

## Los tzeltales: presencia histórica y literaria

Gloria Pedrero Nieto  
Mihaela Comsa  
Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México

### Resumen

Los tzeltales no constituyen, ni han constituido, históricamente una unidad política. Sin embargo, manifiestan una íntima fidelidad hacia la identidad de su comunidad, tanto en su vestuario como en su participación en el conjunto de creencias y costumbres. Esta realidad se explica por las particularidades de su historia, marcada fuertemente por la llegada de los españoles. En la segunda parte del artículo se ofrece un análisis de la novela *Tierna memoria*. La voz de un niño tzeltal insurgente.

### Abstract

The Tzeltal people are not, nor have been historically, a political unit. However, they show great loyalty towards the community's identity by the clothes they wear and their commitment to a set of beliefs and customs. This can be understood when observing the characteristics of their history strongly marked by the arrival of the Spanish. The second part of this paper is an analysis of the novel *Tierna memoria*. La voz de un niño tzeltal insurgente.

**Palabras clave:** Tzeltales, vestimenta tzeltal, análisis textual, literatura latinoamericana, Carlos Imaz.

**Keywords:** Tzeltales, Tzeltal dress, text analysis, Latin American literature, Carlos Imaz



Los tzeltales se llaman a sí mismos *winik atel* u “hombres trabajadores”, hablan *batsil k'op*, “lengua verdadera o legítima”.(García de León, 1985: T I, 28). Habitan la región de los Altos de Chiapas, su territorio se encuentra al noreste y sureste de la Ciudad de San Cristóbal y se divide en tres zonas: las suaves vertientes y grandes llanuras en el sur (Amatenango del Valle y Aguacatenango, Villa Las Rosas, Soyatitán y Socoltenango); el terreno quebrado con altas cimas en el centro (San Juan Cancuc, Chanal, Oxchuc, Tenejapa y Altamirano); finalmente, la zona de cañadas y lomas bajas hacia el norte (Sitalá, Yajalón, Chilón y Ocosingo). (Robledo Hernández, 1995; Villa Rojas, 1993).

Los indígenas habitan, en un porcentaje de 70 a 100, los municipios de los Altos de Chiapas. En gran medida, la población ladina ha sido “expulsada” de estas tierras (Robledo, 1995:189).

En las tierras altas los tzeltales, al igual que los tzotziles se establecen en caseríos dispersos (parajes), con excepción de Amatenango del Valle y Aguacate-nango que tiene un patrón de asentamiento compacto. La cabecera municipal funge como centro administrativo y ceremonial para la comunidad. Ahí se encuentra el cabildo, la iglesia católica y las casas habitadas por los funcionarios de la jerarquía política-religiosa de la comunidad; el centro ceremonial contiene los lugares sagrados, donde se practican los diferentes rituales religiosos (Robledo, 1995:189).

En el caso de Chiapas, cada comunidad constituye una unidad cultural y social que se distingue de otras comunidades semejantes. Además, su territorio se corresponde con los municipios actuales, las municipalidades del siglo pasado y los antiguos pueblos coloniales, los que a decir de Jan de Vos (1985:43) son obra de los dominicos, quienes: “(...) redujeron (de reducción) los parajes indígenas dispersos a poblados concentrados al estilo español. Les escogieron el lugar, les trazaron la plaza y las calles, les construyeron la iglesia, el mesón y el cabildo, les pusieron un nombre cristiano”.

De esta manera, cada comunidad se distingue por su vestido, por su dialecto y por la estructura económica, religiosa y política (Favre, 1973, Stavenhagen, 1975). Como podemos ver, la concentración y urbanización de la población india facilitó también la imposición de

las nuevas instituciones políticas y religiosas de origen hispánico que habrían de estructurar a las repúblicas de indios, tales como la Iglesia y el culto al santo patrón, el Cabildo, la caja de comunidad y las cofradías (Viqueira, 2000).

Los tzeltales no constituyen, ni han constituido, históricamente una unidad política. Los tzeltales contemporáneos aún manifiestan una íntima fidelidad hacia la identidad de su comunidad, tanto en su vestuario como en su participación en el conjunto de creencias y costumbres. Entre los diferentes pueblos, se identifican como tzeltales por la forma singular de hablar, vestir y los productos que venden. Sin embargo, se puede observar, al interior de sus poblados una diversidad de creencias, a menudo contradictorias. Es en este sentido que Villa Rojas (1993:184) advierte que “ (...) no existe ningún tipo de solidaridad étnica, ya que cada comunidad se ocupa de sus propios asuntos únicamente, sea lo que fuere (...)”

Esta realidad, se explica por las particularidades de su historia, marcada fuertemente por la llegada de los españoles. Todo eso, así como lo particular de la lengua que hablaban, permite agrupar a los habitantes de Chiapas en seis grandes familias: los choles, que vivían en la Selva Lacandona; los tzotziles, en el Altiplano Central; los tzeltales, en las laderas orientales del Altiplano y el valle superior del río Chiapa; los tojolabales, en las llanuras que se extienden entre



el valle del río Chiapa y la selva Lacandona (estos cuatro grupos lingüísticos hablan lenguas mayas); los zoques, en las laderas occidentales del Altiplano y los chiapanecas, en la parte central del Valle del río Chiapa (De Vos, 1985:39). En cuanto a su distribución espacial, Gudrun Lenkersdorf (2001: 144) afirma que cada uno de esos grupos era una nación cuyos poblados estaban agrupados en un territorio compacto y continuo (aunque diferente al de la época colonial):

Con excepción de los chiapanecas, cada nación disponía de terrenos montañosos y llanuras y, por ello, de un territorio que corría en forma perpendicular a los ríos y valles (...) De este modo cada uno de los pueblos mayas, como choles, tzotziles, tzeltales, tojolabales, chujes y otros, disponían de tierras altas y bajas, ocupando una serie de pisos ecológicos. Esta diversidad daba a cada nación una base territorial que propiciaba la formación de cuerpos políticos económicamente suficientes basada en el intercambio de los productos de tierra fría (maíz y frijoles) con los de tierra caliente (algodón y cacao), así como la posibilidad de proveerse de pescado y mariscos.

El mismo autor expone también (2001:147) que esta particularidad territorial está relacionada con el mito cosmogónico del Popol Vuh, según el cual las parejas creadoras generan la tierra como montañas y llanuras. En el mismo sentido, Juan Pedro Viqueira (2000) considera que la mayoría de los municipios

actuales de Chiapas tiene su origen en las repúblicas de indios, siendo éstas aún el medio de identificación de los indígenas hoy en día, lo cual se manifiesta en su vestimenta diferenciada y en las variantes dialectales que existen al interior de los grupos lingüísticos. Esto último tiene que ver con la política española de mezclar en los pueblos a grupos de indígenas de origen y de cultura diferentes.

Es importante añadir que los pueblos asentados en Los Altos de Chiapas, en la época prehispánica, manifestaron un desarrollo cultural tardío y marginal. Los grandes centros políticos de Mesoamérica no encontraron recursos de gran interés en esta región de accidentado relieve y de difícil penetración y nunca se esforzaron demasiado en controlarla política y militarmente. A la llegada de los españoles, la zona empezó a adquirir importancia. Los conquistadores se asentaron en el Valle de Jovel, donde fundaron la capital de la alcaldía mayor de Chiapas, Ciudad Real, hoy, San Cristóbal de las Casas.

Al no contar con recursos, ni beneficiar de los privilegios de los poblados ubicados en las rutas comerciales, la Ciudad Real se convirtió en una ciudad parásita que sobrevivió a base de despojar a los naturales de parte de su producción. La población española, criolla y mestiza fue siempre muy reducida, lo que propició el surgimiento “ (...) de una rígida sociedad de castas, que perdura hasta nuestros días” (Viqueira, 1998: 222).



Como su riqueza era la mano de obra indígena, ésta se fue desplazando a trabajar primero hacia los valles centrales de Chiapas y posteriormente a Tabasco y el Soconusco, los beneficiados de este fenómeno fueron los ladinos habitantes de San Cristóbal. Por ello, y “pesar de los grandes cambios económicos que ha vivido la región de los Altos de Chiapas, la antigua oposición entre indígenas y ladinos no se ha diluido, sino que por el contrario parece haber cobrado renovadas fuerzas en las últimas décadas” (p. 225).

Ahora bien, hagamos referencia a las condiciones de vida actuales de los tzeltales. Las comunidades de la zona sur son las más favorecidas por la naturaleza, pues cuentan con tierras de mejor calidad y con vías de comunicación. “La zona más pobre es la norte por la irregularidad de su paisaje, su alta densidad demográfica, su aislamiento que los ha dejado sin oportunidades de crecimiento económico, de ahí que sean los más pobres, conservadores y desconfiados de toda la región” (Villa Rojas, 1993: 185).

La actividad más importante de la población tzeltal es la agricultura: nada es más importante para un indígena que tener una buena milpa, es en ella donde a través del sistema milenario de tumbaquema- roza, van a producir maíz, frijol y calabazas, la base de su alimentación. También cultivan papa, y una amplia variedad de verduras, chiles y guajes. Al igual que para los tzotziles.

El sostén de la vida lo constituye el maíz en sus variadas formas: tortillas, tostadas, posol, atole, pinole. Las tortillas y frijol complementadas con papa, repollo y otras verduras son la base de la comida diaria. La comida de lujo consiste en: carne de res y puerco, pescado, camarones secos pan y café. El pollo y el guajolote forman parte de la comida ritual (Laughlin, 1993: 127-128).

Con respecto a la actividad artesanal, la mujer en la mayoría de las comunidades, continúa tejiendo sus telas en telar de cintura, las tiñe con tintes naturales y las adorna con brocados y bordados. Otros trabajos artesanales son hechos con barro, fibras naturales (pita), cuero, piedra y madera. Dentro del mercado regional, cada comunidad tiene su especialidad en la manufactura de artesanías. Pero, hay que destacar el trabajo en barro de las mujeres de Amatenango del Valle, de singular belleza.

En cuanto a la vivienda, aún cuando presentan diversidad, en general son rectangulares, con techos de palma, zacate o teja de cuatro aguas, paredes de adobe, o bajareque (varas entretrejidas y cubiertas de lodo) y piso de tierra. En las cabeceras municipales las hay de ladrillo y tabicón. La casa típica tzeltal está compuesta de dos cuartos, el primero es la cocina y sala, el segundo sirve como dormitorio y bodega. En el primero se encuentra el fogón de tres piedras, el metate, el comal y las cazuelas, así como bancas y banquitos. Duermen en camas



de tabla o petates. En el exterior, en algunos casos, cuentan con un corredor para almacenar la leña, construcciones para los animales domésticos y el *pus* (temascal) (Robledo, 1995 y Villa Rojas, 1993).

Cada una de las comunidades se distingue por una indumentaria propia y a través de ella se puede identificar su procedencia. En general, los hombres usan sombrero, camisa blanca larga y pantalón blanco corto que es sujetado con fajas; calzan huaraches burdos, a pesar de que muchos andan descalzos. En las zonas frías usan cotones de lana que fabrican las chamulas. En la actualidad, pocos usan el traje completo, pues lo han sustituido por prendas occidentalizadas.

Afortunadamente, en la mayor parte de los poblados tzeltales, los trajes de ceremonia han sido conservados. La vestimenta de la mujer es más variada en cuanto al uso de la blusa y huipil, el cual, recientemente, se ha ido modificando, al ser ahora bordado o tejido con gran variedad de colores. En general, la vestimenta es bellamente bordada; la enagua es de algodón o lana, sujetada con una faja; cuando la temperatura baja, usan un rebozo de lana. La mayoría de las mujeres, antes de que aparecieran los zapatos de plástico, caminaban descalzas; cuando salen de su casa se cubren la cabeza con alguna tela de algodón o de lana. Para peinarse, dos trenzas con listones de colores adornan su cabeza; les gustan los aretes y los collares (Villa Rojas, 1993: 201).

La familia controla todos los asuntos relacionados con la producción y consumo, el trabajo tiene que ver con la edad y el sexo. En cuanto a la división del trabajo, el hombre se responsabiliza de la milpa, las mujeres y los niños colaboran en la limpieza del terreno, en la cosecha y la recolección de los sobrantes de las milpas. Ellos también cuidan a los animales domésticos. La leña, generalmente, la corta y parte el hombre, y la recolectan entre todos. Las mujeres preparan los alimentos, acarrear agua, lavan y arreglan la ropa, cuidan los niños, hilan y tejen las telas. Los niños más grandes ayudan en la roza a sus padres.

La construcción y la reparación de edificios y cercas, así como la reparación de las herramientas son actividades de los hombres. Las actividades relacionadas con la sastrería, carpintería, peletería, cantería y cordelería son trabajos masculinos, mientras que la alfarería es femenina. En cuanto al comercio, el hombre vende el maíz y la mujer el pollo y los huevos. La especificación profesional permite cierta distribución en la actividad de los habitantes de estos pueblos. Así, conviven tenderos, peluqueros, maestros, chóferes, enfermeros, parteras, curanderas, hueseros y chamanes (Robledo, 1995; Villa Rojas, 1993 y Laughlin, 1993).

El grupo doméstico corresponde a una familia patrilineal extensa, compuesta por los padres, los hijos solteros, los casados y su familia (esposa e hijos). La autoridad,



la ejerce el hombre de más edad, quien detenta las tierras y organiza las actividades agrícolas. El matrimonio tradicional es arreglado entre las familias, los padres del muchacho, con su consentimiento, seleccionan a la novia y se inician las visitas y los regalos, los padres de la muchacha tienen que consultar a los viejos o a los miembros más importantes del clan patrilineal la pertinencia del matrimonio (Villa Rojas, 1993).

En cuanto a la organización político-religiosa, se observa que es la misma en todas las comunidades tzeltales; consta de dos grupos de autoridades cuyas actividades se relacionan entre sí. El primero controla los asuntos políticos de la comunidad y está compuesto por el Cabildo y el Ayuntamiento; las obligaciones de los que ocupan un cargo es administrar la justicia y supervisar las obras públicas. Los cargos civiles son presidente, el síndico, el regidor, el secretario u oficinista que generalmente es ladino, el Oficial, el Alcalde, el Comandante de Policía y los policías. La temporalidad en el cargo es de tres años. Al lado de estas autoridades está su propio sistema de gobierno donde lo civil y religioso se funden, al lograr una especie de hermandad bajo la supervisión de los ancianos que tienen profundos conocimientos y que gozan de prestigio; estos son *Katinab* (jefe supremo), *Okil kabil* (secretario), *Dzunubiles* (pulseadores o curanderos), *Alcalde* (usa el bastón de mando), *Cornales* (gobernadores, también usan bastón de mando) y *X-tules* (regidores) (Villa Rojas 1993).

En los parajes, el gobierno está representado por uno o dos principales y hay comités de educación responsables de la asistencia de los niños a la escuela. Al igual que entre los tzotziles, la jerarquía religiosa “(...) proporciona a las deidades los servicios de la comunidad y es una forma de clasificar el prestigio dentro de la sociedad. Por su sacrificio, la persona espera obtener favores especiales, garantía de buenas cosechas, buena salud y larga vida” (Laughlin, 1993: 142-144).

Aunque varían en número en cada comunidad, los que siempre hay son los mayordomos encargados de los santos, los fiscales, los alféreces y los capitanes. Sobre su cosmogonía, nos expone Robledo:

Se concibe al mundo como un todo y se le llama cielo-tierra (*vinajel-balamil*). Toda la vida se desarrolla en la superficie del cielo y de la tierra, mientras que la vida extraordinaria, como la de los sueños, existe en el otro cielo-tierra. Así las cosas tienen un doble aspecto: el visible y el invisible. Solo algunos hombres privilegiados, como los curanderos pueden ver en el otro cielo-tierra”. La vida humana se concibe gracias al maíz, por lo tanto su posesión fruto del trabajo es fuente de prestigio social, para tener un cargo debe tener suficiente maíz para su consumo y el de sus ayudantes, durante un año (1995:221).



La tradición religiosa exhibe una combinación de elementos católicos (impuestos por los españoles) y motivos de origen prehispánico. El edificio más importante es la iglesia; en ella se encuentra la imagen del santo patrón, la santa cruz y los santos menores. Las ceremonias se realizan frente al altar de los santos que son los mediadores entre Dios y los hombres; sus representantes en la tierra son los miembros del cabildo, pero en especial los *dzunubiles* y otros ancianos. La mayoría de los rezos se dirigen a Dios *Tatik* Jesucristo y los trece “fiadores del cielo” (ayudantes de Dios, los santos). La cruz representa a Dios y es venerada en los altares de las casas, en las montañas, cuevas, manantiales entradas al pueblo, en las cuatro esquinas de la plaza y frente a la iglesia. La combinación con los elementos prehispánicos está presente en su devoción a la naturaleza, como la montaña con vida, cercana a Oxchuc, donde estaba *Ikal Ajua*, dios prehispánico muy venerado.

Con respecto a su presencia en la historia de México y, seguramente, de Latinoamérica, los tzeltales demostraron la fuerza de su religión y de su cultura en la rebelión de Cancuc en 1772. En 1994, el surgimiento en Chiapas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) provocó cambios importantes en la mentalidad y en las decisiones de los tzeltales. Muchos de ellos forman parte del EZLN; ellos han entendido la necesidad de defender su identidad, así como las

distintas manifestaciones de su cultura (con antecedentes prehispánicos mayas) cuya riqueza le asegura el derecho de ser inscrita en la cultura universal. Por supuesto, una de sus formas más explícitas de manifestarse es la literatura.

La historia, en tanto discurso, interactúa con el texto literario, espacio privilegiado de un ilimitado despliegue de secuencias que identificaban la realidad de la nación, de un pueblo, de una época. En este sentido, es admirable la decisión de algunos escritores latinoamericanos de permitir que “su” historia se entrelace con la de la nación a la cual pertenecen.

El giro histórico marcado por el movimiento insurgente chiapaneco ha obligado a muchos intelectuales mexicanos a mirar con una atención más aguda la realidad de los pueblos indígenas. El resultado de esta “mirada” ha sido, seguramente, el nacer (o re-nacer) de un compromiso cuyo resultado iba a manifestarse también gracias a la escritura. En la V Declaración de la Selva Lacandona podemos leer: “no es nuestra la tierra de la muerte y la angustia. No es nuestro el camino de la guerra. No son nuestros el suelo vacío y el hueco cielo. No es nuestra la traición ni tiene cabida en nuestro pasado el olvido”.

Uno de los objetivos fundamentales del movimiento zapatista, al decir del Subcomandante Marcos, ha sido, y sigue siendo, hacer “una lectura muy nueva de la patria”. Agentes y pacientes de un





momento socio-histórico que marca y redibuja el caminar de su país, los zapatistas han sido también motivadores de otros discursos, otros textos, cuya intención es activar la memoria, a veces adormecida, impávida, de aquellos que piensan aún que la tierra a la cual pertenecen no supera los límites geográficos de su estado, ciudad o pueblo.

Así, los textos de corte histórico, sociológico y también literario, han iniciado un diálogo, frecuentemente fecundo, cuyo protagonista es Chiapas: su gente, su pasado, sus tradiciones, su dolor y sus esperanzas, sus luchas y sus victorias. En este diálogo se inscribe también el texto de Carlos Ímaz, *Tierna memoria. La voz de un niño tzeltal insurgente*, texto que, evidentemente, activa el diálogo desde una identidad peculiar: ficcionalidad, lírica y referencialidad se vuelven marcadores textuales que comparten, gracias a participaciones paritarias, la economía textual.

El texto literario, como cualquier otra representación de lo real, se impone como presencia, como verdad en el instante en que abre un vacío, una carencia, en cualquier tipo de conocimiento previo y logra convertir este vacío en *el lugar del otro*, lugar del deseo, espacio en el cual irrumpe la palabra, escritura del deseo hecho realidad, presencia del yo edificado a través de ella en la mirada del otro.

El texto impone una suspensión (la nuestra) de cualquier tipo de interés anterior;

será que al mismo tiempo provocará una suerte de vacío, de un espacio aún no habitado, al interior de los intereses habituales. Es así como la lectura del texto Ímaz, *Tierna memoria. La voz de un niño tzeltal insurgente*, obliga a varios retos. Me parece que el más emergente se dirige hacia la necesidad de asumir que la escritura textual establece sus propias normas e instaura una realidad propia, en diálogo tácito o explícito en el contexto al cual representa/significa.

Le debemos a Aristóteles la certidumbre de que la mimesis no consiste en copiar la realidad; se le identifica y así la asume la textología moderna, con la producción de la estructura semántica de un texto literario-poético, estructura que contiene una parte muy importante de creación de realidad.

Paul Ricoeur, Tomás Albadalejo, Antonio García Berrio coinciden en considerar a la mimesis como *representación literaria* que implica, por un lado, proximidad a la realidad y, a la vez, por otro lado, invención de realidad. Eso quiere decir que la mimesis reproduce constantes de funcionamiento de esta realidad, al interior de las cuales se encuentran los hechos concretos. *Tierna memoria* de Imaz, considerado por la crítica, al igual que *Rompiendo el silencio*, novela histórica, surge tanto de su deseo de hacernos partícipes de la realidad chiapaneca, como de su compromiso social. Pero, entonces, ¿por qué un texto poético-ficcional? Probablemente, porque





la ficcionalidad, principio activo en la construcción del texto literario, permite que el lector, al distanciarse del referente, para apropiarse de la identidad de este *otro mundo*, el que la *poiesis ficcional*, edifica, va adquiriendo habilidades que le posibilitan implicarse no solamente en el proceso de lectura del texto literario, sino en la lectura de una pluralidad de otros textos que el texto literario lee y re-escribe.

Al definir la novela como ideologema, Julia Kristeva aseguraba que el texto literario lee la historia por que se interesa en ella. Escritura transgresora, móvil, permutable, interactiva y, particularmente, reticular, *Tierna memoria. La voz de un niño tzeltal insurgente* anula toda huella de alguna escritura tradicional, estática por excelencia. Su movilidad se concreta en el desplazamiento de todos los componentes textuales, tanto en el nivel del espacio de la mirada y de la voz, como en el de una temporalidad particular: la de la memoria; “tiempo del alma” como diría Virginia Woolf. Este texto corre como un film, un film mental, un escenario interno que se permite prescindir de toda regla preestablecida de composición y, así, logra designar la impresión que toda percepción memorizada, o re-memorizada, deja en el espíritu. Es una escritura fílmica, o, como diría la misma Kristeva, un *cinematograma*: “Ahí está mi nan, arrodillada frente al metate, muele a mano su maíz para luego hacer masa para las tortillas. Mi tat, sentado a la mesa, platica con ella a la

luz de una fogata. Hablan, como siempre entre ellos, en tzeltal” (Imaz: 19).

Escritura de un movimiento, film de un acontecimiento: el madurar de Tito, el niño tzeltal, uno de los habitantes de San Jacinto, el primer pueblo chiapaneco insurgente, según la declaración del chico. También, es un film de desarrollo de actos que se identifican mediante una dirección y una duración propias, sin que eso anule la temporalidad propia del texto, cuya tensividad aumenta bajo la mirada de los personajes que asumen funciones narratorias, identificables al interior de esta escritura polifónica.

La voluntad creadora se concreta en este texto, organizando un sistema de diferenciación formal en cada una de las voces de los personajes: Tito, su *tat*, su *nan*, el maestro Rolando, los *compas*, la compañera Lucha, Marcos... todos ellos, partes de un personaje colectivo: el pueblo indígena chiapaneco. A pesar de que el foco desde el cual se narra es la “tierna memoria” de Tito, personaje-narrador, la economía textual instala al “nosotros” en tanto personaje narrado. Se perfila en este texto un modo particular de receptividad de lo vivido, de la memoria. Si bien los recuerdos no pueden ser modificados, sí tienen la capacidad de activar y explicar el presente. Tal parece que una cámara, oculta entre la abundante vegetación de la Selva Lacandona, capta una multitud de miradas entrelazadas en una misma aventura: la recuperación de la dignidad del indígena chiapaneco, su deseo de que



se le restituya el pasado para poder construir su presente.

La realidad y la ficción mantienen una estrecha relación de complementariedad. Entre los “modelos de mundo” Albadalejo propone, el que instala lo *fictional verdadero* está constituido por “instrucciones que pertenecen al mundo real efectivo, por lo que los referentes que a partir de ellos se obtienen son reales” (Albadalejo, 1992:53).

Nuestro texto, inscrito en esta categoría, nos comparte, de manera sencilla, conmovedora y audaz, una realidad que, a pesar de haber sido metamorfoseada por el poder de lo poético, impacta por la fuerza y la autenticidad de su transcurrir. El viaje que Tito inicia, transitando, a través de su *tierna memoria*, por su niñez y adolescencia, no tiene un destino final; así como él mismo lo hace notar, con un humor que reúne certeza y asombro: *avanza el indio*.

La sustantividad de la proyección literaria que logra mover la conciencia colectiva, cifra su estrategia en la singularidad de un “yo” que inicia un itinerario, un viaje interior y exterior, a través del cual activa, inquieta y, seguramente, transforma la conciencia y las expectativas de su acompañante en esta travesía: nosotros.

Cada capítulo del relato inicia con un pequeño texto, en cursivas, que anuncia y, a la vez, justifica, explica, los sucesos.

Goza, también, de una evidente fuerza reticular y auditiva que lo hace funcionar como un cuadro en movimiento. La voz de Tito (la cual, a lo largo del relato, cede el lugar solamente a otros tres personajes: el maestro Rolando, uno de los compas y el soldado) une las piezas textuales, las matiza, resaltando todo elemento cuyo poder significativo coopera en la construcción de una imagen completa del indígena chiapaneco. La familia, los amigos, la distribución del trabajo, la educación, las tradiciones, el compromiso social, todo ello se vuelve realidad a la luz de la mirada y de la voz de Tito, el niño que, a sus 11 años, es testigo y, luego, partícipe, del movimiento social iniciado en la Selva Lacandona:

Los mayores se están juntando y se cuidan de no ser oídos, hablan bajito. Algo va a pasar. Antes de que este rumor recorriera mi pueblo yo ya me había dado cuenta...a pesar de sus cuidados, los escuché decir en nuestro idioma, el tzeltal, algo que me asustó: ya camantainic cuxlejaltic, que en castilla quiere decir: vamos a defender nuestra vida. El año que había empezado se nombra 1983 (Imaz, 2006:13).

Y el lugar, el pueblo de Tito, es San Jacinto. El padre de Tito, que “no tenía ni siquiera un rifle para cazar”, se identifica como parte de un yo colectivo:

...soy gente de paz, no me gusta ni quiero pelear, pero la guerra la han estado haciendo contra nosotros



desde hace mucho y nuestra paz es a su favor. Nos quitan nuestras mejores tierras y las hacen potrero y pues nos obligan a cambiarnos de lugar. Toman a las mujeres cuando se les antoja, destruyen la montaña y todo porque somos pacíficos.(...) Hay mucho sufrimiento, mucha pobreza, mucha humillación y desprecio de los que mandan.(...) Nuestra fuerza no será para hacerle mal a nadie, no es para vengar lo sufrido, no, no somos así, la fuerza nuestra será para que ya no nos hagan mal a nosotros.(p. 71)

La particular objetividad estética de este texto reposa, entre otras marcas, en la fuerza con la cual se retrata directamente a los personajes, mediante su hablar singular, fuente inagotable de identificación. Su discurso revela como las distintas partes de su ser y de su vida están armoniosamente engarzadas en una unidad que lo conecta al universo en el cual vive, al cual respeta, ama y en el que interactúa: "...mi nan estaba moliendo maíz en el metate que truequeó por un cochinito y mi tat le contaba que el Jou lo estuvo llamando por su nombre" (p. 20). "La montaña es noble y tiene su vida, como nosotros, pero es mucha, mucha su fuerza, tiene una grande energía, hay que conocerla y respetarla..." (p.22). "...mi tat nos dijo que no era bueno matar por gusto, que cada animal tenía un trabajo en la vida de la montaña y que tomar la vida de otra criatura de Dios solo debe ser por la vida de otro, ya sea por defensa o para alimentarse". (p. 38)

Tomados de la mano de Tito, penetramos, cautelosos, en la casa donde habita su familia, a la cual conocemos, al principio del relato, integrada por su nan, su tat, su hermano y sus dos hermanitas, y a la que acompañamos, en los momentos en los cuales pierde, primero a una, luego a otra de las niñas, en ambos casos por falta de medicina y atención médica.

Resulta conmovedor, para el lector, el contacto con el alma y la mentalidad del tzeltal. Ser pacífico, cuidadoso y cariñoso con su familia, atento y siempre dispuesto a enseñar a sus hijos, comprometido con su comunidad, el padre de Tito es un personaje cuya realidad impone y obliga a la reflexión. Fundador del pueblo, es respetado por todos, por su prudencia, su sabiduría y su honestidad. Trabaja, en condiciones difíciles, el campo desde el amanecer sin jamás quejarse y siempre su mirada cubre a su familia. Era tan pobre, le confiesa a Tito su nan, "que cuando caminaba en la selva usaba hojas de maíz amarradas con tiras de henequén o de cuero para cubrir sus pies" (p. 26). Tito lo admira y lo sigue, aprende de su caminar para iniciar el suyo:

Me gustaba mucho estar con él cuando hacía cosas, él se sentía contento y estaba muy orgulloso de las cuerdas que fabricaba...Tenía mucha calma para explicarme. Cuando me enseñaba a hacer algo, yo no solo aprendía, sino que, sobre todo, me gustaba sentir el cariño con que lo hacía y, además, como le recordaba de



cuando su papá le enseñaba a él, se le ponía blandito el corazón (p. 26).

Su lucidez, así como el amor por los suyos, le permite entender la necesidad de ser partícipe en el proceso que “esos seres nombrados *compas* que viven en la montaña” estaban por iniciar: “Son gentes-dijo mi tat-, respetan nuestro modo, es justo que los ayudemos. Vinieron hasta acá a ofrecernos su palabra y pasan muchas penas por lo que creen verdadero. No obligan a nada y saben escuchar (p. 44).

Tito, tan distinto de su hermano mayor, atrapado y finalmente muerto por el alcoholismo (“Ahora sé que la borrachera fue otra de las enfermedades que trajeron los conquistadores...”) es obediente y trabajador, lo que lo hace merecedor “del mejor regalo que ha recibido en su vida: sus primeros zapatos, los *choclos*, regalados por su tat. Muestra interés y destreza en la escuela y llama la atención del maestro Rolando, por “su enorme orgullo y dignidad personal”. Rolando es el único maestro, de todos los que habían llegado a la precaria escuela del pueblo sin haberse quedado por más de unos cuantos días, que deja huellas en el corazón y en la conciencia del niño: “... era diferente a los otros. No gritaba y le gustaba estar con nosotros, incluso quiso aprender nuestro idioma. Pero, sobre todo, me respetaba”. (p.62)

Su recuerdo queda tan vivo que, una vez incorporado en el grupo de los *compas* y al tener que cambiar de nombre “por

la seguridad de los suyos”, Tito se hará llamar Armando. A pesar del gran cariño que lo une a su familia, a su pueblo y a sus amigos, y, a pesar de sus escasos trece años, decide seguir el llamado de su corazón, así como su tat le había enseñado, y se une a los *compas*. Siente que ya es todo un hombre. Su padre había grabado en su conciencia, para siempre, un legado de amor, entrega y compromiso con su tierra y su gente:

La lucha tendrá sufrimiento, pero no será más sufrimiento que ver morir en silencio a los hijos y a la montaña. Los que nos han robado y humillado van a conocer que no está bien y que somos personas, no bestias... Ya empezó y no hay camino para regresar. Lo hacemos sin odio, pues eso destruye el alma y ciega el pensamiento. Es con esperanza se crece bien la dignidad (p. 72).

El camino es difícil, pero el joven ha decidido “ganarle al miedo y a la tristeza” cumple con sus objetivos: se entrena en las montañas con los *compas*, atiende y aprovecha las enseñanzas de Marcos, aprende cada día algo nuevo, lo que lo hace exclamar, con ironía y, a la vez con orgullo, cada vez que descubre cosas distintas a su alrededor: “Avanza el indio”. Su mundo se transforma; como en un escenario cuya dinámica reside en un permanente cambio de escenas, Tito protagoniza su propia metamorfosis: de niño a adulto, de campesino a insurgente. La llegada a “la gran ciudad” (Ciudad de México) le permite descubrir no solamente



la existencia de aquello que “hacía llover dentro de la casa” (la ducha), del papel higiénico, del foco eléctrico o del cepillo y pasta de dientes...

También conocí que en la ciudad también hay pobres, como en mi tierra, pero su pobreza es diferente, más dañina, pues viven al lado de enormes riquezas que ven todos los días sin poder tocarlas y no tienen ni tierra para trabajarla y sacar, al menos, parte de su alimento, ni donde los entierren, pues en la ciudad hasta para eso hay que pagar (p.107).

Aprende a usar las armas y la radiofonía, hasta se casa con una compañera, placer que le dura poco, pues la mujer resulta más brava “que una arisca”. Ya tiene 16 años y su “pueblo completo ya era zapatista, pero no era el único”. Tito - Armando es protagonista de una historia aún no escrita, pero grabada cuidadosamente en la memoria de una nación y de todos aquellos que de una u otra forma se asumen como copartícipes. El joven insurgente encapuchado se dirige, en el final del relato, a su interlocutor, destinatario inscrito en el texto, obligado así a responsabilizarse de su decisión:

En fin, te regalo estos recuerdos con un sentimiento de urgencia, para que no gane de nuevo ese olvido que quiere tener nuestra dignidad acorralada, lo hago con sinceridad, de esa que se nace de abrir nuestro corazón al viento y antes de que se marchite la tierna memoria (p. 72).

#### Referencias bibliográficas

- Albadalejo Mayordomo, Tomás. (1992). *Semántica de la narración: la ficción realista*, Taurus, Madrid
- De Vos, Jan (1985). *La batalla del Sumidero. Antología de documentos relativos a la rebelión de los chiapanecos, 1524-1534*. México: Editorial Katún.
- Favre, Henri (1973). *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. México: Siglo XXI. México, D.F.
- García de León, Antonio (1985). *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. México: Era
- Imaz, Carlos. (2006). *Tierna memoria. La voz de un niño tzeltal insurgente*. México: Debate.
- Laughlin, Robert M. (1993). Los tzotziles. En Víctor Manuel Esponda Jimeno (comp.). *La población indígena de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 119-177.
- Lenkersdorf, Gudrun (1998). La resistencia a la conquista española en los Altos de Chiapas. En Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores) *Chiapas. Los Rumbos de otra historia*. México, UNAM/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guadalajara, pp. 71-85.
- \_\_\_\_\_. (2001) *Repúblicas de Indios. Pueblos mayas de Chiapas, Siglo XVI*. México: Universidad Autónoma de México.
- Robledo Hernández, Gabriela (1995). Los tzotzil-tzeltales. En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región sureste*, México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social, pp.185-232.
- Stavenhagen, Rodolfo (1975). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
- Villa Rojas, Alfonso. (1993). *Etnografía Tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*: México: Porrúa.
- Viqueira, Juan Pedro (1998). Los Altos de Chiapas: una introducción general. En Juan



Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores) *Chiapas. Los Rumbos de otra historia*. México, UNAM/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guadalajara, pp. 219-236.

\_\_\_\_\_. (2000). Cronotopología de una región rebelde. *La construcción histórica de los espacios sociales en la Alcaldía Mayor de Chiapas (1520-1720)*. Tesis de Doctorado. El Colegio de México

