hambre y epidemias (Saint-Lu, 1986, p. 23). La región sublevada se extendía al norte y noreste de Ciudad Real, comenzando en las cercanías de la urbe y extendiéndose a la región alta, montañosa y selvática. Cancuc, Chilón y Yajalón figuran entre las comunidades más activas, además de Ocosingo y Tila. El levantamiento se originó en Cancuc (pueblo que fue borrado del mapa de municipios hasta bien entrado el siglo XX). En aquel entonces el consejo de ancianos de Cancuc llamó a tzotziles, tzeltales y choles a rebelarse contra el poder colonial. Y en 1713 las tropas federales lograron sofocar el levantamiento. Ese movimiento fue el más violento y el único que tuvo las características de una verdadera sublevación de indios en el periodo colonial centroamericano.

El paisaje agreste, de montañas inaccesibles y cañadas, favoreció las perversidades de la economía colonial y aunque la historia de la época no se ocupa mayormente de dar cuenta de la explotación indígena, el levantamiento de 1712 deja ver de qué manera la sociedad colonial encabezada por la iglesia no da tregua a los pueblos indios. Mientras se pudo (y esto fue hasta muy cerca de 1994), los mestizos abastecieron sus haciendas con mano de obra “acarreada”. Según la memoria oral,

En 1712 los “zendales” encabezaron la primera rebelión indígena contra el orden colonial, motivada por el estado de miseria e insoportable sujeción a que se veían reducidos.

a comienzos de la Colonia eran capataces negros los que incursionaban en los Altos, con chicote en mano, para “arrearlos”. El imaginario colectivo de la gente de las comunidades ha transformado en “cuentos” la presencia del *pukuj* (traducido como “diablo”), personaje que aterró a sus familias. Y ese fantasma hoy es miedo, desconfianza a los que vienen de afuera.

En vísperas de la Independencia la sociedad colonial de los Altos estaba en crisis debido a un desplome de los mercados y escasez monetaria. En 1824, a pesar de la oposición de los grupos dirigentes de la antigua Ciudad Real, Chiapas se anexa a México. Este suceso provocó una nueva capitalización de la tierra, que era vista como el único bien seguro. Después de la Independencia se decretó el pago de impuesto “por cabeza” y se comenzó el despojo de las mejores tierras para obligarlos a ir a trabajar a las extensiones de la Depresión Central (Wasserstrom, 1992).

El latifundio en Chiapas se expandió bajo el amparo de las leyes agrarias promulga-

das para promover las tierras baldías. Entre 1856 y 1875 se nacionalizaron y se reintrodujeron al circuito comercial los bienes de la Iglesia, que en Chiapas representaban 30 por ciento de la tierra acaparada.

Desde el siglo XVIII hasta el XX, el monopolio del aguardiente y el tristemente célebre sistema de enganche aseguran una mano de obra constante a las fincas cafetaleras del Soconusco y del norte de Chiapas (Viqueira y Ruz, 1998). Los coletos se caracterizaron desde la Colonia por una forma de vida perezosa, basada en la vil explotación de los indios.

Hacia finales de la década de 1860 surgió una nueva insurrección armada, encabezada esta vez por los tzotziles del municipio de Chamula que también involucró a tzeltales de la vecina Tenejapa. Entre 1867 y 1870 el culto a un ídolo nativo desató la llamada guerra de Castas o rebelión de Cuzcat, que fue reprimida en 1870. Los vencidos cayeron en la servidumbre como “baldíos”. Desde entonces los tzeltales y tzotziles se veían obligados a trabajar en el campo para el terrateniente, además de servir en su casa como semaneros a cambio de sembrar una parcela y de hacer uso de pastos y bosques de la hacienda. Los indígenas que se sustrajeron al baldiaje se alquilaban temporalmente como mozos en las haciendas. Al desarrollarse las explotaciones capitalistas en el Soconusco y

Después de la Independencia comenzó el despojo de las mejores tierras para obligarlos a ir a trabajar a las extensiones de la Depresión Central.

la Lacandonia surgió la necesidad de mano de obra permanente y temporal. Los cafetaleros y madereros se aliaron a familias y funcionarios influyentes de San Cristóbal, que contaban con sistemas de enlistamiento de indios y les enviaban contingentes de trabajadores, surgiendo así el enganche.

En la década de los ochenta del siglo XIX, bajo presión de los cafeticultores alemanes de Guatemala, el gobierno vendió las tierras nacionales de la Sierra Madre del Sur y las plantaciones cafetaleras se extendieron en el Soconusco. Fue la época en que el gobierno otorgó a madereros norteamericanos, ingleses y españoles concesiones para explotar la cuenca del Usumacinta. El despojo de las tierras comunales indígenas se multiplicó hacia finales del siglo XIX; en 1878 el gobierno federal decretó la supresión de las tierras colectivas, las cuales se vendieron al mejor postor.

Emilio Rabasa, amigo cercano de Porfirio Díaz, gobernó la entidad de 1891 a 1910. A la economía liberal de entonces le interesaba crear caminos, ferrocarriles y telégrafos, que integraron a Chiapas al resto de la nación. Durante el porfiriato aumentó

la presión del grupo blanco sobre las comunidades indígenas y se reforzó la influencia del centro del país sobre la sociedad regional chiapaneca. En 1892, San Cristóbal de las Casas pierde los poderes constitucionales, que son trasladados a Tuxtla Gutiérrez, y la sociedad coleta ve desaparecer su poder político.

En 1910, el régimen porfirista entró en crisis y los hacendados alteños se declararon en favor de Madero; veían en él la posibilidad de resguardar sus intereses particulares. En 1914 Carranza envía un gobernador que controle la región por lo que los alteños se sublevaron y forman un pequeño ejército insurrecto al mando de Alberto Pineda, finquero de Ocosingo. Con el triunfo de la Revolución, Obregón pactó con los insurrectos de San Cristóbal. Pineda es nombrado general del Ejército y Tiburcio Fernández, otro jefe rebelde, asume la gubernatura de Chiapas. Tras este pacto, las reformas económicas y sociales emprendidas por el gobierno federal llegan de forma atenuada a Chiapas.

Durante todo el siglo XIX la sociedad regional se constituyó separada: aparte la sociedad de ladinos de las comunidades de

Durante el siglo XIX la sociedad regional se constituyó separada: aparte la sociedad de ladinos de las comunidades de indios.

indios. A las comunidades sólo iban kaxlanes en busca de “mozos” y criadas, o para arriar cerdos a los pueblos. Con engaños legales extendían las cercas de sus haciendas. Los ancianos cuentan cómo en su infancia los ladinos vivían del engaño, siendo frecuente el agiotaje⁸ como forma de apropiación ilícita de los terrenos indios.

El temor y la ira fue el modo de relación social imperante y los indios lograron mantenerse distantes respondiendo con la expulsión de los ladinos de sus pueblos y como resultado se tiene un mapa de pueblos con muy pocos mestizos, por ejem-

plo en Cancuc y Oxchuc. En la cabecera municipal de Tenejapa sólo quedan tres manzanas de caseríos de familias ladinas que no son originarias de ahí, sino que llegaron expulsados de Huixtán. El acuerdo con los tzeltales fue mantenerse alejados de los cargos, con la promesa de sus abuelos de respetar la vida ritual de los tenejapanecos y no participar en las decisiones de representación. Poco a poco, a medida que los hijos ladinos han ido interesándose en los estudios, emigran a las ciudades donde encuentran empleo. Y los tzeltales han recuperado espacios de su centro ceremonial. La decisión de estos pueblos de conservar su sistema de cargos tradicional (religioso y político), forma parte de las estrategias de preservación de su patrimonio de memoria, costumbre e identidad étnica.

En los inicios del gobierno de Cárdenas, en 1934 se creó el Departamento de Acción Social y Cultural y de Protección al Indígena para promover la organización de las poblaciones indígenas. En 1935 este departamento dio fin al enganche y re-

⁸ Esta modalidad la siguen practicando pequeños o medianos comerciantes de pueblos y ciudades de Chiapas, como San Cristóbal de las Casas o Teopisca. Familias sin recursos, y endeudadas de manera imprevista (enfermedad o muerte de un pariente), son engañadas aceptando préstamos a cambio de documentos de propiedad de algún bien inmueble como garantía. Al cumplirse la fecha de saldo, el agiotista le reclama la propiedad en pago de esa deuda. En barrios de la “ciudad colonial” como San Ramón, San Diego y otros, los vecinos conocen a los comerciantes agiotistas que han ido multiplicando sus ganancias mediante estas triquiñuelas.

glamentó la contratación de indígenas por parte de finqueros y madereros.

En la literatura criollista de los años cincuenta surgen importantes testimonios de abuso. Rosario Castellanos en su narrativa describe escenas muy reales de la costumbre y las formas de abuso de los ladinos contra los indios. Personajes francamente patéticos son las “atajadoras”, mujeres ladinas que comenzaron su posterior actividad de comerciantes arrebatándole a los indios sus canastas. Las atajadoras carecían de escrúpulos y madrugaban para encaminarse “cerro arriba” a perseguir a los indios que descendían de sus parajes a vender sus productos en el mercado de la ciudad. Nunca alcanzaban a llegar, ya que las atajadoras se les abalanzaban sobre los canastos y los jaloneaban para arrebatárles las frutas, pollos, huevos, tejidos o verduras. Y todavía las familias coletas “no pierden la costumbre” de usufructuar el trabajo indio, lo que hace, nada sorprendente, “que los indígenas temen y odian a los ladinos de San Cristóbal, sus enemigos ancestrales” (Viquiera y Ruz 1998, p. 222).

Antonio García de León da cuenta en los años setenta del ambiente colonial-moderno que caracteriza a la región:

Cuando la atmósfera envolvente de esta provincia del sur de México nos cubre lo suficiente como para reparar en su com-

En la literatura criollista de los años cincuenta surgen importantes testimonios de abuso, como lo describe la narrativa de Rosario Castellanos.

plejidad, la más extraña y aparentemente absurda mezcla de situaciones aparece ante nuestros ojos: peones acasillados, pagados todavía con fichas de cartón y litros de aguardiente, aparecidos de las haciendas que cubre su arriendo en trabajo manejando modernos tractores [...] Vemos así a los herederos de la gran cultura maya vestidos con ropa de segunda distribuida por los misioneros norteamericanos [...] Bandas de guardias blancas y grupos de peones fieles al patrón que, con apoyo del ejército, persiguen a eternos solicitantes de tierras torturados, éxodos masivos de comunidades enteras expulsadas de sus tierras por los ganaderos, buscando refugio en los bosques de la Lacandonia [...] Viendo este territorio nos podríamos imaginar una larguísima historia, en donde el tiempo único coexiste con el pasado inmediato y remoto; y que iría desde el amanecer incierto del Clásico Maya hasta el capitalismo petrolero más descarnado. Recorriendo el mercado

dominical de San Cristóbal, o de Yobchib —con su trueque y curso de monedas de cacao— podríamos casi reconstruir la época colonial (García de León, tomo I, 1996, pp. 13-14).

Esta situación se ha modificado en parte por la crisis de la economía de las haciendas y por la presencia del Inmecafé en los años setenta en los Altos, lo que retiene a los hombres en su milpa. Rosario Castellanos escribe en el cuento Ciudad Real (1996, p. 239):

[...] el gendarme encargado de vigilar aquella zona, se paseaba distraídamente entre los puestos (del mercado) [...] Pero cuando advirtió la presencia de esos vagabundos andrajosos (estaba acostumbrado a verlos, pero aislados, no en grupo y sin capataz ladino como ahora), adoptó automáticamente una actitud de celo. Empuñó con más fuerza el garrote, dispuesto a utilizarlo a la primera tentativa de robo...

El relato se refiere a un grupo de los *bolometric*, familias de un mismo linaje (cuyo labo espíritu animal es el tigre, bolom) que se ven amenazados por los policías mientras caminan por la “Ciudad Real”, como se llamó a San Cristóbal de las Casas en tiempos coloniales.

A partir del gobierno de Velasco Suárez,⁹ las autoridades estatales y federales alentaron a tzeltales, choles y tojolabales a iniciar la colonización de la Selva Lacandona con el fin de evitar que se dirigieran a la Depresión Central, en manos de la clase

⁹ “[...] en la segunda mitad de la centuria el gobierno promovió el saqueo a través de la Compañía Forestal de la Lacandona, S.A. y de Triplay Palenque, S.A., empresas con participación estatal dependientes de Nacional Financiera. Para cubrir la operación, en 1972 el presidente Luis Echeverría dotó de 614 mil 321 hectáreas a la Comunidad Lacandona, formada por apenas 80 familias, con lo que dejaba en la ilegalidad a los asentamientos dispersos de migrantes espontáneos, quienes de grado o por fuerza fueron canalizados a dos nuevos centros de población: Velasco Suárez, conocido como Palestina, y Frontera Echeverría, llamado Corozal.

“También a mediados del siglo pasado, el gobierno promovió la ganaderización del sureste mediante subsidios y libre acceso a la tierra. La implantación de un modelo extensivo y de pastoreo libre derivó en una ganadería rentista y de bajísimos índices de agostadero; pero sobre todo ocasionó la destrucción de vertiginosas extensiones de selva tropical, particularmente en Campeche, Quintana Roo, Tabasco y Chiapas. En esta última entidad ganaderos poderosos, como los de Ocosingo, monopolizaron los potreros y el rentable negocio de la engorda, mientras que los campesinos se encargaban de la más laboriosa labor de cría.

“La explotación forestal puramente extractora y la ganadería extensiva, son dos negocios de bajísima inversión y esencialmente rentistas, cuyas cuantiosas utilidades provienen de la apropiación y saqueo de los recursos naturales. Son también, prácticas depredadoras que se extienden a costa de la destrucción de los ecosistemas” (Bartra, en “Masiosare”, Suplemento de *La Jornada*, 2002).

política chiapaneca, o que exigieran el reparto de las fincas de Ocosingo y de los llanos de Comitán (De Vos, 1998). En un medio inhóspito la diversidad de pueblos fue reagrupándose en pequeños asentamientos, en los que a pesar de la diversidad de origen y lenguas “recrearon con base en un fondo cultural mesoamericano común, y en su experiencia de vida en las fincas como peones acasillados, una nueva vida comunal”. Y fue hasta 1978 que, presionado por los movimientos ecologistas, el gobierno se vio obligado a dar un giro a esta política responsable de la deforestación acelerada de la selva, por lo que creó la Reserva Integral de la Biosfera de Montes Azules para proteger la última zona que se conservaba relativamente intacta.

“Este modelo económico regional, en el que los Altos funciona como reserva de mano de obra barata y la Selva Lacandona como frontera de colonización, ha entrado en crisis en las últimas décadas” (Viqueira y Ruz, 1998). Una de las principales razones según los autores es la explosión demográfica de los años setenta a los noventa.

La antigua oposición entre indios y ladinos (1712) no ha concluido sino por el contrario parece haber cobrado renovadas fuerzas en las últimas décadas (Viqueira y Ruz), de ahí el impacto que ha tenido el zapatismo, que fue incorporando nuevos pueblos, comunidades y municipios de zo-

Este modelo económico regional, en el que los Altos funciona como reserva de mano de obra barata y la Selva como frontera, entró en crisis.

nas de Chiapas que inicialmente no participaron en el levantamiento del 1 de enero de 1994.

En la actualidad la región no pierde su apariencia de modernidad incipiente, perezosa, en un sistema económico oprobioso en lo social, donde los derechos humanos indígenas han sido letra muerta. Esas relaciones sociales deleznable crearon las condiciones para un levantamiento que clama por derechos elementales, respeto a su cultura y formas de representación para ejercer su autonomía de acuerdo con los principios básicos de su cultura y las leyes consuetudinarias.

LOS TZELTALES Y EL EZLN

A partir del 1 de enero de 1994 “Chiapas dejó de ser concebido como la frontera mexicana con el pasado, para convertirse en un referente del futuro nacional. Entonces pasó de “última trinchera, a vanguardia” (Viqueira y Ruz, 1998, p. 7). El levantamiento de 1994 arrancó de la Selva y las Cañadas con tzeltales, tojolabales y otros. Que los indios

A partir del 1 de enero Chiapas dejó de ser concebido como la frontera mexicana con el pasado, para convertirse en un referente del futuro nacional.

se rebelaran provocó un tal impacto en la sociedad nacional, que se polarizó conformándose una sociedad civil solidaria y otra apegada a la postura oficial dura y desconfiada. Los que fraternizaron con el proceso adoptaron una actitud solidaria, lectora y reflexiva del proceso, que ha ido conformando un pensamiento de hermandad en una gran mayoría de jóvenes, estudiantes, intelectuales artistas y organizaciones de pueblos que se involucran con la exigencia de derechos indígenas haciéndola propia.

En la región la historia reciente registra en esa fecha un hito que marca antes y después del zapatismo. Hasta 1993 las comunidades permanecían olvidadas por el Estado y la sociedad nacional: hasta entonces nadie tomó en cuenta sus necesidades. En realidad para muchos los indios eran “inditos”, menores a los demás mexicanos, de manera que su condición de extrema pobreza se veía “normal”. Con el levantamiento sucede, entre otros grandes cambios en la historia de la sociedad mexicana, un fenómeno inusitado: la toma de la palabra. Los indios demandan, denuncian, exigen, y lo más impactante: sientan juntos a un sector inte-

lectual de la sociedad nacional y a ciertos representantes oficiales a dialogar. El mensaje inicialmente llega a través de dos lenguajes, el de la imagen y la denuncia escrita por Marcos y los comunicados del Consejo Clandestino Revolucionario Indígena. El zapatismo remece la memoria y crea una nueva conciencia nacional que por primera vez admite en los hechos, la injusta relación social prevaleciente.

LA ZONA TZELTAL DE LOS ALTOS

La región cuenta con tres tipos de ecosistemas, incluyendo montañas y valles en la zona de los Altos, a más de 1 200 metros de altura, y en la zona donde emigraron en busca de tierras, a 600 metros de altura. En las laderas septentrionales del macizo central se ubican los poblados de la zona norte (Huitiupán, Simojovel y Chilón), éstos se organizan en municipios tzeltales y tzotziles, guardan poco contacto entre sí y cultivan café, por el tipo de clima templado de altura.

El tradicional territorio tzeltal (en los Altos) limita al este con municipios tzotziles, al noroeste con los choles y al sureste con los tojolabales. Los pueblos están ubica-



Los principales y el primer alcalde de la fiesta del Santo Patrón escenifican el recorrido con el bulto de los santos y su ropaje, el bulto es metáfora de lo hermético de la memoria colectiva, símbolo de lo profundo de la cultura que no se muestra con lo profano, guarda el misterio de lo que está ahí. Fotografía Maritza Gómez, 2002. Acervo personal.

dos en tres grandes puntos regionales de Chiapas. Una parte se concentra en la zona norte (Yajalón, Sitalá, Bachajón y Ocosingo) y otra comprende la zona de los Altos, región montañosa que comparten con los tzotziles. Los demás pueblos tzeltales se ubican en la zona selva, donde una importante mayoría son zapatistas.

San Jerónimo de Bachajón fue fundado en 1564 (Calnek, 1970, Breton, 1984). Según Ximénez (1999), Bachajón y otros pueblos tzeltales y choles resultaron de reduc-

ciones provocadas por los españoles con la intención de concentrar a la población dispersa en las montañas.

Según Esponda, los archivos históricos de estos pueblos desaparecieron por el mismo descuido de los frailes a cargo de las iglesias coloniales. En algunos casos, luego de sofocado el levantamiento *zeltal* de 1712 muchos pueblos se extinguieron o abandonaron la zona, y los que permanecieron perdieron sus archivos en la revuelta. De Tenejapa, por ejemplo, no se tiene más que datos

aislados del siglo XVIII en el Archivo Diocesano, o registros de bautismo y defunción en la iglesia de San Ildefonso, donde existen documentos en muy mal estado, que los sacerdotes conservan en cajas pero que se han deteriorado por la humedad. El pueblo aparece registrado en el priorato de Ciudad Real de 1611, según el Archivo Diocesano: “Por su proximidad con San Cristóbal de las Casas y porque fue lugar de paso (recorrido por el camino real que iba de Ocosingo a Ciudad Real), y de descanso obligatorio de la antigua ruta que comunicaba con el norte de Chiapas” (Esponda, 1994). La ruta entre ambos puntos registra múltiples relatos sobre personajes noctámbulos que asustaban a los viajeros. Uno de los más conocidos es el de “la mujer que comía huesos.” Según el imaginario masculino es una aparecida devoradora: “luego de invitar a los hombres a pasar la noche en su casa, los seduce y devora” (dicen los viejos).

Los principales y más antiguos municipios tzeltales se ubican en: 1) zona norte: Sitalá, Yajalón, Chilón, Bachajón, Ocosingo; 2) zona central: Altos, Chanal, Oxchuc, Tenejapa, Cancuc, Altamirano, Abasolo, y 3) zona sur: Teopisca, Amatenango, Aguacatenango, Pinola, Sitalá, Socoltenango, Yajalón, Chilón, Ocosingo, Amatenango del Valle y Aguacatenango (municipio de Villa de las Rosas). Los municipios de Chi-lán, Huixtán, Las Rosas, Oxchuc, Teneja-

pa, Teopisca y Yajalón cuentan con una densidad de población superior a los 50 habitantes por kilómetro cuadrado.

De los 32 municipios autónomos zapatistas, los de mayor población tzeltal son Francisco Gómez, en la zona de Ocosingo; La Realidad, que abarca territorio en parte de Las Margaritas y Comitán; Morelia, en la región de Altamirano, y Chanal y Roberto Barrios, hoy reunidos según la memoria de los “Caracoles”.

DEL COLONIAJE A UNA SOCIEDAD DE LADINOS *VERSUS* INDIOS

Al seguir un mapa imaginario con huellas de relaciones históricas y económicas en la región, se tendrá la respuesta a muchas preguntas sobre esa realidad aún colonial y acerca de las relaciones entre ladinos, coletos e indígenas.¹⁰ En la zona no existen

¹⁰ Ladino define en Guatemala y Chiapas, principalmente, a quienes hablan “castilla” o castellano. Otra forma de identificarlos es kaxlanes, desviación de la palabra “castellanos”. “En toda la región el término se aplica a personas que se identifican con la cultura hispana” (Siverts, 1969).

Coletos: el término lo registra el jesuita inglés Thomas Gage en la Colonia. Se refiere a cierta vestidura masculina de ante o cuero, con o sin mangas, propia de los descendientes de españoles. Se usó durante los siglos XVI y XVII en Europa. En la actualidad los habitantes de la ciudad de San Cristóbal se autodenominan “coletos” como una manera de reconocerse descendientes de españoles.

cambios importantes que hayan beneficiado la calidad de vida de estos pueblos (en salud, educación y defensa de sus derechos humanos, principalmente). Y esa condición de inequidad sobre la cual se ha construido la “modernidad” regional da motivos claros para entender el levantamiento indígena zapatista. Los tzeltales y sus demás pueblos hermanos viven gracias a la economía de milpa que practican desde tiempos prehispanicos.¹¹ Al respecto es significativo observar las milpas de los Altos, sin mayores modificaciones a la descrita por el *Popol Vuh* en el siglo XVI. El maíz es alimento “sagrado” desde tiempos inmemoriales. Y sigue siendo el único medio de sobrevivencia para la mayor parte de estos pueblos una práctica sabia y humilde porque ha dado sentido a la memoria, a la cultura. Desde hace unos 30 se suma a la milpa la crítica economía cafetalera.

FINQUEROS EN LOS ALTOS Y TZELTALES EN LA SELVA

Mientras los ladinos, sin más recursos que el pillaje de tierras, hacen costumbre extendiendo las cercas de sus fincas, las familias tzeltales ven disminuidas sus tierras

progresivamente “de la noche a la mañana”. Esto puso en jaque al sistema de herencia patrilineal, de los hijos varones casados. Desde los años sesenta y setenta los enfrentamientos por problemas de tierra se agudizan y muchos emigran a la selva en busca de terrenos. Esta huída de sus lugares de origen sucede desde 1965 hasta los años ochenta.

De las frías montañas y los valles templados, al cálido paisaje selvático, los tzeltales se enfrentarán a todo tipo de dificultades para iniciar una nueva vida. La mayoría se inspira en la metáfora del éxodo bíblico. Lo discuten en asambleas, lo platican con la familia y planean un viaje incierto a lo desconocido. Las primeras familias que salen tras la tierra prometida van inspiradas en la lectura de los pasajes bíblicos.

Se lleva a cabo de manera espiritual y en forma práctica, no se hizo de la noche a la mañana, era un riesgo y había que estar de acuerdo con la familia. En aquella época no se acostumbraba salir, no era fácil, había que pensar. Para entonces los pueblos estaban rodeados de fincas y ya no había tierra para todos. También hubo conflicto. Tengo el documento del Congreso indígena de 1974, donde se dice que los finqueros invadían las milpas, corrían cercas. Y su palabra era muy respetada por el Departamento Agrario, era muy tomado en

¹¹ El maíz nutre no sólo el cuerpo sino el espíritu y la memoria, según los ancianos.

cuenta. Los campesinos no sabían hablar español y en el asunto de tierras hacían viajes a Tuxtla, pero no les hacían caso, y a los finqueros sí. Entonces iban a hacer sus deslindes y con sus “mordidas”, como le dicen, luego luego se arreglaban los del gobierno y los finqueros. Después viene la represión contra el campesino, ya con militar, aisladamente. Entonces no hay información ni radio, ni tevé, nadie se entera de lo que está pasando, nada de eso se informa, ya que lo invadieron, lo invadieron (Juan Hernández Meza).

Los pueblos se bautizan Jerusalém y los hijos David y Abraham. Y en ese nuevo mundo tzotziles, choles y los tzeltales se esforzarán por construir el pueblo nuevo sin perder la memoria de origen ni el discurso bíblico. Nuestra costumbre se unificará. Se busca un mundo amplio, donde quepan todas las experiencias. Todos por “parejo” trabajan duro, para “colonizar la selva”, y su esfuerzo busca ser bendecido por las aguas de un nuevo río Jordán. El mapa cultural se enriquece al incorporar nuevas técnicas de cultivo y reconocer la vegetación en una naturaleza exuberante. El encuentro con tojolabales y lacandones amplía su visión del mundo y comparten nuevas comunidades o marcan frontera, siempre con el sentido de respeto maya. Los asentamientos surgen desde los años treinta y, de manera más per-

sistente, durante el sexenio de Luis Echeverría, que lanza junto al gobernador Velasco Suárez una estrategia de colonización de la selva para abrir caminos a la industria de maderas preciosas, usando a familias sin tierra de los Altos. Cada cual recibe una cabeza de ganado con las que se va extendiendo la ganadería con la consiguiente destrucción del hábitat. La intención fue usar a los emigrantes para abrir brecha en la selva.

LA LENGUA MATERNA

Según De Vos (2001), desde hace 50 años, más o menos, los indígenas de Chiapas comenzaron a identificarse por la lengua materna: tzeltales, tzotziles, choles, etc. Las lenguas tzotzil y tzeltal, estrechamente emparentadas, pertenecen a la familia lingüística maya y forman un subgrupo. Hasta la fecha constituyen una sola área lingüística, ya que sus hablantes ocupan la misma región geográfica, aunque cada municipio o pueblo habla una variante diferente. Estos pueblos representan la mayoría lingüística y conservan un estrecho vínculo con las lenguas del grupo cholano (chol, chontal de Tabasco y chortí), y con las del grupo chujano (tojolabal y chuj), de acuerdo con Kaufman (1989). Cada municipio habla un dialecto diferente del tzeltal y tal vez ésta sea una de las razones por las que se ha detenido el proceso de estandarización de la ortografía y la gramática de la lengua escrita.

Durante todo el siglo XX se vivió la mayor expansión y modernización de la educación indígena, pero estas políticas curriculares han ignorado algo importante: la cultura, la historia y la pedagogía comunitaria indígena, de manera que lo que se conoce como educación bilingüe intercultural es una paradoja. Al respecto, un maestro de educación bilingüe considera que la dificultad de enseñar la lengua materna se debe no sólo a la ausencia de un método pedagógico sino también a la inexistencia de estudios etnolingüísticos que lo sustenten. Esto le lleva a considerar: “Somos analfabetas en nuestra propia lengua”, en tanto que la enseñanza se imparte sin un texto de gramática ni diccionarios. Esto impide una enseñanza con equidad que fomente la conservación y enriquecimiento de la cultura a través de la lengua y su escritura.

CAMINOS E INFRAESTRUCTURA

La principal vía de comunicación en la zona es la carretera Panamericana que proviene del Istmo de Tehuantepec, pasa por Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal de las Casas, se dirige a Teopisca y continúa hacia Comitán. Un ramal de esta carretera se desprende hacia Pichucalco. En el 2003 se inauguró la nueva carretera que va de Ocosocuatla a Choapas, Veracruz, la cual acorta a menos de la mitad el trayecto a Veracruz, y reduce en por lo menos cua-

tro horas la comunicación de Chiapas a la ciudad de México.

La mayoría de las cabeceras municipales están comunicadas a San Cristóbal de las Casas por carretera asfaltada y se mantienen en buenas condiciones; muchos de los poblados indígenas cuentan con camino de terracería. Toda la infraestructura de caminos en Chiapas ha sido aceleradamente modernizada a partir de los sucesos de 1994 y la mayor parte de los parajes cuentan con una buena ruta pavimentada. Este cambio afectó de manera diversa la vida cultural, los valores y, sobre todo, la noción de tiempo, la idea de lejos/cerca, dando una nueva perspectiva al tiempo y a las expectativas de los jóvenes que cada vez más se acercan a la vida de la ciudad.

En la actualidad todas las cabeceras municipales cuentan con servicios de luz, agua potable y un servicio de drenaje que falta modernizar, mientras la población indígena asentada en parajes y caseríos carece de drenaje y no todas las familias cuentan con fosa séptica debido a la falta de compromiso de los programas de salud comunitaria de las Unidades Médico Rurales (UMR). Casi todos los parajes cuentan con tuberías de agua potable y una matriz abastecedora instalada en el lugar del antiguo “ojo de agua” o manantial del lugar. Los comités de obras públicas y de

En el mercado de San Cristóbal de las Casas cada puesto es un tema étnico debido a la forma de presentar los productos.

salud¹² han sido capacitados por las UMR para mantener en buenas condiciones la infraestructura, poner cloro en la instalación y controlar que no haya fugas o roturas de mangueras.

La ciudad de San Cristóbal, antigua sede del poder colonial, cuenta con el mercado indígena más importante de la región y controlado por ladinos. A éste confluyen los productos agrícolas y artesanales de las diferentes comunidades indígenas para su venta, al mismo tiempo que es el lugar en donde los indígenas se proveen de productos industrializados básicos. En esta ciudad también se encuentran los servicios más

importantes en materia de salud, educación y comunicaciones.

El antiguo mercado de San Cristóbal es un ejemplo pintoresco de esa realidad debido a la diversidad de productos que llegan de cultivos de clima frío y templado. Cada puesto es un tema étnico debido a la forma de presentar los productos en canastas en montoncitos coloridos o por el sistema de medida tradicional, en tientos de “porcelana” o puños en platos de greda. Los indígenas mantienen la costumbre de vender a precios muy bajos (cinco pesos de cacahuates, un ramo de alcatraces de tres pesos; elotes a peso, cinco de mandarina, etc.), mientras ellos deben pagar sumas fuera de su presupuesto por otros productos manufacturados o eléctricos. El truco en la sociedad moderna carece de valor, de plusvalía. Y esa forma de intercambio desigual hace de la ciudad colonial un lugar “barato” para los que tienen ingresos. La diversidad de frutos y hortalizas impacta la mirada que busca lo exótico en su variedad de colores y como lugar de encuentro de culturas; es punto de enorme atracción. Atrae a turistas que lo recorren observando y fotografiando escenas de un tiempo detenido.

¹² Los comités surgen aproximadamente en los años cuarenta, durante el gobierno de Cárdenas. Son las autoridades de los parajes en los rubros de educación, salud y obras públicas. A raíz del control político ejercido por el Partido Revolucionario Institucional, pasaron a ser gente de confianza del presidente municipal (“ojos y oídos del rey”) y puestos en su tarea ya no por méritos sino por incondicionales, lo que ha hecho del cargo un desempeño no siempre a favor de la buena convivencia comunitaria. Tal es el caso del paraje de Tzajalch'en, Tenejapa, donde los comités persiguieron a los representantes de la zona Mangos y las 100 familias que allí habitan debido a que “no votaron por el PRI” y mantuvieron una postura democrática.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón*, México, Instituto Nacional Indigenista / Siglo XXI, 1997.
- BARTRA, Roger, "Y la selva sangró. Montes Azules, la batalla de fin de mundo", en "Masiosare", Suplemento de *La Jornada*, 26 de mayo de 2002.
- BASAURI, Carlos, *Tojolabales, tzeltales y mayas. Breves apuntes sobre Antropología*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1931.
- BERIAIN, Josetxo, "La construcción de la identidad colectiva en las sociedades modernas", en *Identidades culturales*, BERIAIN y LANCEROS (comps.), Bilbao, España, Universidad de Deusto, 1996.
- BRETON, Alain, *Bachajón. Organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1984.
- CAMPBELL, Joseph, *Los mitos en el tiempo*, Argentina, Emecé Editores, 2000.
- CAMPBELL, Lyle Richard, *El pasado lingüístico del sureste de Chiapas. Investigaciones recientes en el área maya*, t. I, XVII Mesa Redonda, Chiapas, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1984, pp. 165-184.
- CARMACK y RUZ, "Variedades de la historia: el caso Chiapas", *Mesoamérica*, núm. 18, año 10, Guatemala, 1989.
- CASTELLANOS, Rosario, *Ciudad Real*, México, Fondo de Cultura Económica (Obras I, Narrativa), 1996.
- CALNEK, Edward, "Los pueblos indígenas de las tierras altas", en *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Norman MCQUOWN y Julian PITT-RIVERS (recops.), México, Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Presencias, 7), 1989 [1970].
- CHARLES, Robert, *Cambios médicos y sociales en una comunidad maya-tzeltal*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- ESPONDA JIMENO, Víctor Manuel, *La organización social de los tzeltales*, México, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura / Gobierno del Estado de Chiapas (Serie Nuestros Pueblos), 1994.
- GAGE, Thomas, *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Mirada Viajera), México, 1994.
- GARCÍA de LEÓN, Antonio, *Resistencia y utopía. Memoria de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, tt. I y II, México, Era, 1996.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1991.
- GIRARD Rafael, *Los chortís ante el problema maya. Historia de las culturas indígenas de América, su origen hasta hoy*, t. I, México, Antigua Librería Robredo, 1949.
- GÓMEZ Muñoz, Maritza, *Persona y experiencia entre los maya-tzeltales*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1996.
- HALBWACHS, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, France, Éditions Albin Michel, 1994.
- HARVEY, Neil, *La rebelión en Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, México, Era, 2000.
- KAUFMAN, Terrence S., "Posición del tzeltal y del tzotzil en la familia lingüística mayance, en *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Norman MCQUOWN y Julian PITT-RIVERS (recops.), México, Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Presencias, 7), 1989 [1970], pp. 171-183.
- KOLAKOWSKI, Leszek, "El mito en el mundo de los valores", en *La presencia del mito*, Argentina, Amorrortu editores, 2000.
- LENKERSDORF, Gudrun, *República de Indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

- MAC LEOD, Murdo, "La espada de la iglesia: excomunión y la evolución de la lucha por el control político y económico en Chiapas colonial, 1545-1700," *Mesoamérica*, cuaderno 20, año 11, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1990.
- MARCOS, *La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la historia*, México, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 1999.
- MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo, *La sublevación de los zendales*, México, Criterio Universitario 8 / Universidad Autónoma de Chiapas, 1977.
- PINEDA, Vicente, *Sublevaciones indígenas en Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.
- REIFLER, Victoria, *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- , *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- RUZ, Mario Humberto, *Copanaguastla en un espejo*, México, Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- SAINT-LU, André, "El poder colonial y la iglesia frente a la sublevación de los indígenas zendales de Chiapas en 1712", *Mesoamérica*, núm. 11, año 7, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica / Plumsock Mesoamerican Studies, 1986.
- SHARER, Robert J., *La civilización maya*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- SIVERTS Henning, *Oxchuc. Una tribu maya de México*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1969.
- TEDLOCK, Dennis, *Popol Vuh. El libro maya del albor de la vida y las glorias de dioses y reyes* (traducido del quiché), México, Diana, 1993.
- TUROK, Marta y Arnaud BRETON (coords.), "El huipil de la virgen de Magdalenas", en *Los maya, la pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*, México, Grijalbo, 1995.
- VÁZQUEZ, Félix, "Memorias, desmemorias y olvidos", en *La memoria como acción social, relaciones, significados e imaginario*, España, Piados, 2001.
- VELASCO, Laura, "Hacia una definición de identidad étnica", Ponencia de la Semana de Antropología Fronteriza y del Nordeste de México, Tijuana, México, Colegio de la Frontera Norte / Universidad Iberoamericana, 2001.
- VIQUEIRA y RUZ, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, Centro de Estudios Mayas / Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas / Centro de Investigaciones y Estudios Sociales en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1998.
- VILLA ROJAS, Alonso, *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, México, Porrúa, 1990.
- VOGT, Evon Z., *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- VOS, Jean de, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, México, Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas / Fondo de Cultura Económica, 1993.
- , *Nuestra raíz*, México, Clío / Centro de Investigaciones y Estudios Sociales en Antropología Social, 2001.
- WASSERSTROM, Robert, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- XIMÉNEZ, fray Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, t. IV, libro VI, México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas / Gobierno del Estado, 1999.

CARACTERÍSTICAS DE LA POBLACIÓN EN HOGARES TZELTALES, 2000¹

	Total	%	Hombres	Mujeres
Población en hogares tzeltales	384 074		191 293	192 781
Hablantes de lengua indígena ²	284 441	74.1	141 991	142 450
No hablantes de lengua indígena	39 064	10.2	18 688	20 376
No especificado	1 531	0.4	788	743
Población de 0 a 4 años	59 038	15.4	29 826	29 212
Población de 5 a 14 años	116 579	30.4	58 675	57 904
Población de 15 a 24 años	82 120	21.4	39 665	42 455
Población de 25 a 44 años	82 338	21.4	40 157	42 181
Población de 45 a 64 años	32 018	8.3	16 508	15 510
Población de 65 y más años	10 699	2.8	5 781	4 918
Población de edad no especificada	1 282	0.3	681	601
Población de 15 años y más	207 175		102 111	105 064
Sin instrucción escolarizada	73 974	35.7	26 357	47 617
Con algún grado de primaria	92 715	44.8	50 825	41 890
Con posprimaria	37 851	18.3	23 723	14 128
No especificado	2 635	1.3	1 206	1 429
Población ocupada	124 321		88 901	35 420
Ocupados en actividades agropecuarias ³	93 290	75.0	70 269	23 021
Ocupados sin ingresos ⁴	50 639	40.7	34 267	16 372
Viviendas	68 869			
Con agua entubada	49 082	71.3		
Con drenaje	17 628	25.6		
Con electricidad	51 623	75.0		

Notas

¹ Se refiere a la población en hogares en donde el jefe, el cónyuge o algún ascendente declaró ser hablante de lengua tzeltal.

² Incluye hablantes de tzeltal y de otras lenguas indígenas de 5 años y más.

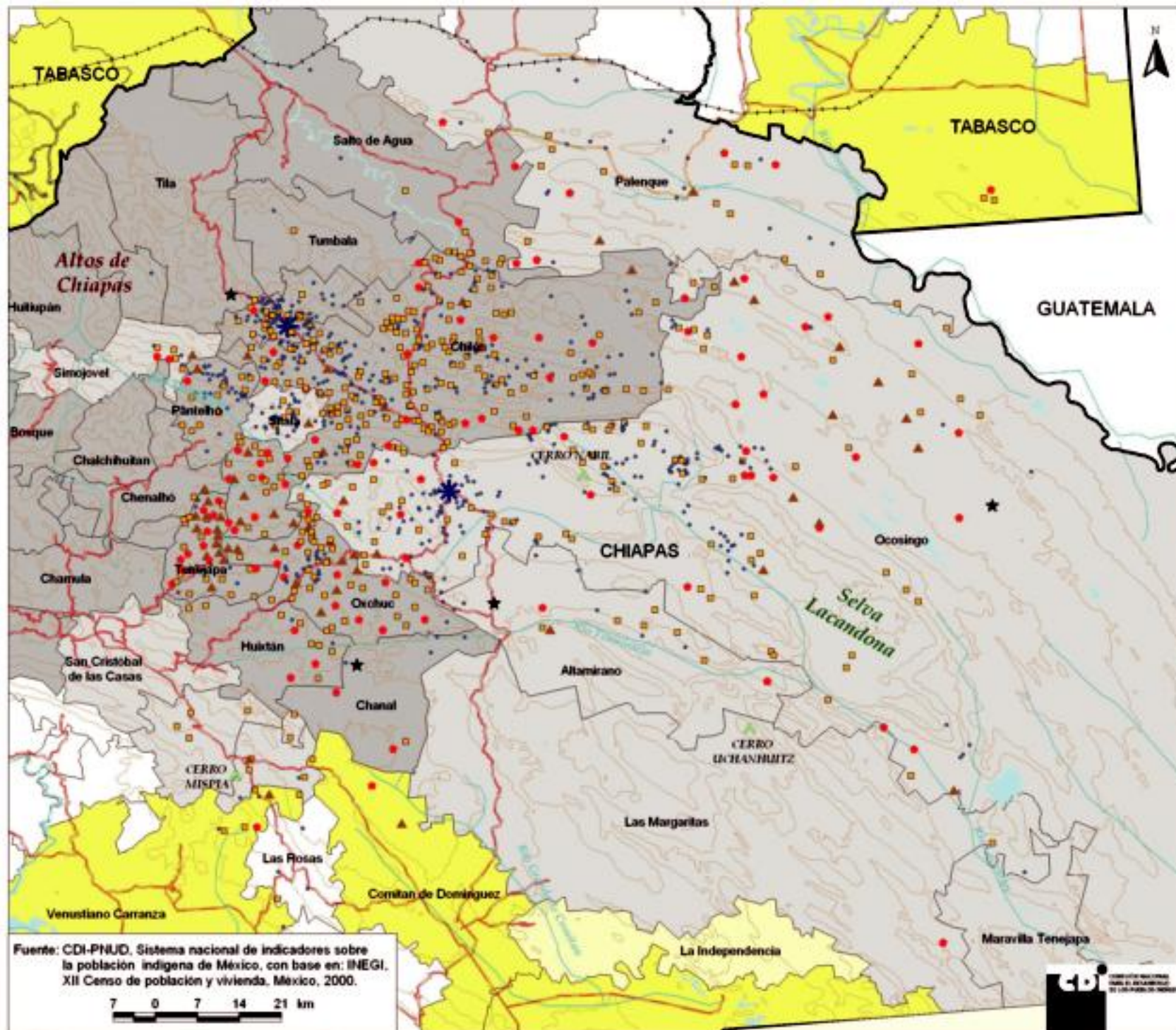
³ La diferencia entre la población ocupada y aquella en actividades agropecuarias está distribuida en otras actividades económicas.

⁴ La diferencia entre la población ocupada y aquella sin ingresos está distribuida en otros rangos de ingresos.

Fuente: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, "Sistema Nacional de Indicadores sobre la Población Indígena de México", 2002, con base en *XII Censo General de Población y Vivienda*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2000.

Tzeltales, de Maritza Gómez Muñoz, se terminó de imprimir en diciembre de 2004 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S.A. de C.V., San Lorenzo Tezonco 244, Col. Paraje San Juan, Deleg. Iztapalapa, C.P. 09830, México, D.F. El tiraje fue de 6 000 ejemplares.

Las tareas de digitalización y retoque de imágenes, composición tipográfica, diagramación y cuidado de edición estuvieron a cargo de la Coordinación Editorial de la CDI.



Tzeltales: localidades con población indígena donde el tzeltal es la lengua predominante, México, 2000.

- Tamaño de la localidad (en relación a la población total)**
- Menor a 100 habitantes
 - ◻ De 100 a 499 habitantes
 - De 500 a 999 habitantes
 - ▲ De 1,000 a 2,499 habitantes
 - ★ De 2,500 a 9,999 habitantes
 - ✱ De 10,000 o más habitantes
- * Tipología de municipios**
- ◻ Con menos de 5 000 hablantes
 - ◻ Con menos del 40% de población indígena y 5,000 o más indígenas
 - ◻ De 40 a 69% de población indígena
 - ◻ De 70% o más de población indígena
 - ◻ División estatal
- Vías de comunicación**
- Pavimentada federal o estatal
 - Revestida
 - Otros caminos (terracería, brecha)
 - Ferrocarril
- Medio Físico**
- Curvas de nivel cada 400m.
 - ▲ Elevaciones importantes
 - Ríos



* Referido al porcentaje de Población en Hogares Indígenas, respecto a la población total del municipio