

LEOPOLDO TREJO, *LOS QUE HABLAN LA LENGUA. ETNOGRAFÍA DE LOS ZOQUES CHIMALAPAS, MÉXICO*, INAH, COLECCIÓN ETNOGRAFÍA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO, SERIE ESTUDIOS MONOGRÁFICOS, 2004

Andrés Oseguera

Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua

Es común, al menos eso nos decían en el aula, que al comenzar una investigación de un grupo indígena, el antropólogo experimente una añoranza por el pasado. El sentimiento de *haber llegado tarde* que invade a todo investigador nos invita a soñar con cosmovisiones cuyos elementos, suponemos, estarían perfectamente articulados. No es para menos: estamos acostumbrados a leer a autores ya clásicos; pienso en el primer Victor Turner, que se refugiaba en culturas indígenas para interpretar símbolos rituales cuyas llamativas exégesis parecían haber sido declamadas por los propios dioses ordenadores de una cosmovisión. Venturosos aquellos antropólogos que llegaron en los tiempos primigenios donde con sólo estirar la mano se recogían los frutos del árbol de la leche; ahora los dioses se han marchado y los indígenas modernos se preocupan más por el desenlace de las telenovelas que en participar en rituales ancestrales. Ante este dilema cultural Leopoldo Trejo decidió hacer repicar las campanas del olvido sin despreciar las modernas alabanzas evangélicas, y devolver el merecido exotismo a *los que hablan la lengua*, a los zoques de Chimalapas.

Este acertijo que resulta de la combinación de los restos de una cosmovisión con los elementos de la modernidad, expresados sobre todo por la presencia de grupos religiosos alternativos y los conflictos étnicos, da pie para hablar de la identidad como un proceso constante de definición de los propios indígenas, de los sistemas de mitades que parecen más flexibles y permeables a los embates de la modernidad, sobre la concepción del territorio y del espacio que, de acuerdo con el autor, son más reacios al cambio [Trejo, 2004:16], así como de la nueva configuración religiosa de los pueblos de Santa María y San Miguel Chimalapa.

Rastrear el origen de la denominación “zoque” tiene la virtud de hacernos olvidar esa perspectiva esencialista que concibe al indígena inmerso en una cultura homogénea, proveniente de un pasado inamovible. Constituye, además, la posibilidad de comprender a los actores sociales que han participado en la construcción idílica del *otro* como portador de un conocimiento único y legítimo, pero también como un *otro* lleno de estigmas y prejuicios. Cuando el autor rastrea los términos locales, nos lleva a la propia imagen que tienen los zoques de su existencia como grupo étnico; nos lleva a los reacomodos históricos y políticos que han marcado, junto con otros grupos étnicos, la configuración actual dentro y fuera de las comunidades.

A pesar de que actualmente ya no existe una adscripción lingüística como referente de diferenciación, la inmersión en la historia con el objetivo de encontrar los términos que han servido a los propios indígenas para mantener un sentimiento de pertenencia, permite entender “la base de la identidad zoque” [*ibid.*:34]. El término *angpøn* (los que hablan la lengua), aparecido desde la época precolombina, se ha opuesto históricamente al término *yøki* que, a lo largo de los siglos, ha hecho referencia a los “ladinos” o “avecindados”, es decir, a un “ellos” no diferenciado. Trejo supone que este último término ha recorrido, junto con el de *angpøn*, un origen común, a pesar de que la presencia histórica de los avecindados en San Miguel y en Santa María, es de una época relativamente reciente (finales del siglo XIX y principios del XX).

La evidencia de que la oposición terminológica constituye el fundamento de la identidad zoque, ha sido la confrontación que han escenificado, en el ámbito económico, político y religioso, los indígenas y los avecindados por varias décadas del siglo pasado. Sin embargo, este presupuesto sobre la identidad zoque nos lleva a preguntarnos si no estamos de nueva cuenta ante una *esencialización terminológica* al querer convertir a los dos términos identitarios en un discurso estático. Tal parece que esta identidad conformada por un “nosotros” en oposición a un “ellos” indiferenciado se ha perpetuado desde los tiempos precolombinos hasta nuestros días. Habría que indagar, por el contrario, qué tan determinantes son los contextos políticos y económicos presentes desde la Conquista hasta nuestros días para modelar estos términos que se supone son la base de la identidad. La misma etnografía que hace el autor sobre los conflictos actuales por la tierra, donde resulta interesante que indígenas y no indígenas hayan recuperado los términos “zoque” y “chima” como estrategia para presentarse como los legítimos dueños de la selva, constituye un buen ejemplo del manejo situacional de los términos identitarios.

Esta manera de argumentar desde la historia para explicar la realidad actual también se aprecia cuando se aborda la naturaleza de la organización social de las comunidades zoques. Después de la sucinta y esclarecedora revisión de los

principales planteamientos sobre la forma en la cual se ha abordado el estudio de las comunidades mesoamericanas que presentan un sistema de mitades, el autor nos llevará por la historia reciente (la Colonia) del Istmo de Tehuantepec y de Santa María Chimalapa, para demostrar que en la actualidad prevalecen los principales componentes del sistema dual instaurado desde la concentración forzosa de indígenas en cabeceras establecidas por los mismos españoles.

Los datos históricos confirman que las dos cabeceras municipales comparten esta división en dos secciones, donde además se presenta una tendencia a la endogamia, una distribución alterna de puestos políticos y religiosos y la propensión a mantener la polaridad jerárquica de una sección sobre otra. Al mismo tiempo, la vigencia del sistema dual en la comunidad de Santa María Chimalapa, que curiosamente se consolida por el cauce de un río que la divide en mitades, nos habla de su capacidad de adaptación a los elementos que han llegado del exterior durante las últimas décadas. Los problemas étnicos y religiosos se amoldan perfectamente a esta dicotomía que separa diametralmente a la comunidad zoque.

Sin embargo, antes de entrar de lleno en estos conflictos étnicos y religiosos que mantienen vigente al sistema de mitades, Trejo decide cambiar de rumbo y seguir las pistas de la concepción del territorio y del espacio zoque que, al parecer, presenta una naturaleza radicalmente distinta al no estar subordinadas a las contingencias de la historia. Aquí ya no se trata de analizar el choque producido por la conquista y la modernidad, como podíamos percibir en los temas de la identidad y del sistema de mitades, sino de confirmar que la concepción solsticial del entorno es una expresión netamente mesoamericana y, por lo tanto, aislada de los avatares de la historia. Efectivamente, entre puntos solsticiales y vientos malignos y benéficos para la agricultura, se entreteje todo un pensamiento mesoamericano que, en medio de nomenclaturas locales, se va desenredando para dar forma a la simetría dual de la "figura del mundo" zoque.

En la narración sobre el mundo de las representaciones del territorio, los zoques aparecen como un grupo homogéneo y perteneciente a un pensamiento que está más allá de las fronteras de la selva chimalapa y del Istmo de Tehuantepec. En este sentido, la figura rectangular del mundo y la dualidad expresada por el trayecto que dibuja el astro solar de este a oeste durante el invierno y el verano, son expresiones de un pensamiento que se resiste al cambio y al devenir.

Si ésta es la naturaleza de la concepción zoque, si ésta es la esencia incólume que parece arraigada y subordinada a la naturaleza que rodea a los indígenas ¿cómo explicar que los sistemas de mitades al interior de los pueblos de San Miguel y Santa María Chimalapa, de los que hablábamos más arriba, se hayan generado de una imposición española? ¿No estaríamos obligados a suponer que los zoques, con independencia de los sucesos de la historia, plasmarían esta dua-

lidad de su pensamiento en la organización social? No sugiero que la antropología se enfrasque de nueva cuenta en el intento de determinar el origen exacto del sistema de mitades: hacerlo nos llevaría a viejas polémicas que no resuelven el meollo del asunto.

En el fondo de esta discusión está el papel que desempeña el pensamiento mesoamericano en la vida ritual y cotidiana de los actuales indígenas. Al parecer, en este capítulo dedicado a la concepción dualista del territorio (no se habla sólo de los solsticios y vientos, sino también de la estructura de las casas, de la Iglesia católica y de los santos patronales), la cosmovisión mesoamericana sigue siendo determinante para expresar la dualidad:

[...] si en verdad el cosmos es dual para los zoques, esta bipartición del mundo debe proyectarse en cada rincón del universo de tal manera que todo lugar, habitado o no, tenderá a reproducir —en escala—la misma estructura dual [*ibid.*:82].

De una manera casi inconsciente, los zoques han organizado su vida social respetando o siguiendo el dualismo del cosmos prescrito por el núcleo mesoamericano.

Sin embargo, para sostener la hipótesis del origen español del sistema de mitades expuesto en el segundo capítulo, el autor retoma de Jacques Galinier [1990] el concepto de la “síntesis perfecta” para explicar la convergencia entre el dualismo en la traza española de los pueblos indígenas en el momento de su conformación y el dualismo en la cosmogonía mesoamericana. En este planteamiento es claro que la organización social instaurada por los españoles se toma como una especie de “recipiente” donde los principios dualistas de la cosmovisión mesoamericana se fueron desarrollando e incidieron hasta nuestros días en la concepción del espacio y el territorio. Por otro lado, la “síntesis perfecta”¹ refuerza el supuesto de la persistencia de la cosmovisión mesoamericana y a su versatilidad, a largo de la historia, para ajustarse a las transformaciones de la organización social. Es una forma de proponer que los significados de una cosmovisión ancestral se mantienen a pesar de que los significantes cambian.

Sin embargo, en el último capítulo, donde se hace una excelente etnografía de los problemas étnicos y religiosos de Santa María y San Miguel Chimalapa, así como en las conclusiones, los datos etnográficos nos indican, siguiendo la trama inicial del libro, que la modernidad ha sido determinante para socavar este ro-

¹ El concepto no deja de ser polémico puesto que, en sentido estricto, no estaríamos hablando de una *síntesis* si queremos apegarnos a la connotación hegeliana de la palabra; es decir, no se trata del resultado alcanzado por la dialéctica entre dos elementos opuestos (entre la tesis y la antítesis), sino de una *yuxtaposición* de elementos complementarios tanto de la organización social española como de la cosmovisión mesoamericana.

manticismo que se esconde detrás del discurso de la homogeneidad cultural y la permanencia de la cosmovisión mesoamericana.

Efectivamente, con la presencia de nuevas denominaciones religiosas los indígenas de Santa María Chimalapa parecen olvidarse de los principios dualistas de la cosmovisión mesoamericana para organizarse de acuerdo con la división étnica por mitades. Es decir, los indígenas, ahora pentecostales, se mantienen adscritos a una mitad, mientras que los avecindados, enarbolando la fe católica, se han organizado en la otra mitad del pueblo. Esta situación expone de una manera clara el determinismo de la organización social que, al proyectar un sistema de mitades étnico, se expandió a los problemas religiosos. Ya no es la cosmovisión la que determina un tipo de organización social. Lo que permite articular los elementos religiosos es el fortalecimiento de una oposición territorial establecida desde la llegada de los españoles, y que durante las últimas décadas permitió distinguir a los zoques de los avecindados. Desde mi punto de vista, el planteamiento de la “síntesis perfecta” se invierte cuando el autor decide hablar de los zoques en su dinámica religiosa actual.

A pesar de estos vaivenes teóricos, no debemos perder de vista el objetivo central del libro: plasmar, etnográficamente, la particularidad de un grupo indígena poco trabajado por antropólogos. En este sentido, el objetivo se cumple con creces: la lectura nos da un panorama completo, lo que habla de la capacidad de Leopoldo Trejo para captar los signos que hacen a los zoques un grupo singular. Representa al mismo tiempo una etnografía que da cuenta de la realidad actual, es decir, no se queda con la exposición de los remanentes de la cosmovisión mesoamericana —que para muchos antropólogos e historiadores sigue siendo lo que define a los indígenas del México contemporáneo— sino que nos lleva a las diatribas de la historia y el cambio. En suma, representa un texto que hace comprender la complejidad de la realidad cuando la tradición indígena hace frente a la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

Galinier, Jacques,
1990 *La mitad del mundo*, México, UNAM/CEMCA/INI.

