

LOS MAMES

Éxodo y renacimiento



Carlos Gutiérrez Alfonso
Rosalva Aída Hernández Castillo

Antropología Social

340

LOS MAMES

Éxodo y renacimiento

Carlos Gutiérrez Alfonso

Rosalva Aída Hernández Castillo

I
972.497
G87m Gutiérrez Alfonzo, Carlos
Los mames. Éxodo y renacimiento / Carlos Gutiérrez Alfonzo
y Rosalva Aída Hernández Castillo.
— México : INI, 2000.

75 p : ils. — (Antropología Social)
Incluye bibliografía
ISBN: 970-18-5781-X

1. MAMES (DE CHIAPAS) - HISTORIA 2. MAMES (DE CHIAPAS) - VIDA SOCIAL
Y COSTUMBRES 3. MAMES (DE CHIAPAS) - CONFLICTOS RELIGIOSOS 4. INDIOS
DE CHIAPAS - MAMES - CONDICIONES SOCIALES I. Hernández Castillo, Rosalva
Aída, coaut. II. t. III. Ser.

*En memoria de dos conocedores de la sierra:
don Cayito Velázquez, maestro del tela, y
don Ricardo Pozas, tejedor de historias.*

Instituto Nacional Indigenista

Melba Pría
Directora General

Carlos Zolla
Director de Investigación y Promoción Cultural

Juan Ángel Torres Sánchez
Director de Organización y Capacitación

Juan Cisneros Sánchez
Subdirector de Organización e Investigación

Marcela Romero
Subdirectora de Promoción Cultural

Violeta Hernández
Jefa del Departamento de Estudios Sociales

Armando López
Coordinador Editorial

Diseño y cuidado de la edición

Arizbé Camarillo Allende

José Luis Barrera Montoya

Fotografías:

portada *Niño de la frontera sur, César Ramírez
Tziscaco, Chiapas, 1987*

contraportada Alfonso Fabila

Primera edición, 2000

ISBN: 970-18-5781-X

D.R. © 2000 Instituto Nacional Indigenista

Av. Revolución 1279, Tlacopac, Álvaro Obregón, 01010, México, D.F.

Derechos reservados

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| Agradecimientos | 7 |
| Introducción | 9 |
| I. Con la vista al pasado | 15 |
| Los primeros pasos | 15 |
| El encuentro con la nación | 19 |
| La diáspora mam. La colonización de la selva de Las Margaritas | 25 |
| II. El presente. La vida cotidiana en la sierra | 29 |
| La casa y la comunidad | 29 |
| El maíz, la papa y su empleo | 31 |
| La tierra y el trabajo en la comunidad | 33 |
| Las fiestas y el espacio social | 37 |
| Escasez y movilidad | 39 |
| III. Hacia el futuro. Nuevos espacios y nuevas identidades | 41 |
| Las nuevas identidades religiosas: el caso de los Testigos de Jehová en Las Margaritas | 42 |
| Las nuevas identidades culturales. Los grupos de danza mames | 45 |
| Los nuevos espacios organizativos. Las cooperativas agroecológicas | 50 |
| ¿Y las mujeres? | 55 |

| | |
|---|----|
| A manera de epílogo | 59 |
| Anexo. Los mitos de origen en la tradición oral mam | 61 |
| Bibliografía | 73 |

AGRADECIMIENTOS

Cuando se concluye una labor se obtiene, entre otras cosas, una leve satisfacción individual. Pero cuanto se ha hecho no ha sido producto de una sola persona. Un pliego más grande que éste se requiere para nombrar a todos aquellos que con sus palabras y su amistad nos revelaron fragmentos de vida y dispusieron nuestro ánimo para investigar la historia de un pueblo que en el éxodo ha visto su renacimiento. ¿Cómo hacer notar la deuda que tenemos con la gente de la sierra y la selva por habernos brindado la posibilidad de palpar la consistencia de una voz? Los nombres siguientes son una síntesis de esa generosidad. Agradecemos a don Eugenio Roblero, doña Eduvina de López, doña Cedema Morales, don Gregorio Morales Constantino, don Heriberto López, don Petronilo Morales, don Ciro Pérez, don Leocadio Velázquez (q.e.p.d.), don Bernardino Velázquez, don Artemio Salas, don Andrés Morales, don Walter Escobar, don Nicolás Páez, y a todos aquellos hombres y mujeres mames que compartieron sus historias y experiencias con nosotros.

La solidaridad de varios amigos y colegas hizo posible nuestra estancia en la sierra. Nuestro especial agradecimiento a Richard Cisneros, Jorge Daniel González Guzmán, Rafael Ójira y Andrés Fábregas Puig, quienes contribuyeron, con absoluta bondad, a la definición de un ambiente propicio para que nuestro trabajo fuera menos azaroso.

El apoyo institucional del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y del Centro de

Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes del estado de Chiapas (Cesmecha-Unicach), fue importante para contar con el tiempo y espacio necesarios para la preparación de este manuscrito.

INTRODUCCIÓN

Frente al cine de Motozintla, recordaríamos el día en que ascendimos por primera vez al Malé. Habíamos decidido recorrer varios ejidos y colonias de la Sierra Madre de Chiapas en busca de una palabra, de un rostro dónde reflejarnos. Y el encuentro se dio. El abismo fue una vía de acceso; los habitantes de la sierra compartieron con nosotros su sentir, su forma de entender la historia propia. Esta experiencia nos hizo hurgar en todos aquellos hechos y documentos que nos dieran cuenta del pasado cercano de la población mam. Oteamos nuestra memoria y la de quienes nos habían brindado cobijo.

A finales del siglo XIX y principios del XX, un número considerable de hablantes de la lengua mam se desplazó de territorio guatemalteco hacia la Sierra Madre de Chiapas; constituían la mano de obra que se requería en las plantaciones de café. Este desplazamiento está todavía presente en la historia oral de la región, aún la vida en la finca es un elemento sustancial en la existencia de los pueblos mames. Vimos el ir y venir de la gente por las veredas de la sierra. Poco a poco empezamos a conocer más de quienes, con alegría o con tristeza, hablaban del tiempo de antes de la llegada de los primeros trabajos, de la manera de conseguir los alimentos, de la caída de la arena, de cuando llegó el gobierno y prohibió el uso de la lengua y el vestido, del reparto de las tierras, del trabajo de las instituciones, de las nuevas religiones, de los contratiempos para convertirse en un brazo con fuerza;

de la pérdida y recuperación de la lengua, del mame, del toquiol.¹

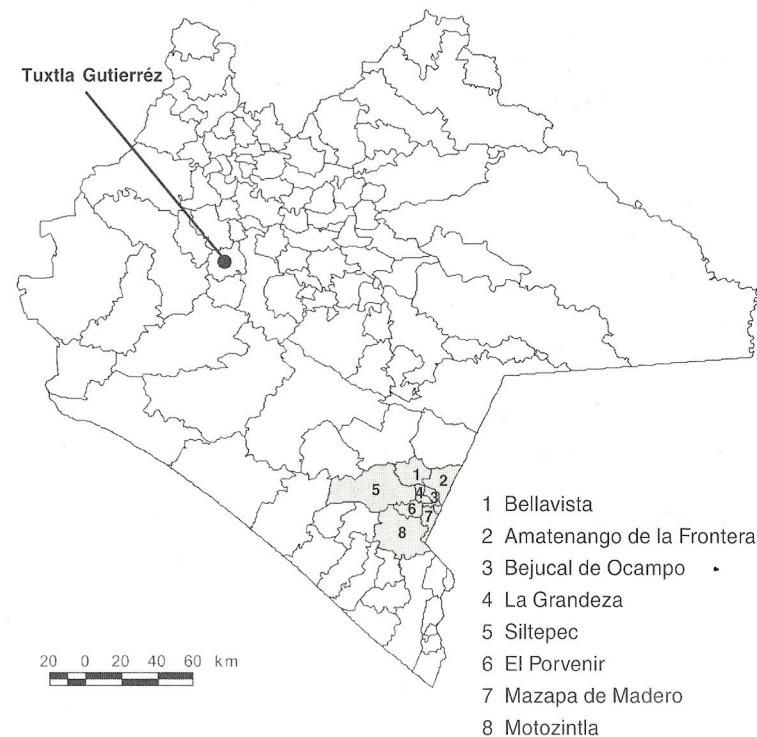
En este texto buscamos mostrar esos rostros diversos que los mames se han construido. Quisimos presentar a los mames en movimiento, por eso la vista hacia el pasado, los rasgos del presente y las líneas del futuro; por eso el tiempo de los anteriores, la vida en torno a la montaña y los esfuerzos por no ser sólo voz individual, sino voces y brazos que construyen posibilidades reales de vida.

Esta búsqueda nos hizo saber que en la región suroriental de la Sierra Madre de Chiapas (mapas 1 y 2, cuadro 1), distribuidos entre las tierras bajas de 1 200 m de altura y las zonas altas de hasta 4 000 m sobre el nivel del mar, viven aproximadamente tres mil campesinos que se autoidentifican como indígenas mames (cuadros 2 y 3)². Se trata de una de las regiones más pobres del estado, donde se da el mayor índice de migración del campo a la ciudad y donde el desempleo es mayor a 50% de la Población Económicamente Activa (PEA). Los pequeños lunares de bosques de coníferas y encinares dan cuenta de la vegetación que cubría esta cordillera antes que las compañías madereras y el sistema de roza, tumba y quema, le dieran al paisaje una nueva fisonomía. Es en medio de esta sierra deforestada donde por primera vez nos encontramos con los campesinos mames.

¹ Lingüísticamente el idioma hablado por los habitantes de la sierra es denominado mam, sin embargo a nivel coloquial y como término de autodenominación se utiliza la palabra mame o mames, para el plural. Dependiendo del contexto se usan los dos términos a lo largo de este ensayo. El término toquiol, también es utilizado por los mames de la sierra para referirse al "idioma de los antiguos".

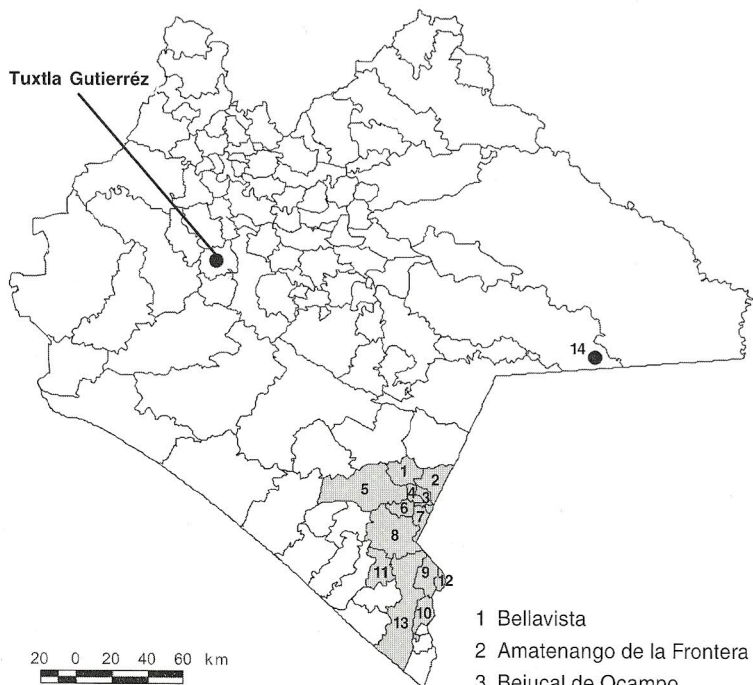
² En el estado de Chiapas 8 725 personas se autoidentifican como mames. Consideramos que dentro de esta población se incluye a los refugiados asentados en los municipios de Frontera Comalapa (629), La Trinitaria (132), Las Margaritas (1 068), Ocosingo (117) y Venustiano Carranza (108).

MAPA 1. MUNICIPIOS DE LA REGIÓN SIERRA ESTADO DE CHIAPAS, 1995



Elaborado por la autora con datos del INEGI, 1995

MAPA 2. MUNICIPIOS CON POBLACIÓN DE HABLA MAM. ESTADO DE CHIAPAS, 1995



- 1 Bellavista
- 2 Amatenango de la Frontera
- 3 Bejucal de Ocampo
- 4 La Grandeza
- 5 Siltepec
- 6 El Porvenir
- 7 Mazapa de Madero
- 8 Motozintla
- 9 Cacahoatán
- 10 Tuxtla Chico
- 11 Tuzantán
- 12 Unión Juárez
- 13 Tapachula
- 14 Las Margaritas

Elaborado por la autora con datos del INEGI, 1995

CUADRO 1. SUPERFICIE, ALTITUD, NÚMERO DE LOCALIDADES, DENSIDAD Y POBLACIÓN RELATIVA POR REGIÓN Y MUNICIPIO. REGIÓN SIERRA, 1990

| Región / Municipio | Superficie | Altitud msnm | Localidades por km² | Habitantes por km² | Población relativa (%)* |
|---------------------------|------------|--------------|---------------------|--------------------|-------------------------|
| Sierra | 2126.5 | 2126.5 | 700 | 69 | 4.59 |
| Amatenango de la Frontera | 171.4 | 171.4 | 97 | 132 | 0.70 |
| Bejucal de Ocampo | 82.0 | 82.0 | 32 | 75 | 0.19 |
| Bellavista | 114.3 | 114.3 | 71 | 149 | 0.53 |
| La Grandeza | 52.3 | 52.3 | 21 | 102 | 0.17 |
| Mazapa de Madero | 116.8 | 116.8 | 43 | 64 | 0.23 |
| Motozintla | 782.5 | 782.5 | 245 | 62 | 1.51 |
| El Porvenir | 121.7 | 121.7 | 42 | 89 | 0.34 |
| Siltepec | 685.6 | 685.6 | 149 | 43 | 0.92 |

* Respecto a la población estatal.
Fuente: Agenda Estadística de Chiapas, 1991.

CUADRO 2. POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS QUE HABLA LENGUA INDÍGENA POR MUNICIPIO. REGIÓN SIERRA, 1990

| Municipio | Población de 5 años y más | Habla lengua indígena | | | No especificado |
|---------------------------|---------------------------|-----------------------|--------------------|--------------------------------|-----------------|
| | | y habla español | y no habla español | Insuficientemente especificado | |
| Amatenango de la Frontera | 18 566 | 1 149 | 50 | 77 | |
| Bejucal de Ocampo | 5 010 | 63 | | 10 | |
| Bellavista | 14 198 | 517 | 9 | 40 | |
| La Grandeza | 4 383 | 181 | | 4 | |
| Mazapa de Madero | 6 230 | 452 | 4 | 17 | |
| Motozintla | 39 979 | 1 249 | 2 | 71 | |
| El Porvenir | 8 886 | 1 125 | 1 | 19 | |
| Siltepec | 24 370 | 279 | | 16 | |

Fuente: INEGI, 1991. Tomo I, cuadro 8

CUADRO 3. POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS QUE HABLA LENGUA INDÍGENA POR MUNICIPIO Y TIPO DE LENGUA. REGIÓN SIERRA, 1990

| Municipio | Cakchiquel | Jacalteco | Kanjobal | Mame | Motozintleco | Otras* | Insuficientemente especificado |
|---------------------------|------------|-----------|----------|------|--------------|--------|--------------------------------|
| | | | | | | | |
| Amatenango de la Frontera | 31 | 371 | 82 | 710 | 1 | 7 | 74 |
| Bejucal de Ocampo | 2 | | | 55 | | 3 | 13 |
| Bellavista | 6 | 141 | 19 | 297 | | 6 | 96 |
| La Grandeza | | | | 136 | | 5 | 44 |
| Mazapa de Madero | 125 | | | 297 | 1 | 8 | 42 |
| Motozintla | 6 | | 7 | 866 | 168 | 63 | 212 |
| El Porvenir | 4 | | | 820 | 2 | 3 | 316 |
| Siltepec | | | 6 | 215 | | 6 | 68 |

* Otras, incluye: chol, quiché, maya, otomí, mazahua, mazateco, náhuatl, tojolabal, totonaca, popoluca de Texistepec. Fuente: INEGI, 1991. Tomo I, cuadro 8.

I. CON LA VISTA AL PASADO

Los primeros pasos

El poblamiento de la Sierra Madre de Chiapas ocurre de oriente a poniente, de la frontera al interior de los municipios serranos. El valle de Motozintla ha tenido, una población más o menos numerosa desde la época prehispánica (Navarrete, 1978). Este valle es el paso para la Depresión Central y la Costa de Chiapas (Petrich, 1985). La población mam, venida de Guatemala, llega a un territorio desocupado. Esta misma condición le permite partir de un punto donde es ella la que inicia un proceso de formación de pueblos y colonias. De ahí su creación y definición del mundo.

Desde esta posición, es un mundo construido no en tiempos lejos de la memoria. La tierra, como ahora está, nació cuando cayó la arena. Este suceso aún pervive en la memoria de los viejos (ver anexo). El mundo para los campesinos mames inicia con la ocupación del nuevo territorio. Éste, nada favorable para la sobrevivencia.

Se dispone de terrenos. Cada jefe de familia toma su parcela. En el principio no había divisiones territoriales. No había nada. Ni maestros, ni leyes, ni canciones; no se sabía el español. Las pertenencias eran rústicas. Nada de jabón, ni trastes de plástico.

Tampoco se cuenta con la protección de la divinidad. Ante tal desamparo, y al habitar terreno tan inhóspito, con alturas sobre el nivel del mar entre 2 500 y 3 000 metros, no existe otra posibilidad: el movimiento es temporal o definitivo.

Habrían de viajar los mames para trabajar en las fincas cafetaleras; viaje ex profeso realizado para la compra de los víveres. La travesía rebasaba los límites regionales. No iban sólo a Motozintla; la aventura llegaba hasta la costa: Escuintla y Huixtla.

Nos enteramos a través de otros autores que el centro ceremonial de los mames, antes de la llegada de los españoles, era Zaculeu, en el departamento de Huehuetenango, en Guatemala (De Solano, 1974, y Davis, 1970). Supimos por igual, que el área geográfica de los mames, desde los tiempos prehispánicos, ha comprendido desde Quetzaltenango y Totonicapán, en Guatemala, hasta el Soconusco, en México. Nos fue dado conocer que de la Sierra Madre, la región más ocupada en la época prehispánica fue el valle de Motozintla; quizá el comercio ayudó al desarrollo de una población más o menos numerosa. Mientras tanto, en las regiones vecinas de la depresión central y el Soconusco, mucho más favorables para ser habitadas, hay ocupaciones desde el preclásico; aun en los esteros los asentamientos humanos se dieron desde los tiempos precerámicos. La ocupación de las tierras altas pudo darse, quizá, a partir de la última etapa del clásico (Navarrete, 1978).

La poca población mam existente en la región se vio diezmada durante la Conquista y la Colonia por el trato al que fue sometida por los conquistadores. La región adquirió la característica del sistema de explotación colonial: un centro político que se sostiene del trabajo de los poblados satélites. En un principio el centro fue el pueblo del Soconusco (de ahí toma su nombre la provincia). Varios factores influyeron, entre tormentas naturales y sociales, para que Tapachula se convirtiera en el centro político y económico del Soconusco (Medina, 1991).

Antes de la Independencia, los pueblos prósperos eran Tapachula y Tuxtla Chico. Los que se encontraban a lo largo del camino real también mostraban cierta prosperidad: Pueblo Nuevo, Tizapa y Escuintla, por ejemplo. Pero los alejados de la ruta estaban en condiciones decadentes y pobres: Mazatán, Huehuetán, Metapa, Cacahoatán. En este segundo grupo de poblados podríamos ubicar a la sierra, donde sólo Motozintla era el pueblo con movimiento por el paso de arrieros y comerciantes, viajeros entre la costa y el centro del estado (Medina, *op. cit.*).

Nuestra búsqueda nos llevó a otros hechos relevantes y determinantes en la vida de los mames: la anexión de Chiapas a México y el auge de las plantaciones de café.

La provincia de Chiapas había resuelto en 1824, mediante un plebiscito donde los mames no intervinieron, anexarse a la naciente y prometedorá nación mexicana, con tal de gozar de las bondades de la República y salir del atraso en el que se encontraba. Este periodo fue de incertidumbre para el Soconusco pues se convirtió en un terreno disputado por México y Guatemala, situación que se resolvió con la firma, en 1882 y 1894, de los Tratados de Límites entre ambos países. El tratado de 1894, sobre todo, ayudó a terminar con la inseguridad territorial y permitió la expansión del cultivo del café. Con la firma de los Tratados de Límites la población mam quedó dividida por la línea fronteriza.

Los documentos oficiales y la misma historia oral señalan que el 15 de diciembre de 1883 el gobierno del general Porfirio Díaz emitió la Ley de Colonización que promovió la ocupación de terrenos nacionales, aledaños a la recién creada línea fronteriza. En esta época, la población hablante de kanjobal, chuj, jacalteco y mam, originaria de Guatemala, se asentó en la frontera chiapaneca "naturalizándose" posteriormente como ciudadanos mexicanos (Hernández, 1994).

En 1884, como resultado de los nuevos límites, San Francisco Motozintla, San Martín Mazapa y Amatenango pasaron a formar parte del Departamento del Soconusco. En 1882, los recién

creados pueblos de El Porvenir y La Grandeza, junto con los tres anteriores, cambiaron de jurisdicción y quedaron adscritos al Departamento de Comitán. En 1909 fue creado, con los municipios antes señalados, el Departamento de Mariscal, que luego recibiría el nombre de Distrito de Mariscal (Rosas, 1978, 2).

A la par de estos reacomodos, con el crecimiento de las fincas cafetaleras en el Soconusco, la economía regional se circunscribió a una estructura productiva dirigida al mercado internacional. El beneficio fue para una minoría formada por alemanes, dueños de las fincas y funcionarios de los gobiernos federal y estatal. Las plantaciones cafetaleras avanzaron sobre terreno virgen; fue muy poca la población indígena despojada de sus tierras. A diferencia de otras regiones de Chiapas, en el Soconusco el establecimiento de fincas cafetaleras fue producto de una campaña de colonización de terrenos nacionales y no del despojo de la población local. Hubo incorporación de mano de obra a la nueva estructura productiva. Acudieron a ella los habitantes de la Sierra Madre, indígenas guatemaltecos y habitantes de los Altos de Chiapas. El café desplazó completamente al cacao como cultivo comercial, relegándolo a una producción doméstica. Con el establecimiento, en 1872, de las primeras plantaciones de café en el Soconusco, se consolida una relación histórica entre la costa y la sierra.

Una vez establecidos los límites entre México y Guatemala, las compañías deslindadoras tomaron para sí la mayor parte de la superficie territorial. Un reducido grupo de inmigrantes alemanes impulsó las plantaciones cafetaleras y desarrolló una agricultura capitalista; tomó también el control político y económico de la región. Atraídos por el café acudieron al Soconusco árabes, chinos y japoneses, quienes se convirtieron en prósperos comerciantes en ciudades como Huixtla, Motozintla y Tapachula. Los mames, sin mayor opción, se convirtieron en la mano de obra de nacionales y extranjeros.

Esta mano de obra debía quedar de reserva mientras no se requiriera en las plantaciones. El lugar destinado para tal

espera fue la sierra; tierra agreste, a veces inhóspita. Parte de esta tierra había sido adquirida por los dueños de las fincas y era utilizada para asentamiento de la mano de obra. Las campañas de colonización impulsadas por Porfirio Díaz también tenían como objetivo el poblamiento de la sierra.

El encuentro con la nación³

La revolución en Chiapas y en el Soconusco surgió desde arriba y fue impuesta. Entre un paso y otro no hubo un movimiento campesino que encarara al poder político y económico de el régimen porfirista; al contrario, la Revolución no afectó la estructura económica de las plantaciones y sí estimuló su desarrollo.

En 1920 se formó en Motozintla el Partido Socialista Chiapaneco, cuyo plan era abolir el trabajo forzado en las fincas y conseguir mejores salarios. La tierra no figuraba como demanda de esta corriente ideológica. Dos factores influyeron en esta determinación: 1) los habitantes de la sierra dependían del trabajo asalariado, y sobre todo 2) el carácter reciente de las poblaciones y la falta de instituciones que las mantuvieran ligadas a un pasado común. Ello provocó que la tierra no fuera un recurso que se demandara (Spencer, 1988).

De 1920 a 1924, el Partido Socialista Chiapaneco cosechó sus mejores frutos. Tuvo siempre en contra al gobierno estatal, a los finqueros y a los enganchadores; sin embargo, el carisma de los líderes locales y el apoyo de los socialistas yucatecos, sirvieron para actuar en dos frentes: el trabajo económico en las plantaciones de café y la labor política en las elecciones municipales, obteniendo triunfos en ambas trincheras.

La labor del Partido Socialista Chiapaneco no sobrepasó la década de los veinte. No hubo un lenguaje común que aglutinara a los trabajadores de las plantaciones, o quizá, los

³ Una versión más amplia de este periodo histórico se puede encontrar en Hernández Castillo, en Prensa.

mecanismos elegidos por los dirigentes no fueron ajustados a los requerimientos de los trabajadores (Spenser, *op. cit.*).

Las demandas agrarias son posteriores a este primer proyecto socialista; fue en los años treinta cuando los trabajadores de las plantaciones pidieron la tierra. Ante la situación de crisis del mercado del café y al presentarse la demanda de los trabajadores, la respuesta de los finqueros fue el uso de la fuerza. Hubo otras dos respuestas significativas:

- a) Los finqueros repartieron tierras entre sus familiares o vendieron parcelas a los agricultores de la región. Así, construyeron una zona protectora en torno a sus propiedades, para impedir el acceso de los agraristas.
- b) Los finqueros propusieron al entonces presidente Lázaro Cárdenas del Río que comprara tierras, las menos productivas en la costa y ahí ubicar, en un distrito ejidal, a los solicitantes de terreno. Hubo además otras respuestas: acabar con los líderes agrarios y deportar a quienes pretendían un pedazo de tierra, con el auxilio de los servicios migratorios.

La violencia estuvo presente. Intervino la recién creada Comisión Demográfica Intersecretarial, formada por los comités agrarios de las fincas y el gobierno agrarista. Tal comisión dispuso investigar la nacionalidad de los solicitantes. El resultado arrojó que entre 90% y 95% eran guatemaltecos, pero tenían hijos nacidos en las fincas, con lo que obtuvieron cartas de nacionalización y por supuesto, una parcela.

La historia de los mames ha sido una historia de violencia y prohibiciones, la tradición oral a todo lo largo de la sierra da cuenta de esto. Cada vez que un anciano mam habla del pasado, éste se divide en dos grandes momentos: antes y después de la Ley del Gobierno. Algunos ancianos, con mejor memoria y conocedores de las fechas, sitúan este parteaguas histórico en los años treinta. Hubo quien recordara un nombre: Victórico Grajales (1932-1936).

La Ley del Gobierno, presente en la memoria de los mames, no es específicamente una ley, sino una serie de disposiciones tomadas por la administración estatal de Victórico Grajales con la finalidad de "civilizar a los indios de Chiapas" e integrarlos a la nueva nación posrevolucionaria. Aunque este proyecto integracionista inició, a nivel nacional, en los años veinte, en Chiapas tomó forma en 1933 y adquirió características específicas en la región fronteriza.

El "proyecto nacional" promovido por la Revolución mexicana llegó a Chiapas en los años treinta, casi con dos décadas de retraso, y se caracterizó, básicamente, por el limitado reparto agrario antes descrito y por las campañas de "mexicanización" o "integración" de la población indígena.

Victórico Grajales apoyó a los finqueros y realizó campañas de aculturación forzada. Paralelamente, el entonces presidente de la República, general Lázaro Cárdenas, llevó a cabo su política de populismo campesino. Ambos personajes están presentes en la memoria de los mames. Los dos, a pesar de ciertas discrepancias, coincidían en la necesidad de integrar a los campesinos indígenas a la nación mexicana.

Grajales impulsó también campañas de "desfanatización religiosa". Como parte de éstas, decretó desaparecidos los nombres de los santos de los pueblos y municipios del estado. En la zona mam, los municipios de San Martín Mazapa, San Isidro Siltepec, San Francisco Motozintla y San Pedro Remate se convirtieron en Mazapa de Madero, Siltepec, Motozintla de Mendoza y Bella Vista, respectivamente (*Periódico Oficial del Estado de Chiapas*, 28 de febrero de 1934:2). Con esta campaña se llegó al extremo de cerrar las iglesias, expulsar del estado a todos los sacerdotes católicos y quemar imágenes religiosas en varias ciudades del estado. En la zona mam, tanto los templos católicos como presbiterianos fueron cerrados temporalmente, pero por decisión de los pobladores fueron reabiertos a los pocos días de haberse dado a conocer el decreto (Archivo Municipal de Mazapa de Madero).

Como parte del "programa de desfanatización", se decretó oficialmente la educación socialista en todo el estado.

Paradoja:

En su primer año de gobierno, Grajales condonó los impuestos a los finqueros y propuso al congreso que se hiciera un nuevo avalúo fiscal para que los dueños de las plantaciones pagaran menos impuestos, considerando que la crisis había disminuido el valor de la tierra. Paralelamente, "la educación socialista promovía la incorporación forzada del indio a la cultura nacional", para tal fin, fueron establecidos diez centros de castellanización en el estado y se prohibió el uso de los idiomas indígenas en las escuelas públicas.

La campaña afectó a la población indígena de todo el estado, pero fue especialmente rígida en las zonas fronterizas, se trataba de regiones donde la campaña de "mexicanización" cumplía la función política de demarcar la nación. Para reforzar estas políticas integracionistas, se creó en Chiapas el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, el 18 de abril de 1934. En el decreto de constitución de dicho departamento se justifica su creación: "Considerando que el mayor problema social que agobia y detiene la evolución económica del estado de Chiapas, es la existencia de las grandes masas indígenas, que, representando 38% de nuestra población, son el lastre de progreso colectivo y el mayor obstáculo que se opone a la coordinación de todos los sectores de la vida social, encaminada a la realización del programa constructivo de la Revolución" (*Periódico Oficial del Estado de Chiapas*, abril 18, 1934:3).

A pesar de la campaña de "mexicanización", los pobladores de la sierra continuaron hablando su lengua en el seno del hogar y optaron por no enviar a sus hijos a la escuela.

Dentro del Departamento de Acción Social Cultura y Protección Indígena, se creó el Comité Central Pro-Vestido del alumno indígena, el 3 de octubre de 1934. Este Comité desarrolló una intensa labor entre los mames de la sierra; sustituyó los

trajes tradicionales por "ropa civilizada", acción donde la violencia siempre estuvo presente (*Periódico Oficial del Estado de Chiapas*, octubre 5, 1934:3).

Todos los datos que encontramos en libros, documentos y, sobre todo, en la voz de nuestros amigos, nos hacen ver que el sentirse parte de México no fue una opción que tomaron los hombres y mujeres de la sierra, como tampoco lo fue abandonar su traje, su idioma y dejar de autodefinirse, por lo menos públicamente, como indígenas mames. Sin embargo, dentro de las limitaciones impuestas por las políticas gubernamentales, los habitantes de la sierra han encontrado espacios alternativos para reproducir y reinventar sus tradiciones culturales.

La vida en la finca constituye una parte importante en la historia oral de los pueblos mames, junto con los testimonios sobre la "Ley del Gobierno y la guerra de los trajes"; las narraciones sobre la vida en la finca son las que los ancianos cuentan con frecuencia para explicar "el sufrimiento del pasado".

A pesar de la distribución ejidal, los campesinos mames no dejaron de concurrir a las fincas; sin embargo, dentro del discurso histórico, el tener un pedazo de tierra propia marcó una diferencia entre el "tiempo de la finca" y el "tiempo del ejido", como si se tratara de dos etapas separadas temporalmente.

Los primeros ejidos de la región sierra fueron fundados a finales de los años veinte, en los municipios de Motozintla (cuatro), Mazapa de Madero (uno), Amatenango de la Frontera (dos) y Bella Vista (uno) (*Periódico Oficial del Estado de Chiapas*, 1925-1929).

El ejido estableció un nuevo tipo de relación entre el indígena y el Estado, ya que éste se convirtió, con sus instituciones, en un interlocutor para las comunidades mames, hasta entonces olvidadas y marginadas por las políticas gubernamentales (ver cuadro 5).

El establecimiento de nuevos ejidos en tierras agrestes, alejadas a las plantaciones, vino a beneficiar a los finqueros del Soconusco, pues les permitió tener mano de obra disponible para la temporada de cosecha.

El ejido vino también a reestructurar el espacio geográfico de los asentamientos mames. Desde principios de siglo, los mames colonizadores de la sierra vivían en asentamientos dispersos, con caseríos distribuidos entre las montañas. El principal punto de reunión era el mercado de los pueblos "grandes": Motozintla (San Plá), La Grandeza, y los cascos de las fincas del Soconusco. Con la creación de los ejidos la población tendió a concentrarse en las inmediaciones de las agencias ejidales.

A partir de los años treinta los organismos del Estado empezaron a tener una presencia más constante en la zona mam, a través de sus funcionarios agrarios, sus instituciones crediticias y programas de castellanización.

Poco a poco empezamos a darnos cuenta que los indígenas mames de la Sierra Madre fueron convertidos en ejidatarios. El estado empezó a interpelarlos como campesinos y en los documentos oficiales de la década de los cuarenta no vuelve a hacerse referencia a su identidad cultural como indígenas mames. Los habitantes de la sierra empezaron a identificarse como "campesinos", aunque el idioma mam se siguió transmitiendo de una generación a otra, de una manera casi "clandestina".

El idioma mam pasó de la esfera pública a la esfera privada y paralelamente se convirtió en un idioma para el ritual religioso; los templos presbiterianos, fundados a principios de este siglo, se transformaron en uno de los pocos espacios públicos seguros donde el mam podía ser utilizado.

En el caso de Chiapas el protestantismo entró al estado, precisamente, por la zona mam, a principios del siglo xx. Durante la etapa de inserción, esta nueva religión no fue identificada por los pobladores serranos con ninguna denominación protestante, aunque tuvo sus orígenes en el contacto de algunos de ellos con misioneros presbiterianos de Guatemala.

En la zona de la sierra, el presbiterianismo promovió la conservación del idioma mam y criticó las políticas integracionistas gubernamentales.

La identidad mexicana se impuso no sólo con violencia simbólica a través de la educación, sino con coerción física, que es a su vez simbólica. Sin embargo, los habitantes de la sierra encontraron en los nuevos grupos religiosos un espacio seguro para hablar el idioma mam y reconstruir su religiosidad popular. Por otra parte el presbiterianismo vino a legitimar, por primera vez, el uso del idioma mam como parte de la herencia de los antepasados.

Esta nueva forma de religiosidad fue creada primordialmente por aquellos sectores de la población que lograron "adaptarse" al cambio por medio del ejido: permanecieron en sus tierras de la sierra. Además, en muchos casos, se apropiaron de la nueva ideología religiosa y la incorporaron como un componente más de su etnicidad.

Otros sectores que no se beneficiaron de la distribución ejidal asumieron su nueva identidad "campesina", creada en cierta medida por el mismo discurso posrevolucionario, y como campesinos se organizaron para luchar por sus derechos agrarios.

Empezamos a percibir también que la parte alta de la sierra se había convertido en expulsora de población. Los hijos, sin derecho a disponer de tierras, buscaron nuevos horizontes: las partes bajas de la sierra (Ruz, 1991), la depresión central, la selva (Hernández, 1994) y en años recientes, las ciudades de México o las de Estados Unidos.

La migración, la experiencia de la diáspora, está siempre en la memoria de los campesinos mames y parte de esta experiencia la compartieron con nosotros, los colonizadores de la selva.

La diáspora mam. La colonización de la selva de Las Margaritas

En la Sierra Madre, conforme pasaron los años, creció la presión sobre la tierra. Los hijos crecieron y requirieron de recursos para su sobrevivencia. Las tierras agrestes no bastaron para todos los campesinos desposeídos de la zona ni para los jóve-

nes, quienes se convirtieron en avecindados; es decir, en pobladores sin derechos agrarios para la explotación de los recursos ejidales.

Muchos de estos avecindados bajaron a la región Llanos de Frontera en Comalapa en busca de mejores perspectivas de vida. Sin embargo, se encontraron con una zona de planicies maiceras, donde también existía presión generacional sobre la tierra.

El Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización promovieron la colonización de la selva de Las Margaritas, como una solución alterna ante las demandas campesinas de afectar las grandes propiedades no tocadas por la Reforma Agraria. Muchos de los mames avecindados encontraron, en la campaña gubernamental, una nueva esperanza.

Aunque en un principio se elaboró un plan gubernamental con el propósito de realizar una colonización dirigida, los campesinos indígenas fueron abandonados en la ardua tarea de abrir la selva para el cultivo.

En poco más de una década, de 1965 a 1977, fueron fundados en la selva de Las Margaritas y con población de origen mam los ejidos de Zacualtipán, Las Nubes, Loma Bonita, Bella Ilusión, Niños Héroe y Amatitlán. Estos ejidos se unieron a los asentamientos tzeltales y tzotziles que se establecieron en la región por esa misma época.

Esta migración vino a representar un proceso de adaptación para los pobladores mames quienes, en muchos casos, ya habían pasado por la región de los Llanos. La colonización de la selva fue también un periodo difícil, pues los migrantes tuvieron que desarrollar nuevas formas de apropiación de la realidad.

La selva de Las Margaritas se convirtió, para estos sectores de la población mam, en una esperanza de sobrevivencia. El último rincón del territorio mexicano, la selva virgen, fue el único espacio que esta población encontró para incorporarse a los márgenes de la nación.

Mientras los mames de la Sierra Madre establecieron vínculos a principios del siglo XX con el presbiterianismo, los mames que habían migrado a la región de los Llanos, antes de desplazarse a la selva tuvieron los primeros contactos con otro grupo religioso: los Testigos de Jehová.

Durante este periodo de transición, entre la migración a los Llanos y la colonización de la selva, el nuevo grupo religioso se convirtió en un espacio de cohesión, principalmente para los campesinos avecindados. El proceso de conversión fue previo a la migración a la selva y, en algunos casos, el grupo religioso se convirtió en el espacio organizativo para la colonización.

Los mames Testigos de Jehová han ido de la finca a la colonización de los Llanos y de ahí a los nuevos asentamientos de la selva. Los mames de la selva encontraron en los Testigos de Jehová una respuesta radical para contrarrestar los embates del mundo exterior. El discurso conservador y hasta cierto punto desmovilizador de los Testigos de Jehová, se convirtió en un espacio de resistencia simbólica frente al discurso nacional integrador, como veremos más adelante.

II. EL PRESENTE. LA VIDA COTIDIANA EN LA SIERRA

Al recorrer la sierra nos encontramos con los jóvenes mames que entienden el pasado y viven su presente de manera distinta a como lo hacían sus padres y sus abuelos. En la vida cotidiana de los asentamientos dispersos de la sierra, pasado y presente se funden en el encuentro entre jóvenes y viejos. Los telares de pie coexisten con las videocaseteras traídas de Estados Unidos, el fogón al ras del suelo y el temascal, con los hornos eléctricos y las regaderas. El Sombrerón y El Dueño de la Tierra se enfrentarán a El Hombre Araña en la nueva mitología regional. Es de esta vida cotidiana, continuidad y cambio a la vez, que pretende dar cuenta este apartado.

La casa y la comunidad

La característica de los asentamientos en la sierra es la dispersión. La escuela funciona como centro; cuando las condiciones geográficas lo permiten, es posible que haya pocas casas junto a ella. Por lo regular, éstas se encuentran ubicadas lejos de ese centro.

Las casas son de tejamanil, madera o adobe y techo de lámina. Cuando mucho, cada familia tiene dos cuartos: uno sirve de dormitorio y otro de cocina; éste, más pequeño y en

peores condiciones. El frío obliga a utilizar camas. Cuando es temporada de heladas, de los últimos días de octubre y hasta febrero, el aire se cuele por las rendijas del cuarto. Tres o cuatro chamarras no son suficientes para soportar el frío.

En la cocina se encuentran el fogón, el molino manual, una pequeña mesa y unas cuantas sillas, no más de cinco. Existe la costumbre de colocar el fogón al ras del suelo. A fines de la década de los ochenta el Instituto Nacional Indigenista y la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos intentaron generalizar la construcción de fogones en forma de estufa, hechos con barro, de dos hornillas y una chimenea; todo con la idea de no utilizar tanta leña y evitar la contaminación de la cocina. Sin embargo no fue suficiente la promoción de este modelo de "estufa", por lo que se construyeron muy pocas.

En una de las paredes de la cocina, la esposa acomoda los trastos; éstos son de plástico y de peltre. El padre de familia cuelga, a veces, en las vigas, el maíz que servirá de semilla en el próximo ciclo de siembra.

Existe un uso generalizado de letrinas. Debido al frío es necesario tener un temascal, pequeño cuarto que sirve no sólo para bañar a erifermos y parturientas, sino también es utilizado por los otros miembros de la familia para el aseo personal. Esta práctica no es cotidiana debido a las bajas temperaturas y a la falta de agua, problema que enfrenta la mayor parte de las comunidades.

A mediados de la década de los ochenta hubo un programa del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia y la Familia (UNICEF), denominado "Mejoramiento de vivienda". Si bien no resultó beneficiada la mayor parte de la población, quienes ejercieron tal programa lo aprovecharon para, incluso, construir su casa en el núcleo más compacto de la comunidad.

Ocurre también que la familia se desplaza hacia el terreno para el cultivo. La casa de madera es desmontada y se lleva al nuevo sitio. Esto, dentro de los límites del ejido.

Hay casos donde la comunidad ha decidido acercarse a la carretera, dos ejemplos: Reforma, municipio de Bejucal de Ocampo, y Villa Hidalgo, municipio de Mazapa de Madero, ambas ubicadas sobre la carretera Frontera Comalapa-Motozintla. En Villa Hidalgo, perteneciente al ejido Hidalgo Tocanaque, hubo problemas porque los viejos se resistían a cambiar el asentamiento de la comunidad. Al final ganaron quienes se inclinaban por el cambio. Ambos movimientos, el de Reforma y el de Villa Hidalgo, sucedieron dentro de los límites ejidales. No se afectaron tierras ejidales ni propiedades.

Los ejidos y colonias de la parte alta de la sierra cuentan, gracias a la gestión comunitaria, con escuela primaria y a veces telesecundaria, con tienda Conasupo así como con una clínica, aunque no haya doctores para atenderla.

La caseta telefónica se ha convertido en una "necesidad básica" en la región, no sólo para casos de emergencia debido a las enfermedades, sino como medio de comunicación entre los municipios de la sierra; además, muchos de los hijos se van a las ciudades y es necesario saber de ellos.

El maíz, la papa y su empleo

La producción de alimentos tiene como fin primordial el autoconsumo. Cuando hay un excedente, sobre todo de papa y hortalizas, se comercializa en los mercados locales o extraregionales como Huixtla o Frontera Comalapa.

En la parte alta de la sierra cultivan maíz, papa, repollo y trigo. Si la superficie disponible no es de buena calidad o es exigua, es práctica común el alquiler de tierras para la siembra de maíz en los municipios de Chicomuselo y Frontera Comalapa, ubicados en la depresión central del estado.

Al pie de la montaña, en las vegas de los ríos, se produce además de frijol y maíz, cebolla, rábano, lechuga y cacahuate; estos últimos productos destinados al comercio. Al no haber una diversificación de cultivos se satura el mercado. Entre fe-

brero y abril se consigue cebolla en los mercados de Huixtla, Motozintla y Frontera Comalapa a muy bajo precio. Por lo demás, son sembradas las hortalizas en parcelas robadas al río.

En cuanto a la producción pecuaria, en 58 localidades pertenecientes a siete de los ocho municipios existe una abundante población ovina. Se obtiene de ella abono natural y lana. Los rebaños son manejados a nivel familiar. En cambio, la bovinocultura es mínima y las especies existentes son de raza criolla: es un apoyo al trabajo agrícola y un complemento al ingreso familiar. La apicultura es una actividad relativamente nueva, sólo se desarrolla en las comunidades ubicadas en las vegas de los ríos y en las partes bajas de la montaña.

En los ciclos de producción colabora no sólo la familia completa. Se da la concurrencia de los familiares cercanos: hermanos del padre y compadres, entre otros. Es una práctica común para hacer menos pesada la labor, sobre todo para la siembra y la cosecha. El jefe de familia se ocupa de la tierra, de la búsqueda de recursos económicos aun fuera de la comunidad. Los hijos, sobre todo las mujeres, cuidan los borregos, estudian la primaria, la secundaria (cuando existe en el lugar) y de ahí, tal vez, la partida. La madre atiende la cocina; cuando es preciso colabora en los trabajos del campo.

Si la producción está destinada al autoconsumo es menester la búsqueda de recursos económicos adicionales. Aquí algunos fenómenos llaman la atención: a) si el sitio de trabajo es la finca cafetalera, los ejidatarios van al corte de café y por tal razón debe suspenderse toda actividad comunitaria, como las asambleas por ejemplo, porque no hay quórum; b) cuando una mujer es abandonada por el marido y los hijos reclaman alimento, opta por trabajar fuera de la comunidad. Aunque no todas ellas, en estas condiciones se animan a salir; c) pobladores de la sierra se han desplazado a los mercados de Motozintla y Frontera Comalapa para dedicarse al comercio; d) el horizonte no tiene límites. Si anida la creatividad, cualquier oficio es digno de ser practicado. A través de cursos por corresponden-

cia puede aprenderse a recetar medicina sin causarle la muerte al paciente; e) el café se ha convertido en un cultivo de relevancia para los mames de las tierras bajas; y f) las cooperativas agroecológicas adquieren importancia en la sierra.

Hemos marcado la movilidad de la gente de la sierra hacia otras regiones del estado. Claro, también los mercados locales constituyen puntos de convergencia; sitios donde se encuentra a los conocidos o a los parientes. En estos lugares se hallan productos tradicionales de la sierra como papa, maíz o chilacayote, muchos de ellos anunciados con un nuevo lenguaje como "productos orgánicos", hasta especies chinas, medicinas guatemaltecas y ropa estadounidense. La aldea global se ve reflejada en los mercados de la sierra, en donde los mames se han reunido desde antes de que "cayera la ceniza". Resulta relevante para una mejor comprensión de la dinámica comercial de la sierra observar estos mercados: El Porvenir (jueves), Siltepec (domingo), Niquivil (jueves), Belisario Domínguez (domingo) y Motozintla (jueves). O quizá alguien considere que sería mejor centrarse en los mercados de Bejucal de Ocampo (sábado), La Grandeza (domingo), Canadá (miércoles) y Frontera Comalapa (sábado y domingo).

La tierra y el trabajo en la comunidad

La forma de tenencia predominante en la sierra es la ejidal (cuadro 5). Es una superficie saturada, cuya presión sobre ella ha generado la formación de ejidos en otras partes del estado. Por lo menos desde hace dos generaciones se dejó de entregar una fracción de terreno al hijo en edad de casarse. Lo que quiere decir, por un lado, que la tierra es insuficiente para los sistemas agrícolas escasamente tecnificados y, por otro, que el crecimiento demográfico no está sujeto a control alguno.

Cada ejidatario posee, según documentos, 20 hectáreas. Aunque en términos reales sólo utiliza dos o cuando mucho cuatro. Lo que ocurre es que ha sido dotado con laderas, donde resulta difícil la siembra. Hay que considerar también las por-

CUADRO 4. POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS SEGÚN RELIGIÓN QUE PROFESA.
REGIÓN SIERRA, 1990

| Municipio | Protestantes | | | Ninguna | No especificada |
|-------------|--------------|---------------|-------|---------|-----------------|
| | Católicos | o evangélicos | Otra | | |
| Amatenango | 9 653 | 3 841 | 457 | 4 318 | 297 |
| Bejuical | 1 005 | 1 535 | 332 | 1 974 | 191 |
| Bellavista | 3 952 | 3 104 | 435 | 6 364 | 343 |
| La Grandeza | 1 538 | 1 022 | 38 | 1 607 | 178 |
| Mazapa | 2 723 | 2 356 | 76 | 1 021 | 54 |
| Motozintla | 16 011 | 14 331 | 1 673 | 7 076 | 908 |
| El Porvenir | 2 399 | 2 928 | 1 324 | 2 023 | 212 |
| Siltepec | 14 479 | 5 142 | 496 | 3 767 | 486 |

Fuente: INEGI, 1991. Tomo I, cuadro 10.

CUADRO 5. SUPERFICIE (HA) POR MUNICIPIO SEGÚN TIPO DE TENENCIA.
REGIÓN SIERRA, 1991

| Municipio | Total | Privada | Ejidal | Mixta |
|-------------|------------|------------|------------|---------|
| Amatenango | 12 520.168 | 1 233.750 | 11 286.418 | |
| Bejuical | 4 770.514 | | 4 771.514 | |
| Bellavista | 15 015.954 | 8.250 | 15 007.704 | |
| La Grandeza | 3 637.945 | | 3 637.945 | |
| Mazapa | 4 875.222 | | 4 875.222 | |
| Motozintla | 32 496.024 | 10 982.535 | 20 723.527 | 789.962 |
| El Porvenir | 4 378.668 | | 4 378.668 | |
| Siltepec | 32 138.427 | 1 271.740 | 30 721.590 | 145.097 |

Fuente: Chiapas. VII Censo agrícola-ganadero. Cuadro 4A.

ciones entregadas o recibidas por herencia. No es posible acceder a más tierra. Hay que buscarla en otros lados. La reflexión sobre la disponibilidad de nuevos terrenos no sólo puede hacerse presente en la asamblea comunitaria. Es posible su planteamiento en reuniones regionales, promovidas por alguna institución del gobierno, con miras a que la tierra sea adquirida con recursos gubernamentales. Y sin el amparo de ésta, surge el acuerdo y se consigue el terreno por medio de la invasión.

A partir del levantamiento armado del 1 de enero de 1994, encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se intensificó la práctica de las invasiones a fincas. Estas acciones ya no son movimientos aislados, sino parte de una estrategia más amplia, vinculada al movimiento campesino estatal; el propósito es demandar que, finalmente, se realice en Chiapas una verdadera Reforma Agraria.

Para noviembre de 1995, ocho fincas de la región continuaban en poder de campesinos: El Prado, Buenos Aires, San Luis, Los Andes, Belén, Las Nubes, Los Alpes y Sólo Dios; otras seis habían sido desalojadas violentamente (*La Jornada*, noviembre 23, 1995:16).

El ejido por lo regular destina una parte de terreno para uso común, denominada mancomún. Es un terreno disponible y al cuidado de todos los ejidatarios. Sólo se hace uso de él mediante la autorización de la asamblea.

La definición del destino de la tierra, al faltar el derechohabiente, es discutida por igual en asamblea. Una viuda o una hija única, al faltar el esposo o el padre, debe recibir la aprobación de los ejidatarios para utilizar el terreno.

Con respecto al trabajo colectivo, la colaboración, a nivel de la parcela, se da sólo entre familiares. Se presta la mano para la siembra o la cosecha de la milpa. Se recurre a un familiar cuando, por cuestiones de trabajo, un ejidatario abandona la comunidad. El familiar cultiva la tierra para no perder el derecho. Quien se ausenta debe cubrir las cuotas establecidas por la asamblea para la realización de tareas comunales.

En términos de la comunidad cada ejidatario debe dar alrededor de diez jornales por año y colaborar en construcciones comunitarias, reparación de caminos, etcétera. Estos trabajos son coordinados por el agente municipal y el comité encargado de la obra; todo sometido a discusión en la asamblea.

El agente municipal o el comisariado ejidal se encargan de realizar la lista para la solicitud de créditos ante alguna dependencia gubernamental. Aunque la responsabilidad del pago es individual. Cuando existen personas morosas, la comunidad no recibe el apoyo de la institución hasta que no cubre la totalidad del crédito otorgado.

En la asamblea se decide todo lo que tiene que ver con la comunidad: obras, servicios, apoyo a instituciones, recepción de programas gubernamentales, uso de la tierra, fiestas, etcétera. Participan en ella los hombres, aun jóvenes sin haber contraído matrimonio, y mujeres con derechos ejidales.

Es también incumbencia de la asamblea el nombramiento de las autoridades. En la cabecera municipal se nombra al comisariado y al agente municipal; en los barrios y colonias, sólo al juez rural y al agente municipal. Estos dos últimos cargos son ocupados por propietarios y suplentes. A cada uno le corresponde desempeñar su labor por seis meses. Asimismo, la asamblea nombra a los comités de salud, de educación y pro-obras. Cuando un señor, integrante de algún comité, se ausenta de la colonia por cuestiones de trabajo, con autorización de la comunidad, debe pagar a otro para que por él desempeñe el cargo.

Además está el nombramiento de los policías, empleo desempeñado por jóvenes, quienes hacen los citatorios para las reuniones de la comunidad. No es bien visto que una persona mayor ocupe este cargo.

Las reuniones comunitarias pueden hacerse mensualmente, cada dos meses o cuando haya la necesidad de construir alguna obra. Si ocurre algo especial, por ejemplo el robo de una muchacha o un adulterio, la comunidad, en asamblea, decide el castigo que caerá sobre el infractor o los infractores.

Además es quien considera la pena; una sanción que nada tiene que ver con las leyes. En ocasiones reina la disensión.

Con lo anterior se ilustra que, con el paso del tiempo, el ejido llegó a convertirse entre los mames en un espacio social que permite la convivencia y los acuerdos.

Otro ámbito de relación más allá de la familia y de las asambleas, es el establecido a través del culto que se profesa.⁴ En una colonia puede haber dos o tres cultos diferentes. Cada uno tendrá sus propias normas de relación. Este tipo de organización por igual da luces sobre la forma de vida de la gente de la sierra. Pensemos sólo en lo que genera una escuela adventista como la establecida en el ejido El Malé, municipio de El Porvenir.

Las fiestas y el espacio social

En las cabeceras municipales se realiza la feria comercial. Sin embargo, en los ejidos, barrios y colonias las fiestas son aquellas organizadas por los maestros de las escuelas. Son festejos que la comunidad toma para sí. Los torneos de baloncesto son un espacio para la convivencia entre comunidades cercanas. Los héroes nacionales también son un pretexto para reunirse. En ocasiones, personas que han salido de la región vuelven con un equipo de basquetbol a participar en estos torneos. La escuela, venida de fuera, ejerce influencia en la comunidad; a veces, la determina. Los mames saben de ello; por ejemplo, cuando los maestros prohibieron que los niños hablaran la lengua.

Antes era práctica común la siembra y el bautizo de un niño. Había fiesta y se pedía por el bienestar de la criatura. Ahora, con la presencia de varias religiones, ha cambiado el rito.

⁴ Para información sobre el impacto del protestantismo en la región, ver cuadro 4.

Por ejemplo, entre los presbiterianos, puede ocurrir que los padres inviten a los miembros del culto a una ceremonia presidida por el pastor para la presentación del recién nacido, en la casa de los padres del niño. Se leen pasajes de la Biblia y los asistentes cantan alabanzas. El pastor refiere la importancia de la paternidad y la conveniencia de educar al niño dentro de las ideas de la religión que se profesa. Después las lecturas y sermones, los padres del menor ofrecen a los invitados tamales, café y pan. La reunión se realiza en la noche.

Si ha habido cambios en la manera de recibir al recién nacido, por igual los hay en las formas matrimoniales. No se hace ya como antes. El casamiento forzado, en donde los padres tenían la última palabra, ha desaparecido casi por completo de la región. Ahora, el joven interesado por una muchacha manifiesta su sentir a sus padres. Éstos eligen un pedidor, quien se encarga de decir a los papás de ella la conveniencia de realizar la boda. Se llega a un acuerdo y sin más, se da el enlace.

Un joven de la comunidad se puede casar con una muchacha que conoció en el lugar donde ahora él labora. Una joven de la colonia puede contraer matrimonio con un muchacho de la ciudad donde ella vive. O una muchacha de la colonia puede unirse a un joven que llegó a la comunidad por cuestiones de trabajo.

Dentro de estos cambios, habría que ver cómo los hijos que han partido y han logrado un ingreso económico estable cuidan de los hermanos que aún estudian y de los padres. No se rompe el lazo entre quienes han partido y quienes viven en la sierra, por lo menos desde el ámbito familiar. No sólo se da el retorno de vez en cuando, sino que también la gente de la sierra visita a los parientes asentados en otros lugares. Llama la atención ver por las calles de Frontera Comalapa a un habitante de Canadá con un borrego que apenas anda, encaminarse hacia Benito Juárez al casamiento de uno de sus sobrinos.

Escasez y movilidad

Los mames diferencian los tiempos: antes y ahora. Antes no había escuela, ahora hay primaria, y a veces hasta telesecundaria. Antes puro idioma, ahora solo español. Antes se usaba el abono de las ovejas, ahora, sólo fertilizante químico. Antes la tierra no necesitaba abono, ahora ya necesita que se le ponga fuerza.

Al distinguir estos tiempos se actúa. Así, si la escuela no está en la comunidad, los habitantes de la sierra van y la buscan en otros pueblos. Si la tierra no es buena en la región, van y la buscan en la planicie. Si tampoco hay fuentes de empleo en la zona, van, buscan y se acomodan en otros sitios. Buscan la tierra en posesión o en alquiler, lo importante es la sobrevivencia.

Con lo anterior, aparece una cultura campesina donde ser mame encuentra asidero entre las disposiciones gubernamentales y los discursos religiosos y políticos. Ahí es donde ocurre un proceso de invención. Una vez más, como en los tiempos del principio.

III. HACIA EL FUTURO. NUEVOS ESPACIOS Y NUEVAS IDENTIDADES

Los mames que han decidido quedarse en la sierra y quienes decidieron migrar a la selva, han tenido que buscar mecanismos de sobrevivencia física y cultural que les permitan recrear su mundo en dos de las regiones más pobres y marginadas del estado y del país.

Los nuevos grupos religiosos, las cooperativas, los proyectos productivos vinculados a la Iglesia católica, a las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) y hasta al Estado, han permitido que los campesinos mames encuentren nuevos espacios organizativos en los que han recreado sus identidades colectivas. Han surgido también diferentes grupos independientes o vinculados al indigenismo oficial, cuyo objetivo principal es *recuperar* o *reinventar* las tradiciones culturales negadas por las campañas de mexicanización de los gobiernos posrevolucionarios.

En los pueblos mames, una vez más la identidad indígena se manifiesta no como un sentido armónico de pertenencia a la misma colectividad, sino como un espacio heterogéneo donde las diferencias regionales, de género, clase y religión, marcan las distintas maneras en que, quienes se autodefinen como mames, viven su presente e imaginan su futuro.

*Las nuevas identidades religiosas:
el caso de los Testigos de Jehová en Las Margaritas*

En uno de los ejidos de Las Margaritas, que llamaremos Las Ceibas, los mames colonizadores, todos Testigos de Jehová, han rechazado los mecanismos de organización ejidal establecidos por el gobierno mexicano y se organizan en torno al grupo religioso.

Asimismo, establecieron su propia Ley Interna, la cual prohíbe, entre otras cosas, vender o tomar bebidas alcohólicas en el ejido. No se permite a los jóvenes reunirse en la vía pública después de las 8 de la noche. La violación a cualquiera de los reglamentos de la Ley Interna conlleva una sanción privada, la primera vez; una sanción pública, la segunda, y la expulsión del ejido la tercera. No existe una cárcel ejidal como en otras colonias de la zona y los delitos mayores, como el robo o la agresión física, son castigados con la expulsión. Las personas que cometen alguna falta son llevadas ante una comisión especial, encabezada por los ministros de las compañías, quienes deciden la sanción.

Esta experiencia de organización es única en la zona y se hace patente a la hora de tomar decisiones colectivas o realizar obras para la comunidad. El uso del tiempo libre ha cambiado significativamente. El alcohol y la música han desaparecido por completo de la vida comunitaria; ahora los jóvenes participan en reuniones de "convivencia social" donde organizan "juegos bíblicos".

Los horarios de trabajo también se han modificado. A diferencia de las comunidades aledañas, en Las Ceibas la jornada no inicia entre 4 y 5 de la mañana, sino entre 8 y 9, para terminar a las 3 de la tarde y dedicar el resto del día al estudio individual o colectivo de la Biblia.

Por otra parte, las formas de consumo también han cambiado al desaparecer las fiestas del santo patrono y las bebidas alcohólicas. La ropa de satín o sedalina es muy común entre

las mujeres de Las Ceibas, al igual que las camisas blancas y las corbatas, entre los hombres; adquieren así una apariencia urbana que sorprende al encontrarlos en medio de la selva chiapaneca.

Las mujeres han adquirido otro papel al interior de la comunidad, aunque aún realizan las labores del hogar y se encargan de la huerta familiar y de los animales domésticos (puercos, gallinas y patos). Ahora tienen una mayor participación en el grupo religioso, pueden llegar a ser hasta Superintendente de Circuito,⁵ y su espacio social se ha ampliado fuera del hogar, al permitirles salir a publicar a las comunidades aledañas. El uso de anticonceptivos está permitido siempre y cuando sea en función de evitar los hijos para tener más tiempo disponible al servicio de la congregación. Llama la atención el interés de las mujeres en las actividades religiosas; generalmente son mayoría en las reuniones semanales, y participan activamente en la sección de preguntas y respuestas que sigue a la lectura de los textos. A pesar del conservadurismo característico de este sector religioso, han extendido el universo de participación de las mujeres, revalorando su capacidad intelectual al otorgarles nuevas responsabilidades en la esfera pública.

Si la organización interna ha dado a los Testigos de Jehová de la selva cierta independencia con respecto a los poderes locales, no ha ocurrido lo mismo en lo que se refiere a los vínculos con su dirección general. A pesar del aislamiento físico del ejido, Las Ceibas ha mantenido una comunicación fluida con las estructuras de gobierno de los Testigos de Jehová, a diferencia de otras comunidades en donde una vez formada la congregación, ésta se ha desarrollado con bastante independencia.

Los Testigos de Jehová de la selva han establecido con el estado una relación contradictoria, porque aunque hay un rechazo por "los gobiernos de este mundo", también existe la

⁵ El Superintendente de Circuito es una persona que visita la región una vez al año para hacer un balance de las actividades realizadas y del desarrollo de los grupos, llamados Compañías.

idea de que mientras no llegue el Armagedón, los cristianos verdaderos deben someterse a las autoridades.

Para el caso del municipio de Las Margaritas, las autoridades locales han intentado valerse de los Testigos de Jehová para contrarrestar el fuerte movimiento campesino que, desde principios de los ochenta, se empezó a gestar en la región fronteriza de la selva.

Los Testigos de Jehová de Las Ceibas han desarrollado, en general, una resistencia y rechazo simbólico hacia las instituciones gubernamentales, a través de un discurso mesiánico que critica la situación actual, mediante la reestructuración de la vida comunitaria bajo sus propias normas. Esta actitud crítica es resultado no sólo de su pertenencia al grupo religioso, sino también de la historia de marginación y opresión a la que se ha hecho referencia (cfr. Hernández Castillo, 1994 y Hernández Castillo, en Prensa).

Este largo proceso de conversiones (de la religión tradicional al catolicismo, del catolicismo al presbiterianismo y, en muchos casos, del presbiterianismo a los Testigos de Jehová) que ha abarcado a varias generaciones, aunado a los procesos migratorios, ha marcado las formas específicas de apropiación de la realidad por parte de la población mam. Entre algunos viejos la historia incorporada aún se manifiesta en la persistencia de una mentalidad mágico-religiosa, que permea las nuevas formas de religiosidad.

Sin embargo, las nuevas generaciones tienen poco conocimiento de la religión tradicional; los padres no han querido transmitir a sus hijos una historia que, bajo los nuevos parámetros religiosos, consideran vergonzosa.

Las fiestas comunales, como la de la cosecha del maíz, han sido sustituidas por las asambleas anuales, que son preparadas con un año de anticipación.

El conflicto armado iniciado el 1 de enero de 1994 provocó una nueva migración por parte de un amplio sector de los habitantes de Las Ceibas, que temían quedar atrapados entre dos

fuegos. La diáspora continúa, ahora hacia Comitán o de regreso a la sierra, con el abuelo, el padre o el hermano que aún tienen un pedazo de milpa para cultivar.

Surgen muchas interrogantes respecto a los caminos que ha tomado la reivindicación de la identidad étnica entre estos campesinos errantes. Sin embargo, la historia está ahí y no se puede borrar con las nuevas formas de organización y control de la transnacional religiosa.

Las nuevas identidades culturales.

Los grupos de danza mames

Cambiamos de escenario y pasamos a ver otro espacio donde los mames han logrado reinventar su identidad. Es una escena donde, una vez más, vuelve a participar el estado, pero veamos de qué manera.

Las campañas integracionistas de los años treinta y cuarenta —desarrolladas por el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena y por el Comité Central Pro-Vestido del Alumno Indígena— fueron tan efectivas en la Sierra Madre, que durante varias décadas esta zona fue considerada como región mestiza. Hasta que un día, alguien del gobierno apareció y preguntó quién sabía hablar el idioma mame. Silencio, vergüenza, miedo, entre los representantes de las comunidades de la sierra. Hasta que un señor pensó:

“Si es mi mera raza, si soy idiomista, ¿por qué lo voy a negar? Y alcé mi mano”.⁶

Fue así como se nombró, en 1976, el Primer Consejo Supremo Mam. Había ocurrido ya un cambio, por parte del estado, en la manera de apreciar la realidad de los pueblos indios. El Estado mexicano readecuó sus mecanismos de control; pasó del discurso del México mestizo al reconocimiento del México

⁶ Testimonio de G. M. Primer Consejo Supremo Mame, Mazapa de Madero, diciembre, 1994.

plural. En este contexto fueron creados los consejos supremos, en el sexenio 1970-1976.

Después de varios años de políticas integracionistas, causó sorpresa entre la población de la sierra la creación del nuevo cargo. El presidente de este consejo se dio a la tarea de recorrer las comunidades de la sierra, detectó las necesidades que éstas tenían y gestionó becas de estudio para los hijos de indígenas ante las autoridades indigenistas. Elaboró pliegos petitorios que periódicamente llevaba a las reuniones del Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas, realizadas generalmente en la capital de la República.

A raíz de las gestiones del presidente del Consejo Supremo Mam, el INI inició sus actividades en la Sierra Madre en 1978, con el Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel, ubicado en Mazapa de Madero.

Tiempo después se creó el Consejo Supremo Mam para las Tierras Altas, con sede en El Porvenir. Quien estuvo al frente de este consejo buscó, en un principio, recuperar el idioma indígena.

Muchos de los campesinos que por lo menos durante tres décadas habían dejado de autodefinirse como mames, empezaron a encontrar espacios en donde esta definición les podía proporcionar becas, plazas como maestros bilingües, fondos para proyectos culturales y puestos en los consejos supremos.

Estos espacios creados por los consejos supremos fueron reforzados con el establecimiento del Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel. El nuevo centro indigenista dio asesoría agrícola, atención médica, becas escolares, albergue y apoyo a proyectos productivos y culturales a todos aquellos campesinos que se definieran como mames, mochós o cakchiqueles. Como parte de las actividades del centro se buscó que la especificidad cultural se basara en las tradiciones. En aquellas comunidades donde las costumbres antiguas habían desaparecido, los antropólogos fueron los encargados de inventarlas.

A partir de que se formó el Consejo Supremo Mam de la Zona Alta, en 1981, empezó a surgir un movimiento de resca-

te cultural denominado "Danzas mames", cuyo objetivo principal es representar "tradiciones y costumbres mames" que ya no se practican en la vida cotidiana, para darlas a conocer a las nuevas generaciones y para tener una representación en las actividades culturales organizadas por el gobierno del estado. Las llamadas "Danzas mames" son grupos de teatro campesino que, aparte de bailar acompañados de música de marimba, representan escenas de la vida diaria de los antiguos mames y reproducen celebraciones religiosas importantes que, en la mayoría de los casos, han dejado de realizarse fuera de este nuevo espacio de representación.

En las dramatizaciones realizadas por los grupos de danza, se pone de manifiesto más que la reproducción fiel de las tradiciones mames, la manera en que los mames contemporáneos imaginan su pasado. Se trata de un nuevo espacio ritual en el que la identidad indígena se convierte, literalmente, en una representación, en donde elementos del pasado y del presente se mezclan para hablarnos de la manera en que los mames contemporáneos imaginan su historia.

Todo empezó cuando el presidente del Consejo Supremo Mam de la Zona Alta habló con los ancianos, les refirió su deseo de recordar las principales fiestas religiosas del pasado y los rituales de cosecha. Así, se lograron "rescatar" las danzas de las Tres Caídas, la imagen de San Antonio, San Juan de Dios, el Día de la Mazorquita, la Cosecha de la Papa, la Marcada del Borrego, el Día de Todos Santos. Creció tanto el entusiasmo que fueron conformadas representaciones de rituales familiares: el Bautizo del Niño, la Siembra del Niño, la Lavada de Cabeza, la Pedida de la Mano, la Elección del Compadre.

De pronto surgió un problema: hacían falta los trajes tradicionales y la marimba. A diferencia de sus antepasados, los integrantes de las danzas tenían la posibilidad de elegir el vestuario que deseaban utilizar. El llamado calzón rajado usado por los antiguos mames fue sustituido por uno de manta color natural, un pañuelo rojo en el cuello y un sombrero de palma.

El nuevo atuendo hace recordar el traje veracruzano, portado en algunos bailes folklóricos. Las mujeres, por su parte, diversificaron los colores de los trajes jaspeados, traídos de Guatemala, y cambiaron el huipil de manta sencillo por coloridas blusas bordadas.

El movimiento inicialmente se concentró en los municipios de El Porvenir y La Grandeza; participaron en él, principalmente, hombres y mujeres de entre 40 y 70 años que todavía hablaban mame. El movimiento creció hasta abarcar las comunidades de Bejucal de Ocampo y Siltepec. En la actualidad, existen 20 grupos distintos en los cuatro municipios, sin considerar a los de la costa chiapaneca que empezaron a formarse a raíz de que el Instituto Chiapaneco de Cultura (ICHC) organiza el Festival de Danzas Mayas y Zoques.

Otras instituciones como la radio del Instituto Nacional Indigenista (XEVFS "La Voz de la Frontera Sur"), el Departamento de Culturas Étnicas del ICHC, el Fondo de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas del entonces Pronasol, apoyaron y estimularon de diferentes maneras el trabajo de las "Danzas mames".

La XEVFS grabó y retransmitió muchas de las representaciones de las danzas; con ello, influyó en la legitimación de estos grupos de frente al resto de la población. El prestigio que la radio tiene entre la población campesina, hizo que muchos jóvenes que consideraban las danzas como un entretenimiento de viejitos, empezaran a tomar en serio el nuevo espacio de recreación.⁷

El Departamento de Culturas Étnicas del ICHC amplió la labor de las danzas; ofreció apoyo para la realización de talleres en los que se enseñara el idioma mame a jóvenes y niños. Promovió también la formación de nuevos grupos.

A partir del apoyo institucional que las danzas han obtenido en los últimos años, jóvenes y niños, hijos de hablantes del

⁷ Una descripción detallada del trabajo de la radio indigenista XEVFS se puede encontrar en Gutiérrez Alfonso, 1996.

mame, pero que ya no manejaban el idioma, se han interesado en participar. Existen casos, inclusive, de mujeres mestizas que han decidido "convertirse" en mames para acompañar a sus esposos en las representaciones. Conforme más jóvenes han entrado a participar en las danzas, se han incorporado nuevos elementos que nos hablan de la vida de los mames contemporáneos. A las representaciones de fiestas religiosas y rituales familiares se añadieron otras que nos hablan de aspectos de la vida cotidiana, que los participantes consideran también como parte integral del ser mame y que las perspectivas culturalistas muchas veces ignoran. Así, tenemos la representación de "La Finca Cafetalera", en donde los mames hablan del trato que reciben por parte de los finqueros y capataces, de las condiciones de vida en las galeras y discuten los bajos salarios que reciben. Está también la representación de la "Espera en la Reforma Agraria", donde hablan de su lucha por la tierra y de los problemas para enfrentar a la burocracia mexicana. Algunos participantes de las danzas, que pertenecen a cooperativas agroecológicas, han montado obras donde se habla de las consecuencias de los pesticidas para la salud y para la madre tierra.

Lo que surgió como un espacio estrechamente vinculado a la perspectiva culturalista estatal, ha adquirido dinámica propia y, en muchos casos, se ha convertido en un espacio de crítica y cuestionamiento al Estado y al sistema en general.

A través de las danzas los campesinos de la sierra nos dicen que el ser mame no es sólo hablar el idioma y celebrar la fiesta de la Mazorquita, es también trabajar en las fincas y luchar por la tierra. El nuevo espacio que lo identifica se ha convertido, por igual, en un espacio de organización política. Con esto, no se quiere decir que los grupos de danza sean un espacio concientizador para promover la movilización política. La realidad es mucho más compleja. Pueden ser analizados como uno de los espacios de control creados por un indigenismo de nuevo cuño que intentó modernizar su discurso, pero son a la vez espacios de construcción de identidades, que han sido

retomados por algunos sectores de la población mame, donde empiezan a cuestionar al Estado.

Los nuevos espacios organizativos.

Las cooperativas agroecológicas

Hasta aquí hemos intentado presentar a hombres y mujeres en acción; hombres y mujeres que nos han permitido conocer algo de sus inquietudes, de su forma de enfrentar los problemas actuales. Con la idea de mostrar varios escenarios, vayamos ahora a ver un espacio que empieza a moldearse a partir de la década de los ochenta.

Paralelamente a todos los procesos antes anunciados, se ha dado la consolidación de cooperativas de agricultura orgánica, que han tomado como eje organizativo el rescate de sus raíces culturales. Se trata de un sector minoritario de la población, que hasta cierto punto ha salido mejor librado de la crisis económica producida por las políticas neoliberales de las recientes administraciones. Aunque sin generalizar, las experiencias de Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (ISMAM) y de K'Nan Choch representan un esfuerzo importante dentro de las estrategias de sobrevivencia económica y cultural buscadas por los habitantes de la región.

La historia de las cooperativas agroecológicas mames es la historia de un encuentro entre campesinos pobres en busca de opciones y un grupo de religiosos y religiosas marcados por las enseñanzas de la Teología de la Liberación. Acostumbrados a trabajar de sol a sol en las fincas cafetaleras de la costa chiapaneca, los indígenas mames llegaron a este encuentro con una larga experiencia de lucha por condiciones de vida más justas. Los religiosos, por su parte, intentaban ir más allá de las grandes reflexiones sobre los problemas macroeconómicos y buscaban alternativas para las problemáticas locales.

Sin embargo se ha tratado de un encuentro desigual, marcado también por relaciones de poder. No de un simple encuentro

entre individuos, sino entre campesinos marginados con religiosos críticos y comprometidos, pero finalmente respaldados por una institución con poder político y económico. Como parte de una institución jerárquica y hasta cierto punto autoritaria, los límites de este compromiso han estado marcados por las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

A partir de esta relación las nuevas cooperativas empezaron a desarrollar un discurso reivindicativo no sólo de sus derechos como campesinos, sino también como indígenas. Para los integrantes de las cooperativas agroecológicas, el ser mame no implica necesariamente hablar el idioma mame o utilizar los trajes tradicionales financiados por el INI, sino recuperar una historia común y tratar de relacionarse armónicamente con la madre tierra.

La reivindicación de la identidad étnica se ve reflejada en los nombres de las dos principales cooperativas agroecológicas. Los productores de café de las tierras bajas llamaron a su organización ISMAM y los productores de papa y hortalizas de las tierras altas le llamaron K'Nan Choch, que significa "Nuestra madre tierra" en idioma mam.

En torno a esta necesidad de "recuperar la historia propia", se ha empezado a construir un discurso sobre un pasado mítico de abundancia y armonía con la naturaleza. Ambas cooperativas, con el apoyo de sus asesores, han invitado a historiadores especialistas en la historia prehispánica y colonial de Chiapas, con el fin de reconstruir juntos esa historia olvidada. Los datos concretos son secundarios, pues se trata de recuperar un pasado común que los fortalezca y los ayude a construir un futuro.

No todos los socios de ISMAM y K'Nan Choch asumen la misma actitud respecto al "rescate del pasado". Para algunos es sólo parte de un "discurso de presentación" que no tiene mucho que ver con la vida cotidiana de sus comunidades. Otros, sin embargo, han modificado sustancialmente su estilo de vida a partir de su incorporación a las cooperativas. Tal es el caso de los integrantes de una comunidad que llamaremos El Encuentro, fun-

dada en 1988 en el municipio de Motozintla, con el objetivo de crear una comunidad agroecológica, en donde el "rescate cultural" fuera el eje organizativo del nuevo asentamiento.

Originarios de la zona alta del municipio de Motozintla, a sólo unos pasos de la frontera con Guatemala, los fundadores de esta "comunidad utópica" eran avecindados sin tierra que habían recibido diversos cursos sobre agroecología, impartidos por una organización no gubernamental vinculada a la Foranía de la Sierra,⁸ llamada Maderas del Pueblo. En 1988 deciden comprar a campesinos endeudados, de las zonas bajas cercanas a la colonia Belisario Domínguez, doce hectáreas. Setenta y cinco personas integraron la nueva comunidad. Empezaron a cultivar café orgánico y se volvieron socios de ISMAM. Sin embargo el proyecto de El Encuentro iba más allá de la producción orgánica. Sin salirse de ISMAM decidieron constituirse como Sociedad de Solidaridad Social(sss) para tener un reconocimiento jurídico que les permitiera promover sus propios proyectos de rescate cultural.

El primer paso fue expulsar de la colonia a los maestros de la Secretaría de Educación Pública, por considerar que los contenidos de sus programas no tenían ninguna relación con las necesidades reales de los niños campesinos. Fundaron entonces su propia escuela "agroecológica", con el propósito de que los niños aprendieran a relacionarse con la naturaleza de una manera diferente, recuperaran el idioma mam y las técnicas artesanales practicadas por los "antiguos".

Para hacer funcionar esta escuela se han formado comisiones para enseñar agricultura orgánica, medicina tradicional, cooperativas (que incluyen cuestiones administrativas y organizativas), alfarería, tejido en telar de cintura e idioma mam. Estas comisiones están integradas por cinco personas que dan un día de trabajo al mes cada una. Este sistema de turnos les

⁸ El término Foranía es utilizado por la Iglesia católica para referirse a una división geográfica parroquial, creada para organizar el trabajo pastoral.

ha permitido subsanar la falta de maestros y hacer que la comunidad entera se involucre en el proyecto educativo. En el caso del tejido en telar de cintura, se invitó a una mujer mam refugiada para que capacitara a las otras habitantes de la comunidad.

A pesar de que todos los integrantes de la comunidad hablan de la necesidad de romper la dependencia con el exterior y lograr una autosubsistencia real mediante la producción de alimentos, ropa y utensilios de trabajo, su café, al igual que el del resto de los socios de ISMAM, está siendo vendido en Estados Unidos, Europa y Canadá. La construcción de un edificio para la escuela agroecológica ha sido financiada por la Fundación Interamericana (Interamerican Foundation) a través de una asociación civil mexicana, cuyo objetivo es apoyar las "culturas autóctonas".

El "rescate de la cultura" es considerado por los integrantes de El Encuentro como una posibilidad de sobrevivencia, frente a un desarrollo agrario basado en los agroquímicos, que hasta el momento les han traído pocos beneficios. Existe una conciencia clara de la necesidad de recuperar esa cultura negada por las políticas integracionistas.

Ahora resulta interesante ver cómo los campesinos mames establecen relaciones comerciales con el mercado internacional. A principios de siglo, los campesinos mames de la Sierra Madre estaban vinculados a la economía global a través de la producción cafetalera; no olvidemos que servían de mano de obra en las fincas. Ahora, estos campesinos han entrado en contacto con un mercado alternativo más allá de nuestras fronteras. Como productores, han hecho recorridos de promoción de sus productos, establecen comunicación vía telefónica o por correo electrónico. Así, han logrado compartir experiencias con indígenas de otras naciones.

Del contacto con indígenas de Canadá y Estados Unidos no sólo han retomado elementos de su cosmovisión, sino que han aprendido de los nuevos empresarios —indígenas estadounidenses—

ses— sobre comercialización, producción y la formulación de una imagen cooperativa, entre otras cosas.

No es posible generalizar la exitosa experiencia de ISMAM como cooperativa agroecológica, hay que considerar que diversos factores influyeron para que se convirtiera en la empresa cafetalera que es actualmente. Su éxito como cooperativa estuvo determinado en parte por el momento histórico en que surgió. A mediados de los años ochenta la socialdemocracia europea, en su esfuerzo por contrarrestar los movimientos político-militares que aún sobrevivían en América Latina, canalizó muchos recursos para proyectos de desarrollo en países del mal llamado "Tercer mundo"; cooperativas agroecológicas como ISMAM se beneficiaron de la competencia existente entre las agencias estadounidenses y europeas por mantener su influencia en Latinoamérica. Por otro lado, el llamado "mercado alternativo" se encontraba en su mejor época, ya que la oferta de café orgánico por parte de América Latina era mínima. Estas condiciones, aunadas al esfuerzo de sus socios, han influido para que ISMAM se convierta en una de las cooperativas agroecológicas más exitosas de toda América Latina.

Aunque la defensa de la tierra, la naturaleza y la cultura son un elemento central en el discurso y la práctica de ISMAM y K'Nan Choch, es importante reconocer que esta ideología responde también a una demanda por parte de los llamados mercados alternativos. Los mercados agroecológicos a los que se han enfrentado en Europa, Estados Unidos y Japón, tienen especial interés en apoyar y comprar productos de agricultores "auténticamente indígenas".

Esta demanda no ha impedido que las cooperativas agroecológicas representen para los campesinos mames no sólo la posibilidad de recuperar una identidad negada, sino también la opción de constituir espacios de aprendizaje político.

Ambas cooperativas le han dado un lugar especial al proceso educativo de sus miembros; han tenido como ejes de reflexión, por un lado, la importancia del trabajo colectivo, con

sus ventajas y problemas, y por otro, la vía ecológica-campesina como alternativa de un desarrollo sustentable.

Con las experiencias de discusión colectiva, reflexión y búsqueda de consenso, los campesinos mames han tenido acceso a un nuevo lenguaje que ha venido a enriquecer otros espacios organizativos. Se han construido nuevas posibilidades de imaginar lo que antes era inimaginable.

Sin embargo, las experiencias de reflexión colectiva al interior de las cooperativas no han implicado necesariamente una homogeneización ideológica de sus integrantes. Para algunos, la lucha política se da exclusivamente mediante el control de los procesos de producción y comercialización, en busca de la autosubsistencia y de la confrontación con un modelo de desarrollo basado en los agroquímicos. Mientras que para otros esta lucha debe ir acompañada de una batalla por el poder municipal y contra el partido de Estado. Estas diferencias se han puesto de manifiesto frente a la nueva coyuntura política que se creó en Chiapas a partir del 1 de enero de 1994, con el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

¿Y las mujeres?

No quisiéramos dejar de lado el lugar que ahora ocupan las mujeres de estas cooperativas, no sólo como fuerza de trabajo de apoyo en el cultivo del café, sino como socias que participan en las asambleas generales.

Un antecedente importante, que explica en parte este nivel de participación, es el hecho de que la migración de hombres a las regiones urbanas ha sido mucho mayor en las últimas décadas. Este hecho ha provocado que muchas mujeres se conviertan en jefes de familia y tengan que encargarse de los trámites agrarios, créditos, comercialización de sus productos, etcétera. Esto, aunado al alto nivel de bilingüismo producto de las agresivas campañas de castellanización de los años trein-

ta, ha influido para que las mujeres de la sierra tengan mayor experiencia en el trato con los representantes del Estado.

Lo novedoso de la actual participación de las mujeres indígenas en la región, en especial al interior del movimiento agroecológico, es que han levantado sus voces no sólo para apoyar las demandas de sus compañeros o para representar los intereses de sus comunidades, sino para exigir el respeto a sus derechos específicos como mujeres.

Las indígenas mames han empezado a demandar un mayor espacio de participación en la toma de decisiones dentro de sus comunidades y organizaciones. Paralelamente a su participación en las cooperativas agroecológicas y a la lucha por el respeto a la tierra y la naturaleza, un amplio sector de las mujeres mames empieza a exigir que la construcción de relaciones más democráticas se dé también al interior de la familia, la comunidad y la organización. Dentro de las "Propuestas de los pueblos mames y mochós", elaboradas por los y las socias de K'Nan Choch, ISMAM y los Grupos de Trabajo Común Organizado de la Foranía de la Sierra se incluyó un punto sobre los derechos de la mujer, que señala la necesidad de:

"Respetar la dignidad de la mujer en los diferentes aspectos; participación [de las mujeres] con los mismos derechos en las asambleas; tomar en cuenta la voz de la mujer en todos los aspectos de la vida de la comunidad; que se establezcan relaciones con otras organizaciones de mujeres en juntas ejidales; que promuevan los encuentros con otras organizaciones y el intercambio de experiencias"⁹

El incluir estas demandas, dentro de las propuestas elaboradas por las organizaciones agroecológicas, es el resultado de muchos años de reflexión y de lucha por parte de las mujeres mames, para que sus necesidades se reconozcan como prioritarias.

⁹ Foro Regional de Comunidades Mames y Mochós sobre Propuestas de Producción Alternativa ante la Pobreza en Chiapas, 1, 2 y 3 de marzo de 1994.

A la fecha, los puestos directivos de las dos cooperativas continúan exclusivamente en manos de hombres y la violencia doméstica continúa siendo un problema en la región, aun entre quienes participan en el movimiento agroecológico. Sin embargo, que las demandas de género estén incluidas en las plataformas programáticas de las cooperativas y estén siempre presentes en las asambleas, foros de discusión, talleres de reflexión y encuentros regionales, es un fenómeno nuevo en el movimiento campesino del Estado.

A MANERA DE EPÍLOGO

Aquella mañana que subimos por primera vez al Malé no podíamos imaginar que las memorias de los ancianos y los sueños de los jóvenes iban a enseñarnos a mirar la Sierra Madre de Chiapas y a sus habitantes con otros ojos. Cada montaña, cada ladera erosionada, cada camión de redilas que baja al Soconusco con su "carga" de trabajadores, cada escuela, cada templo, nos recuerda una anécdota, una historia, una vida, que tuvimos el privilegio de escuchar en esas tardes lluviosas frente al fogón.

No existe una historia única de la sierra, escuchamos distintas versiones de la manera en que hombres y mujeres, católicos y protestantes, progobiernistas y opositores, han vivido su encuentro con la nación. Intentamos plasmar en este ensayo estas experiencias disímiles y la manera en que las entendimos, con la intención de crear un espacio para que las distintas voces se pudieran expresar.

El conflicto político-militar desatado en Chiapas a partir del 1 de enero de 1994, vino a recordarle al mundo que los indígenas de Chiapas existen y que pueden hablar por sí mismos. Sin embargo, a pesar del reconocimiento de las legítimas demandas del EZLN, es importante escuchar los múltiples discursos que coexisten con el discurso zapatista. Se trata de voces, a veces complementarias y a veces contrapuestas, que expresan

de distinta manera los anhelos de los pueblos indios. En la sierra algunos sectores se han unido a la llamada "Resistencia civil pacífica" para apoyar las demandas del EZLN, exigir una respuesta a sus ya añejas demandas de tierras y denunciar lo que consideran fraudes electorales. La toma de fincas, alcaldías, cierre de carreteras, marchas y plantones han sido parte de las estrategias políticas usadas por un amplio sector de los campesinos de la sierra.

Otros han analizado críticamente las demandas del EZLN, cuestionando, en un primer momento, que en la mesa de negociaciones se siguiera pidiendo el mismo paquete tecnológico que tantos problemas ha traído a la región. Para los mames agroecologistas su manera de contribuir a la construcción de un futuro mejor es buscando formas menos depredadoras de relacionarse con la naturaleza y lograr a la vez una independencia política. Los foros de reflexión y análisis han producido importantes documentos sobre las posibilidades de un desarrollo alternativo para Chiapas, en el que los conocimientos de los ancianos y las nuevas técnicas retomadas del movimiento agroecologista mundial, sean las bases de una agricultura sustentable. Estas demandas han sido retomadas por el EZLN, que en las fases posteriores del diálogo incluyó un punto sobre ecología y manejo de recursos naturales.

Hay también quienes, por su ideología religiosa antibélica, han rechazado por principio cualquier acción armada, venga de quien venga. Sus voces no son menos legítimas. Muchos de estos campesinos errantes han tenido que abandonar una vez más su pedazo de tierra y se han refugiado fuera de la zona de conflicto con familiares, compadres o amigos.

El punto de confluencia entre estas distintas voces ha sido el reclamo de paz, pero una paz justa, donde el derecho a la tierra, a una vida digna, a la diferencia cultural y religiosa sea la base para la construcción del futuro. En la sierra y en la selva los mames contemporáneos siguen esperando que sus voces sean escuchadas.

ANEXO. LOS MITOS DE ORIGEN EN LA TRADICIÓN ORAL MAM

EL SANTO MUNDO

Pasa un día y más arena. Pasa otro. Todos ahí en sus casas, esperando, sin decir palabra, como si la arena tapara las bocas. No hay risas, sólo pesar; pesan los corazones por tanta arena. Y ya no hay sitio para acomodo de la arena. El día ha sido robado y no hay para cuándo aparezca. Ya hay animales muertos. Llegan el venado, la culebra, el armadillo, y buscan acomodo en el corredor para defenderse.

Cuando dejó de caer la arena, se vino un porrazo de agua. El río se llevó la arena. Por eso hay cerros en el camino del río, por eso quedó el barranco. Antes estaba parejo el mundo. Dios así lo dejó. Cuando cayó la arena nacieron las montañas.

EL CUENTO DE LOS ANTERIORES

Voy a contar el cuento de los anteriores. Nuestros abuelos, nuestros padres contaban que Dios estuvo sobre la tierra y anduvo 40 años sobre la tierra. Los judíos lo andaban correteando, persiguiendo a Dios para matarlo. Dios corrió sobre la tierra. Y los judíos preguntaron si pasó un hombre por ahí. Nadie pasó, ningún hombre pasó.

Dios se acercó a una mujer. Es de enrollado la mujer. Le dijo que si lo tapaba con su corte para que se quedara ahí. La mujer no se animó, no se animó a taparlo. Dios se fue a otra parte, se fue, pasó, caminó. Encontró a una mujer que tiene vestido. Ya le dijo Dios a la mujer:

—Hazme un favor, tápame con tu vestido.

La mujer, está bueno, dijo. Tapó a Dios.

Atrás iban los diablos y querían matarlo. Pasaron los diablos, preguntaron.

—¿No pasó un hombre?

—Pues no pasó, no pasó el hombre aquí. No hay, tiene años que estoy lavando aquí; no pasó, no pasó el hombre, no hay nada.

Pasaron buscando. Dios quedó protegido por el vestido de la mujer. Entonces, Dios dijo:

—Tú vas a ser rica y nada más te entregarán la comida en tu casa. Ustedes van a ser ricos.

Por eso quedaron los ladinos. No trabajan, porque Dios lo dejó así, labró que se quedara así.

Y la mujer de corte, con trabajo. Dijo Dios:

—Con trabajo vas a comer. Vas a parir y todo. Van a traer sus cargas y van a mantener a la gente ladina. Trabajarán para que vivan los ladinos.

Dios lo dejó así. Los abuelos contaron esa historia. Así fue hijo, así fue.

Y LA CAL

Y la cal, eso sí fue cierto. Los abuelos pura ceniza estaban sirviendo para nixtamal, para pelar el nixtamal. Entonces pensaron:

—Ya se está acabando la ceniza y ya estamos quedando así nomás.

Vienen los abuelos y platican entre ellos. Dijeron:

—Mejor hacemos un horno, traemos la piedra, juntamos la piedra.

Juntaron la piedra. Hicieron un horcón. Hicieron un horno.

—Ven, hijo, vas a hacer el horno. Se va a componer el horno como temazcal.

Va a ayudar la gente. Se va a juntar más piedra. Junte y junte. Se compuso el horno. Acomodaron las piedras. Ajustando eso lo taparon con chip, con zacate. Fueron a cortar chip para taparlo, bien tapado quedó. Entonces le pusieron fuego, ocho días le metieron fuego.

—A ver cómo le hacemos. Dijeron en su mismo sentido.

Ocho días echaron fuego y fuego. A los ocho días quitaron el zacate, el chip. Desbarataron todo.

—Ahí está la cal.

Cuando la miraron ya se estaba desmoronando, desmoronando, desmoronando. Y quedó la cal, quedó de una vez la cal.

DE LA GENTE ANTIGUA Y UN POCO DE AHORA

Fundación de la gente antigua sobre esta tierra. Esta tierra era de Guatemala, pura montaña; había monos, venados, armadillos. Los monos comían aguacate, manzana de monte. Luego la tierra fue de México. Vino la gente a vivir. La gente sabía puro idioma, puro toquiol. No sabían el español. No había maestro, no había leyes ni canciones, ni marimba usaban. Usaban guitarra, violín y flauta. Sus casas, de pura paja. Sus bancos de madera redonda con tres patas. Mesas de madera. Trastos de barro. Ropa de lana tejida por ellos mismos.

Los anteriores, para comer, sembraron papa. La papa, pura criolla, no se cosechaba de otra clase. Con eso se alimentaban. Luego idearon conseguir lejos los alimentos, por Huixtla, Escuintla. De allá traían los víveres, de allá traían la sal, cargada porque no había vehículos por estas regiones. Estaban muy lejos, muy dispersos los pueblos. Todo lo cargaban a lomo de espalda y a ceñirse el mecapal en la cabeza.

La gente vino por este lado que le dicen Tacaná, cerca del volcán, por Tapachula. Nuestros padres llegaron aquí, empezaron a trabajar, a fundar todos sus empleos. Hicieron opinión de repartir sus terrenos. La gente agarró su parcela. Murieron nuestros padres, quedamos nosotros trabajando la parcela.

En el tiempo atrás aquí no había habitantes, sino animales de distintas clases. Ya que vinieron los pobladores tuvieron que formar el lugar, y así se siguió creando la familia del mame. Hasta la fecha que no está muy bien, porque hace falta mucho que ver en su ambiente, somos de la región marginada y estamos olvidados en todo. Y esta es la historia del tiempo atrás: no había escuelas, no había nada. Ahora ya tenemos escuelas y otros más. Anteriormente nuestros padres eran completamente gente indígena, que no conocían el estudio, la escuela, la educación.

No sé dónde consiguieron los borregos, no pregunté dónde los adquirieron; comprendo más que por aquí los tuvieron o los trajeron de otra parte, no tengo suficiente información. Pero sí, su crianza fue de borregos, tuvieron suficientes y con la lana se vestían.

Presente lo tengo grabado. Tiene 86 años que cayó la lluvia. Un día sábado la gente fue a la plaza. Como a las nueve de la mañana se oscureció, cayó la lluvia. Con ocote regresaron a sus casas. Fue arena lo que cayó, reventó el volcán Tajomulco. Vinieron a sus casas. Se pusieron en pena. Mi madre empezó a llorar, porque ya vamos a morir, dijo. Mi papá habló:

—No tengas pena. Vayan a traer el carnero más grande para que así comamos carne. Vayan a traer un litro de trago para que yo tome. No llores compañía, dice. Estemos contentos.

Entonces ahí estaba el ocote ardiendo en la pura oscuridad. Mi papá baja la arena para que no caiga la casa, la quita diario. Decía mi papá:

—Acabemos los carneros, qué más da.

Ya llegando a los ocho días, el día domingo, empezó a cantar un gallo.

—Primeramente Dios ya va a amanecer. Dijo mi papá.

Amaneció como a las tres de la tarde del día domingo. ¿Quién iba a caminar en ese atascadero? La arena estaba muy alta. A los tres días empezó a caminar la gente.

Cuando yo vine con mi padre estuve pastoreando los animales, las ovejas. Aquí era montaña. La gente cortaba el encino, el palo blanco, trozones grandes; era montaña. Tuvo mi papá su *conobu* para sus ovejas. Sembró milpa, milpa sembró. Empezamos a poner nuestro maíz. Nuestra cal es ceniza. Echamos ceniza, batimos, sacamos la *shinga*, metemos maíz para que se pelara.

Anteriormente sufrimos mucho. Ya nuestra sal íbamos a traerla a Escuintla. Se iba nuestro totoposte, se iba nuestro pinole, iba nuestra panela. No había azúcar, no había jabón, no había hilera. Yo puse pañal de jerga, puse pañal de jerga. Estuve pastoreando con mi papá. Yo respeté a mi madre. Fue de mucho respeto a mi padre. Di su pan, di su trago, di su pañuelo. Como yo soy mujer, pero salía a negociar, a buscar. Anduve pastoreando con mi papá. Decía:

—Algún día hija, tal vez te van a llevar a conocer el pueblo; tanto como me das, tanto me cuidaste, tienes que ir a andar tierras, a conocer. Ustedes van a vivir largo tiempo, yo me voy a morir.

Esto que está aquí es montaña. Había ese animalito, mono. Entonces, el mono está del tata para arriba y la nana para abajo. Entonces lo suelta la mano su hijo, lo alcanza el padre, lo agarra con su cola. Había mucho mono aquí, ardilla, conejo, coyote, todo. Y era montaña. Y nuestro caminito, chiquitío. No había el camino así como ahora, amplio. Estamos andando así en el monte. Miedo tenemos.

Nosotros ya sufrimos mucho con nuestro padre. Hubo respeto. Ahora muchas religiones. Primero no había religión. Nos queremos con nuestro padre, con nuestro padrino, con nuestros tíos, con nuestros abuelos, todo. Y vamos al trabajo, vamos a cambiar la mano, lomo por lomo, vamos a trabajar, a limpiar milpa, a sembrar papa, sembrar trigo. Y no había panela, no había hilera. Nuestro café era maicito. Y nuestro jabón era zacate. Vamos a lavar. Nosotros no conocíamos vestido. Nuestro atole lo tomábamos en la jícara, guacal. Así fue nuestro destino, cuando tuvimos.

¿La Revolución? Los abuelitos dijeron:

—Nosotros fuimos a dar servicio allá, hubo destacamento, fueron ocho días. Quince días a dar servicio cuando hubo Revolución.

Fueron a dar servicio con el gobierno, fueron aquí en Emilio Zapata, por Comalapa. Ellos estaban esperando, defendiendo a los campesinos, con sus armas para defender a los compañeros, que no entraran a matar ahí, seguramente eran villistas. Y ahí estaba una cuadrilla del gobierno. Los abuelitos nada más iban a dar servicio, pues, unos quince días. Es orden del gobierno.

No llegaron los villistas, seguro que de ahí se regresaron, a la hora que acabó el pleito con el gobierno, ahí regresaron. Ya no vinieron aquí. Sólo algunos anteriores fueron a dar servicio. Los villistas estaban peleando con los carrancistas, no sé. Eran dos partidos, villistas y carrancistas, por eso se peleaban. La gente iba a dar servicio, era orden del gobierno. Cuando acabó la Revolución ahí nomás regresaron los soldados.

Vinieron los maestros y vino un maestro que se apellidaba Guillén Mora. Yo estuve estudiando en su poder, y ese maestro le puso el nombre de Canadá a la Laguna. El nombre lo lleva por su clima, porque el Canadá de la república, más allá, es de clima frío. Entonces quedó de esa manera. Los maestros, los maestros vinieron poco a poco, y luego de seguro los demás ejidatarios estuvieron de acuerdo que se cambiara el nombre de la Laguna, por eso le pusieron Canadá.

Primero no había maestros, se llamaba la Laguna. Fue en 1942 que se cambió el nombre. La escuela llegó en el mismo año. En el tiempo atrás, cuando recibimos nuestro primer estudio fue en la escuela del Malé, allá arriba. Pues hubo un tiempo que la escuela aquella, bueno, no sé cuál sería el descuido que se quemó aquella escuela. Entonces fue que se dividió el barrio, se vino a establecer aquí, por la distancia, que estaba muy lejos fue que quedó ubicada aquí la escuela, fue en el año de 1942.

Casi puro castellano, en la escuela no se hablaba el mam. Casi no hablábamos mame porque el maestro nos enseñaba en puro castellano. Estábamos en nuestra casa pero hablando con la familia así en mam, y ya en la escuela, puro castellano. El castellano casi con el maestro lo fuimos a aprender.

En esa época, cuando los maestros llegaron a enseñar el castellano, nuestros abuelos, nuestros padres hablaban la lengua mame. En realidad, cuando los niños empezaron a tomar sus clases, ellos procuraron evitar su habla materna. Ahí enseñaron el puro castellano, de parte de los educadores. Los padres hablaban el mam. Y los maestros como no lo entendían, tenían razón que ellos lo evitaban porque no entendían el habla materna. Así fue, hasta la fecha.

Sucedió que se quemó la escuela de Malé, entonces nuestros padres al ver que tenían que trabajar duramente tuvieron que disgregarse de Malé. Era la misma localidad, pero se vino a formar el barrio, que su nombre hasta ahora es Canadá. Entonces nuestros padres lucharon para dirigirse al inspector de zona. Entregaron los papeles en la zona 25, en Motozintla. Y el inspector tuvo que ver y los padres tuvieron que luchar para ubicar la escuela aquí en Canadá, del año 42 en adelante.

Cuando tuvieron su escuela formaron su agencia municipal, nombraron sus autoridades: agentes municipales, juez rural, comité de educación. Así se fue realizando. Todos los que se quedaron tuvieron que trabajar.

La tierra estaba toda en el municipio de El Porvenir, lo tenían en forma global, todos juntos en un solo lugar, que El Porvenir representaba todo. Donde es el ejido Cambil pertenecía a El Porvenir. El ejido de Zapotillo, Chimalapa, Malé, todo estaba encerrado en uno solo. Pasado el tiempo vinieron a dividirse en ejidos, hasta quedar en cinco ejidos y sus colonias.

Antes se tenía que nombrar su comité agrario, y éste luchaba para poder separarse. Los comités agrarios tuvieron que encaminar los papeles para ver la forma de llevarlos al departamento agrario para que no se afectara ni uno ni otro. Cuan-

do quedaron los ejidos establecidos se nombraron los comisariados ejidales. Así fue.

Cuando se quedaron ubicados así en ejidos, completamente, cada quien con su parcela que la venía trabajando anteriormente, ahí no tenían que ver más que quedarse con la misma parte que le tocaba, sin afectar a los compañeros.

Se trabaja la milpa, la papa, el repollo y otras verduras más. Como la región es tan fría, si se adquiere suficiente, se vende; en parte el consumo es para la familia. Son kilogramos los que se venden, no todo. Todo es para el consumo, la papa, el maíz. Cuando hay suficiente se lleva a los pueblos de Motozintla, Huixtla y Comalapa.

Nosotros sembramos en dos épocas. A partir de febrero y marzo es aquí en cumbre. Si tenemos donde sembramos el maíz amarillo, eso sembramos de abril a mayo. Es un poquito más caliente, pero no mucho, al pie del cerro, y pertenece al mismo ejido del Malé.

Los que no son ejidatarios tienen su parte de tierra y con eso siembran su semilla y logran algo de cosecha. Por lo demás, compran sus granos de primera necesidad. Con el dinero que se obtiene, no queda más que ir unos días a refugiarse en las fincas cafetaleras para ganar el pan diario de la familia, y con ese dinero que traen de las fincas cubren algo de las necesidades primarias del hogar. Como tienen una época en que su trabajo termina aquí de lo poco de su sembrado que hacen, entonces cuando llega el tiempo del corte de café, de septiembre hasta diciembre, se trasladan a las fincas para ganar dinero.

Hablando de cómo está organizada la comunidad, ésta no está en total orden todavía, carece mucho de ello, pero no sólo aquí, sino que hay otros lugares más allá en la misma situación. Ya se platicó de la historia pasada, cómo sufrieron nuestros padres, también nosotros entramos a pisar las partes del sufrimiento del tiempo pasado: que la vía de comunicación estaba muy retirada, que los víveres se adquirían demasiado lejos. Aún hace falta mucho, pues estamos alejados de la comunica-

ción. En primer lugar serían nuestras carreteras para poder acceder a la sierra, que aquí donde estamos todos, como lo es Bellavista, la Grandeza, Bejucal de Ocampo, El Porvenir y Siltepec, hace falta para poner ya en forma la comunidad. Como está la nuestra eso no es todo, falta mucho que trabajar para que se vea mejor. Lo primero sería su vía de comunicación para poder traer los víveres de primera necesidad. Y luego otras cosas, pero serían primero los caminos.

Otro aspecto sería tener teléfono para hacer una comunicación más rápida en caso de enfermedad, o para otros imprevistos; de eso carecemos, en la Grandeza, Bejucal, Bellavista, El Porvenir y Siltepec, no hay esas comunicaciones rápidas. No nos podemos comunicar tan pronto porque no hay cómo. Para tener estas necesidades prioritarias de nuestra región sería bueno hablar con las autoridades para que concedan las vías de comunicación. Y eso cambiaría nuestra comunidad, en total no está todo, la que hay está deteriorada, no está completa como en los pueblos de más allá. En caso de enfermedad tienen sus médicos cercanos, tienen su comunicación, su carretera, su teléfono, en cambio aquí nosotros lo sufrimos. Hace falta mucho.

Por lo pronto hay agencia municipal. Tenemos gracias a las luchas una clínica para casos de enfermedades leves, graves no. También contamos con telesecundaria, la que se ha obtenido con mucho sacrificio. Por las peticiones que se hacen llegamos a hacernos de un mercado. Los compañeros que viven lejos, que traen sus mercancías de otra parte, en época de lluvias casi no se venden, se queda aquí. Hacen falta las comunicaciones. Estamos en lucha para tener un mercado en forma, para quienes vengan a vender sus verduras, manzanas, duraznos, tengan un lugar dónde poner su mercancía. Todavía hay que luchar para obtener esto.

Nosotros lo hemos demostrado aquí con nuestro esfuerzo, hemos trabajado dando material de la región. Incluso en carretera hemos trabajado suficiente, pero no tenemos cómo transportar los materiales, entonces se necesitan algunos ve-

hículos para poder llegar con los materiales. Se necesita más apoyo de las autoridades.

En esta región, de todos los trabajos que se están realizando, la colonia siempre ha participado. En los talleres comunitarios nosotros dimos las maderas para hacer el telar, máquinas para tejer. Queremos la capacitación para que el campesino de la sierra aproveche lo que tiene. Porque al campesino de la frontera sur los gobiernos lo tienen abandonado. Para tener un México mejor necesitamos que trabaje el gobierno y que el campesino siga laborando.

La organización es algo fundamental que se ha logrado con base en el esfuerzo de la misma comunidad. Si hacemos historia de nuestros gobiernos, en 1979 José López Portillo hizo un convenio a nivel nacional para dar más apoyo al campesino, donde él mismo se interesó por la gente de las comunidades, de las zonas marginadas, dando escuelas, alumbrado público, instalando tiendas Conasupo, dando más maestros a las comunidades, todo ello con la finalidad de que el mismo campesino se organizara de igual forma que el gobierno.

Aquí la comunidad está un poco organizada, tiene su primaria completa, su telesecundaria, cuenta con unidad médica, con la tienda Conasupo de la que mucha gente se beneficia comprando productos básicos como maíz, arroz, frijol o azúcar, ya que antes se tenía que buscarlos en otros lugares, por ejemplo en la zona de Chicomuselo o Comalapa. Ahora los tenemos aquí en la comunidad, es algo que se ha logrado a través de la organización de la misma comunidad. La gente colabora, participa con su mano de obra, se realizan asambleas en forma organizada, y así se han obtenido muchas cosas. En 1982 se empezó a organizar un mercado local que se coloca los días miércoles. La gente se beneficia trayendo muchas cosas para vender y las personas de la comunidad se benefician comprando lo necesario.

Gracias a que nuestros gobiernos han dado su apoyo y a que la gente ha colaborado bastante, hemos participado en

algunos programas de gobierno. Queremos que a través de las instituciones participemos juntos, en una forma organizada, para así mejorar. Si vemos que los tiempos pasados han quedado muy atrás, ahora es tiempo de cambiar y avanzar con la organización de la comunidad. Estamos luchando para que de esa forma podamos lograr muchas cosas. Pienso que la organización es una base que se obtiene a través de los esfuerzos de los presidentes que se nombran por la misma comunidad para que así se logren muchas cosas.

BIBLIOGRAFÍA

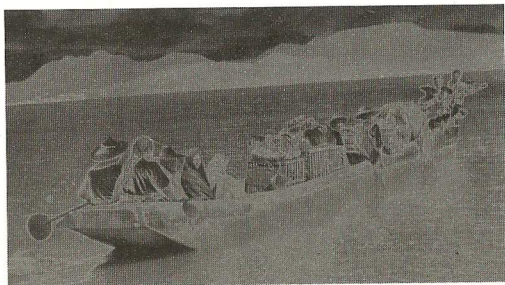
- Archivo municipal de Mazapa de Madero 1934, *Actas de cabildo del municipio libre de Mazapa de Madero, 1928-1950*.
- Appelbaum, Richard, *San Ildefonso Ixtahuacan, Guatemala: un estudio de caso sobre la migración temporal*, Cuadernos del Seminario de Integración Social. Ed. Pineda Ibarra, 1967.
- Basauri, Carlos, *La población indígena de México*, INI-CNCA, colección Presencias, tomo 2, 1990, pp. 234-244.
- Castillo, Marisa y Sánchez, María del Pilar, "Los mames: no debe haber frontera", en *México Indígena*, número 14, año III, enero-febrero, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987, pp. 37-40.
- Davis, Shelton, "Land of our Ancestors: A Study of Land Tenure and Inheritance in the Highlands of Guatemala" Ph.D. diss., Department of Social Relations, Harvard University, 1970.
- De la Cerda, Roberto, "Los mam o mames", en *Etnografía de México*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1957, pp. 567-578.
- De Solano, Francisco, *Los mayas del siglo XVIII*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1974, pp. 200-229.
- Fábregas Puig, Andrés, *Cambio estructural en Chiapas. Avances y perspectivas*, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1988, 94 p.
- Fernández, María Elena, "Credos, lenguas y escolaridad en la zona circundante al Triunfo", en *Anuario*, Núm. 2, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, 1987.
- García de León, Antonio, *Resistencia y Utopía*, vols. I y II, Ed. Era, 1985.
- García Ruíz, Jesús, *Les Mames* (ms), París, CNRS, 1977.
- García Silberman, Ana, "Los mames, sus problemas geoeconómicos", en *Boletín del Instituto de Geografía*, 1974, pp. 213-253.
-

- Gobierno del Estado de Chiapas 1920-1950, *Periódicos oficiales del gobierno del estado de Chiapas*, Talleres Gráficos del Estado, Tuxtla Gutiérrez.
- Gutiérrez Alfonso, Carlos, "Después del silencio. Historia oral de los mames de Chiapas", tesis en Antropología Social, ENAH, 1996.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", en *Nueva Antropología*, Núm. 45, vol. XIII, Universidad Autónoma Metropolitana-G.V. Editores, abril de 1994, pp. 83-105.
- , "Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano", en *América Indígena*, Núms. 1-2, vol. LV, enero-junio de 1995, pp. 129-148.
- , La otra frontera: Identidades múltiples en el Chiapas postcolonial, en Prensa, México, CIESAS, pp. 500.
- , Organización campesina e identidad cultural: el catolicismo agroecológico entre los mames de Chiapas, ponencia presentada en la II Conferencia general de historia de la Iglesia en América Latina, Sao Paulo, 25-28 de julio de 1995.
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI), *XI Censo General de Población y Vivienda*, Talleres INEGI, Aguascalientes, 1991.
- Instituto Nacional Indigenista (INI), *Mames y mochós*, ed. INI, 1982.
- Lowe Altamira, Gareth, "Historia y lengua del Soconusco" (ms), Mario Tejada Buscayrol (trad.), s/f.
- Medina Hernández, Andrés, "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas", en *Lecturas chiapanecas*, Núm. 4, Gobierno del estado de Chiapas-Miguel Ángel Porrúa editor, 1991, pp. 153-248.
- Navarrete, Carlos, *Un reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas*, apuntes de un diario de campo, UNAM, 1978.
- Ordóñez, César, "Características generales de la producción agrícola en la Sierra Madre de Chiapas", en *Geografía agrícola*, Núms. 7-8, Universidad Autónoma de Chapingo, julio de 1984-enero de 1985, pp. 31-93.
- Paniagua, Jorge y Toledo, Sonia, *Panorama histórico del desarrollo socioeconómico en la Sierra Madre de Chiapas*, tesis en Antropología Social, ENAH, 1989.
- Pozas, Ricardo, "Los mames de la región oncocercosa del estado de Chiapas", en *Anales del INAH*, tomo IV, Núm. 32, INAH-SEP, 1952, pp. 254-261.
- , "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, tomo XIII, Núm. 1, 1952, pp. 31-48.

- , "Los mames", guión museográfico presentado ante el Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH-CAFCE-SEP, marzo de 1962, 24 p.
- Rosas, Mauricio, "Diagnóstico para la creación del Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel" (ms), 1978.
- Ruz, Mario Humberto, *Historias domésticas, tradición oral en la Sierra Madre de Chiapas*, UNAM-Universidad Autónoma de Chiapas, 1991, 123 p.
- Spenser, Daniela, "Trabajo forzado en Guatemala. Bracerismo guatemalteco en Chiapas", en *Cuicuilco*, Núm. 12, revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, enero de 1984, pp. 5-10.
- , *El Partido Socialista Chiapaneco, rescate y reconstrucción de su historia*, Ediciones de la Casa Chata 20, CIESAS-SEP, 1988.
- Velasco, Jesús Agustín, *El desarrollo comunitario de la Sierra Madre de Chiapas*, UNAM, 1979.
- Vivó, Jorge A., "Geografía, lingüística y política prehispánica de Chiapas y secuencia histórica de sus pobladores", en *Lecturas chiapanecas*, Núm. 1, Gobierno del estado de Chiapas-Miguel Ángel Porrúa editor, 1988, pp. 127-162.
- Waibel, Leo, *La Sierra Madre de Chiapas*, en Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1946.
- Watanabe, John, *Maya Saints and Soul in a Changing World Austin*, University of Texas Press, 1992.

Los mames. Éxodo y renacimiento
se imprimió en noviembre de 2000, en los talleres
de Comunicación Gráfica y Representaciones P.J. S.A. de C.V.
en Arroz 226, Col. Sta. Isabel Industrial, 09820, México, D.F.
El tiraje consta de 1 000 ejemplares.

A través de un recorrido por el pasado y el presente de los pueblos mames de la Sierra Madre de Chiapas, los autores plasman en este libro la historia oral de esa región y las visiones de futuro de sus habitantes. Las diversas experiencias de organización de los pueblos mames analizadas en el libro, nos hablan de la hibridez cultural y de las identidades múltiples que se están construyendo en esa zona fronteriza.



Carlos Gutiérrez Alfonzo, antropólogo, escritor y poeta chiapaneco, nació en Frontera Comalapa, en 1964. Es autor del libro de poesía *Vitral el alba* (2000) y de varios ensayos literarios y antropológicos, publicados en revistas de circulación nacional. Trabajó para el INI de 1987 a 1991 y de 1993 a 1994. Actualmente, es investigador del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Cesmecha-Unicach).

Rosalva Aída Hernández Castillo, doctora en antropología e investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), ha trabajado desde hace quince años en la región fronteriza de Chiapas, ha escrito cinco libros y diversos artículos sobre la realidad de los pueblos indígenas de la frontera sur. Su más reciente libro, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas postcolonial*, ganó en 1998 el premio nacional "Fray Bernardino de Sahagún" por la mejor investigación en antropología social.