



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
"ACATLÁN"

EL MITO COMO FORMA DE
RESISTENCIA



T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE :
LICENCIADO EN HISTORIA
P R E S E N T A :
XOCHITL FABIOLA POBLETE NAREDO

ASESOR :MTRA. ROSALIA VELAZQUEZ ESTRADA



m341488

FEBRERO 2005



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Sin duda, para la elaboración y término del presente trabajo las palabras de gratitud no sólo constituyen un requerimiento, sino un reconocimiento a todas aquellas personas que de manera directa o indirecta caminaron conmigo a lo largo del gran sendero que constituye mi formación.

A mis padres, porque el ejemplo ha sido su mejor forma de hablar, que junto con mis hermanos son la totalidad que reúne el pilar más importante en mi vida.

A todos los amigos, en especial a René, por compartir pláticas y su tiempo para leer y hacer observaciones muy puntuales, no puedo mencionar a todos y dejar fuera a alguno sería una injusticia.

Por supuesto a mi asesora, Rosalía Velázquez Estrada, quien se convirtió en la guía que permite la incursión a nuevos horizontes, y a los sinodales que me orillaron a la reflexión de elementos trascendentales para este trabajo.

A mis abuelos,
porque cada una de sus batallas
ha significado la lucha de sus vidas.

El Mito
como forma de *Resistencia*

Febrero 23, 2005

ÍNDICE

Introducción	3
I. La historia social	10
1.1 Los caminos de la historiografía	10
1.2 Escuela de los Annales	26
1.3 El mito como estructura de largo tiempo	33
II. La aprehensión del mito.	40
2.1 Diferentes enfoques del mito	40
2.2 <i>Mythos</i> y <i>Logos</i> , Fábula y Leyenda.	41
2.3 Aproximaciones hacia una concepción diferente del mito.	49
2.4 Modernas tendencias de percepción sobre el mito.	59
2.5 Observaciones finales.	72
III. Entre el mito y la historia.	76
3.1 Hacia una hermenéutica del mito	76
3.1.1 El discurso histórico y mítico.	76
3.1.2 El Lenguaje.	82
3.1.3 La metáfora en el mito.	88
3.1.4 Veracidad, Realidad y Ficción.	91

3.2 Mito narración oral. Historia narración escrita.	96
3.2.1 Oralidad y escritura.	96
3.2.2 Los mitos y la historia escrita entre los mayas.	108
IV El mito como elemento de explicación en la resistencia	
Tzotzil de los Altos de Chiapas.	115
4.1 Chiapas región de regiones.	115
4.2 Los Tzotziles herederos de los mayas.	121
4.3 Aspectos de la resistencia en los tzotziles.	145
Conclusiones.	180
Apéndice.	187
Fuentes.	192

INTRODUCCIÓN

Para poder descifrar el mundo, cada persona, sociedad y civilización se ha forjado sus propios códigos, en los que se encuentran inmersos un sin número de elementos que nos hablan de la forma como enfrentan y entienden el cosmos que los envuelve. Signos, que sólo podrán ser cargados de significado por aquellas personas imbuidas en una misma colectividad que crea y recrea esos símbolos para mantener una identidad, reflejo de una realidad que marca pautas en comportamientos y pensamientos.

En este trabajo, se tratará de saber si en un sistema lingüístico, perfectamente organizado y desplegado en la oralidad, como lo es el mito, podemos encontrar elementos de identidad que puedan desembocar en una resistencia cultural, muestra del resultado de la conciencia que se organiza alrededor de ese ejercicio discursivo específico. Conciencia que abarca también, un proceso histórico, necesario para comprender la realidad que se presenta y se construye, así como, para tener una clara idea de sí mismo.

Para dicha tarea, partiremos del entendimiento de los símbolos y de los significados distintos que pueden tener, siendo aquí donde el mito se inserta como una de las puertas más importantes de aproximación a universos difusos y velados. En ese sentido, para descifrar los sentidos ocultos o manifiestos en los mitos, se hará un acercamiento al lenguaje de los símbolos, que mediante las palabras se revela, con lo que se penetrará y desmenuzará aquello que presenta dificultad.

Así, entenderemos al mito, como una narración significativa, íntimamente ligada a la identidad y cultura de quien lo enuncia, forma de hablar en acción, de vivir el mito y en el mito, planteando algún tipo de conocimiento en cada interpretación y resignificación. En ese camino, se propone partir en la dirección, que piensa al mito

como una forma de lenguaje específico, conocimiento alterno, aparte e independiente del de cualquier otra forma de codificación del universo, con la peculiaridad de que para entender este tipo de narración, hay que entender las particularidades de las sociedades en que los mitos eran una narración vigente y verosímil

El lenguaje, como sistema vivo, representa códigos de veracidad y realidad para las personas inmiscuidas en un mismo tipo lingüístico, debido a que cada uno tiene formas de expresión bien definidas, apropiadas a cada sociedad, mismas que identifican como suyas, estableciendo por lo tanto, una conciencia de sí. Por lo tanto, el discurso mítico ya no será nada más portador de veracidad por ser religioso o sobre-natural, sino porque en él está inmerso toda una visión del mundo íntimamente relacionado con formas culturales y sociales, donde la fantasía, como elemento didáctico, juega un papel relevante en su modo alterno de explicar y entender el tiempo-espacio del cual son parte, así “lo dicho”, y más algo con tanta fuerza como el mito para las sociedades tradicionales, está impregnado de la acciones de vida que caracteriza a los individuos empapados en este tipo de ordenamiento del mundo.

Es por eso que el mito ya no se presenta como una narración desarticulada, por el contrario, cohesiona en él una serie de significaciones y sentidos entre el hombre y su cosmogonía, caminos de conocimientos distintos, en los que el paso del hombre por el tiempo y las relaciones establecidas con la naturaleza, son algunos de los temas que aborda.

Los caminos se abren, y en el continuo se topan los puntos de intersección y separación entre el discurso historiográfico y el mítico, donde oralidad, escritura, imaginación, realidad y verdad, se reconocen como espacios de enunciación difíciles de tratar e identificar en cada una de las narraciones antes mencionadas. Especial énfasis se pondrá, a la importancia de la oralidad como forma de preservación de un

conocimiento vital que se transforma y resignifica a través del tiempo y en boca de quien lo enuncia

Ambas narraciones, con todo y sus particularidades, se muestran como portadoras de una racionalidad específica, a través de la cual se exponen los acontecimientos, ya sea argumentando o explicando, provocando así, conocimiento o sabiduría. Motivo por el cual, mito e historia crean una identidad por una diferenciación que causa alteridad por la relación con el otro, no sólo porque pone en contacto el pasado con el presente, o porque dan cuenta de los orígenes, sino porque mediante la memoria recrea un espacio de conocimiento de aquello que ya no existe pero que mediante la re-construcción de ese pasado se torna significativo, “permitiendo a nuestra sociedad narrarse a sí misma”¹ en los términos que ella misma ha manejado.

En otra bifurcación del sendero, el recorrido que se hace por la historia escrita, tiene la finalidad de mostrar cómo es que se pasa de una explicación mítica a una de tipo histórico, aterrizando este viaje en el surgimiento de la *Escuela de los Annales*, ya que las propuestas metodológicas que maneja, sobre todo Fernand Braudel, en cuanto a la distinción que hace de los diferentes niveles de temporalidad y con especial énfasis en el tiempo de larga duración, nos da pautas para considerar al mito como una estructura que se desarrolla en los tiempos de grandes lentitudes y que de igual manera son profundos, difíciles de romper y modificar, por lo tanto, la narración mítica se verá atrapada alrededor de usos y costumbres, mismos que mantiene y justifica, como factor vinculante de identidad y de unidad, marcando pues, estructuras tradicionales.

Pero la vía no se agota, el horizonte se mueve y esta misma dirección nos dirige a un lugar por demás enigmático, Chiapas, donde los caminos se encuentran y

¹ Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y acción: De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Editorial Docencia, p. 61

dispersan a la vez, entrecruzamiento de direcciones y sentidos contrarios no se hacen esperar. La ruta será, la de la historia de larga duración, debido a que Chiapas, presenta una serie de continuidades tanto prehispánicas como coloniales, que han reforzado una estructura que juega entre lo milenario mítico y lo moderno occidental. En ella, podemos encontrar tradiciones que se niegan a morir, con coyunturas que postulan o pretenden cambios, en este sentido, la resistencia se muestra como un sentimiento de permanencia, defensa por mantener vivo aquello que los identifica como lo que son y se niegan a dejar de ser.

Chiapas es diverso tanto en geografía como en individuos, rutas increíblemente heterogéneas, donde cada una de las comunidades que conforman todo un matiz pluricultural, representan grandes cosmogonías en cada una de las etnias. Los tzotziles, como parte de las comunidades chiapanecas de descendencia maya, personifican una historia peculiar en la que acciones de resistencia, amalgamadas con sentimientos utópicos², postulan no solamente un cambio, sino una permanencia.

Se estudiarán entonces a los hombres verdaderos, los *bats'íl winik* de los Altos de Chiapas, desde sus marcos de enunciación, es decir sus mitos, tradiciones y costumbres ancestrales, justificadas en su profundidad por ritos de descendencia maya.

Es importante mencionar que el andar que nos lleva a estas profanidades está lleno de vericuetos y obscuridades, al tiempo de intersecciones con otros caminos cambiando para siempre la ruta del destino. Me refiero, a la conquista española, ésta, aunque tocó las fibras más sensibles y profundas de los hablantes de la “lengua

² La utopía entendida como una dimensión de la realidad socio-histórica que actúa quebrando el proceso histórico, mostrando que éste no necesariamente tiene que seguir desarrollándose de la forma en que lo ha venido haciendo, sino que puede haber cambios y transformaciones, incluyendo en éstas la subsistencia de elementos de permanencia cultural. Actualmente, podemos percibir en las Juntas del buen gobierno y en el conjunto de Las Abejas en Chiapas, el principio de la realización de una utopía.

verdadera”, no resquebrajó del todo la estructura, por eso podemos hablar de sincretismos, en el cual los símbolos en vez de ser cambiados, fueron resignificados y adaptados, al nuevo momento histórico al que se estaban enfrentando. Es por eso que, en las amplias temporalidades de resistencia junto con los momentos de rebelión, los símbolos utilizados se encuentran amalgamados con diferentes acepciones.

Por todo lo anterior, se propone ver en la resistencia no sólo una lucha por defender lo inmediato y material, que sin duda es importante y algunas veces la chispa que desata toda una rebelión, sino concebirla también, como constante batalla por mantener una identidad cultural, en la que los mitos, como estructura profunda de larga duración, juegan un papel importante por sostener un discurso de acción, así como en los ritos, justificación a sus formas de autoridad, de implantación del orden, en fin, costumbres y usos, envueltos en todas esas formas en que se manifiestan el conjunto de prácticas y pensamientos de un grupo específico, la tradición, que va más allá de lo folklórico, y que por el contrario, conjuntamente son elementos que conceden la prefiguración de toda una cosmogonía.

Así, el camino parece volver de regreso y encontrarse con calzadas abiertas por el estudio del mito, por lo tanto, para poder darle un enfoque cultural a la resistencia en Chiapas, es necesario, conocer los mitos, el lenguaje y símbolos en los que se expresan, para entonces, entender a toda una comunidad que se rige todavía con principios tradicionales, mismos que alimentan esa resistencia.

Por lo demás, si logramos tender directrices, caminos, que no sólo se crucen sino que tengan direcciones variadas, podemos movernos en diferentes niveles y tiempos, con el fin de encontrar las relaciones de intertextualidad por medio de las cuales textos y contextos se intercalen entre sí, por ende, la interpretación que se realice estará ligada a factores diversos, amplios y variables, resaltando e identificando

siempre la alteridad, reafirmando las diferencias, sin olvidar las similitudes del yo frente al otro. Con esto la interrelación e interpretación de textos, así como la interdisciplinariedad enfocada a narraciones míticas, nos servirán como fuente para el estudio de la historia en sociedades donde el pensamiento mítico fue y sigue siendo parte integral de sus vidas, llevándonos a entender el imaginario colectivo y sus vínculos con la realidad, formas de pensamiento y de concepción del mundo, estructuras sociales y propiedades culturales

La hermenéutica será pues, un método que nos logre vincular desde nuestro presente con mentalidades distintas y diferentes, poniendo de manifiesto en el discurso mítico un vínculo con las ideas y las formas de acción, con rupturas y persistencias que se traducen en características de identidad y conciencia. Además, se tratará de vincular por medio de ella, la importancia discursiva que conlleva el mito, entendida como un discurso de acción y como metáfora viva, tomando al lenguaje como vehículo de auto-referencialidad en los términos que el texto imbuido en su contexto comprende.

La revalorización del mito como fuente de conocimiento de otro tiempo, nos llevó a realizar una especie de genealogía para rastrear los variados significados que de éste se han tenido, viaje que nos acerca a varias áreas del conocimiento humano, como el antropológico, el sociológico y el psicológico por mencionar algunas.

En lo que se refiere a lo antropológico se abordará sobre todo la propuesta estructuralista, en donde se postula que el significado de los mitos está dado en las estructuras internas que manejan y no en su contenido manifiesto. También se retomarán a teóricos que han visto al mito desde el punto de vista de la *psique*, cuyos estudios han definido al mito como una representación de los estados oníricos del

hombre, además de los que, en este abanico de posibilidades, perciben al mito como una forma de inconsciente colectivo.

Por último, analizaremos algunos autores que han abordado el mito desde una arista más antropológica-social, siendo ésta la que más nos interesa, por creer que el mito es una parte importante en lo que a cultura se refiere.

Lo relevante, entonces, a destacar, es conocer la manera en que el mito conlleva en sí o es portador de algún tipo de sabiduría de otro tiempo y, en dónde reside su fortaleza para que los hombres inmersos en este tipo de conciencia recreen elementos tan fuertes de unión que desemboque en una resistencia hacia lo alterno y diferente, como es el caso de las diferentes etnias residentes en Chiapas. Todo lo anterior con el fin de entender en dimensiones más profundas las formas de pensamiento y vida que llevan a cabo los tzotziles chiapanecos, en donde la resistencia se torna una lucha por la identidad y por mantener viva una sabiduría íntimamente ligada con lo significativo, con la vida.

CAPÍTULO I

LA HISTORIA SOCIAL

El conocimiento del pasado es algo que está en constante progreso, se transforma y se perfecciona sin cesar. Marc Bloch

1.1 Los caminos de la historiografía

Sin duda, el hombre, en el correr del tiempo, ha tenido diferentes y variadas formas de creación, recreación y percepción, siendo la Historia, una de las disciplinas que mejor puede dar cuenta de ese paso lento, en el que los alcances tanto como los obstáculos han generado un *sín fin* de conocimientos entremezclados y cruzados con todas las actividades humanas, aprovechados no sólo para entender la realidad en la que nos desenvolvemos, sino para transformarla.

La finalidad de este apartado es mostrar cómo se fue formando la idea de historia y de historiografía que tenemos en la actualidad, los cambios de pensamiento que han ido surgiendo alrededor de las diferentes formas de concebir el mundo y de cómo se fue dejando atrás una explicación mítica para pasar a la Historia propiamente dicha. El caso de la revisión escriturística desde su “*invención*” hasta principios del siglo XX, con la *Escuela de los Annales*, nos enseña que no se deben perder de vista las diferentes batallas que ha librado el conocimiento histórico por lograr cierta autonomía con respecto a otras disciplinas. Y sobre todo, resaltar que, en cuanto a sus características y conformación, la historiografía se ha presentado básicamente como la historia de lo social, abriendo así la posibilidad de una función crítica en el presente de quien lo enuncia así como, de la realidad que lo absorbe.

Partiremos pues, del alejamiento con el mito; dirección que lo ha dejado suspendido, aletargado, hasta que, finalmente, ha podido ser revalorado tanto en el ámbito social como en el de las mentalidades.

Como narración, en el mito se puede encontrar la primera explicación sobre el pasado, entonces, ¿por qué pugnar por una explicación de tipo meramente histórica? Si el mito contenía todo lo que debía contener para mantener y preservar el orden, la tradición y las instituciones, marcaba en tal caso, una repetición y aceptación incuestionable, e incluso en estas circunstancias, preservaba la apertura del diálogo que abría caminos hacia interpretaciones distintas, sin que se perdiera de vista la esencia del mismo.

Por su lado, el discurso histórico presenta como característica distintiva en el texto, que está avalado, no por una verdad primigenia, sino por los argumentos que utiliza para desentrañar y explicar las realidades presentes. En ese sentido, la historia toma importancia porque abre un espacio hacia la crítica de lo establecido, permitiendo que la ostentación del poder se justifique en la manipulación del discurso para entender el presente a partir del análisis del pasado³.

Sin embargo, aunque ambos daban cuenta de aspectos del pasado, éste era percibido con diferentes aristas e interpretaciones. Por un lado, el mito daba cuenta del porqué de una tradición surgida en un tiempo sin tiempo, atemporal, única e irrepetible, siempre igual; y por el otro, la historia da cuenta del presente, pero no anclado en un pasado inamovible sino en un pasado en reconstrucción y por lo tanto, susceptible de análisis y crítica, destacando la participación del hombre, que empieza a

³ “En las sociedades de clases, la historia forma parte de los instrumentos por medio de los cuales la clase dirigente mantiene su poder. El aparato de Estado trata de controlar el pasado al nivel de la política práctica y al nivel de la ideología a la vez [...] El Estado ritualiza el pasado para atraer a las masas, surgen así los héroes, fiestas nacionales, conmemoraciones y aniversarios solemnes”. Chesnaux, *¿Hacemos tabla raza del pasado?*, México, S. XXI, 1997, p.29-32.

ser concebido como el hacedor de su propia historia; es decir, se traslada la vista hacia aquello que se considera sobresaliente y digno de recordarse⁴ (al igual que el mito), en donde los protagonistas son los hombres, y en quienes recae la responsabilidad de la interpretación del pasado con respecto al presente.

La tradición es en lo que se está inmerso, en la costumbre nos desenvolvemos, la historia en cambio, se hace día a día, con los hombres y para los hombres, y con el afán de preservar, evitando el olvido, la historiografía abre paso a la crítica e investigación de lo sucedido en el tiempo humano.

Se le ha encontrado a la historia también, diferentes utilidades (por llamarlo de alguna forma práctica); ya sea como formación moral, o como fuente de enseñanza y justificación del poder, aunque en realidad, el rubro más importante del conocimiento histórico es el de formar conciencias, no como legitimador de lo que ya ha sido establecido, sino como una rama transformadora de lo mismo, porque además está en íntimo contacto con la vida. La historia contiene, no sólo lo que sucedió en el pasado, sino la enseñanza inagotable de que éste no se ha ido del todo, repercutiendo permanentemente en nosotros.

Lo importante a destacar en este momento del camino hacia la historiografía, es que la narración, lo escrito, era crónica, una sucesión de hechos ubicados

⁴ Consideremos en primera instancia que aquello digno de recordarse es el “hecho histórico”, “entendiéndose como un acontecimiento particularmente importante –que ha producido efectos en el pasado y en el presente– desde el punto de vista de un sistema de referencia definido, y en estos términos lo identificaremos en función de ciertos criterios[...] Es una condensación de correlaciones y de interacciones presentes y pasadas, y de acontecimientos en cuya constitución el historiador desempeña una parte activa[...] porque el acontecimiento por sí solo, los hechos por sí mismos no dicen nada ni imponen significación alguna. El historiador es quien habla y les da una significación”. Sin embargo, la idea de construcción de la historia ha ido cambiando como veremos más adelante, el “hecho histórico” ya no es la parte fundamental de la historia por considerarlo parte de la historia superficial, se pugna ahora por hacer una historia profunda que maneje las estructuras que van más allá de los acontecimientos. Adam Shaff, *Historia y Verdad*, México, Enlace Grijalbo, 1974, p. 243- 286.

perfectamente en el tiempo y el espacio, pero todavía sin pasar a conformar un discurso: el histórico.

Se ha pensado, que con los griegos podemos encontrar ya perfectamente delimitada la intención de hacer un discurso con una finalidad, primero la de evitar el olvido, lo que trajo como consecuencia el conocimiento de algo que ya no es, pero que se puede recrear a través de la escritura. Sin embargo, seguramente éstos tuvieron influencia tanto de Egipto como de Mesopotamia; a pesar de que los restos arqueológicos con los cuales contamos hoy día no sean lo suficientemente reveladores al respecto, esto no excluye la posibilidad de que los griegos hayan recibido algún influjo hacia el terreno historiográfico, como de hecho fue en muchos otros ámbitos culturales⁵.

En la actualidad, el trabajo de hacer la historia ya no está compartido entre la oralidad y la escritura. En la antigüedad, por ejemplo, el sacerdote y el escribano podían ser una misma persona, aunque ambas profesiones estaban perfectamente diferenciadas. No obstante, la escritura ahora, es la que soporta la mayor parte de la reconstrucción del pasado, claro, sin olvidar la importancia de quien lo enuncia, motivo por el cual, debe tener y cumplir ciertas características que se tornarán definitorias, de manera que el quehacer historiográfico pueda diferenciarse con respecto a otros saberes y actividades narrativas. En este sentido la tan inalcanzable “objetividad”, la verdad del discurso que se maneja dentro de la narración, el papel del historiador en la reconstrucción histórica y por supuesto el tipo de conocimiento que nos puede brindar una disciplina tan amplia, que se mueve entre un pasado que ya no existe y una presentaneidad efímera, son algunas de las características que se vuelven sensibles para el tratamiento de la historiografía.

⁵ Josep Fontana, *Historia: Análisis de pasado y Proyecto Social*, Barcelona, Ed. Crítica, 1991, p. 17.

Parece que para muchos estudiosos de la historiografía, el paso de una narración mítica a una de tipo histórico, implicó que el hombre se volviera más racional, dejando de lado la interpretación de un mundo lleno de seres sobrenaturales y mágicos, por uno que puede ser percibido y entendido por la razón: capacidad de síntesis y análisis que harían más “verdaderas” sus narraciones. Sin embargo, creo que en realidad, de lo que se da cuenta, es de que él mismo es el hacedor de su propia historia; es decir, no se deshecha por completo el factor tradicional que había marcado el mito, sino que, mediante la concientización de ella, así como del andar lento del hombre por el tiempo, con acciones humanas, hacen de éste no un instrumento que refleja fuerzas externas, sino que se percibe a sí mismo como alguien capaz de decidir y de incidir tanto en su realidad presente como en su futuro, a la par de la participación en la reconstrucción de su propio pasado.

Y con esta idea de entender al hombre, de una manera más inmediata con su realidad, los logógrafos griegos ocuparon un importante papel, sobre todo porque expresan “una voluntad de analizar racionalmente los mitos del pasado”⁶. Esto implicó una nueva actitud con respecto a la forma de entender las transformaciones sociales, que desembocaron en la sustitución de las explicaciones míticas de carácter vivencial, por las explicaciones históricas pertenecientes al ámbito de lo racional, sin dejar a un lado el movimiento cíclico que veían los griegos en el devenir de la historia y que desembocó en una realidad vivificante, a partir de esta sustitución se hizo explícito el sentimiento de separar lo divino de lo social.

Para poder entender el paso dado hacia la conformación de la historiografía, es importante no olvidar que el concepto ha cambiado a lo largo del tiempo tanto como los métodos y los enfoque utilizados. De tal forma, no es sorprendente que los griegos pusieran a discusión en el mismo plano la historia, el mito y la poesía épica, pues los

⁶ Palabra de Hecateo de Mileto (c. 55 a J. C.) *Ibidem*, p. 18.

tres se referían a un pasado, la diferencia estribaba en la manera de referirse a ese pasado: “todos aceptaban que la tradición épica estaba basada en hechos reales”.⁷ Sin embargo, la diferencia entre los tres estriba en la ubicación temporal, ya que para la historia propiamente dicha, la datación de los hechos es esencial,⁸ sin duda, la épica contaba acontecimientos, pero al igual que el mito, que enseñaba cuestiones sobre conducta, moralidad y cultura, eran narraciones ubicadas en la atemporalidad⁹.

Entonces, uno de los elementos que marcan el inicio de la consolidación de la historiografía es, pues, la cuestión de la temporalidad. La historia por tal motivo, se convirtió en la historia de lo contemporáneo.

Efectivamente, Heródoto de Halicarnaso entendió a la Historia como indagación, o sea, como el acercamiento a la realidad a través de la investigación, basada en la observación directa y en la tradición oral¹⁰ sobre algo sucedido tiempo atrás, pero que también se seguía reproduciendo; así, todo lo que había acaecido antes —del siglo VII a. C.— tiempo al que se remonta su obra, permaneció tal y como estaba, ya que se siguió creyendo en la verdad esencial pero incorregible atemporalidad de fábulas épicas y mitos¹¹. Es por eso que sus narraciones no están del todo exentas de las figuras míticas y poéticas, debido esto a que, él estaba dando cuenta de hechos en los que el hombre temporal es el que vive la historia. Los mitos, por tanto, no se desecharon ya que pertenecen a los límites oscuros de la humanidad.

⁷ Moses Finley, *Uso y Abuso de la Historia*, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1979, p. 16

⁸ *Ibidem*, p. 17

⁹ Las grandes narraciones míticas, además de desarrollarse en un tiempo sin tiempo, los personajes mismos viven exentos del paso de éste, por ejemplo en la *Odisea*, el héroe regresa al hogar tan anhelado después de veinte años y sin embargo, Ulises tanto como Penélope siguen figurando igual que dos décadas atrás. *Ibidem*, p. 18-19.

¹⁰ Debido a la falta de testimonios escritos, Herodoto basó su investigación en la tradición oral ya que la historia griega se transmitía de esa forma. Arnoldo Momigliano, *La Historiografía Griega*, Barcelona, Grijalbo, 1984, p. 137.

¹¹ Finley, *op. cit.*, p. 22.

Con particularidades que marcan la diferencia, Tucídides, comprendió a la historia como el estudio del presente exclusivamente¹². Manejó más rigidez en el uso de sus fuentes e hizo de la “historiografía algo eminentemente político, aunque conciente del papel que la cultura desempeña en el desarrollo de los Estados”¹³.

Lo público se había apoderado del contenido de la historia. Se pretendió un fin práctico para el quehacer histórico: lo político, por lo tanto, se utilizó como legitimador y defensor de la forma de gobierno reinante en ese momento. Además, se percibió a la historia como un proceso encaminado hacia la realización plenaria del hombre en un sentido universal¹⁴.

Con los romanos, como herederos de la tradición helenística, la historiografía siguió senderos similares a los marcados por Heródoto y Tucídides; por ejemplo, el uso de una historia que se sirve de la política y viceversa, así como modelos de moralidad¹⁵.

Los grecorromanos estaban conscientes del alcance de la historiografía para desmembrar las realidades sociales, consolidando un conocimiento del ser humano, que sirvió como justificante no sólo de elementos políticos, sino también de elementos morales.

¹² Para Tucídides “la investigación de hechos desconocidos concernientes al pasado se dejaba a los estudiosos de la antigüedad, y la obra de éstos no tenía casi ninguna influencia sobre los historiadores”. Momigliano, *op. cit.*, p. 138.

¹³ Varios, *El pensamiento histórico: ayer y hoy. De la antigüedad al siglo XVII*, México, UNAM, 1991, p. 15.

¹⁴ Para Tucídides la historia debe presentar una imagen del devenir histórico como un proceso significativo, revelación de la suprema verdad alcanzada a través de una verdad relativa, y como para él la Historia Helena era la Historia Universal vio en ella el proceso teleológico de reducción de una pluralidad original a una unidad final que significaría esa revelación suprema de la verdad. Edmundo O’ Gorman en la Introducción de Tucídides, *La Guerra del Peloponeso*, México, Editorial Porrúa, 1974, p. XIII-LIX.

¹⁵ De entre los historiadores grecorromanos los más importantes son Polibio, Tácito y Tito Livio quien dice “que sus lectores preferirían, sin duda, enterarse del pasado inmediato; pero que él desea que conozcan el pasado remoto, porque sus propósitos es presentarles el ejemplo moral de los primitivos tiempos romanos, cuando la sociedad era sencilla y no estaba corrompida, para mostrar cómo los cimientos de la grandeza de Roma estaban fundados en esa antigua moralidad”. Collingwood, *La idea de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 45.

A la caída del Imperio Romano –y con el surgimiento de la religión católica– el discurso volvió a cambiar, aunque mantuvo continuidades que sirvieron a sus intereses; de tal modo que, la iglesia siguió valiéndose de un discurso moralista que los justificaba como salvadores de las almas perdidas resaltando la fe como un valor

Pero no es sino hasta con San Agustín que surge la primera filosofía de la historia, la cual buscaba una explicación que abarcara el desarrollo completo de la historia humana¹⁶.

En *La Ciudad de Dios* queda dividido lo terrenal de lo sobre-natural, la ciudad divina en contraposición a una ciudad terrenal, abriéndose un espacio de salvación eterna a los hombres que fueran capaces del “desprecio de sí propio”.

En el campo de lo divino las leyes que regían eran las de Dios, en el terrenal las de los hombres, conscientes de su libre albedrío. Evidentemente, la ruptura no fue tajante, todavía la vida del hombre estaba atada a los designios de un ser supremo, sin embargo, hay una revaloración de la participación del hombre en su vida y por supuesto en la sociedad.

El poder de la palabra se hace presente una vez más, el discurso histórico sirve como legitimador, ya no sólo de una forma de gobierno, sino de una fe que impone una forma de vida. Este sentimiento se vio aún más reforzado durante la Edad Media, en la que el conocimiento estuvo en manos de monjes que más allá de ser historiadores fueron cronistas. Sólo enumeraban los “acontecimientos” sin organizar éstos en algún tipo de narración explicativa sobre tal o cual suceso. Estos monjes-cronistas no se preocuparon por una explicación histórica, entre otras cosas porque, todas las respuestas a sus preguntas las respondían y las encontraban en su religión. Si Dios era el centro del saber, y como tal omnisciente, omnipresente, omnipotente y

¹⁶ Ramón Xirau, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, México, UNAM, 1995, p. 121.

poseedor de los destinos de cada uno de los hombres, qué sentido tendría preguntarse por el qué de lo ocurrido, si de antemano se sabía que así iba a suceder por pertenecer al camino predestinado pero sin recorrer del hombre.

El centro de la historia era pues “la figura del Redentor... Él era el sentido de la historia, porque en Él se reconocía el hombre”¹⁷. Con esta idea, tanto presente, pasado y futuro se podían entender en función de las sagradas escrituras y en los tiempos que ella misma maneja: creación, destierro del hombre, redención, crucifixión y juicio final; la historiografía sólo era un instrumento en sucesión en el que se podría encontrar el saber constituido a través del tiempo por el hombre con respecto a su creador.

Se trataba de un momento, en el que la historia estaba basada en una narración que no contenía elementos explicativos o analíticos, la historia no era vista como un proceso que admitiera explicación; su alcance quedó limitado a la descripción, que entre más exhaustiva fuera, más completa y menos lagunas habría en el pasado de la gente.

En el Renacimiento y en la Ilustración, se vuelven otra vez los ojos al hombre, es éste el objeto de estudio de todas las áreas del conocimiento, ahora es cuerpo (tan despreciado durante la edad media) y algo más (denominado ser, espíritu, alma, esencia, etc.), es una constitución ambivalente en el que ambos interactúan y lo conforman. Es el momento en que el hombre retoma y visualiza otra vez la dirección de sus decisiones, además de renacer en él el ímpetu de encontrar explicaciones al mundo que se renueva y se rehace ante sus ojos.

Las ciencias, desde las matemáticas hasta la astronomía, tuvieron un gran desarrollo, todas creando múltiples caminos de entendimiento en diferentes áreas del

¹⁷ Edmundo O’Gorman, *Crisis y Porvenir de la ciencia histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1947, p.26

conocimiento. Así, las ciencias exactas estuvieron al alcance de los artistas para realizar obras de arte estéticamente perfectas; pero éstas, no sólo servirían al arte o a las ciencias que en su nombre llevan la consigna, sino que también con ese mismo ímpetu de desentrañar la realidad, las ciencias sociales y del espíritu encontraron también, nuevos derroteros.

Sin duda, la batuta en la historia ya no estaba dirigida por una idea religiosa, por lo que, la forma de percibir a la historiografía se lanzó totalmente hacia el lado práctico de la misma; es decir, se encontraron en ella otra vez modelos de formación moral o fuente de enseñanza del poder político.

La historia se volvió un instrumento legitimador de las acciones de ciertos hombres actores del presente, o una herramienta formadora de nacionalismo. La búsqueda de la verdad por la verdad que muchos intentaron (sobre todo los alemanes), nunca fue tan pura como entonces, ya que se manejaba ésta en función de enaltecer o fortalecer el nacionalismo.

No obstante, todavía no era tiempo de considerar a la historia como una ciencia¹⁸, debido a que no se cumplía el requerimiento de objetividad y la búsqueda de verdad que formula el conocimiento científico. La historiografía se volcó entre lo práctico y la imparcialidad manejada hasta los límites de un amor exagerado por la consolidación de la patria; se caracterizó además, por profesar fe hacia la razón, por un deísmo llevado hasta sus últimas consecuencias y por una visión universal de la historia en la que todos los hombres tienen su lugar.

¹⁸ Cabe mencionar que de manera personal, la historia no es una ciencia sino una disciplina con métodos sistemáticos para su estructuración, y que en la escritura forma una narración con la intencionalidad de manejar un discurso basado en argumentaciones que recreen, un espacio de veracidad con respecto al tema, y en consecuencia con la realidad a la que se enfrenta, además del manejo de documentos (del cualquier tipo) que se utilicen. Por otro lado, para algunos que se han preocupado por reflexionar acerca de lo que conlleva la Historia, tenemos a Collingwood, como defensor de la historia como ciencia, primeramente porque la historia al igual que las otras ciencias se hace preguntas tratando de responder a éstas, "la ciencia averigua cosas, y en este sentido la historia es una ciencia". Collingwood, *op. cit.*, p. 19

La crítica, con el vehículo de la razón, se volvió un elemento primordial para manifestar desacuerdos institucionales y tradicionales, todo con el fin de abrir nuevos horizontes y así, por conocimiento de causa ejercer uno de los derechos inalienables al hombre: la libertad.

Como podemos ver, el poner a la razón como la forma de conocimiento más apropiado, hizo que el devenir del hombre a través del tiempo también se concibiera en términos racionales, motivo por el cual, se empezaron a buscar leyes universales que enmarcaran tanto la vida individual como la social; mostrando que la naturaleza de las cosas, se entiende por una explicación ante todo histórica.

Pero la razón también es susceptible de crítica, siendo el romanticismo la contraparte de un racionalismo exacerbado. Circunstancias que en su espíritu constructivo muestran ideas diversas, dentro de las cuales los preceptos filosóficos hegelianos se presentan con el espíritu imperante de la época. Ejemplo de ello, su filosofía de la historia, en la que maneja a la historia como un proceso dialéctico que se desdobra en el devenir del tiempo, pero en el que “la idea Universal —Razón y Voluntad de Dios— determina el curso de los hechos históricos y condiciona a la historia del mundo en su progreso de la naturaleza al espíritu... —donde — el Estado es la manifestación más alta de la espiritualidad social”¹⁹.

El hombre vuelve a ser presa de los designios de una voluntad metafísica que representa el saber absoluto en cuanto a devenir se refiere, pero en lo que respecta a la acción de hacer la historia por parte de los ilustrados, la razón se levanta como la única posibilidad de saber y saberse ente histórico. Por un lado, un devenir enmarcado en la dialéctica y relación de los contrarios que de alguna manera dirigen el destino y

¹⁹ Ramón Xirau, *op. cit.* p. 296-298.

por el otro, una razón avasalladora que dirige también, pero que a diferencia de la anterior, esta imposición surge del propio hombre.

Parece que la idea de la historia no termina por definirse, pero sobre todo, en lo que se refiere al papel que el hombre juega en ella y el que ella juega en el hombre. No se trata de ser presas de la historia, del pasado. La historia, tampoco debe ser totalizante, escritura que impida el cambio, que inhíba los riesgos, que mate los instintos por exceso de culturización, dejando cosas propias de nuestra naturaleza a un lado; no se trata de hacer del conocimiento histórico una pila inmensa de información que sólo sirva para hacer del hombre abstracciones puras, meras sombras²⁰. En fin, no se trata de ser vasallos de la historia, se trata de hacer que ésta, como conocimiento, sirva para transformar, para construir, para liberarnos de ataduras, en pocas palabras, la historia debe servir para la vida.

Por desgracia, parece que en vez de buscar una forma de libertad mediante el estudio y significación de la historia, se ha buscado y encontrado en ella una forma de manipulación y de sojuzgamiento, ya sea por la dominación del hombre sobre otros hombres o por determinaciones de tipo natural que encierran en sí (de alguna manera) el destino del mismo.

Con el desarrollo del positivismo durante el siglo XIX, surge una concepción diferente de la historia, que buscaba la comprobación de los hechos históricos mediante la objetivación y el examen exacto y crítico de las pruebas históricas. “La conciencia histórica se identificó con una escrupulosidad infinita a propósito de cualquiera y de cada cosa concreta y asilada²¹.”

²⁰ Friedrich Nietzsche, “De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida”, en *Ensayistas alemanes (S. XVIII-XIX)*, México, Consejo Nacional de las Artes, 1991, p. 220-230.

²¹ Collingwood, *op. cit.*, p. 130

Este positivismo esperaba que la “explicación histórica —se diera— en términos de generalizaciones y leyes de desarrollo”²². Así, los métodos propuestos por las ciencias sociales podrían ser llevados a la práctica del quehacer histórico. Esta forma de concebir a la historiografía tuvo como resultado la percepción del acontecer histórico como un continuo devenir de causa y efecto, en donde las leyes universales resultaron ser las formas más adecuadas de entender dicho proceso; motivo por el cual, “la explicación apeló a elementos naturales —condiciones geográficas, climáticas y raciales— como factores determinantes para la realidad histórico-social”²³.

Por otro lado, una de las aportaciones importantes de los positivistas fue el ensanchar los puntos de contacto de la historia con otras ramas de conocimiento; es decir, al acercarla con otras ciencias como la sociología, la economía, la antropología y la lingüística, las formas de explicación, en términos históricos, empezarían a ser más diversas y tal vez más completas.

Pero la científicidad en la historia no sólo la buscaron los positivistas, sino también, un grupo de historiadores que buscaron ésta en la crítica y veracidad de las fuentes. Además, y en contraposición a los primeros, éstos no buscaban leyes universales que se adecuaban a todos los acontecimientos, ya que creían que las intenciones y los objetivos humanos no podían ser reducidos a formulaciones abstractas; por el contrario, lo que más les interesaba era la historia de los grandes eventos, la historia de las singularidades, del desarrollo de la política tanto interior como exterior, en fin era una historia:

[...] centrada en el relato de los acontecimientos políticos y militares, con especial énfasis en las relaciones internacionales entre Estados, que formuló métodos individualizadores-hermenéuticos como específicos de esa disciplina y que opuso resistencia a los supuestos

²² Julián Casanova, *La historia social y los historiadores*, Barcelona, Grijalbo, 1997. p. 18

²³ Álvaro Matute, *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX*, México, F. C. E., 1999, p. 17.

generalizadores y abstractos de las ciencias sociales así como a la intromisión de cualquier dimensión social o económica para la comprensión de los hechos históricos. Una historia en definitiva política, al servicio de los poderes legitimados, que rechazaba la teoría y que tenía a la narrativa como hilo conductor²⁴.

Como podemos advertir, nos encontramos otra vez ante una disyuntiva, parece que el hombre es por fin quien toma las riendas de su temporalidad empezando a concientizarse como ente histórico de su realidad. Pero ahora, el problema se enfocará en el por qué y en el cómo se debía conformar este tipo de conocimiento. Desde esta perspectiva, el inicio de la reflexión sobre la finalidad del discurso histórico mostraba que éste o es meramente expositivo, o va más allá de lo que muestra, tratando de elaborar explicaciones y análisis, en fin, de interpretar. Aunque la discusión en realidad, se centra en qué tipo de conocimiento puede otorgar la historia.

En este sentido, tanto historicistas como positivistas trataron de que la escritura histórica se realizara en los términos de —y parafraseando a Ranke— lo “que realmente había sucedido”. Con esto, se buscaba una mayor rigurosidad en las formas de armarla; es decir, si se podía dejar de lado todo tipo de pretensiones personales cualesquiera que éstas fuesen, la narración sería más apegada a la realidad, evitando así, caer en intromisiones y subjetivismos; para dicha tarea, sería de gran valor la crítica interna y externa del documento, dejando en claro que las “probables deficiencias de la interpretación se debían a la subjetividad de las fuentes y no al trabajo del historiador, porque éste mantenía su distancia y tomaba todas las precauciones para no contaminarlas”²⁵.

Es el momento en que la historia comenzaba a ser considerada como una ciencia, aunque con características singulares. La profesionalización de quién estaba

²⁴ Casanova, *op. cit.*, p. 15.

²⁵ Leopoldo von Ranke en Sonia Corcuera, *Voces y Silencios en la Historia*, México, F.C.E., 1997, p. 144.

dedicado a la labor histórica, fue un paso importante hacia la supuesta objetividad en aras de dar cuentas de una realidad verificable, debido entre otros aspectos, al manejo y crítica de las fuentes o huellas del pasado.

Empero, para realizarse esta crítica de las fuentes, primero debía distinguirse entre testimonios coetáneos y testimonios presenciales, siendo los más alejados en tiempo y espacio al acontecimiento los que gozarían de menor credibilidad. Es por eso que Ranke declaró, creyendo así eludir toda preferencia, que “el testigo más cercano al hecho investigado es, en principio, el más digno de fe”²⁶. Tal vez, esta peculiar forma de dotar con más importancia a un documento que a otro debido a la cercanía o lejanía en relación al acontecimiento estudiado, suene tan “poco objetivo” que termina perdiéndose el sentido crítico del mismo, eso sin tomar en cuenta, la subjetividad propia de quien escribe el documento. Sin duda, saltarán innumerables preguntas al respecto, muchas de las cuales han sido el eje de múltiples debates en torno a la científicidad de la historia; sin embargo, y aún con todo lo que se puede argüir al respecto, no podemos negar que lo característico en cada forma de escribir y de recrear realidades distantes, es el carácter subjetivo y personal de quien lo enuncia; el cómo escribe, la forma manipulada dentro de los límites que la propia historia maneja.

De igual forma, pretendieron que sus narraciones fueran sólo expositivas, en el sentido de dejar fuera de la narración histórica todo tipo de “vericuetos artísticos”, según ellos, éstos sólo podrían dar como resultado la distracción del lector en el mejor de los casos, o perder objetividad y veracidad en el peor de ellos, ya que “la historia no busca agradar ni dar preceptos prácticos para la vida, ni conmover; simplemente busca saber”²⁷.

²⁶ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 63.

²⁷ Sonia Corcuera, *op. cit.*, p. 148. Hay que distinguir de entre los historicistas a Guillermo von Humboldt, quien está consciente de la importancia de la intuición y la imaginación histórica como parte fundamental de la construcción del discurso.

Sin embargo, esta forma de ver a la historia, tan cronológica y tan rígida (sobre todo en lo que se refiere a la utilización del lenguaje que no en la sistematización y el uso del material histórico), implica entender a la historia solamente como un conocimiento epistemológico, apegado más a lo intelectual que a lo significativo, debido entre otras cosas a que el saber histórico no debe desvincularse de lo vivencial y tampoco apegarse a una inalcanzable objetividad. Realizar una narración que nos prive del gusto y el placer estético, es ignorar la riqueza del lenguaje con infinitud de posibilidades; cuando se podrían explotar éstas al máximo sin caer en “anacronismos lingüísticos”; obteniendo seguramente, un relato que puede ser más expresivo no sólo por el contenido sino también, por la forma.

El hombre pues, vuelve a ser presa de sí mismo; por un lado, las estructuras como factores determinantes, todo concebido y explicado en cuanto leyes universales; y por el otro, un pequeño sector de la sociedad con la capacidad de decidir por el destino todo un país. Así la historiografía no libera, sólo es un discurso o que justifica el poder o que predispone las formas en que se desenvuelve la realidad. No hay todavía una interacción que complemente las estructuras en las que nos desenvolvemos, ya sea con la realidad presente, o bien, con la capacidad de decisión de cada uno de los integrantes de una sociedad. No se trata sólo de ver masas amorfas, sin caras, que reproducen sin pensar el destino marcado por un ser supremo, sino por moldes que el hombre mismo se ha fijado, así como de aceptar sin cuestionar las decisiones que sólo unos cuantos toman. De lo que se trata es de que el hombre tenga la posibilidad de decidir, de actuar en el mundo en el cual se desenvuelve, siempre conciente de su tradición, del horizonte del cual forma parte, pero no para aceptarlo, sino para cuestionarlo y crearse un mundo que le signifique, no que lo determine y lo ate, ése es uno de los tantos aspectos que la historiografía debe tener por misión.

1.2 Escuela de los Annales

Con lo anterior nos podemos dar cuenta del desenvolvimiento que el conocimiento histórico ha tenido con el paso del tiempo, así como del avance que han aportado las diferentes concepciones que de él se desprendieron, formas distintas de dar respuesta a un problema común: la construcción historiográfica.

De tal modo, historicistas y positivistas dieron dos formas particulares de entender la historia; los positivistas tratando de descubrir las universalidades y los historicistas la individualidad de los acontecimientos; la primera preocupándose más por las estructuras sociales olvidando la importancia de las decisiones y las acciones de los hombres dentro de esas mismas estructuras; y la segunda, dando demasiado énfasis a la política de un sector muy reducido de hombres que tenían en sus manos, según ellos, el destino de todos los que conformaban el grueso social. Esto, sin olvidar que la enseñanza de la historia se hizo más que nunca con el propósito de legitimar el poder y dotar de lealtad a los dirigentes del mismo.

Pero este tipo de reconstrucción histórica, en donde sólo se tomaban en cuenta aspectos políticos y episódicos (*événementielle*), fue duramente criticada por historiadores de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, quienes de alguna manera, sentaron los precedentes de lo que se conocería más adelante como “historia social”.

De entre ellos, podemos nombrar a Karl Lamprecht, historiador alemán, quien pugnaba a favor de que las narraciones históricas dejen de lado los grandes acontecimientos de las élites, para abrir su campo de acción hacia los procesos sociales. De tal forma, la “historia —se convertiría— en una ciencia social que examinara procesos sociales con la ayuda de teorías explícitas y un aparato conceptual

que, no obstante, debería tener en cuenta la historicidad del contexto único en el que esos fenómenos ocurrían”²⁸.

Pero no sólo hubo en la cuna del historicismo reacciones encontradas. El sentimiento de que la historiografía podría abarcar mucho más que lo que únicamente proporcionaban los *événements*, empezó a encender la chispa de la inconformidad en otros lugares como Estados Unidos y Francia, donde la influencia de los trabajos de Karl Lamprecht y de Henri Berr, sobre los alcances de la historiografía, son innegables.

En *Revue de synthèse historique*, editada y fundada por Berr en 1900, se proponía la diversidad en la construcción del conocimiento histórico; es decir, se apostaba a favor de que éste se construyera con ayuda de las diversas ciencias sociales, ya sea la sociología, la economía o la geografía, entre otras.

En este sentido, las aportaciones de Paul Vidal de la Blanche en el terreno de la geografía, de Émile Durkheim en la sociología, de Henri Pirenne, Charles Seignobos y Francois Simiand, por mencionar algunos; fueron importantes. Cada uno, desde su trinchera empezó a abrir brecha y a tomar conciencia de que su disciplina no podía mantenerse separada de la reconstrucción histórica y viceversa.

Berr, entendió a la historia como la “suma total de las experiencias humanas [...] como la fuerza unificadora del conocimiento —en fin— como la ciencia de las ciencias”²⁹. Y así, se empezó a librar una batalla por acoger dentro de la historia, no solamente los “grandes acontecimientos” de las “personalidades sobresalientes”, sino también por entender toda una masa social que se desenvolvía en varios terrenos y vertientes. Con la *Revue de synthèse historique* se vislumbra un camino alterno,

²⁸ Casanova, *op. cit.*, p. 22

²⁹ Sonia Corcuera, *op. cit.* p. 160

proponiendo que para conocer y explicar mejor a la historia, es necesario abrir las zonas fronterizas del conocimiento histórico a otros mundos y juntos recrear un universo histórico más completo, que se preocupara por los hombres que día a día construían su presente, su propia historia y que entrelazados representaran mucho más que simples manifestaciones superficiales, desvinculadas del tejido social que soporta esos *événementielle*.

Esta revista provocó ruido en donde el silencio por aceptar lo ya establecido era angustiante. Por eso —y con el afán de crear un eco más profundo— se juntaron varias voces que veían la necesidad de romper con lo que no profesaban; entre las cuales podemos mencionar a: Marc Bloch, Lucien Febvre, Henri Pirenne, A. Piganiol, H. Hauser como historiadores, a H. Baulig y A Demangeon como geógrafos, al psicólogo C. Blondel, a los sociólogos G. Le Bras y M. Halbwachs y al politólogo A. Siegfried. Todos ellos como los iniciadores de *Les Annales d'Histoire économique et sociale*, publicada con el apoyo de la Editorial A. Colin a partir de 1929.

Los objetivos de esta revista eran: “a) acabar con el monopolio de la especialidad, promover la pluridisciplinariedad y favorecer la unión de las ciencias sociales y, b) pasar del estudio de los debates de la *Revue de Synthèse* al de las realizaciones concretas, haciendo hincapié en las encuestas colectivas para la historia contemporánea”³⁰.

Como podemos observar, en esta primera etapa, la revista de *Los Annales* recoge los antecedentes inmediatos, pero no se conforma con lo ya dicho, su trabajo era proponer y entrecruzar diferentes formas de percibir una realidad social.

Y a la vez que critica y protesta en contra de una historia política y episódica, no demerita el trabajo en cuanto al análisis exhaustivo de las fuentes, empezando a

³⁰ Guy Burdé, Hervé Martin, *Las Escuelas Históricas*, Madrid, España, Akal Universitaria, 1992, p. 151

apostar por la científicidad de la historia en cuanto a su relación y préstamo de conceptos con otras disciplinas.

De lo que se trata ahora es captar la historia verdadera, la historia profunda, una “historia económica, social y mental que estudiará la interrelación del individuo y la sociedad”³¹. Estamos así frente a una historia que se postula eminentemente como una “historia social” y no individual; en la que se deben desmembrar los imbricados tejidos del hombre en comunidad, en sociedad, para poder adentrarnos en las profundidades del ser histórico.

Esta primera etapa de *Los Annales*, liderada por Lucien Febvre y March Bloch, marcó el momento de la construcción de pilares, lo suficientemente fuertes como para poder soportar todo el trabajo de los reconstructores del pasado; historiadores tanto contemporáneos como venideros. Fue momento también, de reconocer abiertamente los errores para encontrar vías alternas que permitieran subsanar todas las fracturas ocurridas en la larga construcción de la historia.

Los Annales pugna por un eclecticismo que favorezca a la historia y en general a todas las ciencias sociales. En ese sentido, la disciplina que nos ocupa, debe replantear sus formas e interrelacionarse de manera diferente acogiendo a otras ciencias, teniendo como consecuencia el fortalecimiento de la construcción histórica; pero no solo de ésta, sino de todas las ciencias humanas que “a través de sus contaminaciones y hasta de sus confusiones constituyen la realidad misma”³². Es decir, la historia no es o no debería ser un estudio por separado, sino por el contrario, un estudio en conjunto que sea incluyente, que entrelace para que se vea la realidad como una unidad, tomando siempre en cuenta las contradicciones, factor inherente al hombre y por lo tanto a las sociedades.

³¹ Casanova, *op. cit.*, p. 25.

³² Marc Bloch, *Introducción a la Historia*, México, F. C. E., 1949, p. 109.

La generación que participó en la revista de *Annales*, con todo y la propuesta en cuanto a métodos y formas, no alcanzó a profundizar y consolidar un cuerpo teórico³³, lo cual se vió reflejado en diversos artículos que sólo expresaban un intento por abarcar conceptos prestados de otras ciencias; no obstante, la propuesta de abrir los parámetros para la realización historiográfica ya estaba dada, a pesar de los bemoles³⁴ que se suscitaron a lo largo del tiempo. De cualquier forma, me parece un giro de gran importancia, y no porque hayan querido ver a la historia como ciencia por el préstamo de conceptos de otras ciencias, sino por consolidar una historia que tenía una gama más amplia de estudio: la sociedad.

Motivo por el cual, la revaloración de todo el entorno social, resulto no sólo de la aceptación de conocimientos que otras disciplinas estaban elaborando, sino en un cambio interpretativo del cuerpo mismo que sustenta la investigación histórica. En este sentido, abrir los parámetros de “fuente histórica” fue un paso decisivo, con el fin de poder contextualizar y desmenuzar de manera más clara lo que se presenta como extraño, diferente; y así, llegar a una comprensión más amplia y diversa de una realidad social específica. Por lo tanto, las fuentes o la materia prima del trabajo, no sólo se encuentra en lo escrito, sino en cualquier vestigio material. Se empiezan a rescatar y a revalorar aquéllos elementos que van más allá de lo que tradicionalmente se reconocían como fuentes para la historia; así, en los restos arqueológicos, en los mitos, en la historia oral o en la literatura, se pueden recuperar sentimientos, emociones, preocupaciones, miedos, en fin, expresiones difíciles de captar con los llamados “documentos oficiales”.

³³ Si bien la Escuela de los *Annales* “presenta una modernización formal que cumple la función de desviar la atención hacia lo meramente instrumental, -encubre de igual modo- la ausencia de un pensamiento teórico propiamente dicho”, Josep Fontana, *op. cit.*, p. 201

³⁴ Los altibajos los podemos ubicar durante el periodo que duró la Segunda Guerra Mundial, en el que se pretendía dejar de publicar la Revista, debido a la ocupación alemana a territorio francés, el otro, cuando es “reemplazado Braudel por una dirección colectiva, la revista comenzará una ruta de fluctuaciones e inconsistencia, apuntándose a las modas intelectuales del momento, sin preocuparse siquiera de mantener el mínimo rigor que Febvre o Braudel habían exigido de los textos a que daban acogida en sus páginas”. *Ibidem*, p. 202.

Es justo aquí donde entra en juego el papel del mito, ya que tomado como hecho histórico se vuelve un elemento que distingue e identifica, resultado de un determinado tiempo y de una determinada realidad, por lo que puede ser utilizado como vehículo de comprensión del mundo al cual pertenece; de ahí, que sea susceptible de ser considerado como obra de quien lo enuncia y de quién lo vive. El mito envuelve y revela formas mentales y vivenciales diferentes, usos y costumbres que pueden ser interpretados de diversas maneras por su riqueza significativa.

Además, si es verdad que los mitos enseñaron cómo se deberían hacer las cosas, si en el legado mítico subyace un conocimiento primordial de naturaleza y vida, entonces el mito nos sirve como fuente de acción de sociedades que carecen de testimonios escritos, por ejemplo, como depositarios de formas de pensamiento y de acción, por extensión, podemos hallar en ellos material sobre cómo se hicieron las cosas alguna vez, siendo ésta la forma más adecuada de realización de dichas acciones (réplica del comienzo absoluto). Esto nos lleva a concluir que los individuos inmersos en este tipo especial de pensamiento seguían el patrón marcado por el mito, debido a que constituía la manera más conveniente de realización de tal o cual acción. Con esto, pasado y presente quedan unidos por la tradición, que mediante la repetición de lo que fue debería seguir siendo o existiendo.

Los mitos, no son letra muerta que se recitan una vez al mes y se olvidan porque no tienen ningún tipo de interrelación con la vida. No, por el contrario, los mitos están en contacto estrecho con las diferentes formas de vida, ya sea a nivel ideológico, cultural o institucional; son por lo tanto, una vía mediante la cual podemos apreciar la forma de cómo se conciben ellos mismos frente al mundo natural como frente al mundo de otros hombres. Cosmovisión que hace entendible las circunstancias en las que se movían, cómo las pensaban y cómo creían entenderlas, explicarlas y tal vez hasta superarlas.

Ejemplo de ello, los mitos de creación, donde está mezclada toda su cosmogonía y sobre todo la forma de percibirse ellos y el mundo circundante. Por lo tanto, tenemos en la tradición oral un importante bagaje, que ha sido despreciado y debe ser revalorizado como la memoria colectiva de estos pueblos. Dicho lo anterior, la narración mítica, no sólo se descubre como una fuente histórica, sino como un mar lleno de posibilidades para el estudio y reconstrucción de la historia de las mentalidades.

Claro que este inmenso mar de múltiples matices, resguarda una sabiduría velada, no expuesta, quizá figuras que muestran y tratan de descubrir los oscuros escondites del ser, al igual que expone y justifica a lo largo de la narración elementos ligados íntimamente con la comunidad.

En el caso específico de Chiapas, en el que subsiste una cantidad importante de etnias, la tradición oral juega un papel muy importante para el conocimiento de su historia local. Historia, en la que la resistencia ha jugado por sí misma un papel relevante, no sólo por todo el cambio que trae consigo, sino porque ella misma es resguardo del mito y la tradición mediante las continuidades y rupturas que postula, razón de extrema importancia para que acontecimientos de tan gran envergadura fuesen guardados y resguardados en la memoria colectiva de los pueblos chiapanecos. Esta historia, a pesar de que cuenta con características muy propias en su hechura, es una narración oral, contada en forma de leyenda, cuento fabuloso, mito religioso o discurso popular³⁵: relatos que nos muestran una historia con la impresión de quien la enuncia, sentimientos encontrados e irremediabilmente salpicados por la frustración de ser los vencidos, aspecto que seguramente no encontraremos en los documentos, ya sea de los españoles o del autor de la “historia oficial”.

³⁵ Jan de Vos, *Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes*, en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coordinadoras), *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, México, Universidad Iberoamericana, 1995. p. 270.

La forma de contar su historia, por demás emotiva, está llena de elementos fantásticos y elementos narrativos que nos hablan de una palabra viva, discurso vigente que pone al descubierto peculiaridades propias de la región y del momento socio-cultural enunciado, rasgos que se niegan a morir, puesto que se siguen recordando a través de la tradición hablada, tan bien estructurada en los pueblos chiapanecos³⁶.

1.3 El mito como estructura de largo tiempo

Este acercamiento a los principios conceptuales de la “historia social”, ha tenido como fin llegar a la consideración de que el mito se inserta perfectamente como una estructura social y mental, de tiempo largo, tan largo y tan profundo que encierra y muestra las formas del conocer de los hombres, además de entrar en contacto con elementos externos de su vida, volviéndose finalmente, parte integral e íntima de cada uno. De ahí que lo podamos ver reflejado en diferentes grupos, que en diversos espacios comparten tiempos iguales pero con distintos niveles de movilidad.

Cuando hablo de tiempos de larga duración, de fuerzas y corrientes profundas, me refiero al concepto que de él desarrolla Braudel. Se trata de aquella historia que se crea en un tiempo que parece inmóvil, con movimientos tan lentos que resultan casi imperceptibles y sin importancia, cuando éstos son la “base” o el sustento de toda esa historia episódica tan defendida en el siglo XIX. Historia, que sólo representa la punta del iceberg, pero que para poder entenderse, hay que mirar hacia adentro, hacia la masa gigantesca que los sustenta, esa que muchas veces por no verse, o percibirse tan cotidiana, se soslaya, considerándola de menor importancia, aunque se trate de esa historia hecha día a día: la historia que cada uno se crea. Este tiempo primordial, soporte de lo vertiginoso, de lo inmediato y de lo que a primera vista parece

³⁶ Para ejemplificar lo anterior remitirse al apéndice

imprescindible, es el tiempo que nos ocupa, así que, abordaremos el tiempo de larga duración.

Fernand Braudel, es quien dirigió la segunda generación de *Annales*, inclinado hacia una interdisciplinariedad y sobre todo, a realizar una historia que estuviera siempre en contacto con la economía, entendida mediante modelos, pero principalmente que pudiera dar cuenta de las estructuras. Braudel, como discípulo de Marc Bloch y de Lucien Febvre, entendió la continuidad y la discontinuidad en términos de estructura y coyuntura, agregando a éstas una visión geohistórica, haciendo de la Historia un fenómeno vivo y disperso, que oscila entre la cuenta corta y la cuenta larga como dinámicas explicitadoras de la totalidad histórica.

El tiempo, para él, tenía diferentes duraciones, espesores, velocidades y movimientos, con diferentes estratificaciones y divisiones, de las que resaltó tres principalmente. El tiempo geográfico, caracterizado por ser de muy larga duración, casi estacionario, es la historia del hombre en:

[...] sus íntimas relaciones con la tierra que les soporta y les alimenta; es un diálogo que no cesa de repetirse, que se repite para durar, susceptible de cambiar —como en efecto cambia— en superficie, pero que prosigue, tenaz, como si se encontrara fuera del alcance de las tarascadas del tiempo³⁷.

El tiempo de las coyunturas y de los “grandes acontecimientos”, demasiado corto y por lo tanto efímero, pero que sin embargo logra cambiar o fisurar aquella gran estructura sobre la que se encuentra parado. Es decir, aquello que se conoce como puntos de quiebra, constituyen un pequeño motor de cambio, que tal vez, sin lograr llegar a la base, trata de modificar aquello que ya está establecido, por eso es el tiempo del hombre que crea cambios efímeros, superficiales e ilusorios, el de la rápida

³⁷ Fernand Braudel, *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 30

toma de conciencia, el de los mediocres accidentes de la vida ordinaria, que dura horas, semanas o pocos años³⁸.

Pero el que nos interesa es el tiempo intermedio entre los dos anteriores, el estructural, de larga duración, el de “los destinos colectivos y movimientos de conjunto, que se divide en 5 planos: 1) las economías (población, precios y moneda, comercio, transporte), 2) los imperios (estructura política), 3) las civilizaciones (las formas de pensamiento), 4) las sociedades (burguesía, reacción señorial, miseria y bandidaje) y 5) las formas de la guerra”³⁹. Es el tiempo de los fenómenos repetidos, de duración milenaria.

Tiempo que sustenta la historia profunda, la estructura entendida como una organización, una coherencia de relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas sociales. Un ensamblaje, una arquitectura; pero más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar, es la historia interminable, de las permanencias, con valores prolongadamente fijos⁴⁰.

En el apartado anterior, se puso de manifiesto lo que el mito como texto y contexto conlleva, en ese sentido, el mito como creador de conciencias profundas, de realidades difíciles de romper, que intenta mantenerse vivo e inquebrantable a pesar de los cambios, forma parte de una estructura y manifestación de larga duración, debido a que representa una realidad que se desenvuelve en un tiempo indefinido, presentaneidad casi imperceptible, cotidiano en cuanto a su repetición, casi inconsciente en su acción, pero profundo, muy profundo, porque resalta pensamientos, ideas y costumbres; en fin, el mito enmarca y recoge, todos aquellos sentimientos e inquietudes que definen a una comunidad.

³⁸ *Ibidem*, p 60-70.

³⁹ Fontana, *op. cit.*, p. 205-206.

⁴⁰ Braudel, *op. cit.*, 70, 123,125.

La historia de las estructuras en las que se inserta el mito, también es la realización de una historia inconsciente⁴¹, en donde el empuje o la inercia que conlleva, hace que todos los inmiscuidos en éste tipo de instituciones o estructuras las reproduzcan de manera casi imperceptible.

Aunque, las costumbres, las tradiciones, etc., son conductas aprendidas que con el tiempo se vuelven tan cotidianas que se dejan de percibir, lo importante, no es repetir inconscientemente cada una de estas tradiciones aprendidas, sino volverse consciente de las circunstancias en las que se está inmerso para resignificarlas en nuestras propias vidas.

Así se evitará caer en la objetivación de la Historia como lo entiende Braudel, al dar más importancia a los sucesos supra individuales y a las cosas en sí, que a los individuos:

Está condenado de antemano al fracaso cualquier esfuerzo realizado a contracorriente de la dirección que en un momento dado lleva la historia. Por eso cuando pienso en el hombre individual siempre tiendo a imaginármelo prisionero de un destino sobre el que apenas puede ejercer algún influjo, encerrado en un paisaje que se extiende ante y detrás de él en esas perspectivas infinitas que he llamado de larga duración.⁴²

La concepción de un largo tiempo que sostiene estructuras o de una estructura que se desenvuelve y se afianza en un tiempo muy pero muy largo, casi inmóvil, nos remite a aquello donde el cambio no es posible, tal vez éste, algunas veces tan ansiado,

⁴¹ Braudel habla de una historia subconsciente a la cual se refiere como la que transcurre más allá de las luces, de los flashes –del acontecimiento– [...] Inconsciente social más rico científicamente que la superficie relampagueante –de los sucesos– [...] Es la historia que transcurre entre el terreno del tiempo coyuntural y el terreno del tiempo estructural [...] Es la historia de masa cuyo poder y cuyo empuje son [...] más fáciles de percibir que sus leyes y su duración. Creo efectivamente que la historia se vuelve de alguna manera inconsciente porque hay repetición por inercia que no se concientizan, conjunto de los procesos dinámicos que actúan sobre la conducta pero escapan a la conciencia. Braudel, *op. cit.*, p. 83-84.

⁴² Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, F. C. E., p. 425.

no sea tan profundo que logre remover las arenas del profundo mar, sin embargo la tormenta en la superficie del océano puede ser tan agresiva que la toma de conciencia efímera logre arraigar tanto, que el cambio sea muy lento, algunas veces imperceptible, pero siempre resaltando la acción que permite el movimiento, la visibilidad de nuevos horizontes, donde el capitán puede decidir el rumbo y no sólo dejar que el mar lo lleve sin oponer resistencia, sin mostrar ningún tipo de voluntad activa, quedando sólo llegar a cualquier puerto, donde la cotidianidad consume sin remedio alguno.

Si tomamos en cuenta que la tradición es el conglomerado de formas en cómo se manifiestan ciertas reglas de conducta, pensamientos, costumbres y usos de un grupo en específico, transmitidas por la práctica y la oralidad, el mito puede ser considerado como parte fundamental de la tradición, como un sistema lingüístico que crea conciencia por un ejercicio discursivo, ya que conforma esos puntos recurrentes de encuentro, de esa estructura que forma el andamiaje particular de cada historia individual, que en conjunto crean realidades sociales difíciles de romper y aún de modificar, pero nunca imposibles, y para saber cómo modificarlas o cómo quebrantarlas es necesario estar conscientes de ellas, del universo en el que nos movemos, al igual que para mantenerlas vivas, no por repetición, sino porque siguen siendo significativas.

La historia, en cuanto vida, enmarca todas las acciones producto del hombre, de ahí que no sólo de cuenta de las rupturas, del cambio, sino también de lo continuo, de la tradición y así, podremos entender a la historia como un movimiento en espiral, en el que cada círculo en superposición con el otro tienen un punto de unión, pero nunca en el mismo lugar, los puntos en intersección son la repetición, la tradición, y el avance del espiral es el tiempo y el espacio en el que nos desenvolvemos, nunca igual al anterior, siempre diferente pero de alguna manera en contacto con las circunstancias que lo rodea. El hombre, por lo tanto, es resultado de su historia, de su

tradicción, pero no de manera determinante ya que también, y mediante un conocimiento histórico puede llegar a incidir directamente tanto en sus circunstancias como en la de los demás, aunque finalmente lo que importa es que se suba al barco y decida el destino al cual quiere llegar, sabiendo con qué armas cuenta y cómo las puede manejar.

Y ya que estamos hablando de diferentes velocidades en el tiempo, creo pertinente resaltar la idea que de él se percibe en Chiapas, lugar donde se mueve con varios motores que marcan distinciones porque transcurren en diferentes cuadrantes, que se entrecruzan, algunos con muy lento avance, otros con una velocidad muy parecida a la que la mayor parte de los hombres modernos percibimos de él, rápido, muy rápido, efímero y cambiante. Por lo tanto, podríamos decir que tanto su tiempo como su espacio construyen una realidad aparte, donde las diferentes etnias conformadas en su mayoría por indígenas ya sean Tzotziles, Tzeltales, Tojolabales, Chamulas, Zoques, Zendales, Lacandones, etc., se mueven a un ritmo paralelo al de las ciudades, conformadas casi en su totalidad por ladinos-mestizos. El primero parece mucho más estático, movimiento casi nulo caracterizado por “elementos del pasado que siguen estando ahí; tan vivos como los fantasmas y almas en pena de finqueros, caciques y caudillos”⁴³, un pasado que no termina por irse, que convive con un presente que se desarrolla ante una tensión entre lo “viejo” y lo “nuevo”, entre lo propio y lo extraño, entre lo que fue y lo que es y por supuesto entre lo que puede ser. Se percibe pues, en una resistencia tanto en los usos lingüísticos como en las costumbres sociales.

En toda la región del sureste mexicano, el tiempo y por lo tanto la historia ha obtenido variadas manifestaciones y expresiones con respecto al resto de las realidades

⁴³ Antonio García de León, *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 Ediciones Era, 1999, p. 14.

del país, mismas diferencias que parecen haber olvidado o pretenden olvidar “los de aquí”, pero que “los de allá” trabajan por mantener vivas, una concepción del mundo distinto al manipulado “por los de aquí” como lo “mejor”, donde la lucha por mantener significativa una identidad propia no ha terminado, ni tampoco las heridas infringidas en esta lucha han cicatrizado, conviviendo en “una letanía intermitente de símbolos y sueños hechos realidad, de recuerdos del porvenir encerrados en el fondo oscuro de las cajas habladoras”⁴⁴.

Finalmente, la tradición mítica a pesar de haber sido golpeada duramente, al grado de querer dejarla en el olvido, ha permanecido como discurso de acción, que a la par de la historiografía dan cuenta del hombre, aunque con diferentes lenguajes y percepciones. Ambos se funden en Chiapas, en una historia donde lo tradicional mítico se mezcla con lo nuevo, historiografía que no puede negar continuidades, pero tampoco coyunturas que han puesto en tela de juicio el sistema en el que se encuentran sumergidos

⁴⁴ *Ibidem*, p. 21

CAPÍTULO II

LA APREHENSIÓN DEL MITO

2.1 Diferentes enfoques del mito

En un medio dominado por la técnica y donde el uso de la razón es una de las características más importantes del mundo moderno, pareciera que un pensamiento de corte mítico no tuviera cabida, pareciera que se ha superado, que se ha dejado atrás. Esto como resultado de la confrontación de diferentes formas de conocimiento, la razón y el mito; sin embargo, vivimos en un mundo donde no se puede ignorar el papel que el mito, antes como ahora, ha jugado en la vida del hombre.

Y como conceptualmente el mito ha sido concebido de variadas formas, la genealogía, como herramienta develadora de la historia del pensamiento, mostrará las diferentes significaciones y posturas que alrededor de dicha palabra se han edificado. Resaltando los momentos en que fue considerado como un pensamiento de corte pre-lógico, o antecesor directo de la religión; hasta ser apreciado solo como historia ficticia e irreal, incluso como alegoría, narración exclusiva de un mundo imaginario y por lo tanto desvinculado de la realidad; pero no sólo eso, también, se le ha concebido como algo muy profundo, identificado como “historia verdadera”.

2.2 *Mythos* y *Logos*, Fábula y Leyenda.

Mythos, vocablo de origen griego deriva de la raíz indoeuropea “meudh” o “mudh” que significa o hace alusión a un hablar formulado, ya sea en forma de relato o como narración⁴⁵. Por lo tanto, mito tiene que ver con la palabra, pero seguramente no con cualquier tipo de palabra, sino con la palabra adecuada, articulación del habla como discurso. Para esclarecer lo anterior, es necesario hacer presente a Homero; para él, *mythos* está vinculado con el “buen hablar”. Pero este “buen hablar” que además conlleva elocuencia hace referencia al pasado, características encarnadas en el viejo Néstor. He aquí, precisamente, una diferencia muy importante, Odiseo personaje joven y vigoroso, también utiliza las “palabras adecuadas” y “justas” en el momento preciso, pero la forma de hacerlo es mediante la argumentación, que tiene que ver más con el *logos*, forma diferente de racionalidad; así nos encontramos entonces, ante una bifurcación en cuanto a sustentación del discurso; es decir, Néstor sustenta su discurso en el conocimiento del pasado, hace patente una historicidad consciente vinculando el pasado con el presente, mientras que, Odiseo está apuntalando su discurso a través del análisis, serie de argumentaciones que tienen que ver más con el conocimiento de la cosa, con su por qué, con su cómo, que con una justificación histórica⁴⁶.

Si bien aquí, ya tenemos un parte aguas entre dos formas de discurso, ambos están inmersos en el lenguaje, en la palabra, aunque como formas distintas de conocimiento de la naturaleza.

El *logos*, es un término griego que tiene varios significados que van desde “palabra, expresión, pensamiento, concepto, discurso, habla, razón e inteligencia,

⁴⁵ Cristóbal, Acevedo, *Mito y Conocimiento*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p.25.

⁴⁶ Si se desea ahondar sobre la bipolaridad entre Néstor y Odiseo ver, Furio, Jesi, *Mito*, Barcelona, Labor, 1976.

etc.,⁴⁷ y el verbo *legein* se traduce como “hablar, decir, contar [una historia]”⁴⁸. En ese sentido *legein* es la acción por medio de la cual se “recogen” o se “reunen” las palabras para así obtener “lo dicho”, un discurso.

Por lo tanto, *mitos* y *logos* como conceptos, en un principio no connotan antagonismos, ambos nos están hablando de una palabra dicha, una formulada a lo largo del tiempo y la otra realizada mediante la reunión y análisis de las palabras para emitir un discurso. Sin embargo, parece que el *logos* está ligado con la realidad descubierta y significada por su relación con lo otro. De acuerdo con esto, la forma de acceder a la realidad es convertir lo que se nos presenta, por medio de la razón, a códigos que sean inteligibles para nosotros; por su lado, el *mitos* dota de sentido el entorno pero mediante una racionalidad diferente a la anterior, porque el procedimiento ha sido distinto, y por lo tanto el conocimiento que de él se desprenda. *Mitos* y *logos* así, no se contraponen, pertenecen a lenguajes distintos con diferentes formas de racionalidad

El mito, como hablar formulado, posibilita el conocimiento de un pasado primigenio, ese tiempo remoto en donde la ingerencia de los dioses, en el mundo es palpable, debido a que en el mito, la creación tanto del cosmos como de una unidad coercitiva deviene en lo que es. Así, lo sucedido en el pasado mítico, parece ser un pasado sin tiempo, atemporal, no ubicado en términos humanos aunque tenga que ver con la identidad de un grupo de personas que sí pueden ubicarse en el espacio y el tiempo.

Con la crisis de la época clásica y más precisamente con los sofistas (por la nueva connotación de juego de las palabras en un sentido tramposo), el discurso mítico fue identificado con lo fabuloso, lo exagerado, lo increíble, con la “mentira”.

⁴⁷ Ferrater, Mora José, *Diccionario Filosófico*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1965, vol. II, p. 87.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 87

Es aquí, donde se empieza a emparentar con términos como el de fábula, leyenda y cuento popular, sin embargo, cada una de estas narraciones son diferentes entre sí, con significados que las distancian de lo que el mito quiere dar a conocer, entre otras cosas, enseñanzas primordiales de interacción e integración de todos los miembros de la comunidad.

Fábula, deriva del verbo latino “*far*” que significa hablar, diosa nacida de la unión del Sueño y de la Noche, la cual se casó con la Mentira⁴⁹. Y es precisamente con esta concepción negativa, de trampear la verdad, cuando el mito fue identificado con la mentira, cambio sucedido justo en la época en que la religión católica (el nuevo mito) se estaba expandiendo, así que para poder mantenerse en el lugar que poco a poco estaba consolidando, los católicos tuvieron que desacreditar una serie de discursos que eran contrarios a lo que esta “nueva visión del mundo” proponía. De tal modo, el despojar de toda veracidad al mito, identificándolo solamente como pura invención y por lo tanto opuesto a una explicación racional del mundo, hizo que la concepción del mito fuera cada vez más reducida en cuanto a fondo y forma. De ahí que se llegara a calificar de hereje a toda persona que mantuviera algún tipo de vínculo con una religión antigua, unida no sólo con falsos dioses, sino que, además, esos dioses ya no tenían ninguna razón de ser (en el sentido más amplio de existencia).

Por lo tanto, se consolidó la idea de un solo dios, el Dios judeocristiano, o musulmán, o Jahvé, o como quiera llamársele.

Lo curioso entonces, es el uso del discurso que la iglesia católica hizo de su propio mito, el cual consistió en querer historizar o avalar su narración mediante “fuentes históricas”. De ahí que esta religión incipiente, al tener un sustento palpable, aunado a la manipulación soez que del miedo hizo, colocó a su discurso en una

⁴⁹ Acevedo, *op. cit.* p. 35-36

posición más aventajada con respecto a las otras narraciones, ya que éstas, al no tener ningún referente sustentable, con lo único que podían estar vinculadas era con el mundo de la falsedad e ignorancia.

Todo esto culminó en una paradoja o en un manejo de la palabra “sorprendente”, por decirlo de algún modo; acabaron con un tipo de narración y de creencias, a través del desprestigio, poniendo en su lugar algo que no era muy diferente ni “más racional”.

Siguiendo esa lógica, los misioneros hispanos implantaron sobre los escombros de una poderosa conciencia mítica un nuevo mito, sin embargo, justo lo que se supone destruyeron fue lo mismo que los legitimó y les dio poder. Pero, entonces ¿Qué es lo que los hace diferentes?, ¿Quién decide cual mito es verdadero y cual falso?, ¿Por qué minimizar a uno para fortalecer al otro si su fuente de poder es la misma?, ¿En qué momento hubo un cambio tal para que se relegara al campo de la mentira e inexistencia las narraciones propiamente míticas?

En este sentido conviene hacer una reflexión sobre cuál es la esencia y el poder de los mitos para que se mantengan vigentes tanto en sociedades arcaicas como en sociedades totalmente “modernizadas e industrializadas”; qué encierran este tipo de narraciones que pueden congregar a su alrededor un gran número de individuos y de conciencias.

Y no solamente estoy hablando de los mitos religiosos, que sin duda son parte de la cotidianeidad en la que nos movemos, sino de los creados en la actualidad. Aquellas narraciones que han sido manipuladas para servir como instrumentos de control político y social, por el supuesto carácter de irrevocabilidad que tienen en sí, el salto aparente hacia el “deber ser”, justificado mediante de una interpretación errónea de la tradición.

El tratamiento del mito, tanto en lo que se refiere a las disciplinas que lo han abordado como un objeto de estudio, así como, los que le han dado un valor religioso; ha sido confuso y paradójico. Como ya lo expresé, las religiones actuales se paran sobre las cenizas de los mitos, manejan un mito envuelto de formas diferentes. Por ejemplo, muchas costumbres-rituales han sido adoptadas por el catolicismo, maniobrando con cierta flexibilidad y tacto para no mostrar del todo, su verdadero contenido mítico, manteniéndolo suficientemente escondido y a la mano para saber cómo utilizarlo en el momento requerido. Esta forma de actuar es muy peculiar, ya que dentro de la intolerancia, que en todos los ámbitos manejaron los misioneros, fueron lo suficientemente hábiles para absorber y abrazar los mitos que seguían vivos y fundirlos en una idea monoteísta. Era más fácil apropiarse de la estructura religiosa en la que ya se movía cierta comunidad y sobreponer categorías nominales, en lugar de tratar de romper con una cosmovisión arraigada, imponiendo ideas inoperantes para otros contextos.

No hay duda que la desacreditación infringida por los cristianos a las narraciones míticas golpearon duramente el discurso manejado, sin embargo, gracias a esta misma forma de separación o distinción, se colocó al discurso mítico en un rubro diferente al de la religión, al de la poesía, al de la filosofía, la literatura y la historia. Con esto, el mito deviene en una forma de conocimiento o decodificación del mundo con características específicas, que aunado a las disciplinas antes mencionadas, tienen la finalidad de tomarlo como vehículo para conocer y entender al hombre, a la humanidad en los distintos contextos en los que se mueve; cada una cumpliendo su función, pero desde diferentes posturas. Los ilustrados, por ejemplo, apostaron por el método científico ya que “creían” que sólo por medio de la razón el hombre podría alcanzar el conocimiento. Ya no es en dios en lo que se tiene puesta la fe, ahora es en la ciencia, método por el cual se puede entender al hombre y a su naturaleza en términos racionales.

Pero en este momento nos enfocaremos a los mitos tradicionales, los que, temáticamente hablando, se refieren principalmente a los sucesos originarios, a los comienzos, a las primeras acciones, a los tiempos primigenios, aquellos que contienen elementos de interacción entre dioses, héroes y hombres. Ahora bien, una distinción pertinente es el manejo de estos personajes entre leyenda y mito. La leyenda retoma un hecho históricamente sucedido, es decir absorbe la vida de un héroe o un suceso, que más que mítico es de orden cultural y donde la imaginación juega un papel muy importante.

El cuento popular por su lado, tiene también diferencias con respecto al mito. El mito contiene en sí el saber de un tiempo originario en donde la convivencia entre dioses y héroes es estrecha, porque gracias a ese contacto se muestra o se enseña cómo fueron las cosas por vez primera; en una palabra, el mito abarca temas “serios” para toda la comunidad, en tanto que tiene una intención etiológica. En cambio los cuentos:

[...] no tratan fundamentalmente de temas serios ni comportan reflexión sobre problemas y preocupaciones profundas, mientras que su principal atractivo consiste en su narrativa. Su principal interés es por el ingenio o el disfraz [...] reflejan situaciones sociales simples: se basan en los miedos y deseos más corrientes, introducen argumentos fantásticos más con la intención de ensanchar el alcance de la aventura y la astucia que por una necesidad imaginativa o introspectiva⁵⁰.

Cabe señalar, por ejemplo, que para los psicoanalistas las temáticas de los cuentos tanto como las de los mitos, en lo referente a los hechos sobrenaturales, (dioses, intrigas, brujas, ogros,) son el reflejo del subconsciente, relacionados con toda una teoría compleja de los sueños, expresión de miedos, anhelos, rencores, etc.;

⁵⁰ Kirk, *El mito su significado y sus funciones en la antigüedad y otras culturas*, España, Editorial Paidós, 1970, p. 50-54

motivo por el cual, éstos suelen encontrar similitudes entre narraciones míticas de tiempos y espacios totalmente alejados y ajenos entre sí. Desde esta perspectiva, los mitos son reflejo de la mente humana.

Sin embargo, a mi parecer, la diferencia fundamental con las anteriores formas narrativas es la carga significativa y la multiplicidad de sentidos que maneja el mito. Es decir, el mito es una narración viva en donde el diálogo juega un papel realmente importante debido a que al pronunciar los mitos no es sólo decirlos, sino revivir el momento al que se hace referencia, acción que desencadena, por su importancia, que la comunidad adquiera conciencia de lo que el mito significa para sus vidas. Así, el rito, se convierte en el vínculo para reactualizar y renovar el mundo, abriendo la posibilidad, por imitación de las acciones primigenias de vivir sus orígenes⁵¹.

Sin duda, con el mito y su manifestación ritual se recrea y rememora lo acontecido en tiempos míticos, se abre un espacio de remembranza que pretende participar de una ceremonia importante, sagrada, para recordar, para revivir el momento con la fuerza misma del primer instante, comprendiendo la importancia del acto pero sin pretender la hazaña originaria. Entonces pues, el mito junto con el rito marcan el inicio del cosmos y de todas las cosas trascendentales que rigen la vida, generando un conocimiento que es dado para la transformación, renovación, que no simplifica o anula toda una trayectoria en vida y tiempo a simplemente querer revivir lo tiempos primigenios. En ese sentido, no se persigue la transportación del actor al tiempo mítico, sino la re-creación para percibir la fuerza e importancia del mito; se trata de retrotraerlo, de significarlo a nosotros y no en sentido inverso⁵².

⁵¹ Eliade, Mircea, *Aspectos del mito*, España, Paidós Orientalia, 2000. p. 39-40

⁵² Para ahondar más sobre este tema, que alude a la idea del eterno retorno ver, Mircea Eliade, *El mito del Eterno Retorno*, Emecé Editores, Argentina, 2001.

Los encargados por tanto, de pronunciar dichas narraciones son personas con cierta preponderancia o jerarquía, transmitiéndose no en cualquier día, sino precisamente en el momento que deben ser pronunciadas, creándose así una atmósfera lo suficientemente fuerte como para tomar de ellas elementos relevantes para la vida y, a partir de dichos elementos, generar un poderoso vínculo comunitario.

El mito entonces, conlleva en sí, tanto a nivel lingüístico como a nivel de concepto unificado por una sociedad, una serie de contradicciones, en donde la oposición entre el saber mítico y el saber científico no se verifica; la supremacía tomada por la razón, debido, entre otras cosas, a que sólo mediante un conocimiento racionalizado y sistematizado se pueden alcanzar concepciones de la naturaleza, del entorno y del hombre “más verdaderas”, trajo como consecuencia la paulatina disolución de la fuerza unificadora que alrededor del mito se desplegaba, originando la búsqueda de medios alternos para mantener cohesionada a la comunidad, pero esta vez a base del uso de leyes prácticas que ofrecieran beneficios para la convivencia de cada uno de los miembros en la sociedad.

Además, en un mundo donde sólo lo racional y lo natural tenían cabida para constituir una *episteme*, sería contradictorio pensar que un discurso mítico, sin referente con la realidad, pudiera ser concebido como una forma de verdad; y mucho menos como forma de conocimiento. Me parece que, en este sentido, la fe se traslada de lo trascendental a lo meramente material.

2.3 Aproximaciones hacia una concepción diferente del mito

Francis Bacon como pionero en el estudio de los mitos, concibió en ello un núcleo racional en donde, además, se encuentran determinados procesos –naturales o sociales–, es decir, el mito se basa en un sustrato de hechos y conocimientos⁵³. Debemos recordar que Bacon, como filósofo humanista, buscaba la felicidad del hombre mediante el conocimiento de la naturaleza, una vez logrado dicho conocimiento se podría pasar a la manipulación del entorno, desembocando así, en la felicidad. De ahí su aseveración de que en los mitos hay algo de racional, debido al intento por conocer e interpretar de manera inteligible lo que en esos momentos estaba desarrollándose en su entorno, en fin, lo que estaban viviendo y experimentando. Sin embargo, el mito, aunque contiene una verdad, considerada por él la ciencia de los antiguos, está cubierto por el velo del manejo de las palabras. De ahí, que la forma alegórica de transmisión constituya un discurso parábólico, es decir, una narración de la cual se deduce una enseñanza moral o verdad importante.

El gran salto lo da Giambattista Vico, quien en su libro *Principios para una Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza Común de las Naciones*, da un giro total a la concepción de lo que al mito se refiere. Vico, veía en el lenguaje una forma de saber. El mito se distingue así como un conocimiento específico mediante el cual se interpreta al mundo. Pero, esto no sucede con cualquier tipo de lenguaje, únicamente con el lenguaje poético, en la *poiesis*, donde las palabras llenan de movimiento, de sentido, de razón, y de significado a las cosas⁵⁴. Este lenguaje poético está imbuido por una fantasía creadora que juega el papel de motor para el conocimiento, así como de creación cultural. La sabiduría poética encerrada en los mitos, junto con la esencia de cada uno de los dioses, crea conceptos genéricos a través de imágenes, los cuales se van interrelacionando con los sucesos específicos. Vico distingue cuatro figuras

⁵³ Jamne, *Introducción a la filosofía del mito*, España, Editorial Paidós, p. 28

⁵⁴ Vico, *Principios para una Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza Común de las Naciones*, México, F. C. E., p. 161.

retóricas inmersas en esa lógica poética, en donde sobresale lo semejante en lo distinto: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía⁵⁵.

Sin embargo, él percibe en esta especial forma de escribir, la conciencia de la humanidad en términos de infancia, pero hablar de infancia me parece que es aludir a un tipo de conciencia en desarrollo; con lo cual no coincido. Desde mi punto de vista, las narraciones míticas, si bien son las primeras narraciones interpretativas del mundo circundante, o tal vez las primeras respuestas, también son el resultado de una reflexión de lo que en ese momento se está viviendo o creyendo; por lo tanto, el término “infancia de la humanidad” no me parece adecuado. Cuando hablamos de mito, nos referimos a un tipo específico de saber, acumulación de observaciones y experiencias expresadas de tal forma que, cada uno de los sucesos y enseñanzas transmitidas por medio de la oralidad, conforman una masa narrativa coherente y no desarticulada, con explicaciones bien definidas sobre el tema al que se hace alusión. Los mitos son el reflejo de la maduración de un sentir, de un pensar con características propias, que responde a necesidades específicas; dando como resultado un conocimiento que es proceso de una racionalidad distinta que obedece también a una metodología diferente; el fin es el mismo, entender, reconocer y develar lo que a simple vista parece oculto, sólo que las formas de expresión son variadas.

Esta época primaria —dice Vico— está basada en las sensaciones con las que se identifican a los dioses; después viene la época de los héroes, en la que la fantasía juega un papel primario; y por último se pasa a la edad de la razón, que es la edad de los hombres. Con esta división del paso del hombre por el tiempo, Vico crea su filosofía de la Historia. Un primer punto, importante a destacar es la idea de que hay en el hombre un sentido común de comportamiento, el cual permite crear lazos de

⁵⁵ Janne, *op. cit.* p. 32.

similitudes entre los pueblos. A estos rasgos comunes de conducta y de estructuras mentales más tarde les llamará Carl Gustav Jung: inconsciente colectivo.

Lo que de común ve la teoría viquiana, es que todos los pueblos pasarán por esas tres etapas, tomando en cuenta que cada grupo social requiere tiempos diferentes para pasar de un momento a otro. No es simultáneo para todos. Si bien, todas las sociedades están destinadas a tener un “desarrollo” que les permitiría llegar a la época de la razón, todas también, debido a este proceso, deben pasar por la caída, y aunque el resurgimiento se convierte en la parte más importante en el ciclo, la muerte es inminente.

Como ya vimos, Vico se acerca a una postura, en cuanto al mito, bastante “moderna”, sin embargo, no permearon lo suficiente sus posturas en cuanto al pensamiento, de modo que, con los ilustrados la idea que se habría de formar con respecto al concepto del mito cambió. Por un lado, se abrió una postura más crítica aunque por otro, se absolutizaron ciertas ideas.

Con la razón como estandarte y con la inclinación hacia un carácter predominantemente laico, el siglo de las luces hizo del conocimiento de la naturaleza, tanto humana como física, la vía para alcanzar el pleno desarrollo del hombre. Es entonces cuando la razón y la crítica se apoderaron de casi todo lo establecido; por lo tanto, no escapó de sus alcances lo concerniente a la religión, debido a la gestación de un cambio en la visión del universo, del hombre y de la interacción de éste con la naturaleza y con otros hombres.

Se adoptó una nueva postura moral, en la que las ideas religiosas se ven sustituidas por las leyes naturales, además del predominio del empirismo y del escepticismo con respecto a los dogmas religiosos; sólo lo natural era susceptible de ser conocido por la razón, por lo tanto, todo lo que saliese de este campo no existe.

Es así como la crítica a la religión y el excesivo uso de razón, utilizada para el tema del mito, hicieron que éste se viera “como forma de cognición obsoleta; la mitología se entendía como perteneciendo al reino de las tinieblas de los ídolos. Los mitos parecían equívocos, aberraciones del espíritu humano; se comprendían como deficitarios, prerracionales, etapas primarias en el desarrollo de un conocimiento en progresión”⁵⁶.

No obstante lo anterior, también se llegó a asociar al mito como parte de un engaño tramado por los sacerdotes para ejercer algún tipo de poder⁵⁷. Con esta connotación, el término mito se vinculó con la mentira, la fábula, lo irreal, lo fantástico, reconociéndosele únicamente como fuente de inspiración artística.

Vemos ahora, que las explicaciones míticas sobre el mundo son radicalmente opuestas a las que postula la razón, que ha sido concebida en grado superior de conocimiento; tan es así, que la percepción del mundo ya no está dada en términos míticos sino científicos. La verdad, entonces, ya no sería algo inalcanzable o meramente intuitivo, sino algo susceptible de ser conocido mediante la razón. El discurso cambia, ya no es un discurso mítico dominado por dioses, sino uno científico dominado por el hombre y para el hombre.

Pensando así, todo lo concerniente al mito es el resultado de mentes primitivas, salvajes y, tal vez, hasta enfermas de locura, algunos otros lo ven como el conjunto onírico desvinculado total y radicalmente de la realidad.

Entonces, el panorama se vuelve desventajoso para el mito ante la razón, pareciera que éste está destinado a sucumbir, sin embargo, el interés por el estudio de los clásicos hizo que el aspecto mítico fuera visto otra vez como algo importante en la

⁵⁶ Janne, *op. cit.* p. 39.

⁵⁷ Tesis manejada por Nicolas Fréret, *Ibidem*, p. 39.

formación de la Antigüedad Clásica. En tiempos posteriores, ya en albores del s. XIX, el desarrollo de algunas disciplinas como la Etnología y la Antropología, los estudios sobre religiones comparadas, así como el interés de los filólogos en el asunto, hizo que se modificara y se ampliara la concepción que sobre el tema se tenía, ya sea porque se hicieron trabajos de campo que pusieron a los investigadores en contacto con otras formas de vida, o debido a que las nuevas investigaciones y descubrimientos que en materia arqueológica se venían realizando, hicieron que se despertara un interés por el desciframiento de un mundo ajeno.

El acercamiento al papel de lo mítico en sociedades de tipos diferentes fue un lento andar, y en éste no se pueden olvidar las importantísimas aportaciones que los románticos realizaron. Con un sentimiento de crítica al racionalismo extremo en que se veían inmersos, y de reacción generalizada contra la presencia y la presión de una sociedad más y más estabilizada en lo económico y en lo técnico, también compartieron un espíritu constructivo y propositivo, que resultó tan amplio que en sus filas hubo cabida a ideas diferentes, incluso algunas en contraposición. Así, podemos encontrar desde los idealistas hasta los reaccionarios, en fin, fue tan amplio el campo en el que decidieron moverse que también hubo una revalorización de aquello que había sido sistemáticamente golpeado, como todo lo referente al mito.

Por un lado tenemos a Herder, quien vio al mito únicamente como una forma poética, identificado con un aspecto simbólico en donde la fantasía no es un aspecto secundario sino primario en la formación de éste. Me parece que, Herder, tiene una postura innovadora con respecto al mito cuando habla de que en él hay encerrado un significado simbólico; sin embargo, no logra ver en el mito más que poesía, reconociendo únicamente la sensibilidad propia del poeta creador. Cabe mencionar que Herder, postuló la necesidad de crear nuevos mitos para forjar la idea de una nueva literatura nacional, aspecto que le hizo susceptible a la crítica de sus

contemporáneos⁵⁸. Con los que coincido totalmente. Los mitos no son narraciones que se pueden inventar de un día para otro, ni pueden estar a cargo de una sola persona dedicada a la creación de mitos. A mi parecer los mitos son el resultado de una larga reflexión, que de alguna manera unifica criterios, insertada en los tiempos de “larga duración” (Braudel) y por lo tanto, no surgida en la inmediatez; ellos son propiedad de todos sin ser creación de nadie.

Pero no es sino hasta Heyne —y su postura mítico-histórica—, que el mito es revalorizado y reconocido como una auténtica experiencia religiosa⁵⁹. Con la fundación de la escuela mítica hay un cambio de perspectiva, se pasó del plano meramente estético y poético a una cuestión de carácter antropológico e histórico. Aunque se ve al mito como la forma de expresión de la humanidad en su etapa infantil, es decir, una primera etapa que se desarrolla en el tiempo.

Con August Wolf, Wilhelm von Humboldt, Friedrich Schlegel y Shelling, surge una postura más cercana a la crítica romántica, en la cual el individuo reacciona contra los preceptos arrolladores de la ciencia y la técnica, y en donde la apuesta se lanza en el sentido de abrir el abanico de las posibilidades, nacen propuestas e ideas tan diferentes como cada individuo, concibiendo así, en el cambio que da el movimiento y en la “revalorización” de otras formas y vías de conocimiento, que no sea únicamente el que propone la razón, alternativas más amplias para entender mejor el mundo al cual se estaban enfrentando.

Shelling, por su lado, ve en el lenguaje mítico el lenguaje inicial de los pueblos y al igual que Schlegel y Herder, está por la creación de una nueva mitología. Consideraba a la mitología como forma de expresión de la religión, en su caso de la

⁵⁸ Para más información al respecto ver Janme, *op. cit.* p. 55-57

⁵⁹ Gadamer, *Mito y Razón*, España, Editorial Paidós, 1997, p. 41

católica, ya que tanto el mito como la filosofía y el arte comparten el mismo objeto: Dios

[...] los dioses de cualquier mitología no son otra cosa sino las ideas de la filosofía, pero percibidos objetiva o realmente. La filosofía comprende el absoluto como ideal (metafísica); el arte comprende a Dios de forma real (representándolo en sus obras). Shelling define la mitología como -el conjunto de las poesías divinas donde éstas logran su objetividad plena y su existencia poética independiente- como -condición necesaria-, como -materia prima del arte-, como el -verdadero universo en sí-, como -poesía absoluta-⁶⁰.

Lo anterior es el resultado de sus primeras reflexiones, sin embargo, en la época más tardía de sus percepciones hace otras aportaciones de vital importancia. Sin separarse de la filosofía, herramienta que considera fundamental para el real conocimiento del mito, también desarrolla la tesis de que los mitos son resultado de la explicación de algo que era considerado como velado y para hacerse visible y entendible fue necesario desgajarlo. Este algo es la idea de un solo Dios, pero éste se presenta un tanto nebuloso. Al ser develado y abrirse a la pluralidad se da paso al politeísmo y con ello a una conciencia mítica para, finalmente, volver otra vez a la unidad, pero ahora, como el resultado de un proceso teogónico de la conciencia. Así la etapa mítica se muestra como parte de un proceso histórico de conciencia.

Por su parte, Karl Philip Moritz rechazó cualquier tipo de interpretación alegórica, concibe al mito como el resultado de la imaginación plasmada en la poesía, por lo tanto no podría ser descifrado a través de conceptos abstractos y metafísicos. La única validez de los mitos es de tipo estético, no hay en ellos nada más que lo que otorga la unidad de la obra de arte. Por lo tanto, el mito, en tanto que poesía, se debe

⁶⁰ Jamne, *op. cit.*, p. 70.

percibir como una totalidad que parte únicamente de la imaginación sin encerrar otro tipo de verdad.

Considero, sin embargo, que el limitar el mito a lo meramente poético es encerrarlo en un solo campo de acción. La poesía, sin duda, remite y revive sensaciones generando una experiencia de tipo estético, pero el mito en cuanto que creación vinculada con la fantasía es un acto de creencia. Si bien la imaginación juega una papel realmente importante en la conformación de los mitos tampoco lo es todo, ni es determinante. El mito presupone una vinculación con la realidad o con hechos ocurridos en un tiempo sin tiempo, siendo así que la creencia en su existencia es la que lo vuelve de alguna manera real, porque se está inmerso en esa forma específica de ver y entender lo interno y externo de sí.

Además, el hecho de percibir el mito como una obra de arte acabada, es estático y contemplativo, no porque una obra de arte no contenga fuerza en sí, sino porque el mito, es muy amplio, no es efímero, ni algo olvidado en la inmediatez, por el contrario, incide directamente en la vida, lo que lo hace estar en constante movimiento, característica importante para que se mantenga vivo y significativo no sólo para un individuo, sino para la comunidad entera⁶¹.

Ahora, nos encontramos ante dos vertientes: los que consideran al mito por su forma, como esencia puramente poética y los que encuentran en él una significación puramente religiosa. Hölderlin, filósofo destacado por sus aportaciones en el tema mítico, no se inclina por ninguna de estas posturas, por el contrario, lo que él percibe

⁶¹ Ejemplo de ello, las ceremonias rituales de repetición simbólica de la Creación dentro del marco de la fiesta del Año Nuevo, se conserva hasta nuestros días entre los *mandeanos* del Irak y del Irán. Mircea Eliade, *El mito del Eterno Retorno*, p.78. Para los *wixarika*, conocidos como los huicholes, la *Tatei Neixa* o fiesta del tambor es el rito que abre paso "al ciclo de las festividades agrícolas de la temporada seca, del tiempo de luz que es equiparado simbólicamente a la primera salida del sol, poniendo fin al tiempo de oscuridad mítica. Esta fiesta es celebrada a nivel comunitario en el *tukipa* y a nivel familiar en los *xirikite* de los ranchos. María Fresán Jiménez, *Nierika. Una ventana al mundo de los antepasados*, México, CONACULTA- FONCA, 2002, p. 35

en el mito es una esencia religiosa, e identifica a los dioses como fuerza y representación natural. No se queda ahí, lo que importa para él, son las interpretaciones que de estas fuerzas se podían hacer a través de la historia. Este punto es de resaltar, porque está uniendo una visión natural-religiosa que mediante las diversas interpretaciones se unen con el tiempo, con la historia. Así que el “recuerdo mítico... combina el intelecto y la historia, el pensamiento y la memoria”⁶².

El hecho de sumergir el mito en las aguas del tiempo, dándole así un carácter histórico, significa entonces que no tiene un valor meramente estético, sino que está más vinculado con lo social. Pero no es sino muchos años más adelante cuando se ve al mito como una cuestión social y cultural. Lo importante es que ya se está entretejiendo con la tela histórica y no se concibe solamente como hecho aislado y meramente imaginativo. Tan es así que Kanne ya está planteando la cuestión de la verdad y de la historicidad en los fenómenos míticos, partiendo de la idea de encontrar una unidad, tanto en la historia como en la religión, él considera que esta unidad en términos de origen, la podemos encontrar en la historia y en la religión hindú.

Con una tendencia similar encontramos a Friedrich Creuzer, quien retoma la idea de otorgarle al símbolo un peso muy importante, sobre todo, en cuanto a representación; además de concebir al mito con una carga histórica o física. Para Creuzer, los mitos son “teologúmenas: contienen –antigua creencia y antigua doctrina– su naturaleza es teológica, ética, y filosófica; pero en conjunto su origen es religioso”⁶³. En este punto, remueve el terreno en el que hasta entonces se estaba moviendo el concepto del mito, es decir, no soslaya ni forma ni contenido, por un lado al encontrar en el símbolo una línea en dirección con lo natural o físico tiende enlaces hacia algo con cierta tangibilidad o referencialidad; por el otro, no es sólo el resultado de una

⁶² Jamne, *op. cit.*, p 83.

⁶³ *Ibidem*, p. 91, citando a F. Creuzer en *Simbolik*, 3a Edición, Vol. III, págs. 14 y siguientes.

invención fantástica, sino que contiene un significado que va más allá de lo meramente literario. Sin embargo, y aunque considera que en el mito se encuentra encerrado un hecho histórico, no conjuga estas dos características, las separa dándole preponderancia al valor simbólico, sin darse cuenta que ambos lo forman y juntos se complementan.

Cuando consideramos que el símbolo quiere significar una idea, debemos tomar en cuenta también que es en la narración mítica donde se lleva a cabo la explicación de este símbolo. Lo importante entonces, es no creer en esta explicación como un gran monolito acabado sin movimiento, por el contrario, el mito encierra una explicación que por la misma plasticidad del lenguaje, cambia, se amolda y se vive tan diferente como cada persona puede hacerlo en su transcurrir por el tiempo.

Hasta aquí, podemos observar como el concepto de mito ha pasando por varias etapas, desde la que solamente lo vincula con la fábula; es decir, con la mentira, hasta los que ven en el mito la expresión primera de los pueblos. Cabe resaltar, el cambio importante que se da con los románticos, ya que si bien muchos de ellos lo ven como una obra relacionada directamente con lo poético, y por ello integral y buena por la perfección inmersa en toda obra de arte, también esta forma de escritura fue relacionada con las alegorías o con algún tipo de símbolo. Se empezaron a poner los cimientos de la idea de que la mitología desembocó en la religión, es decir, se ha llegado a afirmar que las formas mitológicas y politeístas eran una etapa primaria del desarrollo de ésta, pero que de una forma sistematizada habría llegado a la abstracción de una idea monoteísta, que para ellos formaba parte de un desarrollo.

2.4 Modernas tendencias de percepción sobre el mito.

La tela con la que se empezó a entrelazar el mito cada vez se fue ampliando más y más, hasta que —y ya en pleno siglo XX— las interpretaciones fueron tan amplias y diversas que el mito se puede entender por diferentes aristas, algunas complementarias y otras más en contraposición evidente.

Sin embargo, no podemos olvidar que el mito, es más que sólo una cosa, adecuaciones a formas de pensamientos exclusivos, por el contrario, en la connotación de saber vital, que es tan amplio, tal vez podamos analizarlo mediante una rama específica de conocimiento, sin perder de vista que éste, nos servirá de puente en una sola dirección. Lo importante es pues, la interacción con cada una de estas interpretaciones para que la concepción del mito sea lo más amplia posible.

En este nuevo contexto veremos aparecer hombres que en sus diferentes disciplinas hicieron importantes y algunas veces excesivas interpretaciones e intentos por descifrar lo inmerso en la narración mítica. De ahí que las nuevas voces en el asunto pertenezcan a Carl Jung, Kerényi, Mircea Eliade, Levi-Strauss, Malinowski, Kolakowski, Ernst Cassirer, Durkheim, y otros muchos más, que han trabajado en conjunto, en paralelo o en direcciones encontradas, con una misma intención, hacer que el mundo mítico empiece a abrirse a nuestro entendimiento. En este sentido, y por la gran amplitud del tema, ya que atraviesa varias disciplinas del pensamiento, creo que lo mejor será retomarlos en el contexto de sus trincheras de conocimiento.

No debemos olvidar que la sociología, la etnología, antropología y la psicología empezaron a tener un papel importante en el estudio del mito, ya que se vio en él, de primera instancia, una especie de antecedente u origen del entender humano, por lo tanto, para poder acceder a las diferentes formas de expresión del pensamiento actual, es necesario sumergirnos de manera más profunda en el mundo mítico, orbe de

desenvolvimiento del hombre, empezando así a tejer la inmensa sábana cultural que crea y forma al hombre en múltiples sentidos. Todo esto en íntima relación con las cuestiones de verdad inmersas en este tipo de narración.

En este momento las investigaciones ya no sólo se centran en la mitología clásica, sino se voltea a todas aquellas sociedades en las que todavía siguen vivos los mitos, de ahí que el estudio de espacios africanos, asiáticos y americanos hayan arrojado nuevos y sorprendentes hallazgos acerca de lo mítico, tomando conciencia de que aún cuando el tiempo se diluya continuamente frente a nosotros, siguen tan actuales como antes, las formas míticas del pensamiento.

Sir James George Frazer como ritualista y Bronislaw Malinowski, como fundador del funcionalismo perciben al mito en cuanto su relación con el rito. Es decir, supeditan el mito al rito, los mitos nacieron para expresar, “narrar” lo que los rituales significan. Malinowski, maneja la tesis de que: “hay una existencia o conexión entre la palabra, el mitos, el relato sacro y el rito, los hechos morales, la organización social y también la actividad práctica de la tribu”⁶⁴. Es importante, señalar que Malinowski, realizó un trabajo de campo con la sociedad trobriandesa, y a lo largo de su estancia con dicha sociedad hizo las siguientes acotaciones con respecto a la mitología. Él, convencido está, de que la naturaleza forma un papel importante en la vida del hombre, ya que muchas de las cosas con las que se convive son precisamente de orden natural. Para explicarse estos fenómenos compone poemas con símbolos y personificaciones: “todo mito posee como núcleo o última realidad algún fenómeno natural tan minuciosamente entretejido en el relato que en ocasiones queda disimulado y a veces sus huellas se pierden del todo en la urdidumbre”⁶⁵. Lo interesante es que él no ve a los mitos como una mera representación alegórica de lo natural, sino que percibe al medio físico como una fuerza que interactúa con otro tipo

⁶⁴ Malinowski, *Estudios de psicología primitiva*, Argentina, Editorial Paidós, 1963, p. 27.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 28

de fuerzas: las culturales, es decir, en los mitos encontramos símbolos o representaciones naturales que no están aisladas, sino inmersas en un modelo cultural.

El mito no es un símbolo, es la representación directa de su tema, en contraposición a Levi-Strauss que vio en la estructura el verdadero significado más que en sus contenidos explícitos. En la comprensión del mito como algo cultural, éste no es una ficción sino una realidad viviente tanto en los ritos como en la moral y la conducta que rige a la sociedad. En este sentido el mito: “expresa, exalta y codifica las creencias, custodia y legitima la moralidad; garantiza la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre, es un ingrediente vital de la civilización humana; no un simple relato, sino una fuerza activa tesoneramente lograda; no una explicación intelectual o una fantasía artística, sino una carta pragmática de fe primitiva”⁶⁶.

Poner al mito como una fuerza cultural que cohesiona es quererlo entender en cuanto a su referencialidad, como una realidad colectiva. Ya no se trata de invención desbordada, sino de fantasía creadora que mediante el discurso, encierra tanto formas de vida como las relaciones que desencadena el hombre para con el mundo natural o social, así como, lo que lo diferencia de otros hombres, ser consciente de su otredad a través de un discurso que le da identidad con unos pero que también lo distingue de otros; mediante el cual se pueden explicar tanto formas de acción como de pensamiento. Sin embargo, lo importante de este tipo de narración no es tanto lo ya dicho, sino lo que se dice, lo que significa para cada persona en el presente, en la renovación constante, en la asimilación, no como algo dado, sino como algo que está en construcción.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 33

En lo que respecta a la idea de que no hay mito sin rito y viceversa, me parece que es entrar en un juego tramposo, ya que el principio y el fin están tan íntimamente entrelazados y buscar la diferencia o el inicio de alguno de los dos, o nos remite ineludiblemente el uno al otro o se caerá en el vacío del desprecio por uno para beneficiar al otro.

Sin embargo, se ha defendido la idea de que el mito tiene su origen en el ritual, ya que éste existe de manera tangible, pero ¿cómo surgió este ritual o esta costumbre?. Una respuesta probable es que éste surge a manera de renovación del mito en cuanto es acción⁶⁷. Lo cual nos lleva a la otra postura, más atrayente quizá, de que el rito es la recreación espacio-temporal del mito, lo que desembocaría en la idea de que el mito antecede al rito, pensamiento y acción. Mi inclinación por ella es debido a que el rito debió surgir como forma de rememoración, ¿y qué es lo que se debe rememorar?. Lo importante, aquello que no debe ser olvidado y que se encuentra inmerso en la narración mítica. Ambas posturas son totalmente casuísticas, acción- reacción; sin embargo me gustaría pensar que una y otra se fueron formando a sí mismas, que ambas, mito y rito, se complementan como partes orgánicas de lo social-histórico.

Los dos se conjugan sin determinismos, ya que muchas veces el mito no tiene un ritual específico y algunos ritos no devienen o corresponden a un mito en común, lo que nos habla también de cierta autonomía, que más allá de la acción tiene que ver con la representación.

Para explicar mejor lo anterior, tomaré el ejemplo de Malinowski con respecto a la magia, puesto que para que surta efecto este tipo de creencia es necesario que el rito sea llevado a cabo por las personas indicadas, en el momento y utilizando las sustancias adecuadas, sin olvidar que son importantísimas las palabras articuladas (el

⁶⁷ En el sentido que lo maneja Mircea Eliade, una especie de renovación retro trayendo al presente lo acaecido en los tiempos primigenios.

conocimiento de la fórmula con la que han de pronunciarse éstas), así como la entonación que se les debe dar. Todo esto en conjunto, dará como resultado lo deseado; aquí no están separadas las palabras y las acciones, por lo tanto, “la fórmula mágica mantiene estrecha relación con el saber tradicional y más específicamente con la mitología”⁶⁸. Independientemente de que hay una fuerte carga psicológica entre esperanza y temor, entre lo que puede suceder y lo que no será, también se abre la posibilidad de tener una experiencia personal o colectiva de tipo sensorial, es decir, no sólo se cree, se siente. Manifestación de poder cambiar o mantener cosas o eventos naturales, que de manera ordinaria serían imposible manipular, rasgos que hablan de la fuerza del poder transformar lo físico y natural, experiencias que sólo pueden ser entendidas y explicadas desde una vivencia de corte mítico

Con esto queda ejemplificada la relación estrecha entre mito y rito, aunque cabe señalar que no todos los mitos tienen un rito propio, uno no implica al otro. Ambos son formas simbólicas de expresión, uno utilizando el poder de las palabras y el otro utilizando el poder de la acción, poniendo de manifiesto algo importante que merece ser recordado tanto a través del habla como de la acción representativa y significativa de lo que no debe caer en el olvido, de otra manera, el sentido de las cosas se difuminaría.

Al igual que Malinowski, Mircea Eliade, está convencido que el mito está inmerso en una realidad cultural extremadamente compleja, pero es necesario apuntar que en lo que se refiere al concepto de mito y de fábula sí marcaron diferencias. Malinowski distingue, por ejemplo, diferentes tipos de narraciones, de entre las cuales destacan las que son de corte popular que sirven únicamente como distracción, las leyendas que son de carácter histórico y por último, los mitos que son de corte sacro.

⁶⁸ Malinowski, *Op. Cit.* p. 90

Lo que considera Eliade como narraciones sagradas tienen la peculiaridad de describir el origen del mundo y reflejar la manera ejemplar de todas las actividades significativas, es decir, los mitos narran cómo es que se realizaron por primera vez las cosas; los modelos a seguir, acontecimientos sobresalientes que desembocaron en la realidad de ese momento, “el hombre tal y como es hoy, es el resultado directo de estos acontecimientos míticos, está constituido por estos acontecimientos”⁶⁹; mientras que las fábulas son historias falsas que sólo reproducen las aventuras del héroe y son de carácter profano.

Emil Durkheim, por su cuenta, advierte en el fenómeno mítico una expresión meramente social, por estar vinculado directamente con lo religioso, e íntimamente ligado con los rituales de una comunidad. Desde su punto de vista, los mitos reflejan las representaciones colectivas o ideas del grupo social, haciendo referencia a las dificultades de la vida social o económica. De ahí que ni el naturalismo ni el animismo fueran considerados por él como la raíz de la religión, en lugar de ello, pensaba que el objetivo verdadero de ésta se halla en el colectivo social⁷⁰, el cual termina constituyéndose en los modelos míticos de cada comunidad ya que, de alguna manera, son el reflejo de los rasgos esenciales de la estructura social existente.

Para nosotros, son importantes las consideraciones de Durkheim, porque nos interesa acercarnos a la idea de que el mito, de alguna manera, sintetiza, recoge, capta, eso que está en el aire, lo abstracto, acaso una fuerza que define intempestivamente la forma de pensar de ciertos individuos. Esta idea de lo colectivo, operativa en términos sociales y no solamente en términos religiosos, es la cristalización de la idea sobre algo generalizado que se vuelve parte integral de la vida, existente y verdadero.

⁶⁹ Eliade, *Aspectos del mito*, p. 21

⁷⁰ Jamne, *op. cit.* p. 153

Se crea además, una influencia de ida y vuelta, por un lado, con el rito y el mito se “dramatizan” estructuras sociales y por el otro, mediante los mismos elementos, se afianzan cada vez más éstas mismas, dando por resultado una profunda integración del individuo en la comunidad.

Las ideas religiosas son ideas colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos constituyen actos que sólo pueden generarse en el seno de grupos cohesionados y cuya finalidad consiste en mantener o restituir determinados estados espirituales de este mismo grupo⁷¹.

Este punto es de subrayar, porque empieza a haber una conciencia de que el fenómeno mítico posee la dualidad de fortalecer y cohesionar, es decir, para que uno surta efecto necesita del otro y viceversa, siendo precisamente esta comunicación, este diálogo, lo que permite el movimiento, lo que mantiene al mito vivo, como algo operante en la realidad y no sin sentido, muerto destinado al olvido.

Otra forma de interpretar al mito es mediante los estudios antropológicos de corte estructuralista, como los que realizó Claude Lévi-Strauss, quien en sus diferentes publicaciones: *El Pensamiento Salvaje*, *Antropología Estructural*, los varios volúmenes de *Mitológicas*, etc., ve en el mito un modo de comunicación humana producto de la lengua, cuyo significado se encuentra en la interrelación de cada uno de los elementos que lo integran, su estructura de fondo.

Lo que importa no son tanto los significados explícitos, sino lo que está encerrado en las estructuras, de ahí que pueda encontrar similitudes en los mitos alejados ya sea en tiempo o en espacio. Esto responde a un método que se preocupa por sustraer y hacer visibles los elementos recurrentes que se mantienen constantes,

⁷¹ *Ibidem*, Jamne, citando a Dukheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 52-53

esencias vinculadas con formas de pensamiento que son similares entre los hombres, decodificaciones del mundo afines, manifiestas por medio del lenguaje.

Estas estructuras análogas, las podemos encontrar en el uso reiterado de ciertas funciones, de los dioses que crean, de los héroes que enseñan, así como, la del papel del hombre como receptor de lo que los dioses quieren que se sepa. Sin embargo, la recurrencia de estos arquetipos alude a una metodología atemporal, por dejar de lado las circunstancias propias de cada sociedad y con esto las representaciones, procedimientos y medios de significar -esta estructura- a las circunstancias, resultado de un proceso histórico.

Por tanto, para desentrañar las profundidades míticas es importante tomar en cuenta tanto la estructura como toda la representación, el cuerpo que reviste ese esqueleto; ya que a través de él se puede obtener y develar a nuestros ojos, la historia de individuos imbuidos en colectividades bien definidas, con particularidades y diferencias, resultado de experiencias específicas vinculadas con el cómo enfrentar y adaptar ciertos eventos, desde los relevantes hasta los cotidianos.

Por otro lado, estas estructuras semejantes pueden aludir quizá a la expresión de una necesidad psicológica de orden y pensamiento, estructuras mentales con funciones universales de alto contenido psicológico exteriorizado en la forma más importante que tienen de comunicación: el lenguaje.

Con lo expuesto anteriormente, el mito nos muestra una cara más, pues así como podemos encontrar aspectos psicológicos inmersos en la estructura del mito, también resaltan las características de la vida social. Aspecto relevante, dado que no sólo se maneja a nivel psicológico sino en términos culturales, factor de identidad por contener elementos que enuncian una realidad, que abarca tanto instituciones, como

conductas y creencias. Las narraciones mitológicas fluctúan entonces entre las estructuras mentales del ser humano y la vida de éste en comunidad.

Por lo anterior no podemos reducir el mito a ninguna especificidad, pero de lo que sí podemos estar seguros es que el elemento que lo conforma, así como a muchas otras manifestaciones del hombre es, el lenguaje, una forma de decodificar y de estructurar el mundo. Siendo precisamente en este sentido la propuesta de Ernest Cassirer, quien en sus investigaciones ve en el lenguaje, en el mito, en la religión, en el arte, en la ciencia y en la historia, distintas formas de expresión y sistematizaciones funcionales del hombre (comprendido como creación, obra)⁷², en donde el origen común puede ser el uso del concepto del símbolo.

Él comprende al hombre mítico como una unidad de sensualidad y sentido imbuido precisamente en lo simbólico, una energía del espíritu mediante la cual un contenido espiritual significante se relaciona con un símbolo sensual concreto⁷³. El mundo mítico fluye entre las fuerzas del espíritu en forma dramática, impregnado emocional y sensitivamente, en ese tenor el espíritu no es solamente observador que reacciona frente a estímulos externos, sino creador decodificando su existencia semiológicamente. Esto lo lleva a pensar, al igual que a Lévi-Strauss, que lo importante no son los contenidos, la forma, sino el fondo del mito. De hecho siguen una secuencia: primero lo tratan como forma de pensamiento, después como forma de intuición y finalmente como forma de vida. Sin embargo la diferencia está en el peso sobresaliente que Cassirer le da al símbolo.

El mito como fuerza del espíritu, vincula una forma de representación con múltiples maneras de creación, en la cual tanto el contenido como la forma son partes funcionales del todo. Evidentemente, la estructura de lo creado es importante por

⁷² Cassirer, *Antropología filosófica*, México, F. C. E., 1945, p 102

⁷³ Cassirer, *La filosofía de las formas simbólicas*, México, F. C. E., p. 163

contener el “espíritu” del mito, pero el lenguaje utilizado, manifestado abiertamente y mediante el cual la estructura es localizable, se convierte en la característica distintiva, la diferencia, lo insoslayable en la medida que ésta es el resultado de recreación de las vivencias, de las experiencias, del entorno, de la sociedad; en fin de todas las circunstancias que lo rodean y que impregnan toda narración, incluyendo la mítica.

“El mito no representa al objeto, es el objeto”⁷⁴. El mito como voluntad no es pasivo y observador, es activo y participativo, no es el dios o el demonio lo importante en él, son los deseos o los temores expresados por la mente y en la mente del individuo, por eso sólo se vuelven identificables y perceptibles mediante el lenguaje, mediante los símbolos.

En aparente contraposición encontramos el siguiente postulado: “Las verdades contenidas en las doctrinas religiosas aparecen tan deformadas y tan sistemáticamente disfrazadas que la inmensa mayoría de los hombres no pueden reconocerlas como tales”⁷⁵. Con estas palabras Freud nos remite a la idea de que los mitos están escritos en forma alegórica, nos presenta a las palabras como envoltura de algo esencial y al tiempo de convertirse en envoltura, se entremezcla con aquello a lo cual hace referencia. Lo que encierran los mitos son fundamentos del inconsciente expresados de manera artística.

Los psicoanalistas como Freud, Jung, Campell, con sus respectivas diferencias, perciben en las imágenes míticas una forma de expresión del inconsciente; más específicamente, los patrones que siguen los mitos y las leyendas son del mismo corte que los patrones expresados por los sueños. De ahí la continuidad en los temas míticos. La creación de arquetipos, antes como ahora, siguen estando presentes en la mente del hombre. Las historias en su esencia siguen siendo las mismas; el símbolo

⁷⁴ Kirk, retomando a Cassirer, *op. cit.* p. 173.

⁷⁵ Campbell, *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*, México, F. C. E., p. 9

permanece, lo que cambia es la envoltura. Así es como el psicoanálisis da una respuesta al por qué hay elementos en común entre comunidades con conciencia mítica separadas en tiempo y espacio.

Si bien es cierto que “los cuentos fantásticos son el resultado de la expresión simbólica de los deseos, temores y tensiones inconscientes de la conducta humana... y -por lo tanto- un rico y elocuente documento de las más oscuras profundidades del alma humana⁷⁶, tampoco son únicamente representaciones oníricas, metáforas de complejos sexuales y motivos libidinosos o deformaciones de la psique, como algunos lo han querido demostrar.

Según Campbell, la función del mito es “servir como un poderoso lenguaje pictórico para la comunicación de la sabiduría tradicional”⁷⁷, reconociendo así que estas imágenes conllevan patrones culturales y además, son portadoras de cierto tipo de ideas o pensamientos que, por estar relacionados íntimamente con los sueños se tornan familiares, creando lazos de comunicación entre el inconsciente y el mundo exterior. Estos lazos son los símbolos, que mediante diferentes nombres tienen como fin el conocimiento íntegro y profundo que los creó. Son reflejos de la mente tomada en retrospectiva, con la posibilidad de llevarnos al centro mismo que los emanó, sólo hay que esquivar los artificios de la que ella misma se vale.

Aunque en efecto se trata de una postura innovadora, los psicoanalistas en cuanto observaron que en los sueños había ciertos patrones que se volvían constantes a lo largo de la existencia humana y que de alguna manera se veían reflejados en la estructura de los mitos, abrieron una puerta de acceso importante a las mentalidades de lejanas sociedades arcaicas, sin embargo, son exageradas, casi ridículas algunas

⁷⁶ Campbell, *op. cit.* p 233.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 239

interpretaciones que hacen de los mitos, en analogía con los sueños con declarada insistencia por encontrar algún tipo de relación con la libido. Ilustrando lo anterior:

Las regiones de lo desconocido (desiertos, selvas, mares profundos, tierras extrañas, etc.) son libre campo para la proyección de los contenidos inconscientes. La libido incestuosa y el destrudo paricida, son reflejados en contra del individuo y de su sociedad en forma que sugieren tratamientos de violencia y peligrosos y complicados placeres; no sólo como ogros sino como sirenas de belleza misteriosamente seductora y nostálgica⁷⁸.

A pesar de lo ingenioso que puede parecerse lo anterior, es muy arriesgado hacer generalizaciones en cuanto al significado de los símbolos manejados en los sueños. La universalidad en ellos puede no ser tan evidente como han pretendido que se vean, las representaciones oníricas cambian en tanto cambia el sujeto que las enuncia.

Mención aparte merece Carl Gustav Jung que, después de varios estudios en psicoanálisis, se percató que había algo común a los hombres: conductas y pensamientos expresados de maneras semejantes; arquetipos que se reproducían de una y otra forma, denominado inconsciente colectivo. Sin embargo, independientemente de lo anterior, el exceso que presentan, tanto en las interpretaciones como en la manipulación de la información, desembocó en afirmaciones desorientadas y fuera de lugar. En ese tenor quiso ver ciertas regularidades y semejanzas oníricas reflejadas en ciertos temas míticos, pero el tratamiento radicalizado de su método, desembocó en el error de la generalización exagerada y sin fundamentos, ya que la frecuencia de ciertos símbolos o arquetipos no son lo suficientemente repetitivos y tampoco son utilizados de la misma manera, los significados son cambiantes todo el tiempo.

⁷⁸ *Ibidem*, p.78

Por ejemplo, las narraciones míticas de las comunidades chiapanecas, tema que nos ocupa, tienen una importancia irreductible debido a toda la visión cosmogónica que poseen, y en contraposición a lo que estipulan los psicoanalistas, los mitos, aunque utilizan temas generales comunes a varias etnias, no tienen la misma connotación ni el mismo significado, ni el mismo valor, para una y otra etnia.

Con todo lo anterior, podemos concluir que las narraciones con sentido mítico abarcan pluridireccionalmente sentidos diferentes de la realidad en la que se mueve el hombre; en parte, tal vez, porque se definen a sí mismas como historias verdaderas de valor inapreciable por ser narraciones sagradas, ejemplares y significativas⁷⁹: en este sentido el mito proporciona modelos a la conducta humana dando significado y valor a la existencia de la misma⁸⁰.

Importante es señalar que el conocimiento que otorga el mito es un tanto secreto, entre otras cosas porque estas narraciones son tan importantes que sólo son pronunciadas en los actos de iniciación, suponiendo que los que llegan a ésta ya han sido previamente preparados para tal acción, o ha transcurrido el tiempo necesario para la asimilación de dicho conocimiento, que entre otros contenidos encierra la del control mágico religioso.

Con las iniciaciones y la transmisión del conocimiento inmerso en los mitos, el hombre se enfrenta a una realidad diferente, que entre otras cosas, le va a dar las armas suficientes para preservar, multiplicar o transformar el mundo que le rodea.

El mito se mantiene vivo, como ya lo he expresado anteriormente, porque no es una narración terminada, es por eso que al entrar en contacto con el hombre a través del lenguaje, del diálogo y de constantes repeticiones, que amalgamadas con las

⁷⁹ Eliade, Mircea, *Aspectos del mito*, México, Piados, 2000, p. 13

⁸⁰ *Ibidem*, p. 14

acciones propias del rito llevadas a cabo en momentos específicos, hace que se genere interacción, comunicación que va y viene, movimiento entre narración mítica, rito (si es que lo hubiera) y el hombre.

Este movimiento, identificado por el dialogo que se plantea entre ellos, y que antes de aislarse e inmovilizarse se fusionan formando parte del punto de intersección de los diferentes círculos que forman el espiral, punto en el que se dan las constantes repeticiones de la tradición y de la costumbre. Sin embargo, su fuerza centrípeta no es tan abrasadora como para no permitir el movimiento, por el contrario, hacia afuera hay una gran movilidad y aún habiendo un punto de enlace o repetición, éste no es exactamente igual al anterior.

La conjunción de estos elementos crea una atmósfera “mágica”, especial, de tensión, diferente a la “ordinaria” llevando al borde sentimientos y sensaciones que hacen de la experiencia una forma propia de asimilación del conocimiento mítico, alterno, diferente a la forma de saber que tenemos hoy día, pero no por eso inferior o mejor, sino simplemente diferente, con sus propios códigos, tan presente en la vida cotidiana que deriva en algo significativo, no sólo por lo dicho, sino por lo que representa.

2.5 Observaciones finales.

A lo largo del recorrido que hicimos a través del pensamiento de diferentes mentes, algunas separadas en distancia y tiempo, nos pudimos percatar que las concepciones que del mito se han tenido, han estado caracterizadas por un recurrente cambio, ya sea por “reajustes” ideológicos o sociales. Y en el caso específico de lo que el mito abarca como concepto, las acepciones y todo el entorno en el que se desarrolla ha cambiado, tanto para las sociedades actuales, como para sociedades arcaicas tradicionales y/o

prevalecientes hasta nuestros días, la designación del mito se transformó para una y otra, pero siempre, prevaleciendo como algo indefinido por la multiplicidad de significados de los cuales se puede cargar.

El mito es, pues, una narración significativa que se da en términos de vida y en este sentido no podemos encerrarlo o encarcelarlo en una sola forma de comprensión. Por eso todas las interpretaciones anteriores podrían, según la perspectiva, ser o no apropiadas, sin embargo y con el fin de evitar el relativismo o el reduccionismo atroz, creo pertinente recordar que ante todo, el mito es una forma de lenguaje y de conocimiento aparte e independiente del de cualquier otra forma de decodificación del mundo, con la peculiaridad de que para entender este tipo de narración hay que entender las particularidades de las sociedades en que los mitos son una narración vigente, verosímil y real.

Es así que, el mito como unidad narrativa conlleva en sí tanto estructura como significados explícitos, tanto enseñanzas prácticas como conocimientos de vida, tanto de identidad como de unidad cultural, estructuras psíquicas como estructuras sociales. El mito juega, o forma parte, de las fronteras que existen entre un saber conceptual, epistemológico, psicológico, emotivo y vivencial.

Muchos estudiosos del mito han querido ver en él un tipo de estructura en la cual debe recaer el significado primordial, ya sea porque éste es reflejo de las estructuras sociales o porque tiene que ver con estructuras puramente de corte psicológico. Sin embargo, lo importante en esto, es que no podemos demeritar ninguna de las dos posturas, ya que negar el uso recurrente de ciertos arquetipos o el vínculo estrecho con las formas sociales, sería tal vez mutilarlo en alguna de sus partes.

Los mitos como forma de reproducción y de manifestación social justifican instituciones, estratos sociales, formas, actividades y conductas de la vida en sociedad, confirmando costumbres tribales por ejemplo. Algunos otros son de carácter etiológico o en forma de credencial de existencia, pero no sólo expresan lo anterior, también encierran contradicciones, temores, deseos, fantasías, etc.. Por todo esto, el mito constituye un factor cultural importantísimo y también un elemento sobresaliente para el entendimiento tanto social como ideológico de las sociedades.

Para mantener significativo al mito hicieron de su memoria colectiva la justificación y aplicabilidad, tanto hacia lo que creían, como hacia la autoridad. Y lo hicieron mediante las repeticiones regulares, ya sea de tipo ritual o ceremonial, buscando entre otras aspectos, conseguir el favor de los dioses, la eficacia de la magia para poder ejercer algún tipo de manipulación hacia la naturaleza o hacia otros hombres, o buscar, mediante una representación simbólica del mito, la continuación del ordenamiento primitivo sagrado y la repetición del mismo.

También, son fantasías lúdicas en las que se conjugan sobre todo los aspectos de orden sensitivo, onírico y psicológico, en cuales podemos encontrar proyecciones de miedos, anhelos, aspiraciones, sueños; por eso, este tipo de narraciones muchas veces son impredecibles y hasta podrían parecer poco serias por el cambio radical de posturas, cuando en realidad el juego entre imaginación y lenguaje nos remite a distintas y dispersas maneras de desenmascarar el mundo.

Aún cuando efectivamente, para muchas sociedades arcaicas, así como para algunos estudiosos sobre la materia, los mitos no son más que las representaciones de los sueños colectivos de la tribu, éstos, como creaciones directas de los hombres, pueden ser utilizados para conocerle a él. Al hombre sólo se le puede conocer por sus creaciones, por su obra, entre otras cosas porque lo que sale de él está

irremediamente ligado e impregnado de sí y por más impersonal que se quiera ver cualquier manifestación, en los ámbitos más variados, éstas nos llevarán a crearnos una idea de las circunstancias en las que se movían, cómo las veían y cómo las asimilaban, ya sea para rechazarlas o para adoptarlas; en fin, de su forma de pensar y de actuar frente a un tópico.

Al enfrentarse cada individuo con el lenguaje mítico, medio por el cual entenderá su presente por vinculación y conciencia del pasado, también será el poseedor de un poder transformador para ejercer cambios, modificaciones o justificaciones para preservar lo ya existente. El transcurso de asimilación es paulatino, pero tan intenso que terminará volviéndose parte del individuo. De ahí que, los mitos con el paso del tiempo no se conserven tal y como fueron pronunciados por primera vez; los cambios y transformaciones son parte del desarrollo propio de la narración mítica.

Es precisamente en ese movimiento, en el que están inmersos, lo que hace que los mitos no se mantengan intactos y que con el paso del tiempo cada individuo o cada generación reinterprete esa narración, personalizándola de tal modo que es susceptible de transformaciones. En el momento que dejara de significar, de transformarse, estaría condenada a morir.

Con esto no quiero decir que según los intereses prevalecientes en ese momento, se cambie el mito. No, la esencia es la misma: el conocimiento de los orígenes, por ejemplo, lo que cambia es la interpretación, la significación de que cada individuo lo cargue. Es importante acotar que las interpretaciones no son infinitas y mucho menos que todas sean pertinentes, coherentes o válidas; una buena interpretación debe “respetar” la narración, sin omitir o destruir partes integrantes de la misma. Se trata de enriquecerla no de mutilarla.

CAPÍTULO III

ENTRE EL MITO Y LA HISTORIA

La historia se nos presenta, al igual que la vida misma, como un espectáculo fugaz, móvil, formado por la trama de problemas intrincadamente mezclados y que puede revestir, sucesivamente, multitud de aspectos diversos y contradictorios.
Fernand Braudel.

3.1 Hacia una hermenéutica del mito

Como pudimos observar, en el apartado anterior se fueron tendiendo ciertas líneas de pensamiento con respecto al mito, desde la palabra verdadera como conocimiento del pasado hasta el lenguaje que por obra y expresión del hombre conlleva algo de verdad.

Y en aras de una disposición hermenéutica partiremos de la idea de que para poder entender la relación que hay entre la historia y el mito, es necesario abrir el panorama tanto en sus convergencias como en sus divergencias, de tal forma que podamos apreciar en estas dos formas de discurso vías de conocimiento del hombre y para el hombre, así como, elementos que han definido estructuras sobre todo culturales.

3.1.1 El discurso histórico y mítico

El discurso (serie de frases que presentan a su vez reglas propias de composición,)⁸¹ histórico y el mítico nos cuentan, en un sentido estricto, historias con formas particulares de relato. Podemos entender, pues, a la narración que subyace en estos discursos, como la acción en donde se abre el relato acerca del mundo que ella misma explica.

⁸¹ Paul Ricoeur, *Para una teoría del discurso narrativo*, en *Semiosis. Seminario de Semiótica*, Universidad Veracruzana – IFAL, 1989 p.45

“Una historia describe una secuencia de acciones y de experiencias hechas por un cierto número de personajes, ya sean reales o imaginarios. Estos personajes son representados en situaciones que cambian o a cuyo cambio reaccionan. A su vez, estos cambios revelan una prueba nueva (predicament) que invita al pensamiento, a la acción o a ambas”⁸². Nos enfrentamos, así, ante historias contadas, pero con características distintas en cuanto a conformación del discurso narrativo, sin embargo no hay que perder de vista que antes de transformarse en historia escrita fue historia contada.

El mito como la Historia, están recreando una historia con una unidad esencial y circunstancial, con ella se juega vinculado ya sea un fin moral o social, pero en el caso concreto de la historiografía, como podemos hablar de un reconstructor de la Historia, podemos por lo tanto, decir que dentro de esa historia se encuentra también inmerso un interés y gusto personal que incita al historiador a realizar su quehacer.

Partiremos de la idea de que la Historiografía es el lugar donde se realiza tanto el acto de historiar como el acto de recreación y reconstrucción de la historia; es decir, nos centraremos en la idea de que en el discurso narrativo, en este caso el histórico, es el medio por el cual podemos llevar a cabo el proceso de conocimiento histórico. Ahora bien, todo discurso histórico debe tener cierta coherencia y una sistematización específica para que sea entendible el proceso al cual se está haciendo referencia.

Para dicha tarea, Danto nos habla de oraciones narrativas, las cuales deben contener el pasado, el presente y el futuro de un acontecimiento. Una de las características primordiales de las oraciones narrativas y en específico de las históricas es que la persona que las está enunciando debe ser “conocedora” tanto del pasado como del futuro de la acción. Es como el observador omnipresente y omnisciente que

⁸² *Ibidem*, p. 28

sabe que la relación pasado-futuro está entrelazada por el presente de dicha acción, que finalmente, a la luz del historiador, ya es pasado. Esto nos lleva a una comunicación entre el presente del historiador que a su vez es el futuro de la historia. El conocimiento del “hecho histórico” en intercomunicación con el pasado-futuro (del hecho) nos dará una explicación más total de aquello a lo que nos referimos⁸³.

Hago esta puntualización con el fin de enfatizar, que el historiador siempre escribe de acuerdo a la interpretación que se tenga sobre tal o cual acontecimiento a la luz de su presente, ejercicio de historiar que representa el vínculo entre presente y pasado, una de las claves del por qué el estudio, pero sobre todo la comprensión de la historia es importante. Es por eso que la interpretación de la historia no es siempre la misma, en tanto cambien las situaciones desde las cuales se escribe el pasado éste tomará nuevos matices y texturas diferentes. Además, otra de las características del historiador, es la de poder decidir qué es lo que conforma su historia y que no es necesario incluir por no fortalecer sus argumentos, con lo cual se marcan los derroteros que la construcción de la historia tomará.

La historia como forma de entendimiento del hombre y de nuestro presente, es un conocimiento que no debe ser explicado con base en intereses particulares que hagan de ésta un discurso y una realidad avasalladora y sojuzgante, por el contrario, la historia debe ser liberadora, porque incita a la toma de conciencia de lo que se es y de las circunstancias en las que nos movemos, esto es dado, por un conocimiento del pasado que no está muerto ni aislado, sino que se sigue desarrollando en el presente en el que estamos inmersos; somos reflejo de una historia personal y colectiva.

Por otro lado, es importante recalcar que el “hecho histórico” no existe por sí mismo y que, como tal, nunca está acabado; por el contrario, el peso de lo histórico

⁸³ Danto, C. Arthur, *Historia y Narración*, España, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989.

sólo se da a través del tiempo y la interpretación que de éste se de es tan cambiante como las personas, para cada generación el pasado significa algo diferente.

Por eso la reinterpretación de la historia es importantísima, entre otros aspectos porque nos habla de que el discurso histórico es un discurso en movimiento, no estacionado en una sola dirección e interpretación.

Además, el discurso histórico concebido como reconstrucción del pasado echa mano de la imaginación. El historiador no se salva de la utilización del elemento imaginativo por más que pretenda una total objetividad en la búsqueda de plasmar la realidad o lo sucedido tal y como fue. Esta pretensión idealista, por demás inalcanzable, manejada por Ranke y los positivistas, estaba basada en la idea generalizada de que lo expuesto estuviera lo más apegado posible a lo que “realmente había sucedido”; sin embargo, para poder recrear lo acontecido se necesita de la imaginación, ya que ésta es indispensable para poder entrelazar los hechos que de por sí son aislados. No es que la imaginación sea considerada fundamental para la creación de la historia, sino que se reconoce como factor vinculante que nos ayuda a estructurar el discurso que queremos, entre otras cosas, porque también sirve como elemento explicativo. Pero, además, porque puede funcionar como un punto de “transferencia directa del yo”, de proyección hacia atrás o hacia delante:

[...] de este modo estoy históricamente ligado a todos los otros [...] Tal es la condición trascendental bajo la cual la imaginación es un componente fundamental de la constitución del campo histórico [...] Decir que usted piensa como yo, que usted experimenta, como yo, pena y placer, significa poder imaginar lo que pensaría y experimentaría yo si estuviera en su lugar. Esta transferencia en imaginación de mi ‘aquí’ a su ‘ahí’ es la raíz de lo que llamamos endopatía, que puede ser tanto odio como amor. En este sentido, la transferencia en imaginación es a la apercepción analógica lo que el esquematismo es a la experiencia objetiva según Kant. Esta imaginación es el

esquematismo propio de la Constitución de la intersubjetividad en la percepción analógica [...] Este esquematismo opera a la manera de la imaginación productora en la experiencia objetiva, a saber, como génesis de conexiones nuevas⁸⁴.

Esa tarea, por demás importante, recae en el historiador, ya que, al tener en sus manos la organización y manipulación de los sucesos, rehace la historia según sus condiciones sociales, personales, etc., y de acuerdo a sus intereses pondrá el peso a lo que considere necesario para darle la entonación requerida. Tal vez, con esto se piense que se deja de lado la objetividad requerida para la reconstrucción de la historia escrita, evidentemente se tiende hacia lo objetivo, siempre a través del uso de los testimonios con los cuales se cuente, pero la historiografía es el resultado de reflexiones propias, y el punto de vista personal, como todo de lo cual formamos parte, es inherente a esta escritura, no se puede dejar de lado, como tampoco puede desprenderse de sí mismo a la hora de tomar la pluma. No se debe, por qué, porque entonces esa narración sería totalmente impersonal.

Tal vez, se pueda argüir que la historia de los historiadores es más “verdadera” por ser el resultado de una investigación en la cual los testimonios son el sustento de la narración, y por el contrario, la narración mítica es más empírica y carente del rigor suficiente para percibirla con la seriedad que se merece; sin embargo, ambas exponen los acontecimientos con verosimilitud ya sea mediante argumentos y/o explicaciones, de manera tal, que la comprensión de la narración desemboque en algún tipo de conocimiento, con métodos y objetivos diferentes.

Por otro lado, con respecto a la estructura del mito, se han enunciado distintos modelos narrativos que demuestran la existencia de divisiones y subdivisiones que han hecho suponer la existencia de una “proto-forma” de la cual todos los mitos o

⁸⁴ Paul Ricoeur, *Hermenéutica y acción: De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1985, p. 106.

cuentos son variables matizadas que están relacionadas con el sentido y coherencia de la narración.

La diferencia fundamental entre ambas narraciones estriba en que la historiografía es relatada desde la perspectiva que en el futuro se percibe de un hecho, terminado en el pasado pero que en el presente se sigue desarrollando. Por su lado, el mito narra el origen de las cosas, relacionando de esta manera el pasado con el presente, es decir, lo que fue en el pasado primigenio se sigue reproduciendo en un tiempo cotidiano. Por lo tanto, la interpretación que hace la historia sólo puede ser narrada desde el horizonte del futuro, mientras que el mito únicamente narra desde la perspectiva del pasado.

Como ya se ha comentado, hay una insistencia por la significación que se le puede dar a cada uno de estos discursos, esto es debido a la importancia que el receptor tiene ya sea como lector o como oyente.

El texto que puede considerarse como histórico, o el mito que es un discurso recreado en el lenguaje hablado, sólo se valida en cuanto entra en contacto con otra persona. El texto se manifiesta sólo en su lectura y para un solo texto existen infinidad de interpretaciones, que pueden ser válidas siempre y cuando sean congruentes.

Un texto, una obra de arte o una narración mítica pueden ir cambiando de significaciones de acuerdo a las circunstancias y son susceptibles de sufrir transformaciones conforme pasa el tiempo. De ahí, la importancia de tener siempre un receptor, si no hay nadie que se interese por la lectura de un texto del tipo que sea o por la escucha de una narración oral, ambas están irremediabilmente condenadas al olvido, se rompe el ciclo reinterpretativo quedando éste sin movimiento; es decir, sin fuerza.

Tanto la historia como el mito no son simples cuestiones de evidencia física (cualquiera que sea ésta), si partimos de la idea de que ambas interactúan con la vida del hombre en sociedad, éstas influyen para crear una identidad mediante la toma de conciencia de su pasado. De esta manera, cada individuo debería saber en dónde está parado y estar conciente de ser un microcosmos histórico para poder proyectarse hacia el futuro, mediante el conocimiento y el entendiendo de sus condiciones actuales, que permitan un engrandecimiento personal en el ámbito que mejor le convenga.

3.1.2 El lenguaje

En la forma de expresión ya sea mediante el arte o mediante un discurso histórico, mitológico o en cualquiera de sus variaciones, la imaginación no tiene por que ser un elemento ajeno, desacreditado por pensar que lo que expresa es más locura inventiva que una forma no convencional y diferente de entender el mundo: las ficciones describen lo que el lenguaje convencional ya ha descrito⁸⁵.

Para hablar de imaginación como un elemento que tiene que ver más con la creación que como elemento falseador de la “realidad”, así como, de muchos otros rubros de expresión, es importante, hacer primero una reflexión sobre el lenguaje, elemento en el que tanto historia como mito se desenvuelven. Sin olvidar que, la fantasía de la cual echa mano el mito es un tipo de expresión específica, mucho más vinculada a la forma poética que a la forma llana y simple de enunciación.

En ese sentido, el mito por contener muchos elementos “extraordinarios” se vincula más estrechamente con rubros meramente imaginativos y, por lo tanto, fuera de lo que comúnmente entendemos como realidad, pero como ya indiqué

⁸⁵ Ricoeur, *Para una teoría del discurso narrativo*, p 77

anteriormente, el mito no es solamente una invención fantástica desordenada e ilógica en el cual creen un grupo de personas, por el contrario, el elemento fantástico juega un papel importantísimo en la refiguración de la narración mítica, independientemente de que esté íntimamente ligado con las estructuras culturales y sociales de su entorno.

En el lenguaje se encuentran expresados sentimientos, pensamientos, en fin, todo aquello que sea susceptible o se jacte de ser producido por el hombre, lo cual nos llevaría a decir que, pensamos a través del lenguaje, y que sólo mediante él es posible el entendimiento de nuestros pensamientos. Pero ¿qué pasa con lo nuevo, con lo que aún no está tipificado, con lo que se percibe y que no se puede explicar con “solo palabras”, con aquello que por más analogías utilizadas queda inconcluso, con lo que sentimos que existe pero que no se encuentra una forma de expresión?. Tal vez esto nos introduzca en un laberinto poco fructífero, pero lo importante es destacar que con el lenguaje se puede jugar y que, las palabras no son tan estrictas o rígidas como pareciera, el lenguaje es amoldable y por esta capacidad de maleabilidad se puede conjugar y crear conceptos e imágenes que van más allá de las propias palabras.

El lenguaje articulado palabra por palabra y frase por frase, crea un discurso que además de tener un “sentido literal y denotado; está atiborrado de significados suplementarios: al ser, simultáneamente, referencia cultural, modelo retórico, ambigüedad voluntaria de enunciación y simple unidad de denotación”⁸⁶. La palabra es tan profunda que nos puede remitir a varias o diferentes cosas a la vez, y para ser más específica, el lenguaje que maneja la narración mítica está identificado con un discurso de acción. En él nos recreamos en el tiempo, es decir, las acciones de cada persona o los hechos históricos por sí mismos se desintegran en cuanto el tiempo pasa por ellos, lo que hace que se mantengan vigentes es la enunciación que de ellos se haga, y esto sólo se logra por medio del lenguaje.

⁸⁶ Roland Barthes, *Los susurros del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, España, 1987, p. 16

Gadamer, por ejemplo, afirma a lo largo de toda su obra que el ser que puede ser comprendido es lenguaje, así mismo, la estructura de la realidad es inteligible mediante un horizonte lingüístico que no refleja la verdad de las cosas, sólo muestra las distintas maneras en las cuales nos relacionamos con el mundo. Pero además, el lenguaje no es sólo un instrumento para comunicar nuestros estados mentales, es también el horizonte de sentido que nos permite hablar de objetos y él mismo no se muestra como objeto sino como un medio universal, que permite que se despliegue el horizonte de sentido que hace posible toda inteligibilidad⁸⁷.

Entonces, si el hombre se entiende a sí mismo y se hace entender por medio del lenguaje, éste puede ser un vehículo bastante acertado para conocerlo, pero no de manera aislada, sino en comunidad. Lo interesante ahora, es poder comprender los términos en que este diálogo se lleva a cabo, ya sea entre hombres o entre divinidad y hombre; en este sentido, me parece que el transporte más adecuado para entender estas formas, es la hermenéutica, con esos pies ligeros que la describe etimológicamente por su capacidad de intercomunicación.

“El hombre no sólo crea en su propia imagen, sino que el acto mismo de creación lo hace lo que es”⁸⁸. Con esta paráfrasis del pensamiento de Vico, nos trasladamos de la idea común del lenguaje como acción nominalista de las cosas, moviéndonos ahora en una dimensión donde el lenguaje no sólo recrea sino que nosotros mismos nos recreamos y creamos el mundo en el que nos desenvolvemos con respecto a él. Cabe mencionar que nosotros no creamos nuestro propio lenguaje, si acaso tipificamos o estructuramos formas de conocimiento diferentes mediante la elaboración de neologismos, pero en general, estamos inmersos en una forma ya predeterminada de códigos, por lo tanto, el lenguaje como creación del hombre así

⁸⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Sigueme, 2001, sobre todo en “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”, p. 461 en adelante.

⁸⁸ Mario J. Valdés, *La interpretación abierta*, Ámsterdam, Radopi, 1995, p. 14.

como muchas otras expresiones de tipo cultural (mitológica, histórica, etc.), están inmersas en la visión que del mundo tengamos. La diferencia la encontraremos en los diferentes tipos de conocimiento con los que nos enfrentemos y por supuesto con las diferentes formas de transmitirlo.

Por ejemplo, dos formas de conocimiento que parecen a primera vista irreconciliables son la ciencia y la literatura, ambas necesitan del lenguaje para existir, lo que cambia entre ellas son las formas y los usos que hacen del mismo. A decir verdad, lo que cambia es la forma del discurso que se maneja, las connotaciones con que se cargue cada narración. Creo que, si por ejemplo, la historia empezó como una forma de escritura no “sistematizada” como lo que ahora se hace en aras de una objetividad y de la búsqueda inalcanzable del hombre por la verdad, otro tipo de narraciones como la mítica puede dar cuenta también de la constitución del hombre, del cosmos y de la sociedad, al igual que la ciencia, sólo que los campos de acción, caminos y métodos son diferentes. Distintas formas de conocimiento, cada una con características propias, pero todas manejando un objetivo común: el hombre.

Para ilustrar mejor lo anterior, retomaré a Roland Barthes, quien expresa lo siguiente:

El lenguaje, para la ciencia no es más que un instrumento que interesa que se vuelva lo más transparente, lo más neutro posible, al servicio de la materia científica (operaciones, hipótesis, resultados) que se supone existe fuera de él y que le precede: por una parte, están los contenidos del mensaje científico, y por otra parte, está la forma verbal que se encarga de expresar tales contenidos, y que no es nada. —Por su parte— el lenguaje es el ser de la literatura, su propio mundo: la literatura entera está contenida en el acto de escribir [...] Así la literatura resulta ser la única que soporta la responsabilidad de todo el lenguaje; pues si bien es verdad que la ciencia necesita del lenguaje, no está dentro del lenguaje, como la literatura; la primera se enseña, o sea, se enuncia y expone, la segunda se realiza, más que se

transmite (tan sólo su historia se enseña). La ciencia se dice, la literatura se escribe; la una va guiada por la voz, la otra sigue a la mano; no es el mismo cuerpo, y por tanto no es el mismo deseo, el que está detrás de la otra⁸⁹.

Entonces ciencia, historia, mito, literatura se unen en el lenguaje, porque sólo por medio de él son y existen, lo que cambia son las formas, los modos, los contenidos, los caminos utilizados para llegar a un tipo de conocimiento.

Sin afán de minimizar y, por el contrario, con el fin de ampliar las zonas fronterizas entre cada una de las diferentes formas de acción en el mundo, pretendo demostrar que nos desenvolvemos en un mundo donde la comunicación, el diálogo y la recreación del mundo mediante las palabras u otro tipo de lenguaje son los medios únicos por los cuales podemos decir que existe y conocer tal o cual cosa, de tal forma que: “la realidad tiene una existencia que no está ligada a las cosas en sí, sino a las relaciones que nosotros construimos y después percibimos entre ellas”⁹⁰

El lenguaje ha sido definido como perspectivas específicas del mundo, sin olvidar que la significación de éste atañe directamente al contexto en que se produce, existiendo una íntima relación entre lo dicho y el momento en que se ha dicho. Al respecto, Gadamer insiste en describir al lenguaje como un diálogo en comunidad mediante el cual se puede llegar a la “verdad”⁹¹. Es de resaltar la importancia que otorga Gadamer a ésta, ya que es sólo mediante el consenso comunitario que toma significación la palabra. En este sentido la narración mítica sólo es verdadera y real para las personas inmiscuidas en un mismo tipo de usos lingüísticos, ya que cada

⁸⁹ Barthes, *op. cit.* p. 14-15.

⁹⁰ Valdés, *op. cit.* p. 22

⁹¹ Para ahondar más sobre el lenguaje ver Gadamer, Hans Georg, *Arte y Verdad de la Palabra*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998. Heidegger, Martin, *De Camino al Habla*, Barcelona Ediciones de Serbal, 1990, *Ser Verdad y Fundamento*, Caracas, Monte Avila, 1975, *El ser y el Tiempo*, México, F. E. 1971. Derrida, Jacques, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona, Paidós, 1995, *La escritura*, Barcelona, Anthropos, 1989. Cassirer, Ernst, *Mito y Lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973. Barthes, Roland, *El Proceso de la Escritura*, Buenos Aires, Calden, 1974. *Elementos de semiología*, Madrid, Editorial A. Corazón, 1971. Quienes han abordado el lenguaje en distintas aristas.

lenguaje tiene códigos y formas de expresión bien definidos propios a cada tipo de sociedad, mismos que se identifican como propios creando una conciencia de sí por contacto con las diferencias de otros.

Entre el lenguaje y la realidad a la cual se hace referencia encontramos como intermediario el concepto o un sentido que en términos de Fregue debe entenderse como el camino hacia la referencia; aunque se puede entender el significado y el sentido sin la existencia del mismo. El sentido puede ser una idea, una acción o un hábito.

Se abre, entonces, en el lenguaje un sentido que es su significación identificado con el concepto mientras que la referencia es vinculada con el objeto. En medio de ambas se encuentra la analogía, trabajada por San Agustín y Santo Tomás, a la cual conferían una gran importancia por considerar que la mayor parte de los significados, así como las interpretaciones son de tipo análogo, se muestra y se dice, pretendiendo así mostrar el decir y decir el mostrar.

San Agustín hace un intento por equilibrar la retórica (que no busca la verdad sino la verosimilitud) y la lógica a través de la analogía; sin embargo, en la retórica encuentra la forma de decodificar y encodificar su entorno. Cuando se decodifica se lee y cuando se encodifica se habla, es decir, lo que sirve para hablar sirve también para leer y viceversa.

El lenguaje crea sentido a pesar de no comunicar algo concerniente al mundo y por lo tanto no susceptible de ser verificado; además, no puede objetivarse porque es una actividad que surge de una forma de vida. Lo cual no significa que no exista una adecuación ontológica entre palabra y cosa (*adecuatío*), la cosa es lenguaje y en cuanto tal es una dimensión de la realidad construida a base de una relación mimética. Por lo tanto, en la palabra (pronunciada o escrita) se encuentra la realización misma del

conocimiento al ser potencia y acto, esto quiere decir que entre palabra y pensamiento no hay una diferencia ontológica, ésta no es el resultado de un proceso de conocimiento sino que la palabra es el acto mismo de conocer.

Como práctica vital, el lenguaje es el vehículo mediante el cual se va dilucidando la verdad con ayuda de la interpretación y como la palabra no se agota en la totalidad del lenguaje, por la posibilidad de variadas significaciones, abarca entonces, dos sentidos el alegórico y el literal, el primero es connotativo, equívoco y tendencioso; es decir, es un término con infinitud de significados totalmente irreducibles, el segundo es denotativo, unívoco, se avoca a evidenciar lo claro y lo distinto.

3.1.3 La metáfora en el mito

La alegoría, aunque comúnmente se ha definido como la forma de decir algo distinto a lo que se expresa, o como una mera función decorativa en un sentido amplio, es también, una forma de acercarse a un tipo de conocimiento a través de la argumentación personal, no obstante tire hacia lo equívoco, hay censos que permiten conceptos abstractos por medio de imágenes. Es aquí donde entra en juego el papel del símbolo (signo cargado de sentido), importante tanto para el significante como para el significando, ya que tiene una parte insoslayable que se muestra y a la vez se oculta; además de contar con la gran característica de que para que un símbolo sea funcional debe ser creído y fortalecido por un vínculo de tipo afectivo.

La narración mítica abarca ambos sentidos, pero en este caso haré especial énfasis en el sentido metafórico que encierra este tipo de enunciación, ya que en la multiplicidad de referencias se puede caminar siempre a concepciones nuevas y así,

tener la posibilidad de las creaciones poéticas, sin olvidar que la verdad que viaja con el lenguaje está en todo momento definida por las relaciones tendidas entre nosotros.

“El ser canta en la poesía y no en la filosofía”, palabras de Heidegger. En donde resalta la importancia creadora de la poesía, por hacer posible variadas y distintas significaciones poniendo al descubierto la riqueza del lenguaje, de la palabra, la cual, moviéndose en ese contexto poético, desprende la fuerza suficiente para que la imagen provoque algún tipo de sentimiento, ya que al “no ser esclava de un evento real puede transportarse directamente a lo universal; es decir, a lo que una cierta clase de personas dirían o harían”⁹².

La narración mítica debe significar para que se mantenga viva y su significado tiene que estar íntimamente ligado, entre otras cosas, a la identidad y cultura de quien lo enuncia. Y precisamente ha sido la forma en cómo se pronuncian los mitos una de las partes primordiales que interactuando con elementos sociales variados han permitido que el mito se mantenga vivo y vigente, importante y vinculante con el mundo exterior. Así que, no podemos más que decir que el mito es una forma de hablar en acción, de vivir el mito y en el mito, y de que en cada interpretación y resignificación se plantea un tipo de conocimiento.

Durante todo el capítulo he manejado una dimensión de la narración mítica como palabra viva y significativa. En ese sentido —y por la forma en que algunos mitos han llegado a nosotros en forma metafórica— me permitiré retomar la idea de Paul Ricoeur en el siguiente sentido: cuando la metáfora está viva, tiene la capacidad de inventar, de decir algo nuevo acerca de la realidad. De producir en suma una ganancia de sentido⁹³. Creo que el mito al igual que la poesía, contienen estatutos extra

⁹² Ricoeur, *Para una teoría del discurso narrativo*. p. 88

⁹³ Ensayo de Elizabeth Monasterios, “Poesía y Filosofía: el aporte de Paul Ricoeur al estudio de la metáfora”, en Ricoeur, Wood, Clark y otros, Coordinador Mario J. Valdés, *Con Paul Ricoeur, Indagaciones Hermenéuticas*, España, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2000, p. 36

lingüísticos de gran fuerza creadora, “la tensión en la significación que se establece entre significados establecidos y significados nuevos”⁹⁴ en la metáfora propiamente dicha, pero en lo concerniente al mito, pondría esa tensión entre la estructura interna del mito y el manejo de las palabras que no solo tienen como ya vimos un sólo significado; es decir, nos movemos ahora en tres vertientes: en el esqueleto, en los órganos vitales y en la piel, estructura, significado metafórico y explícito.

Cuando hablamos de un lenguaje metafórico no podemos olvidar un elemento de creación pura: la imaginación, que dirigida con énfasis poético puede llegar a “transgredir el orden convencional del lenguaje”⁹⁵. Es así que el mito, con todo lo que conlleva, postula una nueva capacidad de redescubrir la realidad bajo otro orden de pertinencia, esto nos regresa a la idea, antes manejada de que, el mito tiene sus propios códigos y formas de deconstrucción del mundo con la característica especial de crear una atmósfera de tensión emotiva pero sobre todo significativa entre lo narrado y el receptor.

He tratado en poner de manifiesto que la referencialidad mítica está inmersa en cada uno de los aspectos que maneja, pero ahora, Ricoeur, nos ayudará a trazar líneas que marquen referentes en cuanto a la metáfora, las cuales traspoladas hacia el mito, nos llevarán a ver en éste una narración completa, real y verdadera en los términos que ella misma maneja y se ha fijado.

Lenguaje literal y metafórico se entremezclan, no se excluyen; el uno relacionado con la expresión y por supuesto con la estructura verbal; el otro, el metafórico inmiscuido con el componente no verbal, con la impresión, crean la tensión antes referida que podemos hallar en el poema, tensión entre lo que es y lo que no es: “el producto de estas tensiones ha de ser una verdad que toca la realidad de

⁹⁴ *Ibidem*, p. 40

⁹⁵ *Ibidem*, p. 46

manera particular: la verdad metafórica, que informa tanto como la literal, en sentido de que ambas son falibles y están sujetas a corrección. Si la literal goza de mayor prestigio entre nosotros es porque el uso y las costumbres la han legitimado⁹⁶.

Con lo anterior, queda entendido el mito como una narración, que más que desarticulada trata de cohesionar en sí una serie de significaciones y sentidos entre el hombre y su cosmogonía, caminos de conocimiento distintos en los que el paso del hombre por el tiempo y las relaciones establecidas con el exterior son “algunos” de los temas que abarca. El mito es una narración significativa por que se da en términos de vida.

He abarcado todo lo anterior en cuanto al lenguaje, entre otras cosas por que, la experiencia hermenéutica es una experiencia de lingüisticidad y la puerta para acceder a formas lingüísticas diferentes es mediante una comprensión amplia, entendida como un proceso que articula familiaridad y extrañeza o que interconecta la parte y el todo (círculo hermenéutico), planteándose así, una anticipación o proyección del sentido del mismo.

3.1.4 Veracidad, Realidad y Ficción

Ahora bien, uno de los puntos a tratar, por ser de los más inquietantes, es la cuestión de veracidad inmersa en cada uno de estos discursos narrativos: el mítico y el histórico. Tomemos en cuenta que al hombre le gusta moverse en espacios de certezas y que solemos pensar que es preferible tener fuentes o evidencias tangibles para considerar a algo más cierto en relación de aquello que carece de estas evidencias; de ahí que, se piense al discurso histórico más apegado a la “realidad”; y al contrario, el mito por estar entremezclado con la fantasía y la imaginación se cree que no tiene

⁹⁶ Monasterios, *Op. Cit.* p. 51

elementos de veracidad y por lo tanto no es parte constitutiva de la forma de vida del hombre.

La realidad, así como la verdad, no son conceptos de validez universal; es decir, tanto la cosmovisión que de algo se tenga como las circunstancias en que nos movemos desempeñan un papel decisivo en la concepción que poseamos sobre la vida.

Lo denominado como verdad es variable, movable “es un concepto polisémico que nos recuerda que todo sentido es contextual, y por esta razón se produce en función de un espacio de referencialidad en el cual tiene validez propia”⁹⁷.

Con esto quiero decir que lo que para nosotros es evidente para otros individuos puede no serlo porque en el medio en el que se desenvuelven la percepción es diferente.

Es en la forma de vida de las sociedades y en el discurso que manejan, donde vamos a poder encontrar accesos a sus formas de pensamientos, sin perder de vista que por más disímiles o contradictorios que nos parezcan, no son falsos, irreales e incongruentes, son mas bien formas diversas de construir la verdad.

Por un lado, si la verdad está directamente ligada con la realidad, entonces, lo que hay que conocer de manera más profunda es precisamente la realidad en la que se encuentran inmersos estos tipos de narración. Siendo precisamente donde entra en juego la hermenéutica, ella nos ayudará a entender ese mundo en el que se movían sin perder de vista el de nosotros y así, poder captar qué aspectos de sus vidas eran de vital importancia para que sus conductas, formas, e ideas se manifestaran de la forma en que lo hicieron.

⁹⁷ Zavala, Lauro, *La precisión de la incertidumbre: posmodernidad, vida cotidiana y escritura*, México, UAM, 1998, p.11

Para lo cual partiremos de la idea de que “toda verdad tiene su campo de validación en un contexto particular en el cual esta misma verdad es construida de una manera particular [...] toda verdad implica autorreferencialmente sus propias condiciones de posibilidad”⁹⁸; hablamos entonces no de una verdad universal sino de una validez correspondiente a cada contexto, en ese sentido, es pertinente hablar de veracidad sobre todo cuando nos referimos al mito, entre otros aspectos porque en ésta se unen tanto lo que se dice como quien lo dice. Las narraciones míticas, efectivamente tienen veracidad en su contexto particular, “comprometiendo a quien la propone, sea, como se ha dicho en el pasado, ‘moralmente’, sea, como se ha dicho en tiempos más recientes, ‘existencialmente’.”⁹⁹

En este sentido, podríamos afirmar que todo tipo de expresión es una posible forma de recreación del mundo, sin olvidar que en la visión de quien expresa, ya sea necesidad, deseo, gusto, anhelos, reconstrucciones pasadas, el universo natural, y demás, se expresa en términos de las circunstancias, ya sea a favor o en contra, de las cuales forma parte.

“Yo soy yo y mis circunstancias y si no la salvo a ella no me salvo yo”¹⁰⁰. Con esta afirmación de Ortega y Gasset nos enfrentamos directamente a lo anterior, la veracidad en cuanto a nosotros es válida, pero la perspectiva puede cambiar tanto como cambien el medio en el que nos desenvolvemos, la una no se contrapone a la otra y tampoco son excluyentes, por el contrario se complementan. La relación vinculante del mundo físico con el de las ideas es propia de cada individuo.

El hombre se desarrolla inevitablemente en el tiempo y como resultado también de este tiempo transcurrido, de su historia, está inevitablemente unido a las

⁹⁸ *Ibidem*, p. 12

⁹⁹ Para Leibniz la veracidad es la verdad moral. José Ferrater, *op. cit.*, vol. II, p. 882.

¹⁰⁰ Ramón Xirau, tomando de Ortega Gasset, *Obras Completas*, Espasa Calpe, 1943, vol. I p.13, en *Introducción a la Historia de la Filosofía*, México, UNAM, 1995, p. 351

condiciones en las que se desarrolla. Cabe mencionar que tampoco es una relación de yugo ni de determinismo, por el contrario, éstas serán superadas siempre y cuando haya conciencia de lo que se es y de lo que se tiene para después proponer, transformar, crear, dejando de ser espectador y pasar a ser creador, capaz de incidir en las circunstancias de la que él mismo forma parte.

Las circunstancias son variadas, múltiples, por lo tanto las realidades cambian, no hay realidades fijas, y aunque las circunstancias en que nos movamos nos dirijan hacia una forma ya pre-establecida de cómo conocer el mundo, éste siempre va a estar impregnado por una interpretación tan personal que será nuestra individual percepción de acercarnos a la “realidad”.

Pero no siempre la verdad es una correspondencia o adecuación a la realidad, también se puede considerar como *aletheia* o descubrimiento del ser; es decir, “como la visión de la forma o perfil de lo que es verdadero, pero que se halla oculto por el velo de la apariencia”¹⁰¹, se vuelve, entonces, el conocimiento de algo en sus variaciones a lo largo del tiempo. En este sentido, si el mito es considerado un hecho histórico, entonces la “verdad” que propone se va develando a través del tiempo, su importancia por tanto, no radica exclusivamente en la correspondencia directa con el exterior, porque los hechos que narra no sucedieron en realidad, pero sí abarca el ámbito de la veracidad debido a que ésta como ya se dijo, tiene que ver con la construcción de cómo se perciben ciertas circunstancias en un determinado momento; por lo tanto, el mito en sí, como narración, puede no ser real pero contener en sí veracidad. Ahora bien, la conciencia mítica como un transcurrir en el tiempo, constituye el reflejo de una actitud que ilustra características de formas de pensar de ciertos grupos, siendo los mitos la narración de una creencia real sucedida en algún momento. Su validez, es por tanto, histórica, porque de hecho la creencia en la veracidad de tal o cual mito es real.

¹⁰¹ José Ferrater, op. cit., vol. II, p. 884.

Y eso no sólo reza para estudiar a las sociedades ya desaparecidas, sino a las que todavía siguen manteniendo una conciencia mítica, porque precisamente donde se nos muestra la realidad de la creencia en la veracidad del mito es en la tradición cultural..

En otro rubro, que es parte constitutiva de la narración, está la ficción que se percibe como un elemento que no es ajeno a quien lo enuncia y tampoco desvinculado de lo que podemos denominar como realidad:

“La ficción tiene un estatuto de verdad que se sustenta en sus propias condiciones de enunciación. El hecho de construir un enunciado específico conlleva, en el acto de su interpretación, la reconstrucción de sus condiciones de verdad. En esa medida, toda ficción es metaficcional, y esta metaficción productiva depende de los contextos de interpretación”¹⁰².

La cuestión de referencialidad en los relatos ficticios no se encuentra en donde comúnmente buscamos y encontramos la evidencia de existente o real, en todo caso, la referencia de la ficción se encuentra en el lenguaje mismo que la enuncia con la pretensión de “redescribir la realidad según las estructuras simbólicas de la ficción”¹⁰³.

De lo que se trata es de movernos en direcciones y sentidos diversos, con el fin de encontrar las relaciones de intertextualidad por medio de las cuales, textos y contextos se intercalan entre sí, es así que la interpretación que se realice estará ligada a estos factores que por demás son diversos, amplios y variables, resaltando e identificando siempre la alteridad, reafirmando las diferencias sin olvidar las similitudes del yo frente al otro.

Por lo demás, si logramos tender directrices que no sólo se crucen sino que tengan sentidos variados podremos movernos en diferentes niveles y tiempos, con

¹⁰² Zavala, *op. cit.* p. 12

¹⁰³ Ricoeur, *Para una teoría del discurso narrativo*, p. 79

esto la interrelación e interpretación de textos, así como la interdisciplinariedad enfocada a narraciones míticas nos servirán como fuente para el estudio de la historia en sociedades donde el pensamiento mítico fue parte integral de la vida, lo cual nos llevará a entender imaginarios y realidades colectivas, formas de pensamiento y de concepción del mundo, estructuras sociales, características culturales y por supuesto identidades alternas.

3.2 Mito narración oral. Historia narración escrita

3.2.1 Oralidad y escritura

Con el afán de sostener que ningún pueblo o cultura es superior a otra, sino que son diferentes y, porque lo son, persiguen variados fines; así como el abrir una idea distinta de la Historia, más que una mera pretensión uniformadora y unidireccional sobre ésta, haremos una distinción entre las variadas formas de codificar el mundo, mismas que implican relaciones distintas entre el sujeto y el objeto, entre lo interno y lo externo. Todo para tratar de entender el significado que puede tener una realidad específica, pretendiendo así, desdoblarla para aprehenderla de una manera amplia. De ahí, surge la necesidad de establecer una distinción entre el lenguaje oral y el lenguaje escrito, no en superposición de uno sobre el otro, o tratando de contraponerlos, sino más bien, resaltando su convivencia cultural.

Ejemplo de ello, Mesoamérica conquistada por los españoles, territorio en el cual el sincretismo resultado de la Conquista y Colonia, desembocó no una destrucción radical de los elementos indígenas, sino efectivamente, en una superposición cultural que confluyó en una relación de resistencia de lo propio (ya mimetizado con lo español) por sobre lo extranjero (aquello totalmente ajeno),

tensión marcada por lo que era y lo que se quiere llegar a ser y la realidad que se desenvuelve delante de nosotros.

Por tal motivo, nos enfrentamos ante uno de los puntos que marcan diferencia, las distintas formas de conocimiento, así como sus múltiples y variadas formas de transmisión. La forma en este rubro es el punto distintivo, el objeto es el mismo, el entendimiento y comprensión del hombre a través del tiempo (de una manera muy amplia); sin embargo, los modos son lo que nos harán diferenciar entre un conocimiento del pasado, ya sea por tradición oral o por una convención que conlleva la grafía. De tal forma, trataremos de establecer que uno de los fundamentos del mito es que vive en la oralidad y que la historiografía, como su nombre lo indica, vive en la escritura, pero ambos se recrean en el lenguaje ya sea oral o escrito. La historia sólo es en la escritura y el mito en el habla.

Y aunque ambos pretenden una finalidad compartida, se ha tendido un abismo entre lo escrito y lo oral, distancia que deriva desde el momento en que se enfrentan dos mundos diferentes (Europa y América) en cuanto a sus formas de concepción universal tanto en su relación con los hombres, como en su relación con la naturaleza, debido a las múltiples y variadas formas de transmisión y percepción del mundo¹⁰⁴.

El mito, al igual que la historia, nació con la función de hacer inteligible las acciones pretéritas y dotarlas de sentido; así, se empieza a entretrejer la trama del pasado tratando de justificar una existencia presente por un lado, y por el otro, intenta ejercer la tarea de difusión del aceptado conocimiento público acerca de la índole del orden y convivencia con el entorno en el que se desarrolla, ya sea social o físico, el

¹⁰⁴ El lenguaje oral espera, para hablar, que una escritura lo recorra y sepa lo que dice... La historia es homogénea en los documentos de la actividad occidental, los acredita con una "conciencia" que ella puede reconocer, se desarrolla en la continuidad de las marcas dejadas por los procesos escriturísticos: se contenta con ordenarlos cuando compone un solo texto con millares de fragmentos escritos donde ya se expresa el trabajo que construye (hace) al tiempo y se da conciencia así misma por un retorno a su propio ser. Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 204.

origen sagrado de la familia real, usos, costumbres y legitimación del poder, además de vincular el presente con el pasado.

Por lo tanto mito e historia narrativa se enfrentan como un intento justificador del presente con respecto del pasado.

Pero primero, importante es hablar de los significados que el término historia conlleva, ya que “puede designar a la vez un hecho o un conocimiento”¹⁰⁵, el primero abarca lo sucedido a lo largo del paso del hombre por el tiempo y el segundo caso, comprende aquella historia escrita que explica, analiza y reinterpreta, lo cual nos conduce a una comprensión del pasado.

Ahora bien, no debemos olvidar que la escritura de la historia no es exhaustiva y tampoco completa, es decir, la escritura de un suceso siempre está plagada de ausencias, imposible es poder decir y captar todo tal y como fue, en ese sentido mito e historia se diferencian.

Al hablar de historia como conocimiento, irremediablemente nos referimos a lo escrito sobre el pasado con algún tipo de intencionalidad, motivo por el cual considero acertada la afirmación de Certau al respecto: “la escritura de la historia [...] es- el estudio de la escritura como práctica histórica”¹⁰⁶, motivo por el cual la escritura o “reproducción escriturista”, rehace la historia de un pasado que ya no es, pero que se pretende retro-traer, para salvar del olvido a los muertos, sí, con el fin de crear una memoria, pero además de crear un discurso que tomando a la escritura como vehículo, sea parte de los símbolos que la humanidad utiliza para entender y desentrañar la vida colectiva de los hombres, convirtiéndose en la hechura de la historia.

¹⁰⁵ Pierre Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Ed. Critica, 1981, p. 17

¹⁰⁶ Michel de Certau, *op. cit* p. 12

Así, la historia queda íntimamente ligada con la escritura, punto distintivo entre mito e historia, el mito vive independiente de la escritura que de él se haga (y que evidentemente se dió) y la historiografía (como su nombre lo indica –historia escrita-) no puede recrearse más que en la escritura.

La escritura además, se ha cargado de tanta significación que actualmente puede tener valor de mito y rito¹⁰⁷ a la vez; es decir, sustituye el valor de ambos, el del habla y el de la acción se ven referidos en la escritura, volviéndose a su vez una práctica vital. Se cambia al oído y a la acción representativa por la vista en una abstracción del ser representada en la escritura: medio por el cual se hace presente (como el rito lo hace con el mito) aquello que ya no existe pero que se recrea en la lectura como en el habla; es decir, en el lenguaje.

Por lo demás, una de las funciones principales de la historiografía es reinterpretar explicando el por qué de lo acaecido y no tanto describir o enunciar, como el mito lo hace. El mito es una historia completa, no así terminada, la narración mítica contiene todo lo que debe contener, nada falta y tampoco nada sobra, es como debe ser, terminándose sólo cuando hay aprehensión del mito, transformándose así en algún tipo de significación. La historia escrita problematiza, evalúa, pondera, el mito interconecta cada una de las acciones entrelazadas en la narración como una sola, todo sucede porque así tenía que suceder. Pero ambos tienen siempre la posibilidad de renovación en cuanto son parte integral de la vida del hombre, al entrar en contacto con quehaceres reinterpretativos y de significación.

Digamos que la interpretación histórica busca siempre entrelazar desde el futuro del hecho el pasado, a su vez ese futuro es el que hace referencia a nuestro

¹⁰⁷ *Ibidem*, P. 19.

presente, es entonces cuando la re-escritura de la historia, pero sobre todo su re-interpretación, nos mantiene en contacto con ese pasado.

Cabe mencionar que el alimento de la historia es el tiempo en el que el hombre está inmerso, con el que nos fundimos día a día. Pero en el mito, la interrelación entre el presente y el pasado primigenio se da de una manera más notable, ya sea por continuidad o porque en ese pasado se originaron tanto las enseñanzas de cómo debían realizarse las actividades principales de la vida, o porque en los orígenes se encuentra encerrado el conocimiento del por qué el hombre es como es, la narración, entonces, no es cuestionable en cuanto a sí, se da por cierta *a priori*, siendo lo importante la significación que cada individuo le dé, así como, la interpretación que de ellos se haga, lo que permite el movimiento y por lo tanto que éstos no sean estáticos. Por su lado, la Historia todo el tiempo es cuestionable y también reinterpretable.

El viraje aquí, es cómo tomar el mito a la luz del futuro. No debemos creer en el mito como un dogma, más bien debemos ampliar la concepción que de él se tiene, puesto que encierra una serie de ideas que van más allá de lo que a simple vista se descubre ante nosotros; es una narración simbólica que nos puede mostrar la conciencia de una comunidad, en ese sentido, lo importante es el impacto que este tipo de narración tenía en aquellas sociedades. Podemos, por lo tanto, tomar a los mitos en retrospectiva social, como historia de las mentalidades, tanto en las sociedades propiamente arcaicas como en las existentes hasta nuestros días.

De igual importancia, es hacer la diferenciación de los cambios entre las formas de pensar de hombres abrazados en una atmósfera mítica, con creencias, rituales y formas de entender y de explicarse el mundo en el cual se desenvuelven, que han llenado su inquietud de saber mediante la solución de problemas a través de acciones muy diferentes a las nuestras; hombres de un mundo “moderno”, en donde el

discurso científico y tecnológico es el que otorga las respuestas más adecuadas a similares preguntas realizadas hace miles de años.

La cuestión aquí, es entender que lo que para nosotros representa una idea o explicación absurda e inaudita o una mera ilusión, para los hombres inmersos en este tipo de pensamiento es algo tan real y verosímil como el discurso científico lo es para nosotros. De tal manera que lo que cambia son las formas y los caminos metodológicos que se utilizaron para llegar al entendimiento y explicación de un universo lleno de misterios y recovecos, no es que una sea más válida que la otra, ambas son igual de válidas en cada uno de los rubros y contextos que maneja sin olvidar los términos en que se desenvuelve¹⁰⁸.

Ahora bien, no podemos olvidar que nosotros conocemos estas narraciones míticas desde nuestro presente, el punto es, ¿cómo salvaremos la distancia temporal y espacial que nos aleja de un entendimiento más nítido sobre la función de estas narraciones?

Tal vez, la forma de que el contacto con el pasado desde la perspectiva del presente sea más clara y pertinente, la podamos encontrar en el uso de la hermenéutica. Por lo que, en primera instancia, debemos entender que comprender es interpretar y para poder comprender debemos desmenuzar las “diferentes realidades” en las que nos movemos en el presente, así como aquella que todavía es desconocida y que se muestra como diferente.

¹⁰⁸ Esta diferenciación de dos mundos completamente distintos la percibe perfectamente bien Marc Bloch en *Los Reyes Taumaturgos*, al centrarse en la creencia del poder curativo de los reyes, “Bloch afirma que la simple expectativa en el milagro producía la fe en que ocurriera. Las cosas eran diferentes en la Edad Media; el hombre tenía fe en Dios y aceptaba que hiciera regalos como el devolver la salud perdida. En otras palabras, el enfermo confiaba en la divinidad y esperaba que el ungido de Dios, en quien habían delegado los poderes curativos, obrara la curación... –por lo tanto los hombres- ateos del siglo XX, veían como simples ilusiones colectivas –aquello que- debió ser para el enfermo (creyente, hombre medieval) una realidad”. Sonia Corcuera, *op. cit.*, p. 171-172.

Para dicha tarea, Gadamer nos dice que debemos hacer manifiestos nuestros prejuicios (suspenderlos), es decir, estar conscientes de ellos y sobre todo de la tradición en la cual nos movemos. Así, se aprenderá a conocer en el otro lo diferente de lo propio, y por lo tanto se obtendrá una comprensión de ambos. “El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico”¹⁰⁹.

Entonces, no sólo conoceremos aquello que se muestra totalmente alejado de lo que ahora entendemos como realidad, sino que también nos entenderemos y conoceremos a nosotros mismos en un texto que abre en sus límites diferentes interpretaciones, ya sea del conocimiento o del hombre.

Al respecto se crea una distinción entre el presente y el pasado. Tal vez podríamos llegar a pensar que es un pasado muy lejano, sin vínculo alguno con las realidades a las cuales nos enfrentamos. Lo que hay que buscar, entonces, son las huellas¹¹⁰, el rastro que ha dejado este tipo de pensamiento en las formas de acción de los individuos imbuidos en una conciencia mítica. Por supuesto que esto significa un trabajo arduo de percepción, debido a que estas acciones pueden ser tan cotidianas que se pierdan en lo común. Para evitar esta pérdida de sentido, hay que recurrir a encontrar la significación que, antes tanto como ahora, han tenido las narraciones míticas como forma de pensamiento y de acción.

En este aspecto, es necesario lograr una percepción más acertada de cómo se desarrollaban estas sociedades y analizar lo mejor posible la época en que vivían para comprender las circunstancias en las que se movían. Los factores a tomar en cuenta van desde lo material hasta las expresiones culturales y, por supuesto, los elementos

¹⁰⁹ Hans-Georg, Gadamer, *Verdad y Método* Salamanca, España, Ediciones Sigueme, 2001, p. 370.

¹¹⁰ “la marca que ha dejado un fenómeno y que nuestros sentidos pueden percibir” Marc Bloch, *op. cit.*, p. 47

lingüísticos a través de los cuales se abre ante nosotros un mundo diferente con costumbres, ideas y percepciones con características propias.

Con esto, creamos puentes de intercomunicación de ida y vuelta entre mito y su injerencia con el hombre a través del conocimiento de su sociedad, pero también, para conocer la sociedad es necesario conocer los mitos en que se encontraban sumergidos.

Al igual que el mito, la historia crea una identidad a través de una diferenciación que causa alteridad por la relación con el otro, no sólo porque pone en contacto el pasado con el presente o porque da cuenta de los orígenes, sino porque mediante la memoria recrea un espacio de conocimiento de aquello que ya no existe pero que mediante la re-construcción de ese pasado se torna significativo, “permitiendo a nuestra sociedad narrarse a sí misma”¹¹¹ en los términos que ella misma ha manejado. Además, esa memoria que es parte fundamental de la conciencia histórica y mítica, se convierte en un elemento importantísimo de interpretación ya que no sólo constituye parte del pasado, sino del presente en proyección hacia el futuro.

Finalmente el mito y la historia, ambos como formas de narraciones distintas, uno como hecho histórico y objeto de estudio de la historia y el otro como conocimiento, dan cuenta del pasado del hombre, el primero de los tiempos primigenios (del tiempo sin tiempo) y la segunda de los tiempos cotidianos (perfectamente ubicado en tiempo y espacio), pero ambos del pasado. Sin embargo y aunque exista una diferencia fundamental entre cada uno de los tiempos a los que se hace referencia y que ya ha quedado agotado en el capítulo anterior, otra de las diferencias fundamentales es la escritura; sin olvidar el cambio de recuerdo, por un lado lo que hicieron los dioses y que se manifiesta a través de los hombres y por el

¹¹¹ *Ibidem*, p. 61

otro lo que hicieron los hombres, acciones hechas por humanos que repercuten a sí mismos.

Con lo anterior, hemos podido observar algunas de las diferencias que distinguen tanto al mito como a la historiografía, diferencias que se ven marcadas en dos mundos con formas de comunicación y de conocimiento distinto, a circunstancias diferentes modos diferentes, el europeo y el prehispánico, en donde por un lado el uso de la escritura es innegable como preservador y difusor de hechos e ideas y en el otro, el uso del poder de la palabra, de lo oral, como la base que marca continuidad, su memoria no sólo está referida en lo que se ve (códices y cualquier otro tipo de manifestación cultural o artística que designe algún registro histórico o mítico), sino en lo que se oye, aquí, una gran parte de la sabiduría de la comunidad era transmitida de forma oral aunque existieran códigos de escritura con el fin de preservar aquello sobresaliente: las batallas, los vencedores, genealogías de gobernantes, sistemas de tributación y otros. Es innegable por tanto, la importancia de aquel que hace uso de la palabra.

Estas diferencias también marcan particularidades, como la relación en términos de salvajismo en tierras americanas y la civilización occidental europea. Por ejemplo, las generaciones que se enfrentaron tanto a la exploración del nuevo continente como los que se dedicaron a robustecer un conocimiento epistemológico para Occidente, al encontrarse ante un espacio y temporalidad diferente, se inicia un punto de quiebra y sin duda de entrecruzamientos, las viejas formas se enfrentan a nuevas realidades, alternas formas de conocimiento y de percepción.

Se empezaron a hacer patentes las diferencias estructurales entre el Nuevo y el Viejo Mundo, los adjetivos surgieron como forma de designación de lo “mejor” y por supuesto de lo “que debería ser”; lo bárbaro y lo occidental se empezaron a relacionar directamente con el refinamiento propio de la cultura y se volvieron características

que no sólo tenían que ver con la utilización de la escritura sino de todo el entorno que los diferenciaba.

El lenguaje oral se desvanece en cuanto se termina de pronunciar, su devenir temporal es existencia casi instantánea volviéndose sólo permanente en la tradición que conlleva la repetición, además de mostrar lazos vitales entre lo dicho y la acción, así como la relación con la naturaleza y el hombre. Sin embargo, la escritura desea preservar dejando huellas que no se desvanescan en el tiempo sino que perduren a pesar de éste, ella permite unir el pasado con el presente, además de posibilitar una comunicación no sólo en un desfase temporal sino uno espacial. En este sentido Certau, mediante la lectura de Jean Léry¹¹², discierne las diferencias entre los de allá (los brasileños tupinambos) y los de acá (los europeos franceses), entre las que destaca la escritura como una relación de poder,¹¹³ ya que la escritura tiene la virtud de retener el pasado y comunicarlo más allá de su propia jurisdicción, así lo que se sabe en un determinado tiempo-espacio es susceptible de ser conocido en otro alejado tanto de coordenadas geográficas como temporales. Además, este poder no sólo es de retención y de expansión sino de colonización¹¹⁴, denotando en la escritura un mecanismo de control.

La evangelización, que sirvió como defensora de la colonización, es donde mejor se refleja esta relación de poder con respecto a la escritura, pero sobre todo en el manejo que del discurso se hizo.

Primero fue la desacreditación hacia lo diferente, que se vio reflejada en una intolerancia hacia aquello que se mostraba viviente en formas totalmente distintas a las europeas.

¹¹² Léry viaja a Brasil, a la Isla de Coligny, comunidad calvinista, lugar cercano a los tupis brasileños.

¹¹³ Certau, *op. cit.*, p. 211

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 212

En general, el cristianismo supo manejar muy bien la historización de su narración mítica así como de sus dogmas, motivo por el cual ésta al tener un “referente sustentable en la certeza de que sucedió”, pudo hacer más verdadera la palabra manejada, que mediante la escritura se legitimaba.

Y el espacio que se abría para ensanchar los límites de este discurso, resultado de una producción escriturística, fue precisamente el Nuevo Mundo donde los frailes encargados de evangelizar supieron amoldar y manejar muy bien esta característica.

Por ejemplo, cuando los conquistadores llegan a tierras desconocidas para ellos, pugnan a favor de “la colonización del cuerpo por el discurso del poder, la escritura conquistadora que va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental”¹¹⁵. Así, se crea la distinción tajante en relación con la oralidad, despreciada por el nuevo discurso que traía como bandera la escritura de la legitimación histórica, entre otros aspectos. Al respecto, no debemos olvidar que muchos “intelectuales” de la época Colonial, de entre los cuales el clero regular conformaba un sector importante, hicieron una serie de tratados para justificar de manera natural y jurídica la conquista de América. Los argumentos que podemos destacar van desde que los oriundos de las tierras americanas eran una raza inferior a la occidental, hasta que las muestras de salvajismo se podían encontrar en muchas manifestaciones de la sociedad que reproducían.

El discurso manejado por la Iglesia católica fue definitorio, debido a que esta religión había arribado a América con el fin de dar a conocer la “palabra verdadera” además de ofrecer la salvación eterna de las almas. Podemos destacar, en relación con esto, el derecho de conquista fundamentado en un pensamiento iusnaturalista o de superioridad cultural que lo vuelca en un deber de caridad en donde no sólo la verdad

¹¹⁵ Certau, *op. cit.*, p.11.

ahuyente las tinieblas del error, sino que también la fuerza del temor rompa los vínculos de las malas costumbres, de tal forma que el derecho natural queda restringido a los países civilizados (Decálogo) dejando a los indios al margen de las elementales condiciones de vida jurídica, por lo tanto, el fin de la guerra es la elevación moral y material del vencido; es decir, de los indios vivientes en la barbarie e inferiores a los españoles culturalmente superiores¹¹⁶.

Es bien sabido por todos en qué condiciones se fue dando la evangelización; sin embargo, es importante señalar que en la región chiapaneca, siendo la que nos interesa en este trabajo, a pesar de las grandes diferencias con respecto a otras regiones del país, las similitudes también son tangibles sobre todo en lo que a sincretismo se refiere. Por las condiciones geográficas de la región, el paso de los portadores de “la palabra verdadera” fue un tanto más difícil, eso sin contar las limitantes que en cuanto al idioma tenían, no obstante, el contacto es inevitable y los mitos propios se funden, se conjugan con los traídos del viejo mundo, de tal modo que se crea un nuevo mito, tal vez con la primacía del mito judeo-cristiano, pero siempre amalgamado con la cosmovisión propia de cada etnia, no de la región, sino de la etnia, cada una distinta a la otra.

El mundo indígena —chiapaneco— es un universo híbrido surgido del choque de la conquista, náufrago de un terrible hundimiento demográfico y producto de un fallido reacomodo colonial. Sus mitos de origen, sus expresiones de identidad y sus formas de resistencia son una sola cosa: características sempiternas de la terca oposición de los indios —muchas veces violenta— contra las dominaciones de todo tipo. El universo de las viejas deidades que sobrevivió a la conquista en boca de profetas y pitonisas, generó en la subversión de sus propias utopías (y aquí la utopía sería el más claro sincretismo entre el mito y la historia) y surgió recurrente en forma de violento mesianismo milenario que

107 Sobre este asunto ver: Juan Ginés de Sepúlveda, *Sobre las causas justas de la guerra contra los Indios*, México, F. C. E., 1979.

podría a su vez ser descrito como una forma de transición entre lo mitológico y lo utópico, ligado al paso de la sociedad arcaica (fundada en lo intemporal) a una sociedad que descubre, en la opresión y la lucha contra ella, el verdadero sentido de su historia¹¹⁷.

Ahora bien, muchos de los mitos que conocemos actualmente, los conocemos precisamente porque han sido capturados en papel, pero el surgimiento de éste no sucedió en la hoja sino en el habla, no así los testimonios, que al entrelazarlos dejan una historia que tenía la intención de llevar algún tipo de registro.

En Chiapas, el mito es un elemento fundamental para que la aprehensión de los usos y costumbres de las etnias no se perciban como algo absurdo y sin sentido en términos occidentalizados, por el contrario, de lo que se trata es de que por medio de ellos, tomados como historia viva, se pueda reconstruir una cosmogonía rica y sumamente vigente porque se sigue cultivando. Esto llevará, no sólo a la comprensión de la situación actual por la que atraviesan, sino que remitirá a tiempos más lejanos, ya que, y aún con sincretismos, la esencia cultural e identitaria se mantiene.

3.2.2 Los mitos y la historia escrita entre los mayas

La cultura maya, con estupendas expresiones artísticas en las cuales se revelan tanto sus mitos religiosos como una concepción profundamente vinculada con la naturaleza, nos habla de una preocupación por el hombre y el desarrollo de éste tanto en el ámbito socio cultural como en el religioso cósmico.

Los mayas, como el grupo humano que se desarrolló en la parte Este de Chiapas, nos interesa para apreciar cuál es la relación que guardan los mitos mayas y la historia escrita, ya que los pueblos de habla tzotzil de los Altos de Chiapas son

¹¹⁷ Antonio García de León, *op. cit.*, p. 19.

herederos de los mayas en muchos aspectos culturales y míticos. Aunque cabe mencionar que durante el periodo post-clásico hubo una gran influencia de los aztecas del Altiplano Central, por lo que todas las tradiciones se vieron conjuntadas con esta peculiar forma de concebir el mundo, es decir, se da un amalgamamiento entre las costumbres mayas producidas durante el clásico con las traídas por los aztecas del post-clásico, teniendo como resultado una región con características totalmente particulares. Punto que abordaremos en el siguiente capítulo.

Para tal empresa, primero fijaremos nuestra atención en si los mayas manejaban una distinción tajante entre la tradición oral y la escritura histórica. Ya que, esta distinción que pone a la una en posición de superioridad con respecto a la otra no es una característica de la concepción maya con respecto a su devenir histórico. Al parecer esta era una preocupación que no sólo invadió a la región maya sino a otras que conforman el universo mesoamericano, de tal manera que vemos desde los olmecas, zapotecas, mixtecas hasta los mexicas y mayas, una intención por dejar algún tipo de registro de los acontecimientos relevantes de su pasado, inscripciones pictográficas, ideográficas o jeroglíficas (como en el caso mexica), en el que se observa el afán de dejar alguna huella de lo sucedido:

Hermano Tlacaélel, contentándome en estas figuras, las cuales serán memoria perpetua de nuestra grandeza, como tenemos memoria de Quetzalcóatl y de Topiltzin, de los cuales está escrito que, cuando se fueron, dexaron esculpidas sus figuras en palos y en piedras, en quien adora la gente común y sabemos que eran hombres como nosotros; llevémonos nosotros esta gloria por delante¹¹⁸.

¹¹⁸ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, 2 Vols., Editora Nacional, México, 1967, Vol. I, p. 251, Mercedes de la Garza, *La conciencia Histórica de los antiguos mayas*, México, UNAM (Centro de Estudios Mayas), 1975, p. 35.

Cabe mencionar que estos acontecimientos que consideraron importantes, motivo por el cual tuvieron la inquietud de dejarlos plasmados en algún tipo de representación plástica o por medio de alguna grafía, fueron el resultado de una selección (puesto que sólo dejaron plasmados aquellos que consideraron relevantes para su comunidad) y estaban interconectados con elementos mítico-cósmicos, lo que significa una representación del hombre en conjunción con la naturaleza, unidad de la que forman parte los astros:

Al enmarcar escenas con fajas formadas por los signos simbólicos de los astros, los artistas mayas, o quienes los dirigieron, deseaban dar a las escenas una dimensión cósmica, recordar que la tierra y el cielo forman una unidad, integrar los acontecimientos históricos o simplemente terrenales en la infinitud espacial y en la eternidad del tiempo¹¹⁹.

Y aunque en este tipo de inscripciones funde aspectos religiosos, esto no quiere decir que no se haya hecho una diferenciación entre lo que era parte del mito y los dioses, y lo que era específicamente humano, hechos que repercutirían directa o indirectamente sobre la comunidad, en realidad se “trata de una religiosidad que no excluye la preocupación por el hombre y por el sentido de su vida, sino que armoniza con ella”¹²⁰.

Los mayas se distinguieron por tener una excepcional conciencia del tiempo. Espacio y tiempo no fueron para ellos dos conceptos distintos, ya que concibieron el tiempo como el eterno dinamismo del espacio. Su idea de temporalidad deriva del movimiento del Sol, pensado como un tránsito circular alrededor de la Tierra, que determina los períodos de la naturaleza. Es por ello que el tiempo es un transcurrir cíclico, en donde todos los cambios, incluidos los del hombre siguen esa ley estable del gran astro. Esta concepción cíclica que se tenía, en la que tanto astros, universo,

¹¹⁹ Alberto, Ruz Lhuillier, *El templo de las inscripciones, Palenque*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, S. E. P., México, 1973, p. 222-223, en Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 91.

¹²⁰ Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 91

naturaleza y hombre se veían envueltos, trajo consigo, entre otros aspectos, que los mayas consideraran que el tiempo no tuvo un principio, sino que siempre existió, “lo que hacía posible proyectar cálculos acerca de momentos alejados en el pasado sin alcanzar jamás un punto de partida,”¹²¹ sin embargo, manejan fechas claves para designar cronológicamente el tiempo en el que ellos se desenvolvían. Además, gracias a todos los conocimientos astronómicos, astrológicos y matemáticos, aunados a una gran capacidad de observación, pudieron plasmar en sus estelas o en códices las fechas exactas tanto de acontecimientos plenamente humanos como míticos, así como ciclos agrícolas con fines puramente prácticos, lo cual nos habla de una actitud significante ante los eventos importantes de la vida¹²².

Por dicha separación, que no-discriminación de lo que correspondía a los mitos y lo que es completamente histórico, es importante señalar la casi obsesión de los mayas por el cómputo de los sucesos desarrollados temporalmente. Con esto nos encontramos ante una importante diferenciación, hemos repetido innumerables veces que el tiempo de los mitos es el tiempo sin tiempo, atemporal, y que el de la historia está perfectamente bien ubicado en tiempo y espacio, cualidad que manejaron muy bien los mayas. Entonces, en esta aparente división entre los diferentes tiempos, de aquel siempre eterno y el que tiene la posibilidad de clasificación entre presente, pasado y futuro, totalmente humano, se abre una ventana hacia la creencia de que los mayas tenían efectivamente idea del devenir histórico del hombre, tanto temporal como espacial, pero nunca dejando de lado el componente mítico religioso del cual ellos formaban parte. Esto debido a la espiritualidad que manejaba el maya con respecto al cosmos y a la percepción que de éste tenía, sin olvidar que, precisamente estas costumbres que eran parte de su religiosidad y por supuesto de sus mitos forman

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Para ahondar sobre el tema ver Eric, Thompson, *Maya hieroglyphic writing*, University of Oklahoma Press, Horman, 1960. Miguel, León – Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968.

parte de una estructura que producía costumbres profundas de romper, tradiciones que marcaban identidad entre ellos y su comunidad. Por tal motivo la aprehensión de su mundo, con rasgos mágicos, míticos, religiosos, cósmicos, astronómicos, etc., fueron un rasgo que nunca abandonó el maya, y no porque no hubiera podido ser lo suficientemente “maduro” para percibir su devenir histórico, sino porque estaba plenamente conciente del horizonte en el cual se movía.

La escritura¹²³ de la historia, se ve entonces, como una forma de practicar la libertad, conciencia de que en tanto seres históricos tienen una historia precedente, con la posibilidad debido a la crítica, análisis y reflexión de ésta, de elección, volviéndose seres “libres” capaces de manejar sus destinos en el futuro. Así, se maneja al conocimiento histórico como punto de enlace entre un pasado significativo ineludiblemente unido al presente, y que por conocimiento de éste hay la posibilidad de manejar el futuro tanto del individuo como de la comunidad. En este sentido “el hombre tiene acceso a su comprensión, puede conocer su futuro, y en esto implícitamente se está expresando la peculiaridad que el hombre tendría: dar sentido a su presente y prever su futuro, e incluso, con base en esta conciencia modificarlo”¹²⁴.

Es entonces cuando se unen tradición oral e historia, una encargada de transmitir las costumbres y usos que marcan identidad, la otra encargada de dotar al hombre de libertad de elección, de modificar su presente mediante conocimiento del pasado. Para ellos, el hombre se encuentra inmerso en el mar de la cotidianidad, pero

¹²³ Con respecto a ésta, cabe señalar que aunque no haya sido descifrada completamente, se han realizado variadas investigaciones, sobre todo del templo de las Inscripciones en Palenque y de las pinturas en Bonampak, que han arrojado interpretaciones diferentes y contradictorias, por ejemplo la de Eric Thompson, especialista maya, que estaba convencido de que los glifos sólo representaban motivos religiosos o astronómicos, observación que cambia con las aportaciones de Tatiana Proskouriakoff y de Alberto Ruz Lhullier, por mencionar algunos, quienes han dado nuevas luces al estudio de la escritura maya, llegando a la conclusión de que los glifos no sólo hacen mención a los puntos antes mencionados, sino que también dejaron plasmados las genealogías de linajes importantes, las fechas de nacimiento y muerte, así como el momento en que ascendió al poder el personaje al cual están haciendo referencia, quedando así la posibilidad abierta de que mediante sus inscripciones podamos conocer más de su historia y de su cosmovisión en general.

¹²⁴ Mercedes de la Garza, *op. cit.* p. 107.

siempre con la posibilidad de concientizarse de ésta creando caminos que posibiliten la elección.

Por otro lado, la instrucción histórica era difundida de una manera didáctica, la escritura servía de pauta, como punto de referencia, siendo completada por la narración oral. Las inscripciones jeroglíficas no son narraciones del pasado, son la crónica de lo sucedido, la narración del suceso está en la expresión oral que sobre ella (lo escrito) se tenía.

Así pues, tenemos de manera sistematizada una preservación del pasado, habiendo personas especializadas en la labor histórica, no cualquiera se podía dedicar a este quehacer; es decir, sólo los de más alto linaje y/o los sacerdotes podían ser los encargados de construir este tipo de conocimiento (historia escrita), pero además la manera de darlo a conocer era o por la pláticas familiares, de padres a hijos, donde se rememoraban la acciones importantes de los antepasados (tradición oral), o por la representación dramática de los sucesos históricos: el teatro maya, con “una función formativa y de conocimiento del pasado [...] era la combinación de religión y de tradición histórica, puesta en acción con fines educativos”¹²⁵.

Una preservación del pasado tanto en la memoria por la repetición que causaba la oralidad, como por la “reproducción escriturística” que marcaba pautas a seguir, aseguraba un conocimiento histórico de concientización identitaria, por medio del saber reflexivo del pasado. Para mejor entendimiento de lo anterior, es absolutamente indispensable conocer cómo era la convivencia entre el hombre maya y todo el universo religioso, social, cultural y natural en el que se desarrollaba, dentro de cuyas preocupaciones se encontraba el dejar testimonios que reflejaran la forma de concebirse él con relación a sus circunstancias específicas. Sin embargo, para efectos

¹²⁵ *Ibidem*, p. 75-77.

de este trabajo y conocer el desenvolvimiento del maya a través del tiempo nos enfocaremos en la concepción que tenía sobre éste y del espacio, ambos pilares de gran relevancia para entender la cosmovisión maya de la cual forma parte su historia. Por todo lo anterior podemos afirmar junto con Margarita de la Garza que:

El registro de la historia entre los mayas tenía la función de conformar la vida de la comunidad, de acuerdo con los valores establecidos por los grandes hombres del pasado. Por ello [...] los mayas tuvieron una conciencia de la interrelación pasado, presente y futuro en la vida humana, como los nahuas y otros pueblos mesoamericanos; conciencia que se manifestó también en la conquista española, pues la enseñanza de la religión y de la historia fue el puntal al que se aferraron los sacerdotes mayas ante la introducción del cristianismo, para salvaguardar la identidad de su pueblo¹²⁶.

Por eso y por otras muchas características es que las comunidades chiapanecas de habla tzotzil, como herederas de los mayas, permanecen en una resistencia constante, en una lucha por mantener significativa y viva su identidad, su forma de aprehender y de codificar el mundo, que aún amalgamado en muchos aspectos al de nosotros (occidentalizados) se mantiene diferente, recordándonos una alteridad más enriquecedora que la uniformidad avasalladora que pretende el mundo moderno.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 77

CAPÍTULO IV

EL MITO COMO ELEMENTO DE EXPLICACIÓN DE LA RESISTENCIA TZOTZIL, EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

*Para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo
los otros que me dan plena existencia.*
Octavio Paz

4.1 Chiapas: región de regiones.

La República Mexicana, universo lleno de diversidad, no sólo alberga ciudades cosmopolitas, sino también lugares donde las etnias con características ancestrales, son una realidad que no se puede ignorar ni minimizar. Esto se nos presenta como una pluralidad multiétnica, en la cual podemos encontrar rasgos temporales disímiles, uno corriendo muy deprisa hacia una tecnologización abrumadora y desgastante, y el otro, anclado en océanos y ríos profundos, en bosques minados a consecuencia de una agricultura extensiva, donde los hombres luchan por mantener una identidad propia, diferente a la que la maquinaria mundial trata de imponer. Ese otro mundo, el alterno, es al que haremos referencia a lo largo de este capítulo; ese en el que prevalecen todavía lenguas naturales, economías de tipo básico de subsistencia y en el cual, los mitos no sólo no han muerto ante la avanzada moderna, sino que se han mantenido como una forma explicativa del mundo vigente, significativa, recogiendo y almacenando en su narración aspectos ideológicos, culturales y sociales.

Así, podemos encontrar etnias a lo largo y ancho del país, al norte los Rarámuris, pasando por Huicholes y Coras, Zapotecas y Mixtecas al centro, hasta los Lacandones y por supuesto los Tzotziles y Tzeltales en el sureste mexicano, solo por mencionar algunos¹²⁷, los cuales conservan mitos, ritos y tradiciones que dan identidad propia a cada grupo. Un México profundo en constante movimiento, que ha estado creando y recreando continuamente su cultura, reforzando sus ámbitos propios y privados, haciendo suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio¹²⁸, renombrando símbolos, acomodándolos a las circunstancias presentes, mismas que han provocado el surgimiento de elementos y formas de resistencia, intención surgida para que la historia personal y comunal no sucumba ante la historia ajena, conllevando la imperiosa necesidad de protagonista y no solo actitud pasiva de observador.

Particularidades que sin duda encontramos en Chiapas, estado multiétnico donde se alojan diferentes grupos con rasgos característicos y definitorios, mismos que corroboran las diferencias sin que por ello se anule la convivencia entre las diferentes comunidades indígenas, así como el intercambio con grupos no necesariamente indios: mestizos y extranjeros.

La diversidad chiapaneca empieza desde el suelo que los sostiene, del variado origen del agua que los mantiene y de la flora y fauna que los complementa tanto natural como míticamente. Aquí podemos encontrar desde una selva que guarda secretos milenarios en voz de los lacandones, hasta inmensos bosques y montañas donde habitan ancestros y dioses, atmósfera completada por el atractivo y vitalidad de

¹²⁷ En el país se hablan más de cincuenta lenguas indígenas, que corresponde a una población aproximada de 10 millones de personas, las de mayor número de hablantes son el náhuatl, el maya, el mixteco, el zapoteco y después del hñá hñu tenemos al tzeltal y al tzotzil, lenguas habladas en territorio chiapaneco. Algunas lenguas indígenas en nuestro país son: Cochimí, Pai-pai, Kilwa, Kumiai, Cucapa, Serí, Pima, Mayo, Yaqui, Cahita, Kikapú, Tarahumara, Hichol, Cora, Tepehuán, Chichimeca-Jonáz, Huasteco, Purépecha, Mazahua, Totonaca, Mixe, Zoque, Chinanteco, Chontal, Chol, Tojolabal, Mame, Maya, Kekchi, Ixil, Quiché, Popoluca y Tepechua. *Atlas de México*, Secretaría de Educación Pública, 1996.

¹²⁸ Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo. Una civilización negada*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 11.

las cascadas imponentes del Río Chocollá, las Cataratas de Agua Azul y las Lagunas de Montebello, que al igual, reflejan colores azules marino que variados tonos de verde, indicando una región de regiones, crisol de posibilidades tanto geográficas como culturales. Pero Chiapas no sólo es exuberante en sus partes cercanas a la selva, también lo es en la franja de la Llanura Costera y, por supuesto, en la muy devastada Sierra Madre de Chiapas que colinda con la Cuenca Alta del Río Grijalva, conformando la gran garganta de cañón del Sunúdero, lugar donde el río corre aprovechando la fractura rocosa. Desde las hermosas playas con grandes recursos pesqueros y suelo propicio para la ganadería, así como para la producción de café, cacao, plátano y algodón en menor escala en el Soconusco, pasando por el Volcán de Tocaná en la sierra, con climas variados, desde los cálidos hasta los frescos debido a la altura y rica vegetación, bosque mixto de pinos, encinos y coníferas en las partes más altas, hasta ciudades como Tuxtla Gutiérrez, capital del Estado y Chiapa de Corzo.

Y justo es aquí, donde podemos apreciar la influencia del ecosistema en las formas de vida, tanto económico sociales como culturales, ya que sus representaciones encuentran un sin fin de manifestaciones, influidas tal vez por una naturaleza que se ha considerado no sólo un objeto sino un sujeto del cual se aprende cotidianamente. La riqueza natural que encontramos tanto en la zona de los Altos como en la Costa, así como sus inconvenientes, nos dan pautas para saber cómo se realizan actividades interétnicas ya sean comerciales, culturales o de flujo poblacional. Sin duda, la concepción que tienen de su universo está íntimamente ligada a su entorno, así que no es raro que encontremos diferentes etnias con características muy precisas en entornos distintos, toda una gama de posibilidades enmarcadas en un Estado multi natural. Sin embargo, pareciera que esta fortuna natural y cultural por la diversidad de formas que van desde expresiones variadas del pensar hasta modos de producir, son el origen de la pobreza extrema a la que están sometidos miles de indígenas. Se mantiene la sensación de que la gran cantidad de maderas preciosas, vivientes en los árboles

centenarios de la Selva, el maravilloso suelo fértil de algunas zonas, algunas otras propicias para el ganado, y la riqueza mineral son condiciones que han influido para que el indio trabaje y viva en circunstancias deplorables, esclavo de una tierra que le ha dejado de pertenecer. Diferencias también que han terminado por malentenderse volviéndose bandera y justificación a superioridades insostenibles, sojuzgamientos milenarios que han engendrado odios y rencores convertidos en pugnas con inciertos desenlaces, muchas veces catastróficos.

Con todo lo anterior, no podemos más que reconocer en esta región un lugar enigmático, lleno de dioses, de ancestros, de convergencia de diferentes culturas, tanto de reminiscencias claramente prehispánicas, como de aquellas netamente occidentales; región que todavía mantiene viva la esperanza del “Todo para todos, nada para nosotros”, en este lugar de contradicciones, de esperanzas, de muertos revividos, de tiempos que no se van, de “novedades” que no terminan por llegar, de la mezcla de continuidades, de rupturas e hibridaciones culturales surgidas en un tiempo largo, de la pelea constante por ejercer un tipo de poder interno y peculiar, nos permite referirnos a una forma de resistencia particular que a lo largo del capítulo se explicará.

Región donde proliferan los entrecruzamientos, en que historias propias y colectivas se unen creando una realidad pretendidamente utópica, sueños, esperas milenarias tangibles y no solo meras quimeras suspendidas en una atmósfera llena de tensiones y recovecos profundos.

En el nombre lleva la consigna, Chiapas, es el plural de la palabra náhuatl Chiapan, que durante el periodo prehispánico “designaba a la pequeña comarca habitada por los chiapanecas propiamente dichos”¹²⁹. Sin embargo, durante la Colonia la palabra se extendió hasta el punto de ser utilizada como una forma de designar las

¹²⁹ Jan de Vos, *Los enredos de Remesal, Ensayo sobre la conquista de Chiapas*, México, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, 1992, p. 14.

siete provincias, de las que el territorio actual de Chiapas está conformado. Lacandón (Lacamtún), el Soconusco¹³⁰ (Xoconochco) y Chiapan¹³¹ últimas dos grandes y fuertes, tanto económica como políticamente, ejerciendo por tal motivo control con respecto a las demás regiones: Los Zoques, los Zendales, los Quelenes y los Llanos, diferenciados cada uno o por su lengua, tzeltal entre los Zendales, tzotzil entre los Quelenes y compartiendo ambas tzeltal-tzotzil en los Llanos¹³²; o por estar inmiscuido en un sistema de producción e intercambio de bienes conforme a sus necesidades o por presentar sumisión al mismo régimen político y militar¹³³.

El Soconusco, antes de la llegada de los españoles estaba compuesto por ocho regiones: “Mapachtépec, Xoconochco, Acapetlatlán, Huitztlán, Huehuetlán, Mazatlán, Coyoacán y Ayotlán”¹³⁴, las cuales conforman una zona prolija en recursos naturales y por lo tanto, favorable para diversos productos agrícolas, que no solo sirvieron para el consumo regional sino para el pago tributario al Imperio Azteca.

El área de influencia de los indios de Chiapa, abarcaba llanuras y valles del Grijalva, y fue tan importante su influencia en la zona, que el control ejercido sobre poblados aledaños se justificaba por que según ellos eran habitantes de las tierras de Chiapa desde tiempos remotos¹³⁵, y con actitudes guerreras y posturas belicosas los chiapanecas se volvieron el grupo más fuerte de la zona absorbiendo territorios de zoques, zendales, quelenes hasta el Istmo de Tehuantepec, quienes a pesar de los altos tributos que estaban obligados a pagar, y de los abusos perpetrados por los

¹³⁰ Cerca de la actual ciudad de Huixtla, que después se extendió desde Ayutla hasta Tonalá.

¹³¹ Puerto fluvial, actualmente es Chiapa de Corzo. Con el tiempo también agrandó sus fronteras abarcando el resto del actual Estado de Chiapas.

¹³² En el territorio, coexisten otras lenguas como el chol hablado en los lacandones, y el mochó, el coxoh, el cabil y el tojolabal idiomas usados en las amplias depresiones del Grijalva. Jan de Vos, “Chiapas en el momento de la Conquista”, *México Antiguo, Antología de Arqueología Mexicana*, Secretaría de Educación Pública, México, 1995, p. 85

¹³³ *Ibidem*, p. 85.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 84.

¹³⁵ Al respecto los tzotziles de Zinacantan arguyen que ellos “eran gentes advenedizas y naturales de la provincia de Nicoya, que era trescientas leguas de la provincia de Chiapa”. *Ibidem*, p. 86.

detentadores del poder, como el ser atacados por sorpresa para así proveerse de esclavos, mantuvieron una identidad propia reforzada por la lengua que hablaban, ya sea tzeltal o tzotzil. El poder militar que tenían los chiapanecas, se vio reflejado en un poder adquisitivo más fuerte con respecto a las poblaciones cercanas, que en su mayoría eran súbditos, y por supuesto, en la construcción de una ciudad que destellara su importancia: *Napinioka* o Pueblo Grande (de *napijúa*, pueblo y *yaka*, grande)¹³⁶.

Pero como toda gran nación guerrera los chiapanecas también tuvieron fuertes adversarios, en este caso los tzotziles de Zinacatán¹³⁷, el cacicazgo más importante de los Quelenes. “La vieja enemistad tenía su origen y continua alimentación en la disputa por la posesión de las minas de sal en Ixtapa”¹³⁸.

Y son precisamente estas comunidades las que nos interesan, los tzotziles, los autodenominados *bats'il winik* hombre verdadero y *bats'il ants* mujer verdadera hablantes de *bats'il k'op* lengua verdadera¹³⁹ habitantes de la Meseta Central, conocida como Altos de Chiapas; por altitud dividida en tres partes: la primera, formada por las regiones de Ocozocoautla e Ixtapa, con una altitud aproximada de mil metros, la segunda constituye la zona de Comitán, con una altura media de 1,600 metros sobre el nivel del mar y la tercera, comprendiendo las regiones de Zinacatán y San Cristóbal de las Casas, con una altitud promedio de 2,100 metros¹⁴⁰.

¹³⁶ Nombre con que los chiapanecas designaban a su ciudad, *Ibidem*, 86.

¹³⁷ Con el fin de unificar la grafía del lugar, me apego a las reglas gramaticales del castellano, en la que toda palabra en la que su sílaba tónica se pronuncie en la última sílaba, se acentuará siempre y cuando termine en: N, S o vocal, es por eso que Zinacatán aparecerá acentuado, aunque en muchos autores consultados no sea así.

¹³⁸ Jan de Vos. “Chiapas en el momento de la Conquista”, *op. cit.*, 89. En cuanto a la escritura aparece indistintamente en la literatura Ixtapa e Iztapa

¹³⁹ Calixto Guiteras, *op. cit.* p. 27. Pero también ha sido traducido del náhuatl como *tzotz'il* “murciélago”, *tzotzil winik* hombres del murciélago. El significado en náhuatl y no en un significado salido de la comunidad del lugar se debe tal vez, a que la mayoría de las comunidades prehispánicas de lo que conocemos hoy como territorio chiapaneco, se identificaban más que por su nombre autóctono con su nombre en nahua. Debido tal vez a la dominación tolteca, que durante varios siglos afectó no sólo a Chiapas sino a todo el istmo centroamericano.

¹⁴⁰ *Chiapas, colores de agua y selva*, Monografía Estatal, Secretaría de Educación Pública, 1989

Parece que la población de habla tzotzil no era designada con tal adjetivo, no así los zinacantecos que reconocidos como los hombres del murciélago se autodenominaban de tal manera, pero a la llegada de los españoles Zinacantán era uno de los poblados más numerosos y poderosos, de ahí que el nombre por extensión fuera utilizado para designar a todos los que hablaran esa lengua¹⁴¹.

Zinacantán, como una de las regiones más importantes de los Altos, controlaba los pueblos de Soyalo, Ixtapa y San Lucas, pero por su cercanía a la región de Chamula siempre tuvieron desacuerdos originados por la superioridad ventajosa que pregonaban los zinacantecos hacia los chamulas, ellos —los chamulas— “eran inferiores en cuanto a cultura y prosperidad económica”¹⁴².

De las otras regiones, que muy probablemente al igual que las anteriores fueron encontradas por Luis Marín a su llegada a los Altos en 1524, podemos nombrar a Copanaguastla, en el extremo sureste, Pinola en una llanura aluvial; Comitán, Huixtán, Ocozocuatla, Colpitán, Zimatán y Tecpatán.

4.2 Los tzotziles: herederos de los mayas.

Como este trabajo pretende abordar las estructuras, continuidades que marcan tradiciones expresadas en las narraciones míticas, las comunidades tzotziles, son un buen ejemplo de cómo una conciencia mítica se expresa en una dinámica cultural, económica y social, que por diversos factores, determinantes desde la Conquista, se han mantenido como propios, evitando un alto asimilamiento de elementos externos que poco les significarían y transgreden aquello que les era y es importante, de ahí la elección de esta región para los fines perseguidos.

¹⁴¹ Henry Favre, *op. cit.*, p. 134.

¹⁴² Jan de Vos, “Chiapas en el momento de la Conquista”, *op. cit.*, p. 89.

Con la llegada de los misioneros al “Nuevo Continente” y en especial de los dominicos a la región de Chiapan, la tarea de evangelización y conversión al catolicismo significó una superposición de lo traído por sobre lo ya existente, dando lugar a sincretismos que significaron la creación de un nuevo sistema que soporta de igual manera gran cantidad de festividades y sacramentos católicos como la existencia de jerarquías de tipo mítico-ritual; ejemplo de ello, los santos que comparten nombres tzotziles denotando probablemente que “se trata de descendientes culturales de divinidades aborígenes”¹⁴³, amalgamando por tanto, grandes cantidades de esencias que poco tienen que ver con significados católicos.

Los tzotziles son uno de los grupos indígenas más numerosos e importantes de la región del sureste mexicano, y aunque podemos localizarlos en varias partes del país, la gran mayoría se encuentran concentrados en el estado de Chiapas, debido a que su cultura es directamente heredera de la maya clásica y post clásica.

Como grupo, con características culturales definitorias y particularidades que los pueden alejar, pero a la vez unir a otras etnias cercanas a la zona de desarrollo maya, encontramos en su habla una forma singular de expresión del mundo y de sus concepciones ideológicas. El tzotzil es uno de los 21 grupos mayences que se desarrollaron tanto en la Península de Yucatán y en Chiapas como en Guatemala. La lengua tiene variantes según la región, de entre las cuales sobresalen Chamula, Chenalhó, Pantheló, Zinacantán y Huistán. Las dos que exhiben mayores diferencias parecen ser las de Huistán, limitada por los municipios de habla tzeltal, y el arcaico dialecto Chamula¹⁴⁴.

¹⁴³ Evon Z. Vogt, “Conceptos de los antiguos mayas en la religión Zinacanteca contemporánea”, en Evon Z. Vogt (editor), *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, CONACULTA, I.N.I., 1992, p. 88

¹⁴⁴ Actualmente el alfabeto tzotzil cuenta 26 fonemas de los cuales 5 son vocales y 21 son consonantes. Guiteras, Holmes Calixta, *Los peligros del Alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México - Buenos Aires, F. C. E., 1965, p. 15

Chiapas cuenta con una población hasta el año 2000 de 3, 920,892 habitantes¹⁴⁵, de ellos 809, 592 hablan alguna lengua indígena, de entre las que sobresalen la Tzotzil con 291,550 habitantes, la Tzeltal con 278,577, el Zoque con 41,609 y el Tojolabal con 37,660 personas con lengua no castellana. Lo cual significa que del total de la población residente en Chiapas el 20% es de habla indígena, de los cuales el 7.4% practican el tzotzil, modo de comunicación en 24 comunidades del estado como: El Bosque, Chalchihuitán, Chamula, Chenalhó, Huistán, Huitiupan, Jitotol, Larráinzar, Simojovel de Allende, Totolapa y Zinacantán¹⁴⁶, lo que representa una minoría importante debido a la presencia y resistencia cultural que a lo largo de su historia han presentado.

Cada comunidad presenta diferencias tanto de fondo como de forma, pero por el momento abordaremos aquellas acciones en continua práctica, que aunque gastadas y modificadas, el tiempo no ha sido lo suficientemente fuerte como para dejarlas en el olvido. Nos referimos a las prácticas ancestrales que aún sobreviven entre personas contemporáneas con influencia maya, nos adentraremos en conceptos cosmogónicos que hasta la fecha se practican, presentándose precisamente, como una repetición que se desenvuelve en los tiempos de la larga duración.

Algunos mitos de origen que encontramos entre los tzotziles¹⁴⁷, es el de los dioses cargadores de las cuatro esquinas del mundo, que al dejar *Vashak Men*, y después de un largo recorrido, estos ancestros originales se convirtieron en dioses de

¹⁴⁵ *Censo Nacional de Población y vivienda*, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, 2000.

¹⁴⁶ Las otras comunidades son: Pueblo Nuevo Solistahuacán, Bochil, Soyaló, Santiago, Santa Marta, Pantelhó, Magdalena, Mitontic,, San Felipe Ecatepec, El Zapotal (San Lucas), Teopisca y Venustiano Carranza (San Bartolomé).

¹⁴⁷ En este caso San Andrés Larráinzar.

los cuatro puntos cardinales¹⁴⁸. Se cree que los dioses que llegaron del oeste son la línea de la cual descienden los tzotziles¹⁴⁹.

Esto significa que, si las cuatro esquinas del mundo están sostenidas por diferentes dioses, la concepción de éste en una figura geométrica cuadrada con dos dimensiones, horizontal y vertical, un plano dividido en cielo e inframundo, que semeja una pirámide hacia arriba con su proyección similar hacia el lado contrario; “el cielo está dividido en trece gradas; seis al oriente, seis en el occidente y la decimotercera en el cenit, el corazón del cielo... –hacia abajo- se encuentran nueve, trece o un número indeterminado de gradas que forman el inframundo u *Olontik*”¹⁵⁰.

Por lo tanto el sol, “precedido por Venus, la estrella de la mañana, una gran serpiente emplumada llamada *Mukta Ch'on* por los tzotziles”, surge por el oriente asciende por los seis escalones de ese lado hasta llegar al centro, justo al medio día, espera una hora y al término baja por los otros seis escalones por el occidente; al llegar a este punto empieza su recorrido por el inframundo, camino similar al anterior. Este ciclo se repite todos los días¹⁵¹.

Es importante señalar, que los tzotziles al igual que los mayas creen que la Ceiba se abrió paso en el centro de la tierra llegando hasta el punto más céntrico del cielo, doble tarea ya que como separa una al cielo y a la tierra, y con ello a los hombres con los dioses que moran en este lugar; por otro lado, si observáramos gráficamente esta forma de ver el mundo, la figura que se abre ante nuestros ojos es la de una pirámide. Vogt hace algunas analogías con respecto a la apariencia similar tanto de la

¹⁴⁸ Los puntos cardinales están asociados a diferentes colores el blanco corresponde a la lluvia ubicado en el oriente, el dios del maíz en el norte también de color blanco; el viento está simbolizado por el color rojo al sur y finalmente el dios de la muerte de color negro al poniente, William R. Hollan “Conceptos cosmogónicos tzotziles como base para interpretar la civilización maya prehispánica”, en *América Indígena*, Vol. XXIV, Núm. 1, Enero, 1964, p. 15-16

¹⁴⁹ William R. Hollan. *op. cit.*, p. 13.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 14.

¹⁵¹ *Ibidem*,

montaña con la pirámide; según él, las pirámides tanto como las montañas son importantes para los mayas clásicos y tzotziles, porque además de fungir como residencia de los ancestros, y de los *chu'lel* (alma personal) también cobijan a los *chanul* (espíritu animal acompañante)¹⁵². Así, se rinde culto al pie de la pirámide y al pie de la montaña, igualmente en las cumbres de ambas, en la una residen los ancestros y en la otra se rinde culto a los dioses.

El sincretismo religioso lo encontramos en la asimilación de los diferentes dioses, al Sol corresponde Jesucristo, a la Luna la Virgen y los diferentes santos católicos se mezclan con nombres tzotziles, seguramente de los ancestros que corresponden a los trece niveles del cielo, no se sabe la cantidad exacta de santos existentes en la comunidad de Larráinzar pero para los zinacantecos el número que maneja Vog es de 37 santos repartidos en los tres templos del centro ceremonial¹⁵³. Ahora, si tomamos en cuenta que deben estar repartidos entre los 13 niveles, probablemente por cada nivel se encuentren tres de un lado y tres del otro, o sea seis en cada bloque, prescindiendo del primero que corresponde al concepto de *Vaxaké Men* que es el que sostiene dos de los cuatro puntos cardinales, encontrados en la base de la pirámide, es decir, el oeste y el este identificados con el Dios de la Muerte y de la Lluvia respectivamente, como en la cúspide no colocamos ninguna triada, esto nos conlleva a suponer que en ésta sólo reside un solo santo, tal vez el patrono de cada comunidad. Tanto los dioses principales como los santos comparten plegarias con los ancestros y montañas sagradas del lugar.

¹⁵² Evon Z. Vogt, "Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea", Los H'iloletik: Organización y funciones del chamanismo en Zinacantán. "Réplica estructural y réplica conceptual en la cultura zinacanteca", en Evon Z. Vogt, *op. cit.*, p. 88-141. En el texto aparece como *H?iloletik*, el ? está marcando un cierre glotal o saltillo, pero para no crear confusión entre los lectores utilizaré la comilla ya que tiene la misma función y es manejado por igual en otros autores, el mismo criterio rige para otras palabras tzotziles.

¹⁵³ Evon Z. Vogt, "Los antiguos mayas y la religión zinacanteca", Evon Z. Vogt, *op. cit.*, p. 91

La relación que tienen con la tierra merece mención especial, ya que si bien hay “ángeles, *chauk*, capitanes y maestros que son las deidades de la tierra y ordenan lluvias al agricultor y animales silvestres al cazador”¹⁵⁴, también manejan un concepto difícil de explicar, *Yahual b’alamil* (dueño de la tierra), sin correspondencia con algún santo católico, pero que comparte dones junto con los relacionados hacia la lluvia, fertilidad del suelo y la vida silvestre, éstos de nombres católicos, sin embargo *Yahual b’alamil* es, como muchos otros conceptos entre los tzotziles, ambivalente ya que al igual que da fortuna otorga desgracias¹⁵⁵.

También encontramos aspectos importantes de su concepción mítica del mundo, que no fue muy alterada por la intromisión del catolicismo: el culto a los ancestros, que para los mayas clásicos y tzotziles actuales, conforma un punto de convergencia tanto social como cultural, prácticas en las que podemos observar aspectos de su forma de pensar el mundo, la relación naturaleza-hombre y por supuesto el modo de concebirse ellos mismos con respecto al universo que los rodea, lo cual permite saber con que símbolos han significado su universo.

Los tzotziles, y en concreto los zinacantecos, tienen la idea de que los dioses ancestrales además de residir en las cimas de las montañas sagradas¹⁵⁶, tienen diferentes capacidades: socorrer, proveer, cuidar y castigar; características asociadas a personajes paternos y maternos, sintetizados en el concepto de *Totilme’iletik* (padres-madres), a estos ancestros por poseer un gran peso cultural —debido al

¹⁵⁴ Holland, “El tonalismo y el nahualismo entre los tzotziles”, en *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, Vol. I, p. 168

¹⁵⁵ Algunos lo ven como un riquísimo ladino jugador de la suerte de las personas Vogt, “Los antiguos mayas y la religión zinacanteca”, *op. cit.* p. 91

¹⁵⁶ Kalvario para los zinacantecos, nombre que poco tiene que ver con el significado de los católicos, sin embargo puede que la designación como tal si haya sido una influencia de los evangelizadores, de cualquier manera, Kalvario se refiere a una de las montañas sagradas a cuyo pie se halla el centro ceremonial, en él los dioses ancestrales se reúnen y deliberan en forma muy semejante a las de los funcionarios sacerdotales. Vogt, “Los antiguos mayas y la religión zinacanteca”, *op. cit.*, p. 89. Para los tzotziles de Larrainzar radican en Ch’iebal y ch’ibal, palabra derivada de che’ —árbol- árbol familiar, o tal vez la Ceiba sagrada, Holland, “Conceptos Cosmológicos Tzotziles”, *op. cit.* p.20

respeto que merecen tanto los padres como los mayores—, se les ofrecen los ritos principales de curación y rescate de los *ch'u'ulel* y los *chanul*, mencionados anteriormente, y que en seguida se explicarán con mayor profundidad.

Las ofrendas que reciben estos ancestros están compuestas principalmente de una gallina negra, velas blancas, flores, etc., es probable que los colores de dichas ofrendas estén relacionados con la muerte y con la lluvia, es decir, se puede pedir tanto por la salud como por lluvias suficientes para una buena cosecha.

Los tzótziles suponen que al nacer todos los individuos tienen y comparten un alma personal *ch'u'ulel* y un espíritu animal *chanul*, ambos nacen al mismo momento que la persona y sus destinos están íntimamente ligados. El primero, es una fracción individual de toda la fuerza que anima el mundo natural y espiritual, fuerza vital llamada *ke'al*¹⁵⁷, que aumenta según aumente el conocimiento y la edad de la persona, relacionada directamente con el *ch'u'ulel* que también se hará más poderoso según la carrera del tiempo y acciones desempeñadas. El *ch'u'ulel* está dividido en trece partes¹⁵⁸, pero si el individuo muestra actos reprobables en la comunidad o para con los ancestros, éstos harán que pierda una o más partes dependiendo de la gravedad del mal, como el individuo no puede tener una buena vida con la falta de alguna de las partes que lo componen su *ch'u'ulel* debe ofrecer ceremonias presididas por un *h'ilol* para recuperar lo que ha perdido.

El *chanul*, como animal compañero¹⁵⁹, está ligado íntimamente con el individuo, es decir, lo bueno o malo que le pase a alguno de ellos repercute en el otro, motivo por el cual, la persona debe procurar y mantener la mayor parte de su vida conductas y

¹⁵⁷Favre, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1984, p. 258.

¹⁵⁸ Vogt, "Los antiguos mayas y la religión zinacanteca", *op. cit.*, p. 90

¹⁵⁹ Estos acompañantes son designados con diferentes nombres según la comunidad, *chamul* en Zinacantán, *Wayojel* en Chamula, *wayjel* en Oxchuc, *lab* en Cancuc, etc. Henry Favre, *op. cit.*, p. 258.

actitudes rectas, afines a las enseñadas en su comunidad, evitando así, que los animales compañeros queden fuera de sus correspondientes corrales¹⁶⁰, esto se logra evitando ofender a los *totilme'iletik*, ya que ellos impedirán el paso, cerrando el camino hacia la morada donde se encuentran a salvo los *chanules* de los peligros, si eso sucediese, desde el daño más pequeño hasta ser herido de muerte, es directamente perjudicial a quien tenga correspondencia con ese animal.

Estos *chanul*, son tan buenos o ágiles como su materia humana lo sea, mientras más *cargos* se vayan desempeñando o sabiduría mágico-religiosa obtenida con la edad, y se destaque como un buen curandero su animal va escalando peldaños¹⁶¹ alcanzando mayor categoría, los animales más codiciados en este aspecto son el tigre, el jaguar, el puma o el coyote, sin embargo, si la persona nunca se destacó en ninguna actividad socio-cultural, el animal nunca pasará de las primeras gradas, caracterizado solamente como mapaches, comadrejas, tlacuaches, gatos montés, o zorros¹⁶². Los animales más diestros y habilidosos tienen la misión de controlar a los inferiores, tal como lo hacen los individuos en la tierra, así como de proteger a los animales menos poderosos; se les conoce como "*petometik y kuchometik* que significa los abrasadores y cargadores. En su capacidad de cuidadores y protectores de los demás, y en la medida que sirven a las fuerzas del bien, son los dioses de sus respectivos linajes"¹⁶³.

Los personajes que tienen mayor poder y sabiduría son los ancianos y curanderos, motivo por el cual poseen los animales más poderosos y la capacidad de transmutarse a ellos¹⁶⁴, castigando a aquellos que han infringido alguna usanza, salvaguardando el orden y sosteniendo tradiciones sagradas. Estos individuos crean a

¹⁶⁰ Los *chanules* viven en grandes corrales "situados en el interior de la *B'ank'ikal Muk'ta Vits*, -gran montaña hermano mayor. Vogt, "Los antiguos mayas y la religión zinacanteca", *op. cit.*, p. 90.

¹⁶¹ En la posición piramidal antes mencionada.

¹⁶² William R. Holland, "El tonalismo y el nahualismo entre los tzotziles", *op. cit.*, p. 170.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 171.

¹⁶⁴ Nahualismo: "en el sentido original del concepto de un brujo de brujería y otras intenciones malas. El individuo se convierte en animal por una hora o una noche, como disfraz, o para llevar a cabo actos de magia que no puede hacer como ser humano. *Ibidem*, p. 171

su alrededor sentimientos encontrados, ya que al igual que protegen, también pueden causar mal, mediante brujerías, exhibiéndose como animales que causan daño o hasta la muerte, “de entre los animales más temidos como *chanules* son el tecolote, el águila, el zopilote rey, el colibrí, la mariposa y el grillo [...] el arco iris, el torbellino y las bolas de fuego que se ven en el cielo también son agüeros de muerte muy temibles”¹⁶⁵.

La influencia ejercida por estos personajes es sin duda importante, debido a que las medidas coercitivas tomadas para con la población, representan diversos métodos para mantener el control, aún con base en el miedo hacia la muerte o al despojo de bienes materiales.

No quiero decir con ello que se sientan oprimidos o medrosos ante los castigos, a los que probablemente se tienen que enfrentar por romper con lo marcado, sino que precisamente estas ideas, sentimientos tangibles en ritos y en diferentes acciones, han permeado tanto que recogieron sentimientos, gustos, miedos, pasiones, inconsciente colectivo, todos reflejados en narraciones míticas. Y se ha vuelto precisamente estructura por cotidiana, pero además porque internamente ha encontrado mecanismos que hacen prevalecer el orden y control que aseguran su repetición y por lo tanto su vigencia cultural.

Vigencia, debido a su significación cotidiana, dada hacia aquello con lo que conviven y consideran relevante, entre ellos el contacto e interrelación íntima de cuerpo, alma y naturaleza, triada ligada por su animal compañero, dioses y ancestros. Se piensa al hombre en una división complementaria de tres partes, donde cada una es importante y tiene un objetivo específico, no se puede vivir plenamente si alguna de ellas está atravesando por un mal momento, el equilibrio entre las tres, nos habla de un sentimiento por mantener armonía entre hombre, naturaleza y dioses, lo tangible y

¹⁶⁵ *Ibidem*. p. 172.

lo intangible conviviendo de tal manera que la perpetuación de ambos mundos sea condición del buen funcionamiento de la estructura que gira alrededor de sus vidas.

Para entender estas estructuras, es necesario relacionarlas con el proceso histórico sufrido, ya que aunque nos enfrentamos a los tiempos casi inmóviles, a los puntos de convergencia en que parece que las cosas no cambian o cambian muy poco, es preciso ubicarlas en sus justas dimensiones, sobre todo, cuando reconocemos que el choque cultural entre occidentales y mesoamericanos cambió el rumbo de estas dos civilizaciones para siempre.

Efectivamente, cuando hablamos de persistencias, nos referimos a las tradiciones que a pesar de los cambios impuestos por el conquistador han seguido reproduciéndose, pero que han tenido pequeñas modificaciones conforme la conquista y el periodo colonial se fue desarrollando. Estos dos periodos, van a ser definitorios en la concepción híbrida que va a surgir para los diferentes grupos mayas, mismas que se verán nuevamente modificadas por reacomodos y ajustes que ha sufrido el país en la búsqueda de la consolidación nacional.

La discontinuidad en las estructuras sociales durante el periodo colonial, fue tan severa, que lo que ahora se puede considerar como propio de los tzotziles, son en realidad, instituciones creadas después de la Conquista, mismas que sólo han podido mantenerse a consecuencia de las relaciones entre ladinos e indios que se desataron con el choque y control de los unos sobre los otros.

En este sentido, los patrones de poblamiento que siguieron y aún siguen los tzotziles han permanecido como una estructura, con sus respectivas modificaciones, cualidad identificada en lo que ahora conocemos como expresión persistente en tiempo y espacio, manifestación de mantener y proteger a la población de los estragos que ha conllevado la imposición de lineamientos externos. Cabe mencionar, que estos

reacomodos no fueron sólo adaptación, también encarnaron caminos para mantener tradiciones, ideas y costumbres salvaguardadas en los nuevos métodos unificadores que encontraron debido a la situación de cambio a la que se enfrentaron.

Cuando hablamos de tzotziles o tzeltales, nos referimos a diferentes comunidades identificadas en primera instancia por el idioma, que aunque con variantes de una a otra, éste es perfectamente entendible entre ellas, entrecruzamientos en relaciones rituales, tradicionales, políticas y económicas, que por encima de las diferencias muestran similitudes indiscutibles, contrastes que pueden ir desde la vestimenta hasta rasgos físicos, todos éstos de tipo formal pero cualitativamente homogéneos, mismos que en conjunto forman una sólida realidad identificada culturalmente.

Pero, ¿qué es la comunidad?, la podemos definir como el conglomerado humano que se distingue por tener una identidad propia basada en tradiciones milenarias, que abarcan desde lo cultural hasta lo económico, además de representar una “unidad territorial continua y coextensiva a un sistema de relaciones sociales. El territorio comunitario queda definido por el grupo que lo habita. Se extiende hasta donde la población se identifica aún con la comunidad. La población es la que, por el juego de las lealtades que entrega o que retira, delimita la base territorial de la comunidad”¹⁶⁶.

Como podemos observar en la respuesta anterior, nos encontramos ante varias señales que podemos utilizar, en primera instancia, para marcar factores de resistencia.

En primer lugar el lenguaje, el expresarse en una lengua diferente a la que se presenta como externa, nos habla por un lado, de un querer diferenciarse no sólo a un nivel de dominante dominado, sino en un horizonte en el que la forma de ver, de

¹⁶⁶ Henri Favre, *op. cit.*, p. 139.

enfrentarse, de entender y resolver el cosmos es propia, donde las denominaciones van cargadas de significados esenciales que se pueden remontar a los tiempos míticos. Las palabras utilizadas para desenmascarar el mundo y utilizadas para clasificar objetos y acontecimientos, son el vehículo que permite comunicación no solo superficial sino íntima entre los miembros de la comunidad, la cual está imbuida en un tipo específico de categorías interrelacionadas culturalmente.

Así, las acepciones que los tzotziles utilizaron hacia animales, colores, naturaleza y acontecimientos metafísicos son el resultado de una mezcla en la que nomenclatura con esencias se funden formando significados que van más allá de lo que se ve o se percibe, de tal forma que dependiendo de la situación en que se encuentre el tzotzil, utilizará la palabra adecuada para nombrar el objeto que tiene diferentes acepciones, sabiendo cual utilizar por la tradición que le marca las rutas más viables de comunicación consigo y con el exterior.

Por ejemplo, la nomenclatura de los colores es diversa y con varios significados, por un lado están “los términos usados con mayor frecuencia en la vida cotidiana, para designar el mundo circundante y —por el otro— términos empleados para la denominación abstracta de los colores mismos en forma independiente de sus asociaciones con objetos físicos”¹⁶⁷. Esto nos habla de una permanencia, en la cual los colores están identificados no sólo como un adjetivo, sino relacionados tanto con los dioses como con los puntos cardinales, persistencia maya, que junto con otros conceptos como la forma de designar y entender unidades de tiempo y espacio, por mencionar algunas, fueron y siguen siendo características importantes de los tzotziles depositarios y practicantes de muchos componentes mayas.

¹⁶⁷ George, A. Collier, “Categorías del color en Zinacatán”, en Evon Z. Vogt Vogt (editor), *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, op. cit., p. 415

Las palabras adecuadas son importantes también en los rituales, ya que así la comunicación con los dioses y ancestros será más efectiva, tomando en cuenta que ésta es solo una parte del rito, las ofrendas y todo el protocolo que exige una ceremonia es lo mínimo que se debe hacer para garantizar la escucha y favor de los dioses.

El lenguaje es por lo tanto un mecanismo que además de diferenciar, es identitario de la comunidad que se expresa con las mismas nomenclaturas simbólicas, y como el *tzotzil* es una persistencia, también puede traducirse en resistencia por mantener significativo un mundo que habla la misma lengua de los hombres del murciélago. Resistencia, por que por medio del lenguaje recrea el entorno, y la percepción que tengamos de él sólo la podremos expresar y entender mediante el complicado juego que alrededor de las palabras se ha elaborado, y si éstas siguen siendo las mismas de los ancestros, eso quiere decir que todo el ambiente cultural se mantiene vivo y latente mediante la tradición expresada en voces con murmullos y gritos que revelan los secretos de lo más profundo del ser, tanto humano como natural.

Los topónimos en el inmenso mar de las palabras, no sólo son nombres superficiales, en su mayoría describen el lugar al cual hacen referencia, pero al tiempo que nos dan cuenta de la morfología del lugar, es también un signo muy evidente de la dominación tolteca que sufrió la región, ya que la gran mayoría de estos topónimos son nahuas, reflejo de la importancia y predominio del grupo extranjero tanto que hasta la fecha se utilizan.

La comunidad, también se distingue por las formas de organización interna, sistema que la mantiene funcionando a pesar de las contradicciones que surgen de ella, de tal forma que los miembros se sienten identificados con la gente que cohabita

junto con ellos la extensión territorial que delimita el total de su comunidad, pero a su vez los diferencia de aquellos que no pertenecen a su mismo *katpul*.

La colectividad no es una masa compacta, por el contrario, es un organismo heterogéneo compuesto por familias patrilocales, las cuales se ven identificadas con una sección o *katpul*, misma que se presenta en dos vertientes “ya sea como una comunidad parcial o subcomunidad, o bien como un grupo superior de ascendencia común”¹⁶⁸. Lo cual quiere decir, que más que una división territorial es una categoría que designa un grupo endogámico, que ha formado y generado sus propios símbolos que lo identifican de las demás secciones que su comunidad ha engendrado.

Hacia el interior, las secciones ejercen sobre sus miembros un control moral debido a los símbolos que ella misma se ha forjado. De manera general, las tradiciones son las mismas para todas las partes conformadoras de la comunidad, sin embargo, cada una se distingue por la adaptación que sus miembros han hecho de ellas, así por ejemplo, cada una tiene un santo patrono, su fiesta principal, sus curanderos y cierta autonomía dentro de la comunidad. Sin embargo, aunque ésta divide geográficamente, la figura del *katpul* no hace las veces de detentadora de tierra, por lo tanto, su cohesión es cultural y consanguínea pero no jurídica.

Tal vez, estos conjuntos se consolidaron con el arribo de los dominicos a tierras chiapanecas, ya que con el fin de tener un mayor control sobre la población los “redujeron” a territorios localizados y concentrados de diversas familias¹⁶⁹, que al agruparse en comunidades se dividieron en diferentes grupos, y a la usanza prehispánica se relacionaron con conceptos duales sobre hermano “*mayor -b'ankilal*” y “*menor - 'its'inal*”.

¹⁶⁸ Henry Favre, *op. cit.*, p. 161.

¹⁶⁹ “Numerosas comunidades fueron constituidas a partir de grupos heterogéneos, de manera que clanes, linajes y familias extensas, sin lazos entre sí, fueron a vivir juntos, y buscaron dentro del nuevo marco trazado por el colonizador formas originales de sociabilidad” *Ibidem.*, p. 177.

Etimológicamente, *b'ankilal - 'its'inal*, quiere decir “hermano” mayor o menor, dualidad en la que todo hombre mayor tiene uno menor, y por extensión todas los objetos de la naturaleza, identificación que va desde la denominación caliente frío, relacionada con la posición geográfica de las montañas, es decir, lo frío más arriba y lo caliente acercado a la zona de declive, hasta una acepción que no se conforma solamente con descripciones morfológicas, sino que pertenece, a un concepto integral de la sociedad tzotzil, del cambio y de la tradición. Así, las partes altas de la montaña, genéricamente conocida como Altos, son las fracciones denominadas hermano mayor, que aunque geográficamente sean más grandes, su capacidad de producción es menor a las compuestas por los de abajo “hermano menor”, identificada con el Soconusco. Esto conduce a una relación, en la que el *kalpul* de arriba a nivel regional y local “constituye el lugar donde los tzotziles-tzeltales viven según el orden inmutable inspirado por las divinidades —tradición—. En cambio la sección de abajo, representa el cambio. Lugar al que acuden en forma temporal para trabajar bajo las leyes arbitrarias y cambiantes de los ladinos”¹⁷⁰.

Todo el tejido que une a un segmento y hace que se diferencie de otro, es el mismo que se pone en juego con respecto a la comunidad y su relación con el exterior, la dualidad manejada no sólo es a nivel de los hombres sino como ya vimos a nivel de los dioses, así se vuelve a repetir, la idea del mundo como una gran pirámide tanto hacia arriba como hacia abajo.

Esta forma de enfrentar y concebir el universo, nos habla de un funcionamiento en proyección de menor a mayor escala. Es por eso que, las relaciones internas de una comunidad son las más importantes para mantener el funcionamiento comunal hacia adentro y hacia fuera de ésta.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 181.

Sin duda, esta forma de organización es un recurso para poder sortear los cambios impuestos por el exterior, en este sentido aunque haya dentro de la propia comunidad una sección más susceptibles a éstos, en conjunto están relacionados e identificados precisamente por el ejercicio de tradiciones que los distancian del grupo foráneo.

Lo que Henri Favre ha llamado *katpalles* o secciones, Evon Z. Vogt ha llamado *snáes* —las casas de—, unidades residenciales integradas por uno o más patrilinajes localizados¹⁷¹. Como quiera que se les llamen, éstos conjuntos familiares ubicados en sitios localizados llevan a cabo actividades específicas que tienen que ver con la justificación del orden, de usos y costumbres. De entre las que sobresalen: ceremonias realizadas por cada *sná* dos veces al año en honor ya sea de los *totilme íletik* o del *yabual b'alamil* como “medios simbólicos para manifestar: a) los derechos de los miembros del *sná* sobre las tierras que usufructúan y que heredaron de sus ancestros patrilíneales, y b) los derechos que tienen los miembros del grupo del manantial para extraer agua, así como su obligación de cuidarlo apropiadamente”¹⁷².

Los grupos de ascendencia común o patrilinajes localizados, rara vez abarcan más de cuatro generaciones, convirtiéndose los antepasados en *totilme íletik*, (padres-madres) ancestros pertenecientes a todo el *sná*. Los miembros por familia son de aproximadamente ocho a quince personas, entre abuelos, padres e hijos, que viven bajo el control del hombre de más edad. En este desarrollo familiar, la herencia del padre es predominante, ya que es él, quien hereda la tierra a los hijos varones, los cuales llevan a vivir a su familia al “sitio” en el que se encuentra ubicado el linaje paterno. Toda esta familia extensa comparte servicios que ayudan a fortalecer los lazos familiares y solidaridades surgidas por la convivencia, a pesar de que cada pequeño

¹⁷¹ Evon Z. Vogt., “Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán” en Evon Z. Vogt (editor), *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas, op. cit.*, p. 68

¹⁷² *Ibidem*, p. 70, 72.

núcleo posee su casa, es decir, los hijos que han decidido casarse, construyen su vivienda en tierras pertenecientes a su padre, aunque “los cobertizos, el huerto, el baño de vapor y aún, en algunos casos, el granero y la cocina, son colectivos y todos los miembros de la familia tienen derecho a ellos”¹⁷³.

Como ya hemos visto la familia juega un papel importante tanto en el funcionamiento por sectores, como éste en el comportamiento comunal. La cohesión de la familia extensa, depende de la pareja más grande, teniendo ambos roles bien definidos¹⁷⁴. El jefe que en este caso es el padre, encargado de administrar los dineros para el beneficio de toda la familia, las mujeres, por su cuenta, representan figuras sobresalientes en el mantenimiento y resguardo de las tradiciones.

La mujer *tzotzil*, aunque no pueda emprender tareas de gran envergadura, como servir en los cargos más altos de la jerarquía religiosa, si puede ser una estupenda *h'iloletik*, lo cual significa, entre otras cosas, que las actividades de curación, sensibilidad y comunicación hacia los dioses, no son virtudes solamente de los hombres.

Las mujeres, al ser las que permanecen en el hogar, mientras los hombres se ven en la necesidad de salir ya sea hacia el centro ceremonial, hacia otro paraje o hacia las tierras calientes, son las encargadas de la educación y transmisión de usos y costumbres, inmiscuyendo a los “menores” en las tareas que deben desempeñar dentro de la familia y por supuesto de la comunidad. Es por eso que, desde el trato inmediato con los hijos, hasta las relaciones familiares de importancia están a cargo de la mujer. Así, ella tiene y ejerce el papel de llevar a cabo la verdadera resistencia,

¹⁷³ Henri Favre, *op. cit.*, p. 202.

¹⁷⁴ A las mujeres les incube el mantenimiento de la casa, la preparación de las comidas, el cuidado de los animales del corral y los borregos, el hilado, y tejido de los vestidos, la confección de los trastes de barro. Los hombres, además de trabajar la tierra hacen carbón de madera, labran el cuero y la piedra confeccionan canastas o tejen fibras vegetales, el más joven hará la tarea bruta y el mayor dará el toque final” *Ibidem*, p. 203.

aquella que por cotidiana, parece que no se percibe, pero que está latente porque día a día se alimenta por las enseñanzas desplegadas para mantener una identidad tanto de lo que son como de lo que fueron. Los hombres, tal vez son los encargados de encender la llama de la rebelión, pero las mujeres, son las que mantienen la resistencia, no desde una trinchera política y efímera, sino desde la actitud guerrera del fogón de una casa, que cuida y reproduce una conciencia ritual y por lo tanto, difícil de romper.

Si volvemos la vista hacia el concepto que tienen de “hermano mayor y menor” y toda la carga conceptual de él, podemos decir que ellas están identificadas con los trabajos que desempeñan los “mayores”, por mantener una tradición viva y significativo día a día, no sólo dramatizada los días de fiesta por los “encargados” religiosos; el complemento, los hombres, los “menores”, por ser los que además de verse en la necesidad de salir de su paraje para la manutención familiar, son los que están en constante contacto con los de “afuera”, los mestizos, razón por la que en este caso son los portadores del cambio y las “innovaciones” del exterior, desde la vestimenta hasta el idioma. Las mujeres, permanecen vistiendo a la usanza tradicional y hablando casi únicamente la lengua de sus antepasados; ellos, empiezan a vestir con ropas mestizas, además de hablar también aquella lengua externa.

De esta manera, el hombre, al traer el alimento necesario hacia la familia, conforma una dualidad más en la que se despliega el pensamiento tzotzil, una parte provee de lo material, pero la otra resguarda lo espiritual, lo ritual que hace ser a los hombres lo que son y no una amorfa masa, difusa y atomizada por la presión exterior.

Por otro lado, tanto en las comunidades que su densidad poblacional está concentrada como en aquellas formadas por caseríos dispersos (parajes) el *teklum*, constituye a la vez el centro ceremonial y político¹⁷⁵. Ahí, se encuentran las iglesias

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 146.

principales¹⁷⁶, con los santos que rigen la fe de todo el municipio; el cabildo, en donde los funcionarios políticos tienen su cuartel general, y una plaza en la cual se llevan a cabo los mercados importantes con su animado intercambio de bienes durante las fiestas¹⁷⁷. Funge por lo tanto, el *teklum*, como lazo de unión entre los parajes y las comunidades.

Este aspecto es muy importante, porque regula relaciones no sólo de tipo político sino ritual que hace que a pesar de la movilidad y distancia entre paraje y centro, la relación entre ambos se ve estrechada por sentimientos tradicionales. Con este esquema, que nos muestra la dispersión de los habitantes de los municipios tzotziles, hay que destacar la importancia del ritual en la unidad cultural de aquello que parece disgregado, es así como mito y rito los une en una conformación cultural, integrada por su cotidianeidad, otorgando ritos anuales, con lo que se une el centro (ceremonial) con el resto de los parajes.

Al respecto nos dice Vogt que esta forma de poblamiento es una persistencia de la forma de organización social maya, en la que los cacicazgos sufren atracción hacia el centro, porque en él se encuentran las autoridades religiosas y por supuesto se realizan las grandes festividades rituales. La forma de poblamiento original de los mayas era “un centro ceremonial rodeado de caseríos dispersos, semejante al de Zinacantán en nuestros días”¹⁷⁸, eso en cuanto a conexión física se refiere, pero para entender el contexto y funcionamiento cultural, que según el mismo autor se sigue reproduciendo, es necesario analizar su jerarquía religiosa y política, identificada con una sistema de *cargos*, que designa el servicio que un individuo ha prestado a su comunidad.

¹⁷⁶ Tres en el caso de Zinacantán.

¹⁷⁷ Evon Z. Vogt, “Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán” en Evon Z. Vogt (editor), *op. cit.*, p. 64

¹⁷⁸ Evon Z. Vogt, “Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán”, *op. cit.*, p. 81.

Las obligaciones civiles del Ayuntamiento Constitucional, como presidente municipal, síndico, los cuatro jueces y los seis regidores, son “puestos que no son exigidos para el progreso en la jerarquía religiosa y para ocuparlos se designa comúnmente a hombres relativamente jóvenes que hablen bien el español”¹⁷⁹, En general son puestos que no gozan de mucho prestigio entre los tzotziles, pero sí tienen rangos y posiciones diferentes con roles específicos a desempeñar en cada uno de los trabajos. Estos *encargados* realizan actividades administrativas y de dirimir las diferencias que surjan entre los miembros de la comunidad en este rubro, entre sus quehaceres se cuenta el de recaudar impuestos, administrando así las finanzas de tal forma que beneficien a su comunidad. De entre sus funciones sociales, son los que movilizan a la población para los trabajos colectivos, además de concretar relaciones entre ladinos y miembros de la comunidad¹⁸⁰.

En el apartado de lo religioso, cada uno de los estratos conforma una unidad específica con funciones bien definidas. De abajo hacia arriba lo podemos ver como una pirámide, conforme se asciende por ésta se reduce la cantidad de facultados para la realización del trabajo, lo que habla de una correlación y coherencia hacia su forma de percibir el mundo.

Esta jerarquización está integrada en el primer nivel por 34 *cargos*: 26 mayordomos y 8 mayores, en el segundo nivel hay 14 alférez, el tercer nivel está formado por 4 regidores y a la punta encontramos a dos alcaldes viejos¹⁸¹. Muchos de estos *cargos* tienen su origen durante el periodo colonial, sobre todo los destinados a la custodia de los santos de las iglesias¹⁸².

¹⁷⁹ Frank Cancian, “Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya”, *op. cit.*, p. 317-318.

¹⁸⁰ Henri Favre, *op. cit.*, p. 278.

¹⁸¹ Frank Cancian, “Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad maya”, en Evon Z. Vogt (editor), *op. cit.*, p. 316-317

¹⁸² Para Henri Favre, la jerarquía religiosa está conformada solamente por alférez y mayordomos, cada una con la dualidad antes mencionada del “hermano mayor – menor”. Los regidores, los Alcaldes y los mayores

Entre las actividades importantes que realizan, está la de efectuar actos rituales en general, y en particular los mayordomos tienen la misión de “cuidar la imagen y los bienes de ésta: vestiduras, adornos, joyas, ‘ollas que cantan’ (tambores sagrados hechos de arcilla y recubiertos de piel de puma) [...] Además de ofrecer cada veinte días velas, copal, aguardiente y oraciones, poniendo así en contacto a los santos con la comunidad”¹⁸³.

Por su lado los alférez son los encargados de la magnificencia de las fiestas, “preparan la bebidas y los alimentos que se ofrecen durante los tres días que dura la fiesta a todos los miembros de la comunidad. Confeccionan, además, los cohetes, los castillos y los toritos”¹⁸⁴.

Hay entonces, distinción y separación de lo religioso con lo civil, pero que al final queda unido por una figura que a primera vista no parece muy relevante en ninguna de las dos funciones. Los mayores, ni son grandes concedores del ritual propio de los tzotziles, ni ocupan un lugar sobresaliente dentro de la jerarquía política, sin embargo, es el vínculo entre lo civil y religioso, ya que a la vez de fungir como policías, es decir de guardián de la seguridad social, colaborando ampliamente con los funcionarios del Cabildo, ayudan también a los Regidores y Alcaldes Mayores en cuestiones rituales.

Este sistema, efectivo para el funcionamiento interno de las comunidades, regula las relaciones humanas entre los tzotziles, así como las relaciones tendidas para con los dioses, además de tender lazos de unión entre los parajes con el centro

son tomados como miembros de la jerarquía civil. Aunque esto constituye diferencias esenciales, y más aún la dificultad de distinguir entre lo religioso con lo civil, encontramos también convergencias, sobre todo en la división estratificada en cuatro escalones de la jerarquía religiosa, solo que en vez de ser en forma piramidal es cuadrada, ya que si a cada hermano menor corresponde un mayor, hay una igualdad de miembros y por lo tanto la reducción, en la escala que nos presenta Cancian, es imposible en el modelo de Favre.

¹⁸³ Henri Favre, *op. cit.*, p. 280-281.

¹⁸⁴ *Ibidem.*, p. 282.

ceremonial, ya que al ser un sistema rotativo-anual permite el intercambio y comunicación perpetuada entre las zonas periféricas y el centro.

Los *encargados* son personas que durante el año de servicio residen en el centro ceremonial, pero al término de éste regresan a su paraje de origen, acción que permite el deslizamiento continuo de miembros destacados de la comunidad, evitando el olvido de las necesidades surgidas en lugares muy alejados. En ese sentido, la dinámica impuesta por esta movilidad en el sistema jerárquico entre las comunidades mayas contemporáneas, donde el centro ceremonial incorpora y conecta a los parajes, representa mecanismos estructurales importantes de la integración social y política¹⁸⁵.

Lo anterior se puede materializar como una persistencia que desde los mayas se ha negado ha morir, donde había menos divisiones entre los sacerdotes del centro y los campesinos de los caseríos, “es decir, los individuos se rotarían para ser campesinos y sacerdotes, integrando un sistema que prevalece hasta la fecha en el tipo zinacanteco básico”¹⁸⁶. Tal vez esta afirmación de Vogt, sea un tanto exagerada, ya que los sacerdotes del periodo clásico maya eran personas que además de prestigio gozaban de una gran preparación, es decir los conocimientos que tenían acerca de la naturaleza, del tiempo, de la astronomía y de las matemáticas nos habla de una clase dedicada especialmente al trabajo intelectual. Sin embargo, puede que hubiera personas que se dedicaran de tiempo completo como sacerdotes, pero que también y a la par, existieran este tipo de *cargos*; compartiendo ambas responsabilidades, tanto económicas como de culto.

Al culminar su función, después de un año, el individuo regresa a su paraje para dedicarse de tiempo completo al trabajo de su tierra. Normalmente el adquirir

¹⁸⁵ Evon Z. Vogt, “Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán”, *op. cit.*, p. 85

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 81

este compromiso deja muchas deudas, así que seguramente trabajará arduamente para pagar a sus acreedores, además, a futuro ahorrará si desea ingresar a un puesto más alto. Por lo general, la distancia temporal entre uno y otro cargo va desde los tres a veinte años, motivo que ha hecho que los *cargos* más arriba sean ocupados por personas con una buena posición económica y ya bastante avanzados en edad. “Este proceso continúa hasta que el individuo ha pasado por toda la jerarquía ceremonial y se convierte en un *pasado* lleno de honores”¹⁸⁷.

Los que ejecutaron algún tipo de *cargo*, gozan prestigio entre la población, mismo que irá creciendo dependiendo de la cantidad de cargos que desempeñe y de dinero que invierta durante el periodo de trabajo, esto último tiene que ver con la idea de que entre más recursos, las fiestas estarán aseguradas y se satisfecerán los requerimientos de velas, flores, comida para los participantes y *pox*¹⁸⁸, importante, para asegurar la buena comunicación entre el chamán y los dioses. Con buenas ofrendas, la gente se congraciara con los ancestros y más efectividad tendrán el ritual y la gracia que se pida será más fácil de obtener, desde verse libre del embrujo que perjudica su salud, hasta lograr una buena cosecha.

Como podemos observar, esta organización cívico-religiosa ha podido subsistir, simbolizando una continuidad estructural, a pesar de factores exógenos; pudiendo tomarse en retrospectiva a la sociedad tzotzil actual, como reflejo de la cultura maya, gracias a que esta región por sus condiciones geográficas, fue difícil en el contacto estrecho tanto con los que venían del centro de la meseta mesoamericana, así como con los conquistadores españoles. Ejemplo de ello es la “rotación de cargos” en donde ve Vogt, un modelo usado por los mayas que se ha seguido reproduciendo hasta las instituciones actuales de Zinacantán, en este punto, nos encontramos ante

¹⁸⁷ Evon Z. Vogt, “Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán”, *op. cit.*, p. 79.

¹⁸⁸ Bebida que se obtiene de la fermentación del maíz, muy parecida al aguardiente.

una estructura social y religiosa que ha perdurado a lo largo del tiempo. Y que si sufrió cambios, han sido mas bien adaptaciones a las nuevas formas de presentarse el panorama tanto étnico, regional, estatal y federal.

Las continuidades, sin embargo, no son homogéneas, se perciben y distinguen niveles, variados tiempos con disímiles funciones, en los que específicos actores rituales son importantes por desempeñar la tarea de portar y comunicar, tanto el mito como las palabras adecuadas para encarar una mejor comunicación hacia los ancestros, son *cargos* sin tanto prestigio y no son rotados año tras año, personifican ese hilo que une a los nuevos entrantes con los viejos salientes, así como a cada uno de los escalones, de la jerarquía religiosa. Son los auxiliares en tareas rituales, que por lo tanto perpetúan usos y costumbres, manteniendo una organización y tradición mítica religiosa. Se llaman:

Ch'ulmoletik (ancianos santos) grupo autoperpetuado de seis individuos ancianos que cumplen funciones rituales durante la Pascua de Resurrección, los totulme'iletik (padres-madres) consejeros rituales de quienes ocupan cargos de los tres primeros niveles; son siempre individuos que han ocupado al menos dos cargos y son escogidos por el funcionario en cuestión por sus habilidades en la dirección del ritual y en la pronunciación de discursos apropiados¹⁸⁹.

En específico, los “especialistas rituales son los sacristanes, los músicos de los alférez y los escribanos. Los cuatro sacristanes y los dos músicos sirven en forma semi permanente¹⁹⁰, motivo por el cual acumulan conocimientos “especializados” concernientes a las tareas de los alférez; los escribanos son los encargados de llevar los libros sagrados. Es importante también el hecho de que los sacristanes, músicos y escribanos reciban un tratamiento especial por parte de los ocupantes de cargos a

¹⁸⁹ Frank Cancian, “Algunos Aspectos de la organización Social y religioso de una sociedad Maya”, *op. cit.*, p. 319.

¹⁹⁰ *Ibidem.*, p. 322.

quienes sirven. A los sacristanes se les implora ritualmente que hagan su servicio; los mayordomos ceden ir a las casas de aquellos para acompañarlos a la iglesia¹⁹¹. Se les respeta por el conocimiento que poseen y por los servicios que prestan a los santos y a la comunidad¹⁹².

Con todo lo anterior nos encontramos ante lazos de cohesión y funcionamiento que hacen de las comunidades tzotziles unidades culturales, lo suficientemente fuertes como para mantener estructuras sociales heredadas hace cientos de años.

4.3 Aspectos de la resistencia en los tzotziles

Para poder entender el concepto de resistencia en los tzotziles, es necesario recordar que ellos poseen una arraigada autoconciencia tanto de lo que son como de lo que el mito y rito ancestral les significa. Comprensión estructural difícil de quebrantar, manteniendo la distinción de lo propio con respecto a lo externo, implicando la defensa de costumbres y tradiciones, que es precisamente lo que los hace ser lo que son y mantenerse diferentes ante el avance de las tendencias dominantes actuales.

Y precisamente, dentro de sus tradiciones, una de las más arraigadas ha sido su constante insistencia por mantener viva una identidad cifrada en su conciencia mítica, que se ha volcado en resistencias constantes, repetición que ella misma se ha convertido en tradición. Por tal motivo, esta lucha se ha visto matizada con varios tintes, tanto políticos como económicos, de lo que es y de lo que fue y por supuesto, de lo que puede ser; en este sentido, la resistencia en Chiapas puede ser considerada como un reflejo de la tensión que desencadena el vivir entre la utopía y la realidad, tensión marcada por la no simple aceptación de lo impuesto y por el mantenimiento

¹⁹¹ *Ibidem.*, p. 323.

¹⁹² *Ibidem.*, p. 323.

de la tradición, se trata de una resistencia que puede puntear transformaciones y caminos hacia una posibilidad que puede, no sólo ser un deseo, sino una realidad.

Utilizo el término utopía, no sólo como algo que remite a lo quimérico, al fracaso, a lo imposible, ni tampoco a las acepciones literarias como *La Utopía* de Tomás Moro¹⁹³, sino a una condición vital del ser humano. En donde, “vivir implica el permanente movimiento entre los ideales, los sueños, las expectativas, los propósitos y la fuerza que nace de ellos y los quiere llevar a su realización. La utopía en forma de promesa para un grupo, que se traduce en objetivos históricos y políticos; no sólo necesaria para complementar la realidad social sino para transformarla”.¹⁹⁴

Utopía, entonces, es una dimensión de la realidad socio-histórica ya que actúa quebrando la continuidad del proceso histórico implantado, mostrando que éste no necesariamente tiene que seguir desarrollándose de la forma en que lo ha venido haciendo, por el contrario, abre la posibilidad al cambio y a las transformaciones¹⁹⁵.

La resistencia, en este sentido, como manifestación utópica entre lo que es y el deber ser, entre la realidad y el ideal, o como tensión que crea movimiento rompiendo la inamovilidad de aquello que es implantado por la fuerza, nos remite a la posibilidad, siempre recurrente, de que muchos de los movimientos de resistencia están contagiados por un sentimiento utópico (muestra de caminos diferentes que no sólo se prefiguran sino que contienen la posibilidad de una realización). Pero no sólo eso, además, la idea de cambio y transformación viene por la concientización de un

¹⁹³ Sobre las diferentes conceptualizaciones alrededor del término utopía hay una variada literatura al respecto, de entre los que destaca Horacio Cerutti Guldberg, *Ensayos de utopía I y II*. Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1989 y “Utopía y América Latina”, en *La utopía de América* CCyDEL UNAM, México, 1991.

¹⁹⁴ María del Rayo, Ramírez Fierro, *Simón Rodríguez y su utopía para América*, México, UNAM, Colección: El Ensayo Iberoamericano 2, 1994, p. 5.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 7. Al respecto Franz Hinkelammert en *Crítica de la razón utópica*, dice que la predicción de la imposibilidad no es imposible. Toda imposibilidad es posible. “La construcción de mundos imposibles alumbran a la formación de mundos posibles, no es sólo un problema de hoy sino que pasa visiblemente por toda la historia humana”.

sentimiento de injusticia, el cual propicia que se trabaje por romper y transformar dicha situación, posibilitando un ambiente de justicia avalado, entre otras cosas, por sus estructuras míticas tradicionales.

Los movimientos de resistencia no solo caminan a implantar un pasado mítico que fue muerto por la razón de la fuerza, apuntan más bien, hacia la instalación de un proyecto a futuro que reconstruya un mundo tolerable, donde se unen los tiempos cortos o coyunturales y los largos o estructurales.

Hemos dejado claro que la conciencia mítica es una realidad que al desenvolverse va poniendo de manifiesto rasgos estructurales que definen a una comunidad, por dichas características, el mito forma parte de una historia profunda y por lo tanto se trata de una manifestación de larga duración. En ese sentido, la resistencia en Chiapas pugna por mantener esa estructura que por una situación coyuntural se vio trastocada, fisurada por todo lo que la Conquista conllevó, pero la implantación forzada del nuevo modelo, envolviendo la estructura tradicional, hizo que se buscara nuevamente un tiempo coyuntural para crear espacios donde las tradiciones originarias junto con las nuevas dieran paso a interrelaciones justas, donde ambas pudieran convivir “equilibradamente”.

No se puede negar que la intervención española en territorio chipaneco y en general en toda Mesoamérica, trajo consigo cambios estructurales, es por eso que muchas comunidades de la entidad, además de apelar a relaciones políticas y económicas más o menos equitativas entre ladinos e indígenas, también pugnan por seguir viviendo con tradiciones propias, mismas que se vieron hibridizadas con las impuestas por los españoles, mezcla de lo tradicional con lo occidental, creándose algo

nuevo, así estructura y novedad se unen, mezclándose en una sola con características bien definidas¹⁹⁶.

Este sincretismo se ha vuelto parte de la tradición, sin embargo, esto no quiere decir que su estructura, lo más profundo de su identidad haya sido trastocada, motivo de mantener la lucha y los signos a través de la resignificación de aquello que le da sentido a su mundo.

Ahora bien, el mito por sí mismo posee una función utópica, debido a que su discurso narra algo que sucedió en el principio de los tiempos, en el tiempo sin tiempo, pronunciando algo que no volverá a ser, pero que por medio del rito se puede retrotraer, es decir, la utopía se encuentra en el impulso del hombre por recrear continuamente el acontecimiento original del cual no formó parte, no como un eterno retorno a lo mismo, sino un retorno que mira hacia adelante buscando el bienestar de la humanidad, la utopía busca en la recreación del mito hacer que la historia del hombre avance hacia un estado donde naturaleza y hombre convivan armoniosamente.

La resistencia¹⁹⁷ tiene muchos matices y muchas formas de definirla, la primera acción de oposición hacia lo impuesto fue durante la Conquista, reacción normal de los indios originarios de las tierras chiapanecas. Cabe señalar que, los indígenas que más resistieron a la conquista fueron los lacandones, debido a las condiciones geográficas, y a que “al dejar de producir un excedente tomaron a la vida simple, de

¹⁹⁶ Por ejemplo, los tzotziles a pesar de hacerse llamar en su mayoría católicos, siguen rindiendo culto a los dioses ancestrales, de la tierra, etc. También en la Rebelión de Cancuc, con la creación del nuevo culto a la virgen aparecida en dicho lugar, se formaron también a su alrededor toda una jerarquía sacerdotal al estilo católico.

¹⁹⁷ El término resistencia procede del verbo latino *resistere* y lleva en sí la idea de oposición/resistencia. Psicológicamente hablando se refiere a las reacciones, cuyas manifestaciones son opuestas a las esperadas. De cualquier organismo frente a un estímulo. En Filosofía: relación que guarda el ser humano hacia los cuerpos físicos que tiene ante sí (sentido físico), pero más aun en relación con los posibles y diferentes modos de reaccionar ante ellos (sentido metafísico, gnoseológico y psicológico). *Diccionario Filosófico de Latinoamérica*. Biblioteca virtual Latinoamericana, Pensamiento y Cultura de Nuestra América.

autoconsumo, tomando a una escasa división del trabajo... huyendo de la tributación”¹⁹⁸. En cambio, regiones que por vivir la decadencia maya, como las comunidades Zoques, Zendale, Quelenes, etc., fueron más susceptibles de adaptación a la dominación española. No sin resistencia y catástrofes demográficas, atendiendo al llamado de sus ‘señores naturales’ para tributar su excedente al nuevo vencedor¹⁹⁹.

Pero la resistencia, no sólo es la oposición y el rechazo²⁰⁰ a las iniciativas que intentan aplicar sujetos sociales externos contrarios a los propios, misma que no es superficial ya que contiene en ella momentos de maduración y visualización de proyectos alternos a los impuestos, así esta resistencia se aleja un poco de la expresión *resistere hostibus*²⁰¹ que significa oponerse o resistir a los enemigos. Desde el punto de vista militar, acción mediante la cual un ejército vencido o en desventaja hace frente al ejército agresor.²⁰² No se trata sólo de aguantar la avanzada del contrario, en el ámbito que fuere, desde lo militar hasta lo económico, se trata en este caso de dar un paso más, poder replantear las situaciones en las que se está inmerso, para después lanzar una propuesta que desencadene cambios y así, conseguir que el proyecto alterno visualizado sea susceptible de realización, en el cual no sólo se ve a futuro, sino que en la defensa del pasado, del mito y del rito que les da identidad, se busca el reacomodo y resignificación de los símbolos²⁰³ a la nueva situación social.

¹⁹⁸ Antonio García de León, *op. cit.*, p. 31.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p.31.

²⁰⁰ A. Metréaux define la resistencia como la “oposición consciente y sistemática a la introducción de una o de muchas innovaciones”. Mettraux, Alfred. “Resistences au changement”, en *Resistencias a Mudanças: factores que impedem ou dificultam o desenvolvimento*, Centro Latino-Americano de pesquisas en Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 1960, 7.

²⁰¹ Este concepto era manejado por Julio César, *Diccionario filosófico de Latinoamérica*.

²⁰² Las resistencias francesa, griega, polaca, etcétera, frente al ejército nazi, son ilustrativas al respecto. *Diccionario filosófico de Latinoamérica*.

²⁰³ “Los símbolos forman parte integral del sistema de creencias, frecuentemente religiosas, de muchas de las sociedades tradicionales.” David D. Gow, “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los andes peruanos” en *América Indígena*, Instituto Indegenista Interamericano, Vol. XXXIX, núm. 1 enero-marzo, 1979, p. 48.

Es por eso que muchos de los movimientos de resistencia en Chiapas, han propuesto “un cambio para seguir igual”, como lo llama García de León²⁰⁴, movimientos que pretenden cambios pero que también buscan la permanencia de costumbres.

Se le han buscado al término resistencia varias formas²⁰⁵, sin embargo, este tipo de divisiones no son de gran relevancia al presente trabajo, debido a que se está tomando como eje principal del concepto, aquel que plantea un cambio o permanencia del tipo que fuere. Por otro lado, el término rebelión sí ha estado muy cerca del de resistencia, al grado de intercalar significados, motivo por el cual, supondremos que la rebelión es una fase de la resistencia. La resistencia de los pueblos indígenas de los Altos chiapanecos es una característica que los define y que persiste en un muy largo tiempo, las rebeliones por su lado, se identifican como esos momentos coyunturales con ubicación en los dos ejes de la historia más importantes: el tiempo y el espacio.

Jan de Vos en su artículo titulado “*Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes*”, maneja tres formas de resistencia en tierras indias chiapanecas, la primera, consiste en una confrontación abierta, armada, incluye el resguardo de los individuos participantes, en tierras alejadas del control gubernamental; la segunda, se refiere al ejercicio constante de prácticas que fueron permitidas por ser consideradas inofensivas o por pasar inadvertidas al realizarse en la “intimidad del hogar o el aislamiento del monte”; finalmente el tercer rubro, es el

²⁰⁴ A lo largo de toda la obra, el autor recalca esta idea, Antonio García de León, *op. cit.*

²⁰⁵ La resistencia en sus diferentes formas, *violenta, pasiva, no violenta* (pacífica, civil) es una respuesta a la violencia institucionalizada.

espacio de interacción entre indios, caciques y principales de las comunidades, en el que se pierde parcial o total autonomía a cambio privilegios²⁰⁶.

En esta conceptualización de resistencia, De Vos se está moviendo en dos niveles temporales en las primeras fases. La tercera, como negociación, no pretende una confrontación abierta, sino más bien una relación de “explotación soportable” lo cual trae una dinámica interna de control por parte de los mismos indios, quienes muchas veces reproducen los mismos abusos ladinos en contra de sus paisanos.

La primera categoría es el momento coyuntural, lo que he llamado rebelión, momento en el que la presión sobre la comunidad es tanta que se recurre como válvula de escape al levantamiento armado, o al alejamiento total de los adversarios. El segundo, es el instante cotidianamente repetido, tiempo estructural, penetrante, mantenido, no abandonado, practicado, si así se requiriese, en la oscuridad, en largas noches veladas. Es esta segunda fase la que nos interesa, por pensar que es ahí donde se encuentra el germen mismo de la resistencia, cúmulo de experiencias ahogadas no olvidadas, tenacidad sistemática, búsqueda de cambios en el orden social impuesto, manifestación duradera por mantener un querer ser, contrario al deber ser implantado, no como una simple reacción hacia el contrario, sino como un camino que busca una transformación visualizada en una utopía susceptible de realización, proyecto cifrado en el mantenimiento de prácticas, muchas de ellas míticas, que definen tradiciones identitarias.

También, las rebeliones se han dividido en indígenas para las ocurridas en el periodo colonial y campesinas para aquellas acaecidas en el siglo XIX²⁰⁷, la diferencia nominal responde a que durante la colonia la designación de indígena “daba lugar a

²⁰⁶ Jan de Vos, “Las rebeliones de lo indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes”, en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coordinadoras), *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 239-240.

²⁰⁷ Leticia Reina Aoyama, “Una mirada a diferentes forma de reconstrucción histórica de las rebeliones. Periodo colonial y siglo XIX”, en *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, op. cit., p. 54.

todo un *corpus* legal que era necesario administrar y reglamentar, en cambio durante el México independiente el indio desapareció como categoría legal, pasando el término indio a ser peyorativo²⁰⁸. Ambas con formas organizativas mas o menos complejas, “toma de conciencia, con una visión totalizadora de la problemática social, y la propuesta de un nuevo orden social, lucha por la autonomía comunal (en el caso de movimientos étnicos) o por el poder y control regional (en el caso de movimientos agrarios)”²⁰⁹.

Tal vez esta división de la autonomía y el poder regional no sea tan fácil de ubicar en movimientos de resistencia emprendidos por los tzotziles y tzeltales, ya que muchos de ellos en un principio además de buscar la autonomía en cuanto a culto²¹⁰ por ejemplo, también buscan un ejercicio de poder económico y político. Creo pues, que ambas divisiones las podemos fundir teniendo en cuenta que el cambio presente en los proyectos de transformación es la acción del poder hacer, capacidad de ejercer un poder propio que responda a las necesidades del grupo social o de la etnia.

Este ejercicio de poder particular responde a necesidades y realidades específicas, mucho se ha hablado de las causas de las diferentes rebeliones chiapanecas, que según los enfoques utilizados pueden ir desde el relajamiento en el sistema colonial hasta problemas agrarios, despojo de tierras comunales²¹¹, incremento

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 54.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 55.

²¹⁰ Al respecto podemos encontrar afirmaciones en el sentido de que “los cultos a la Virgen en la sierra de Chiapas eran experimentos aborígenes para encontrar un santo indio que también fuera aceptable para las autoridades religiosas españolas. Expresión de disconformidad con el monopolio de la religión católica” Victoria Reifler BRicker, *The Inician Christ, the Indian King: The historical sustrate o Maya Myth andi Rinal*, Austin, University of Texas Press, 1981, p. 9-67 citado por Thomas Benjamin, “Una larga historia de resistencia indígena campesina”, en *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, op. cit., p. 187.

²¹¹ “Una de las razones primordiales de la revuelta tzotzil fue la usurpación de tierras comunales indígenas, afectados que estaban por convertirse en siervos de la hacienda o huir a las más altas, secas y más aisladas áreas de Chiapas”, David D. Gow, “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos”, *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, Vol. XXXIX, núm. 1 enero-marzo 1979, p. 52.

de pobreza, marginación, explotación económica²¹² debido a las encomiendas o al sistema de repartimiento, y por supuesto “una implacable represión ideológica”²¹³, con lo que se pone en riesgo la supervivencia de la etnia, las razones no son por lo tanto únicamente materiales sino culturales, la defensa de lo propio como estructura milenaria hace que se defiendan no sólo los derechos naturales sino los sobre naturales, “los indios reconocieron que la crisis en marcha era de naturaleza espiritual, ‘entendieron que el equilibrio había sido alterado’, la aparición de la Virgen, primero en Santa Marta y después en Cancuc, prometía un regreso al equilibrio natural”²¹⁴.

Podemos observar por lo anterior, distintas puntas de iceberg, muchas de ellas tan sobresalientes que parecen cubrir toda la estructura que las sostiene, sin duda, el avance de la marginación, explotación y el hartazgo hacia dichas situaciones son casi suficientes para despertar todo un movimiento de reacomodo y cambio, sin embargo, es muy probable que debajo de esta punta de lanza se esté manifestando la necesidad de una ruptura coyuntural para que la continuidad estructural siga persistiendo. Los elementos culturales forman parte de esa estructura, donde el imaginario colectivo tiene una manifestación recurrente por mantener vivo aquello que les significa, manifestando la capacidad de resignificar los símbolos para el prevalecimiento de lo mismo, lo que ha dado como resultado, no solo sincretismos religiosos sino híbridos que conjugan elementos étnicos y extranjeros, mesoamericanos mayas con lo occidental.

Cabe señalar que, la cuestión agraria ha sido un factor recurrente de rebelión, debido a que la relación que el indígena tiene para con la naturaleza es muy puntual, los cambios sociales que se ejercen en la distribución y explotación de la tierra, no sólo

²¹² “La causa más inmediata de la revuelta tzeltal en las Tierras Altas del sur de México fueron económicas: la explotación de los indígenas por las autoridades ladinas, tanto religiosas como civiles”, *Ibidem*, p.49.

²¹³ Robert Wasserstrom, “Ethnic Violence and Indigenous Protest: the Tzeltal (Maya) Rebellion of 1712”, *Journal of Latin American Studie*, 12:1, 1980 p. 1-19; en Thompson Benjamin, *op. cit.*, p. 186.

²¹⁴ Kevin Gosner, “Soldier of the Virgen: The moral Economy of a Colonial Maya Rebellion”, Tucson, The University of Arizona Press, 1992, p. 162, citado en Thompson Benjamin, *op. cit.*, p. 187.

tienen repercusiones negativas económicamente hablando: trabajo asalariado en tierras que no son propias, ya sea como pago a la renta de un pequeña porción de tierra o como peonaje con sobre explotación, también posee connotaciones culturales, ya que altera el equilibrio supuesto entre elementos naturales y hombre. Por ejemplo, para los tzotziles la tierra no es sólo un pedazo que se compra y se posee para explotarla, para ellos, ella guarda no sólo a los humanos, sino que es compartida por igual con los ancestros y animales totémicos que cada persona posee, residentes de las montañas sagradas, viviendo además, el “dueño de la tierra” *yabual b'alamil*²¹⁵. Esto nos habla de cambios y reacomodos no sólo a nivel material sino a nivel ideológico. Cuando los tzotziles, por despojos de tierras, se vieron en la necesidad de invadir terrenos sagrados, no fue sin el temor a maldiciones y brujerías para ellos y su familia, lo que en conjunto ha trastornado el equilibrio predispuesto. La relación naturaleza hombre ha sido alterada a nivel cultural, misma que pone en entre dicho la conciencia mítica que los ha regido durante muchos, muchos años.

Al respecto Eric Van Young²¹⁶, nos habla de las contraposiciones de la tenencia de la tierra con relación a los indígenas durante la colonia y los españoles. Para recuperar las tierras que les habían sido confiscadas, los indígenas hacían el empleo retórico como fundamento legal de posesión de tierra desde “tiempos inmemoriales”, lo cual significaba un derecho moral y legal para recobrarlas. Esto nos enfrenta a la disputa del significado de “tiempos inmemoriales”, seguramente como maneja Van Young, los indios se refieren a la fundación de los poblados en los cuales habitaban, pero también a una realidad concreta, en la cual, muchas relaciones con elementos importantes eran reguladas por la narración mítica, así, probablemente

²¹⁵ Quien así como puede causar beneficios también puede dar maldiciones, Evon Z. Vogt, “Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea”, en Evon Z Vogt, (editor), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, op. cit., p. 91

²¹⁶ Eric Van Young, “Paisaje de ensueño con figuras y vallados: disputa y discursos cultural en el campo mexicano de fines de la colonia”, en *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, op. cit., p. 151-190.

muchos de estos indígenas hacían referencia a las formas como tradicionalmente se habían establecido los asuntos respecto a la tierra, involucrados con remembranzas de acontecimientos específicos, secuencias generacionales y linajes políticos²¹⁷, es así como se une un elemento material geográfico con el orden pre establecido justificado por un orden sagrado²¹⁸, muy probablemente de orden mítico.

Además, cabe mencionar que, si para los europeos la pertenencia de la tierra es básicamente individual para los naturales americanos la “territorialidad está basada en la percepción de toda una localidad”²¹⁹, motivo por el cual, la división geométrica del terreno no tiene significado alguno. Para los indígenas, el sentido de posesión es más orgánico en cuanto a usufructo se refiere, y no solamente eso, también tiene que ver con el concepto de identidad individual y comunal. Se defiende entonces no sólo la tierra, sino todo un entorno cultural y la periferia que gira al rededor de ella.

Por otro lado, las prácticas gubernamentales indujeron problemáticas debido a la herencia de la tierra, quedando como un elemento confuso, ya que los ejidos por ejemplo, constituyen un mecanismo nuevo de propiedad. La tierra de los Altos chiapanecos en un principio pertenecía a la comunidad, después del avance de las haciendas sobre tierras comunales, los tzotziles, con el afán de frenar esta avanzada acaparadora y para seguir en posesión de ella, la retuvieron instalando sus viviendas en el lugar que proclamaron como suyo a título personal, “para probar, como lo exigía la ley, la ocupación efectiva de esas tierras [...] Sin embargo, para mantener ‘la democracia comunitaria’ e impedir la concentración de los bienes raíces en las manos de unos cuantos, adaptaron un sistema de herencia igualitario y/o bilateral que

²¹⁷ Van Young, se basa en documentos judiciales de distintos archivos sobre todo en Guadalajara y sus alrededores, *Ibidem*, p. 157-161.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 162.

provocó la aceleración del proceso de desmembramientos de los terrenos y la dispersión de los clanes y los linajes”²²⁰.

Lo que respecta a la disgregación se da en términos geográficos pero tal vez no sociales, aunque el traslado de la vivienda hizo que los parajes se atomizaran, entra en juego aquí, el papel del centro ceremonial, ya que para mantener la cohesión a nivel comunitario, el centro tuvo que fortalecer los lazos tradicionales para que la identidad comunal siguiera viva. No obstante, los tejidos de relación y solidaridad creados por esta sociedad al ser básicamente endógama y patrilineal, se ven afectados profundamente, originando un reacomodo que no deja de lado una fuerte tenacidad por mantener aquello que consideran vital.

En las regiones como Chamula y Amatenango, donde la tierra se reparte igualmente a todos los hijos, hombres y mujeres por igual, con el reparto agrario y la constitución ejidal ha llegado el momento que no hay más tierra para dividir y repartir, entre más pase el tiempo y las generaciones se multipliquen la tierra también se verá divida tantas veces como la población se haya multiplicado, esto trae como consecuencia que la tierra heredada a un hijo sea insuficiente para la subsistencia familiar y se vea en la necesidad de emplearse en otros menesteres, que lo alejarán tanto de su comunidad como del núcleo familiar.

En Zinacantán, por ejemplo, se considera a la tierra fraccionada, a excepción de los bosques y extensiones sagradas, mientras se respetaran estas tierras los “dueños” podían heredarla a un solo hijo varón, pero como la tierra no se puede vender y así obtener más extensión geográfica, los demás hijos, en consecuencia, tendrán que esperar a que se realice una ampliación ejidal para conseguir alguna parcela, por desgracia “recientemente, las únicas disponibles han sido las abandonas por los

²²⁰ Ricardo Pozas, “El fraccionamiento de la tierra por el mecanismo de la herencia Chamula”, *Revista Mexicana de Antropología*, Vol. VII, núm. 1, 1945, en Henry Favre, *op. cit.*, p. 197.

ejidatarios, y desde 1958 hasta 1960, sólo 14 de ellas quedaron en posibilidad de ser distribuidas²²¹, derivando en la migración indígena de los Altos de Chiapas en busca de mejores tierras, encontradas en la zonas cálidas y bajas del estado²²².

El término resistencia en Chiapas, ha visto pasar diversos y distintos actores, variadas banderas, infinitos espacios, grandes recorridos temporales, y además, un sin fin de diferentes maneras de expresión, en las cuales los tzotziles han conjugado tanto su entorno cultural²²³ como social²²⁴, manifestaciones religiosas amalgamadas de lo católico y lo prehispánico, trascendiendo a lo político y económico, expresiones propias reflejadas en un culto emergido *in situ*, creencia surgida de ellos y para ellos, búsqueda en última instancia por reafirmar las diferencias con respecto a los colonizadores. Motivo que explica la elaboración, en los Altos de Chiapas, de ciertos cultos a los santos y sus correspondientes fiestas, inspiraciones indígenas y no españolas o ladinas²²⁵.

Según Victoria Reifler, en territorio chiapaneca se sucedieron cuatro movimientos religiosos entre 1708 y 1713, “los primeros tres ocurrieron en pueblos de habla tzotzil: Zinacantán, Santa Marta y San Pedro Chenalhó. El cuarto tuvo lugar en el pueblo de Cancuc, situado en el sector de los Altos de habla tzeltal²²⁶”, sin embargo, la participación de los pueblos de habla tzotzil es importantísima, entre ellos “San Andrés, Santa María Magdalena, Santiago Huistán, San Pablo Chalchihuitán, San

²²¹ Matthew Edel, “El ejido en Zinacantán”, en Evon Z. Vogt (editor), *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. *op. cit.*, p. 173-174.

²²² “El traslape de la propiedad comunal y la ejidal ocasionó ajustes en los sistemas de herencia y de organización ceremonial y la creación de los cargos ejidales; al lado de las jerarquías civil y religiosa causó un gran cambios en el patrón zinacateco de gobierno”, *Ibidem*, p. 163.

²²³ Según Geertz la cultura se caracteriza por una integración lógico-significativa, citado por David D. Gow, “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos”, *op. cit.*, p. 48.

²²⁴ Es la Integración causal –funcional en términos de Geertz, *Ibidem*, p. 48

²²⁵ Victoria Reifler de Bricker, “Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas”, en *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, Vol. XXXIX, enero-marzo, 1979, p. 18.

²²⁶ *Ibidem*, p. 19

Miguel Mitontic y Santa Catalina Pantelhó²²⁷. En el siglo posterior hubo también una gran rebelión, la de San Juan Chamula en 1867, y finalmente algunos movimientos religiosos de menos magnitud en el municipio de Zinacantán a principios del siglo XX²²⁸. Al respecto, Jan de Vos, habla nada más de tres: la de los zoques de 1532 a 1537, la de Cancuc de 1712 a 1713 y la de los Chamulas que abarca de 1867 a 1870²²⁹.

Como podemos observar, hay diferencias en cuestiones de lo que se puede o no tomar como rebeliones, pero ya que este trabajo trata de la resistencia parece más apropiada la categorización que utiliza Victoria Reifler, si no tendríamos que tomar a los primeros tres movimientos como antecedentes del ocurrido en Cancuc, importantes por ser ejemplos de movilizaciones netamente tzotziles.

Destellos luminosos salientes de la imagen de una Virgen, y la promesa de ayuda y apoyo a los indios, era la prédica de un ermitaño ladino. Mensajes emitidos desde un roble hueco que atrajeron a un número significativo de indios zinacantecos y chamulas a ofrendar dicha imagen. Como es de esperarse la situación tuvo que ser investigada por fray Joseph Monroy, el cura de Chamula, quien encontró que la famosa imagen pertenecía a San José, como todo el acontecimiento fue considerado un acto de idolatría, se decidió derribar el árbol, confiscar la imagen y aprender al misterioso ermitaño. Sin embargo, pocos días después fue puesto en libertad, reiniciando su labor. Los indígenas entonces, decidieron construirle una ermita donde se adoraba a la Virgen²³⁰, al erigir el nuevo espacio de culto las autoridades civiles tomaron cartas en el asunto, pero esta vez de manera más enérgica, quemaron el lugar

²²⁷ Según Victoria Reifler en total participaron 32 pueblos de los cuales 13 eran de habla tzotzil, 14 de idioma tzeltal y chol dos pueblos, los cuatro restantes eran provenientes de la región de los zendales, Coronas, Chinampas y Guardianía de Gueituipa. En otras palabras, un número aproximadamente igual de pueblos tzotziles y tzeltales participaron en la llamada "rebelión tzeltal", *Ibidem*, p. 30.

²²⁸ *Ibidem*, p. 34, 41-43.

²²⁹ Jan de Vos, "La rebelión de los Indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes", *op. cit.*, p. 243.

²³⁰ Según fray Bartolomé Ximénez, el cura de Totolapa, la imagen en cuestión era la de Nuestra Señora de Soledad, AGI, Guat., leg 293, "Apariciones de la Virgen", folios 2-3, en Victoria Reifler, "Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas", *op. cit.*, p. 21.

y tomaron prisionero al extraño predicador, “lo enviaron al Colegio de la Compañía de Jesús en Ciudad real, cuyos religiosos convinieron que el ermitaño estaba poseído por el demonio y recomendaron que se le exiliara a Nueva España de donde era natural”²³¹.

Un año después, en el otoño de 1711, la Virgen vuelve a aparecer pero esta vez a una india de Santa Martha llamada Dominica López, su milagroso descubrimiento se sucedió mientras trabajaba en la milpa. La imagen le ordenó a Juan Gómez, esposo de Dominica que le construyera una ermita para que ella pudiera vivir ahí, después de varias apariciones a los indios y alcaldes, éstos “la envolvieron en una manta y la llevaron al pueblo con gran solemnidad, entre pendones, círiales, clarines, chirimías, pífanos, rezos del rosario y cantos de letanías”²³².

Se le construye una casa de adoración, donde se encontraban dos imágenes de la Virgen en madera junto “con los santos patronos de los pueblos vecinos de San Pablo, Santiago y Santa María Magdalena”²³³. Prosiguiéndose a nombrar alcalde y mayordomos, creando así, una jerarquía paralela y específica al nuevo culto.

La Virgen “había dado instrucciones a los indígenas de no decir nada acerca de este milagro ni a los curas ni a ningún otro español. Les dijo que había venido del cielo sólo para ayudar a los indígenas y que ellos no debían revelar el milagro so pena de morir”²³⁴, pero como la movilización indígena a Santa Marta era tanta y la poca asistencia a misas dominicales era evidente, los párrocos del lugar decidieron investigar lo que ocurría. Así, descubren la nueva ermita y el culto, que se pretende legitimar mediante la celebración de misa por parte del clérigo del lugar, fray Joseph Monroy, quien además de negarse y por mandato del Predicador General, Bartolomé

²³¹ *Ibidem*, p. 21.

²³² AGI, Guat., leg. 193, “Apariciones de la Virgen”, confesión de Dominica López y Juan Gómez, mayo de 1712, folios 12-17, *Ibidem*, p. 23.

²³³ *Ibidem*, p. 23.

²³⁴ *Ibidem*, p. 24.

Ximénez, decide trasladar tanto a Dominica López y a su esposo, como a la imagen a Ciudad Real. Por supuesto, dicha acción no fue realizada sin antes los indios presentar resistencia, finalmente, Monroy convence a sus oponentes con el argumento de que en la nueva sede se le podrían rendir mayores honores a la imagen²³⁵. En su recorrido por Chamula y Ciudad Real, la imagen fue objeto de adoración por parte de los indios y de ofrendas como huevos, gallinas, velas o dinero²³⁶.

Con la participación del Santo Oficio y la muerte de Dominica López y Juan Gómez en 1713, por alborotadores de una idolatría y la confiscación de la imagen, termina un intento más por tener un culto propio con mensajeros y autoridades de origen indio.

La secuencia milagrosa sigue, pero ahora, en San Pedro Chenalhó de las Chinampas, curato de Chamula, lugar donde Sebastián Gómez es el predicador del nuevo milagro. El padre Monroy, en boca de fray Francisco Ximénez relata los sucesos de la siguiente forma:

[...] llegaron los naturales de San Pedro Chinaló, dando parte que había días tenían fabricada una ermita al Señor San Sebastián en su pueblo, porque había sudado su imagen por dos veces, item que estando en tercia un domingo habían visto salir rayos de luz de la imágenes de San Pedro y de su rostro y que al otro domingo había repetido lo mismo. Despediles con buen modo, diciéndoles que suspendiesen su noticia hasta que viesen en que paraban los de Santa Marta con su Virgen y que no llamasen a nadie a su pueblo y por lo que pudiesen sobrevenir, pasé luego a su pueblo, en donde hallé muy valido el milagro dicho y que estaban haciendo muchas penitencias y rogativas, porque decía tenían temer de que se acabase el pueblo y el mundo y que lo sucedido sería por su pecados, que tendrían ofendidos a Dios. Suspendía por entonces toda operación, disimulándolo todo, porque de poner estorbo no se siguiese el que se juntaran con los de Santa Marta y hubiese alguna

²³⁵ Relación de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo, Obispo de Chiapas, 31 de marzo de 1712, folios 1-2, mandamiento del Alcalde Mayor de Chiapas, 22 de marzo de 1712, folio 5; *Ibidem*, p. 25.

²³⁶ *Ibidem*, p. 25.

moción. Pasaron algunos días y frescas las materias los desengañé que eran ficción todo y quemando la ermita, puse todo cuidado en reprehenderlos y predicarles el desengaño de sus boberías, así en su pueblo como en todos los de el partido, con lo cual se sosegaron y serenaron entrambos milagros²³⁷.

Pero los milagros seguían sucediéndose, y reproduciendo aspectos de los anteriores, esta vez la Virgen se apareció a María de la Candelaria en Cancuc hacia el año de 1712, según María, la Virgen había venido a ayudar a los indios en su penar.

El milagro fue sabido por fray Simón de Lara, pero en vez de legitimar el milagro hizo todo lo posible por desacreditarlo, obligando a María de la Candelaria confesar mentiroso el milagro; sin embargo, a pesar de la confesión²³⁸ los indios del lugar prosiguieron con el culto, edificaron además, un espacio donde pudieran rendir ofrendas, e hicieron todo lo posible para que las autoridades religiosas aceptaran el nuevo milagro. Pero la respuesta a dicha petición, no fue favorable por parte del Obispo, en su lugar arrestó y encarceló a cinco de las nueve personas que conformaban la delegación para abogar por la solicitud, las restantes lograron escapar a Cancuc, donde narraron lo sucedido²³⁹.

Dados los acontecimientos, la estructura de poder y reconocimiento indígena representada por los viejos de Cancuc decidieron organizarse y hacer extensiva la participación a aproximadamente 28 comunidades. “La razón inmediata para esta

²³⁷ Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de Predicadores*, Consejo estatal para la cultura y las artes de Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas, 1999, Tomo IV, p. 227.

²³⁸ “De acuerdo a una testigo indígena, Simón Lara, azotó al padre de la joven, Agustín López, mientras ella miraba llorando”, AGI, Guat., leg 195, 2do. Quaderno, declaración de Juan García, 12 de diciembre de 1712, folios 129-147, Victoria Reifler, “Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas”, *op. cit.*, p. 28

²³⁹ *Ibidem*, p. 28.

convocatoria era la próxima visita del arzobispo: la primera había resultado ser muy costosa para los indígenas y el anuncio de la segunda generó intensa hostilidad”²⁴⁰.

Esto pasaba por los meses de julio y agosto, días en que enviaron convocatorias a todos los zendales, a los del partido de Las Coronas y Chinampas (tzotzil), Huitiupa (tzotzil), Los Llanos (tzeltal - tzotzil) y los Zoques; en nombre de la Virgen Santísima:

Jesús María y Joseph. Señores Alcaldes de tal pueblo: Yo, la Virgen que he baxado a este mundo pecador, os llamo en nombre de Nuestra Señora del Rosario y os mando que vengáis a este pueblo de Cancuc y traigáis toda la plata de tu iglesia y los ornamentos y campanas con todas las caxas y tambores y todos los libros y dineros de cofradías, porque ya no hay Dios ni rey. Y así venid todos cuanto antes, porque si no seréis castigados pues no venís a mi llamado. Y a Dios. Ciudad Real de Cancuc. La Virgen Santísima María de la Cruz.²⁴¹

Estos mensajes también hacían alusión a la protección de los indios y a la

[...] obediencia y respeto a los ministros, capitanes y oficiales que ella -la Virgen- colocara en los pueblos, ordenándoles expresamente matar a todos los sacerdotes y curas así como a los españoles mestizos, negros y mulatos porque sólo los indios, en libertad de conciencia sin pagar tributos reales ni derechos eclesiásticos, y extinguiendo la totalidad de la religión católica y del dominio del rey; al mismo tiempo llevar las armas, ofrendas y contribuciones generales a la dicha imagen de la Virgen y castigar con crueles castigos a los que resistieran...²⁴²

Como se puede observar, el movimiento desconocía las autoridades ladinas, motivo por el cual, empezaron a designar mayordomos que después serían conocidos

²⁴⁰ David D. Gow, “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos”, *op. cit.*, p. 50.

²⁴¹ Francisco Ximénez, *op. cit.*, p. 229.

²⁴² AGI, Guat., legajo 293, primer cuaderno, Testimonio de Lázaro Ximénez, marzo 11 de 1713. David D. Gow, “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos”, *op. cit.*, p. 50

como los Vicarios de la Virgen. En este lapso de acomodo, aparece Sebastián Gómez de la Gloria en Chenalhó, quien llega a Cancuc anunciado que había subido al cielo y que San Pedro lo había instruido como vicario y teniente. “Los primeros en ser ordenados como vicarios fueron Lucas Pérez y Jerónimo Saraos a quienes se recomendó la repartición de las parroquias a los fiscales de los pueblos”²⁴³.

Importante es mencionar que estos nuevos “hijos del santo titular”²⁴⁴, administraban los sacramentos tradicionales de la Iglesia Católica, además de realizar todas las actividades relacionadas con el culto, por ejemplo, las festividades del santo patrono. Se volvió entonces una iglesia indígena, no solo por la promesa de “justicia e igualdad” para los indígenas sino porque además el cielo y las autoridades eran accesibles únicamente para ellos. Esta nueva iglesia estaría a la par de la católica buscando la gloria en el cielo y en la tierra. Los dirigentes del movimiento, también tomaron medidas económicas muy importantes en beneficio de ellos y por lo tanto, en perjuicio de los ladinos, como lo fue el hecho de crear un mercado en Cancuc, dando como resultado el intercambio comercial entre indígenas librado de los intermediarios, que tantos costos económicos traía para los naturales del lugar. El movimiento entonces, no sólo traía pérdida de un control religioso, que finalmente no era lo peor, sino pérdida de un poder económico que si golpeaba duramente las finanzas de los ladinos.

Las lecturas hechas respecto a esta rebelión son variadas, lo que no se puede pasar por alto, es la particularidad de haber jugado con las mismas cartas que se habían puesto sobre la mesa, es decir, milagros muy al estilo católico con efectos importantes sobre la población, recordemos el milagro de la Virgen María a mediados del siglos XVI. No obstante, no debemos olvidar que los tzotziles poseían una

²⁴³ * AGI, Guat., leg 293, “Testimonios de 1713”, confesión Miguel Hernández, 3 de febrero de 1713, folios 41-43; confesión de Mattheo Méndez, 16 de febrero de 1713, folios 67-71, en Victoria Reifler, “Movimientos indígenas en los Altos de Chiapas”, *op. cit.*, p. 31.

²⁴⁴ A los vicarios se les consideró así, *Ibidem*, p. 31

importante tradición oracular venida desde los mayas, en la que los santos y piedras parlantes eran los portadores de respuestas y soluciones a problemas específicos. “Para los tzotziles-tzeltales, la imagen del santo y el santo mismo se confunden. Los une una relación de consustancialidad. La imagen es el santo y el santo está en la imagen. Las palabras de la imagen salen de la boca misma del santo físicamente presente ante el consultante. De ahí se sigue que, la aparición de un santo parlante constituya siempre una intervención directa y caracterizada del mundo sobre natural en el mundo natural”²⁴⁵. Esto nos habla, entre otras cosas, de que los indios participantes en este movimiento no pretendían ir en contra de la ortodoxia católica, no obstante también, pusieron en juego símbolos que muy probablemente estaban inspirados en dioses prehispánicos.

Durante el movimiento, desde la aparición milagrosa a mediados de junio hasta el estallido armado en agosto y la derrota militar en Noviembre de 1712, se formó un gobierno rebelde con estructura político religiosa basado en la mayordomía, muy importante para los indígenas de esta región porque estos *cargos* son, como ya vimos en el apartado anterior, de prestigio, tanto económico como político y religioso. Lo cual, nos habla de un movimiento que si bien no estuvo en contra del catolicismo, pretendiendo de primera instancia la aceptación, también tuvo la intención de imponer autoridades civiles y religiosas indígenas, cimentados en formas antiguas que los legitimaban a los ojos de su comunidad. Desgraciadamente, la inercia que muchas veces se tradujo en venganza, fue llevada a tales extremos que se utilizaron las mismas medidas que sus opresores usaban, no sólo contra ellos, sino con todos los coterráneos que no estuvieran a favor de dicho movimiento²⁴⁶.

²⁴⁵ Henri Favre, *op. cit.*, p. 325-326.

²⁴⁶ “Los indios tenían tan interiorizado el régimen colonial, que para la formación de su propia ‘policía’ recurrieron a los símbolos y estructuras de poder producidos por el sistema opresor. Crearon su ‘audiencia’, nombraron sus ‘capitanes generales’, fundaron su ‘Ciudad Real’ y coronaron a su ‘rey’. Hasta llegaron a formar su clase oprimida, en este caso integrada por los ladinos capturados, a los que llamaron luego con el

Por todas las acciones antes descritas, los ladinos vieron con malos ojos el culto a la aparición de la Virgen, por lo que se vuelve inminente el enfrentamiento militar. Nicolás Vázquez, nombrado capitán general, dirige la ofensiva en contra de los españoles al frente de aproximadamente 4 mil indígenas que respondieron al llamado de la Virgen.

La batalla inicia con la toma de Chilón y Ocosingo el 12 y 14 de agosto, terminando esta “campana” con la toma de Huistán, aunque mayoritariamente los participantes en los enfrentamientos eran rebeldes, las armas eran tan obsoletas que una vez más la superioridad en armamento jugó un papel importante. Además, los españoles lugareños, pidieron refuerzos a la Capitanía General de Guatemala y Tabasco. Después del cerco a Cancuc, fueron derrotados los rebeldes en la batalla de Oxchuc. A pesar de la derrota militar la resistencia se prolonga hasta marzo de 1713, momento en que la zona es totalmente tomada en control de los españoles.

Parecería extraño, si hablamos de defender una postura propia, el hecho de que muchas de las rebeliones hayan iniciado con el uso de símbolos que a primera vista parecen netamente católicos, pero recordemos el proceso de resignificación de los símbolos tanto europeos como tzotziles. Debemos tomar en cuenta que, los símbolos para que sigan vigentes no se encuentran inmóviles, sino en constante movimiento, y

mismo nombre respectivo de ‘judíos’ que los españoles habían acostumbrado a ellos”, Jan de Vos, “Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes”, *op. cit.*, p. 249. Sin embargo creo que dicha actitud no se debía del todo a que ya hubieran digerido y aceptado totalmente dichas estructuras, de haber sido así no se encontraría una recurrente resistencia a las mismas, me parece que la decisión de reproducir ciertos métodos represivos y autoridades era más bien pensando un lugar y gobierno que compitiera a la par de los demás, mostrar que el nuevo sistema implantado podía ser tan liberador u opresor como se quisiera. En fin una crítica reflejada a los huecos, ausencias y disfuncionalidades que reproducía el sistema colonial.

dada la situación de una “conquista espiritual”, es inminente el reacomodo o traslapación de significados en los símbolos²⁴⁷.

Esta convergencia de variados significados en un solo símbolo, se debe tal vez, a la insistencia por no abandonar de tajo y de hecho ideas originarias y a la habilidad de adaptar a sus símbolos interpretaciones variadas, esto además de ser válido para indios y conquistadores, es también una forma de ejercer cierto control por sobre los oprimidos; la imposición que sin duda fue arrasadora tuvo huecos o maleabilidad que trajo justificación y superioridad a nivel supra natural²⁴⁸.

Por otro lado debemos recordar que para los tzotziles la Virgen era la Luna, relacionada con la fertilidad y la abundancia agrícola, madre del Sol Jesucristo, y que los milagros²⁴⁹ y apariciones no eran acontecimientos desconocidos, por el contrario eran hasta cierto punto bien aceptados por ser manifestación de la grandiosidad divina.

Esto nos habla de una intención casi velada por mantener una estructura mítica ancestral, en la que a pesar de que el “incidente” que detonara muchas de las rebeliones, sea un acaecimiento al estilo católico, la insistente manifestación de resistencia por seguir viviendo en una cultura que tiene sus propios códigos y expresiones, muestra el camino a la puerta de la posibilidad de retomar el control, la decisión sobre sus vidas. Función utópica del movimiento, donde no sólo no moriría su mito, que en voz de una Virgen que prometía ayuda, también restituía la

²⁴⁷ “El poder de los dioses del hombre blanco fue reconocido a través del poder de los mismos blancos, pero era necesaria una adaptación, si estos nuevos dioses iban a satisfacer las necesidades indígenas”, David D. Gow, “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos”, *op. cit.*, p. 74.

²⁴⁸ Por ejemplo, el dios católico con todo su séquito de santos mostró ser más eficiente que los vivientes en América, hubo superioridad no sólo material sino también a nivel divinidad.

²⁴⁹ Recordemos que la Virgen muchas veces ha sido vista como la “consoladora de los vencidos”. Interpretación de Jaques Lafaye y Octavio Paz. *Ibidem.*, p. 63. Tal vez por eso también fue tomada como símbolo no sólo consolador sino de liberación y fortaleza.

profundidad de una creencia antecesora a la impuesta²⁵⁰, recurso a la posibilidad de igualar circunstancias ante sus opresores mediante los mismos sistemas que ellos -los conquistadores- estaban manejando. Así posiblemente, se cambiaría la situación de explotación a la que estaban obligados los indígenas, tambaleando y poniendo en entre dicho la hegemonía del opresor.

Pero no sólo utilizaron símbolos que estuvieran sincretizados, recurrieron también a elementos muy propios que se manifestaron en la rebelión de 1868 y que se extendió hasta 1870. Tal vez por la experiencia de las rebeliones anteriores, ésta utilizó patrones repetidos y “novedades” que la diferencian de las anteriores.

Esta vez, aunque uno de los móviles más importantes fue la aplicación de las Leyes de Reforma y por supuesto la usurpación de tierras comunales, con la consecuencia de convertirse en mozos de las grandes haciendas a falta de tierras y huida a espacios más alejados, también se defendía la posibilidad de un cambio que favoreciera sobre todo a los tzotziles de los Altos. Debemos tomar en cuenta que la situación histórica y geopolítica había cambiado para entonces, la hegemonía española ya no existía como tal, debido a que la Independencia de las colonias ya se había consumado. Chiapas como región perteneciente a la Capitanía General de Guatemala también ya había obtenido su independencia y no sólo eso, la anexión de su territorio a la nación mexicana que estaba en consolidación, también ya se había sucedido.

Con estos antecedentes, cabría la posibilidad de pensar en un cambio en la situación de los pueblos indígenas de Chiapas, pero al no haberse suscitado dicho

²⁵⁰ “La iglesia [...] dio al indígena una oportunidad no precisamente para salvar su alma sino también para salvar su fe en sus propios dioses. En otro nivel, el mito de la aparición sirvió como un testimonio simbólico de que el indígena, tanto como el español, era capaz de ser salvado, capaz de recibir cristianismo [...] El mito de Guadalupe por tanto valida el derecho del indígena a la defensa legal, al gobierno ordenado, a la ciudadanía; a la salvación supranatural, pero también a la salvación de la opresión fortuita”. Cita de Tannenbaum en David G. Gow, *op. cit.*, p. 64.

cambio y las permanencias de opresión e injusticia seguían reproduciéndose como antaño, la resistencia tradicional de estas etnias tampoco cesó.

Esta vez la escena se desarrolló en Tzajalhemel, paraje del municipio de Chamula, cuando a Agustina Gómez Checheb, el 22 de Diciembre de 1867, se topa con tres piedras parlantes caídas del cielo, las cuales fueron motivo de grandes murmullos, voces que llegaron a oídos de Pedro Díaz Cuscat, fiscal del lugar, quien decide ir a investigar lo sucedido, encontrando las piedras en una caja de madera, y una vez que interroga a Agustina sobre la procedencia de las mismas decide trasladarlas al lugar donde habían aparecido, para inaugurar el culto y la construcción de una nueva ermita que sería arreglada con velas, copal y flores.

Estas piedras parlantes sólo se comunicaban con Agustina o con Cuscat, que convertidos en intermediarios entre el milagro y los peregrinos hicieron de Tzajalhemel un centro de peregrinación para las comunidades vecinas²⁵¹, y por lo tanto, centro político y económico importante, ya que al concentrarse indígenas venidos de diversos lugares el intercambio comercial se hacía directamente de indígena a indígena quitando los intermediarios ladinos instalados en San Cristóbal de las Casas, esto originó descontento entre los habitantes cristobalenses, principalmente porque estaban perdiendo ganancias que de antaño les pertenecían. “Cuscat invitó a los pueblos vecinos a establecer un mercado en Tzajalhemel, probablemente porque pensó que los numerosos indígenas que atraería el mercado serían una buena fuente de conversos potenciales. El mercado tuvo éxito, y el culto prosperó”.²⁵²

Para febrero del siguiente año, las piedras habían sido reemplazadas por unas figurillas de barro que según Pedro Díaz, fueron concebidas por Agustina Gómez,

²⁵¹ *Ibidem*, p. 53

²⁵² Cristóbal Molina, Origen de la Guerra de Castas, (manuscrito en la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane, Nueva Orleans), I, p. 2, citado por Victoria Reifler, “Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas”, *op. cit.*, p. 35.

motivo por el cual fue considerada como la “Madre de Dios”²⁵³, y como tal, tenía a su alrededor, doce mujeres glorificadas como santas²⁵⁴, encargadas de los cuidados de la tzotzil “Madre de Dios”.

El culto había crecido tanto que las autoridades eclesiásticas decidieron tomar cartas en el asunto, fue enviado Miguel Martínez sacerdote de Chamula a investigar el asunto, entrevista a Cuscat el 13 de Febrero de 1868, pero dados los acontecimientos y el gran auge del milagro, decide enterar a José María Robles, jefe político y comandante del distrito de Chamula para que sea partícipe del problema. Él, junto con 25 hombres más a cargo del Capitán Benito Solís, invaden la ermita, confiscan las imágenes²⁵⁵ y privan de libertad a Agustina y a Pedro Díaz²⁵⁶, sin embargo, no pudieron levantarles cargos en San Cristóbal porque entonces “México era una República que reconocía libertad de cultos y fueron liberados”²⁵⁷. Con dicho antecedente, se aprovecha la fiesta tradicional de Santa Rosa, el 30 de Agosto, para darle la seriedad necesaria al culto de Tzejalhemel, efectuando todas las actividades importantes que se ofrecían en otras celebraciones.

El surgimiento de divinidades propias, así como intercambios comerciales libres de la mano mestiza, empezaron a tejer una red de resistencia tanto económica como religiosa, que representó una propuesta alternativa a la impuesta. El culto, que además fue manejado con un sentimiento milenarista de fin del mundo por parte de Cuscat, fue tomado también como exclusivo de los “indígenas -asegurando- que había llegado el tiempo de expulsar a toda la gente que no era de su sangre. Ellos no tenían las mismas almas, ni la misma sangre, ni el mismo lenguaje ni las mismas costumbres.

²⁵³ Jan de Vos, “Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes”, *op. cit.*, p. 250.

²⁵⁴ Victoria Reifler, “Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas”, *op. cit.*, p. 35

²⁵⁵ “Idolo de barro ricamente vestido, muy similar a las imágenes de los santos católicos encontrados en las iglesias locales”, David D. Gow, “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos”, *op. cit.*, p. 53

²⁵⁶ Victoria Reifler, “Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas”, *op. cit.*, p. 35

²⁵⁷ David D. Gow, “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos”, *op. cit.*, p. 53.

Había que llevar a cabo esto para no disgustar a sus *penates*, que al haber venido a habitar entre ellos tenían como único objeto protegerlos”²⁵⁸.

Cuscat incita entonces a todos los indígenas de la zona a no rendir culto a santos traídos por los blancos ya que, no pertenecían a ellos y por lo tanto, la ayuda que de ellos se recibiría sería nula, aún así, no tenían porque preocuparse, no estaban solos, habían surgido divinidades nacidas directamente de una mujer como ellos, con las mismas costumbres y lengua, lo cual quería decir que ese nuevo culto sería más efectivo, así con este sentimiento utópico de cambio y de poseer algo propio, el culto se extiende a tal grado que la institucionalización y designación de autoridades indígenas sustituyendo a las mestizas era el siguiente paso.

“Pedro Díaz Cuscat y otros principales de Chamula, nombraron inmediatamente sus sacristanes acólitos y pusieron un mayordomo”²⁵⁹, casi todos eran funcionarios letrados ya que Pedro instó a todos los hombres alfabetizados de las distintas comunidades sirvieran como líderes de las mismas. Es muy probable que se haya recurrido a nombrar a las autoridades religiosas al estilo ladino y no al indígena con el fin de legitimar el culto y más aún de obtener todas las canonjías a las cuales tenían derecho los mestizos.

A todo esto, se debe agregar que los seguidores de esta nueva devoción buscaron su propio redentor y salvador a través de la representación de la crucifixión, donde no serían sólo espectadores y aceptadores de un salvador extranjero, ahora ellos, “repetirían la crucifixión cada año en cuaresma, y puesto que el día en el cual eso pasó estaba próximo, proponía -Pedro Díaz Cuscat- hacer lo mismo con un nativo del pueblo para así tener su propio Señor a quien adorar. Que él tuviera la

²⁵⁸ Tompson (1960:19). *Penates* se refiere a dioses del hogar. Citado por David D. Gow, , “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos”, *op. cit.*, p. 53.

²⁵⁹ Cristóbal Molina, *op. cit.* p. 76-77, en Victoria Reifler, “Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas”, *op. cit.*, p. 36.

misma alma y sangre de sus hijos²⁶⁰. Con esta idea se pone en la cruz a Domingo Gómez Checheb, hijo de Juan Gómez Checheb y Manuela Pérez Jolcoctom²⁶¹.

Independientemente de lo que significaba tener un Cristo de raza y cultura semejante, que estuviera específicamente preocupado de las necesidades indígenas, y que conllevara la posibilidad de obtener la salvación. Recordemos que este signo no tiene acepciones únicamente católicas, funge también como símbolo maya tzotzil. Evoquemos que la cruz, antes como ahora, para los indígenas habitantes de los Altos, no sólo tiene que ver con la crucifixión, sino con la función de una puerta que al ser abierta permite puentes de comunicación entre hombres y dioses, por eso, encontramos cruces al pie y en la cima de las montañas, no utilizadas para rememorar a Cristo, sino más bien como pieza que abren la posibilidad de diálogo, ya sea para pedir una buena cosecha o para el cuidado de los *chanul*²⁶², mediante plegarias o canciones de origen ancestral.

Por otro lado, de una manera similar a la rebelión de 1712, la “Madre de Dios” juega un papel importante, ya que como se dijo anteriormente, esta idea se relaciona

²⁶⁰ Tompson (1960:19). Citado por David D. Gow, “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos”, *op. cit.*, p. 54

²⁶¹ Jan Rus asegura que dicho acontecimiento nunca sucedió, entre otros factores a que él encuentra que la descripción que sobre el asunto hace Vicente Pineda en su *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas*, es contradictoria y lo único que quiere resaltar es el salvajismo de los habitantes de las tierras Altas de Chiapas. Al respecto nos dice Jan de Vos que no deja “de extrañar el hecho de que Vicente Pineda haya sido el único en registrar el suceso, en medio del silencio guardado por la prensa ladina de la época y la tradición oral india. Estos dos medios de comunicación no habría dejado de mencionarlo si realmente hubiera sucedido”, Jan de Vos, “Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes”, *op. cit.*, p. 253. Al respecto nos dice Victoria Reifler que “durante la cuaresma de 1867, varios chamulas habían asistido a San Cristóbal a venerar la imagen del Santo Entierro de Cristo, pero para el año siguiente casi ningún chamula se presentó a dicha celebración, lo que indica que la predicha pasión del muchacho indígena, había reemplazado a la pasión del Cristo blanco como foco ritual”, Victoria Reifler, “Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas”, *op. cit.*, p. 35-36. Como quiera que haya sido, lo importante es que los tzotziles estaban dispuestos a instaurar una Iglesia con claros tintes nativistas donde su participación fuera clara y de primera instancia, las divinidades serían oriundas así como las autoridades, resistencia que expresa una postura de fastidio y hastío hacia lo impuesto que los dejaba fuera y con la nula posibilidad de participación.

²⁶² Al respecto el apartado anterior explica el fenómeno de manera más detallada. Para más información sobre el tema ver, Evon Z. Vogt (editor), *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1992.

con la Luna, de connotaciones importantes para los antiguos tzotziles del área de los Altos. Además de las acciones repetidas, que marcan resistencia y persistencia por sus tradiciones, de entre lo que sobresale, son los artículos ofrendados: velas, copal, gallinas, flores, etc., que hasta la fecha se han seguido utilizado en acciones rituales de corte mítico y católico. Estos y algunos otros aspectos, nos permiten hablar de una resistencia que se inserta en los tiempos de larga duración por pertenecer a una tradición que además de representar una característica difícil de romper, también da señales de la insistencia indígena tzotzil, por no dejar morir y no estar dispuestos a olvidar aquello que los identifica como los “hombres verdaderos” *Bats’il Winik*, hablantes de la ‘lengua legítima’ *Bats’il k’op*²⁶³.

Quizás, una pregunta obligada es la de saber porque estos movimientos utilizaron una jerarquización religiosa a la manera del sistema de cofradías tradicional, para lo cual la respuesta la podemos encontrar en dos vertientes: la primera puede ser el reflejo de intentar competir al mismo nivel con las autoridades que en ese momento ejercían el poder, legalizando así el culto con las mismas herramientas que los “otros” utilizaban. Pero también, recordemos que el *sistema de cargos* dentro de la sociedad tzotzil es relevante para toda la conjugación social y política.

Estos *cargos* representan un bastión importante de la resistencia tzotzil, ya que a pesar de los reacomodos que ha sufrido el sistema, las bases que lo sostienen no han cambiado del todo. Es por eso que, se designan mayordomos y sacristanes, de tal modo que la marcada insistencia de rodearse por gente que supiera leer y escribir es con la intención de desempeñar cargos no sólo religiosos sino civiles de gran importancia²⁶⁴.

²⁶³ Antonio García de León, *op. cit.*, p. 32

²⁶⁴ Al respecto consultar el apartado anterior, donde es tratado el tema con mayor amplitud.

Para diciembre del mismo año, los residentes de San Cristóbal vuelven la vista al movimiento que había tomado magnitudes insospechadas, por lo que Martínez y Robles al frente de medio centenar de personas toman por asalto el paraje de Tzajalhemel, robando las piezas sagradas y tomando otra vez como prisioneros a Agustina Gómez Checheb, Manuela Pérez Jolcolgtom primero y posteriormente a Pedro Díaz Cuscat.

Con el encarcelamiento de los principales dirigentes del culto, parecería que se había desarticulado el movimiento, pero hubo dos sucesos que no sólo lo reavivaron sino que además lo consolidaron haciendo que se convirtiera en una rebelión armada en franca confrontación contra las autoridades mestizas de la región. Por un lado, el gobernador Pantaleón Domínguez, en enero de 1869, “decidió introducir de nuevo el odiado impuesto de capitación y asegurar su recaudación por medio de acciones preventivas, particularmente severas”²⁶⁵, al tratar de llevar a cabo la nueva disposición hubo descontento por parte de los indios, lo que los orilló a rebelarse en contra de funcionarios locales encargados de recolectar dicho impuesto, además de llevar a cabo ejecuciones en contra de quienes tradicionalmente los habían explotado. Esto aunado con la muerte del cura y el maestro Luciano Velasco, ambos de Chamula, con varios compañeros más, fueron muertos a manos de un dirigente extranjero, despertó entre los mestizos cristobalences la necesidad de apagar el foco de insurrección. Las matanzas realizadas por parte de los indios fueron tomadas como pretexto para cortar de tajo todo lo que el movimiento venía proponiendo, por supuesto que, la interpretación de salvajismo y abusos hecha por parte de los opresores, nunca vio que también eran el resultado del hartazgo de vivir en la ignominia, en el oprobio y en la explotación por parte del clero²⁶⁶ y del gobierno, con la cobranza de impuestos

²⁶⁵ Jan de Vos, “Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes”, *op. cit.*, p. 251.

²⁶⁶ La excesiva carga de impuestos se venía sufriendo desde hacía mucho tiempo ya, por ejemplo, en una de las cartas, redactada y firmada por el escribiente indio de Chenalhó, dirigida al Capitán General de la Ciudad Real de Chiapas en 1782, se lee que “se les proteja en contra del exorbitante aumento de los impuestos

irracionales, la expropiación de tierras comunales, y los trabajos arduos en condiciones de semiesclavitud como baldíos y jornaleros, además del fastidio hacia los “comerciantes y rancheros, que continuaban desplazándolos hacia la orilla de sus propios pueblos”²⁶⁷

El descontento generalizado y la aparición de Ignacio Fernández de Galindo²⁶⁸ como nuevo jefe del movimiento hicieron que éste se expandiera más allá de las fronteras de Chamula.

Fernández de Galindo, llega junto con su esposa Luisa Quevedo y Benigno Trejo, cerca del mes de Mayo a Chamula, donde promete la liberación de Cuscat y de sus compañeros, para lo cual empieza la movilización pidiendo apoyo a indígenas de parajes y municipios circunvecinos, a quienes organiza y entrena en tácticas militares²⁶⁹. Hace un llamado a los principales de San Andrés Larraínzar, Santiago, Santa María Magdalena, Santa Marta, San Pablo Chalchihuitán, San Pedro Chenalhó y San Miguel Mitontic, mismos que se comprometieron a reunirse en Yolochen punto fronterizo entre Magdalena, San Andrés y Chamula²⁷⁰.

cotidianos que se le han de entregar al párroco, [...] aumentaron los costos de celebración de las festividades religiosas, y a los indios se les venía obligando a pagar nuevas ceremonias de esta índole en su propia comunidad, además de contribuir a las de San Juan Chamula, y los diezmos y primicias eran ya el doble. Calixta Guiteras Holmes, *Los Peligros del Alma. Visión del Mundo de un Tzotzil*, México- Buenos Aires, F. C. E., 1965, p.18

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 252.

²⁶⁸ Personaje bastante controvertido, para empezar es mestizo, parece ser que fue un estratega militar con participación en la Guerra de Castas de Yucatán pero de lado del gobierno, tenía formación anarquista, fundando una escuela progresista llamada Colegio Científico y Literario. Se cree que fue infiltrado del gobierno de Pantaleón Domínguez ya que negocia con la autoridades la libertad de Agustina y Cuscat, a cambio de su propia libertad, él se entrega como rehén pero es traicionado por el gobierno ya que al final es fusilado.

²⁶⁹ Cuando llega a Chamula Galindo dice a los indígenas que los mayas de Yucatán eran libres –por la Guerra de Castas–, que los apaches también se habían rebelado y que él mismo había llegado para guiarlos. Y para impresionar a la gran multitud que lo escuchaba, hipnotizó a dos niños, los hizo aparecer como muertos, y los volvió a la vida nuevamente, después fue considerado como San Mateo, a su esposa como la Virgen y a su compañero como San Bartolomé. David D. Gow, . “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos”, *op. cit.*, p. 55.

²⁷⁰ Victoria Reifler, “Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas”, *op. cit.*, p. 37.

El enfrentamiento armado inicia el 17 de junio de 1869, cuando Galindo y aproximadamente cinco mil o seis mil indígenas hicieron el cerco a la Ciudad de San Cristóbal de las Casas. Para entonces, algunos grupos con intereses distintos todavía seguían peleándose por el poder y todos los beneficios económicos que la victoria les traería; sin embargo, ante una movilización tan grande deciden dejar sus diferencias a un lado peleando juntos contra la amenaza india.

Por alguna razón extraña, Galindo, cuando tenía la oportunidad de apoderarse de San Cristóbal decide entrar en negociaciones con el Comandante Crecencio Rosas. En el acuerdo de Esquipulas, Galindo pide la liberación de Díaz Cuscat, Agustina Gómez Checheb y Manuela Pérez, a cambio de él, su esposa y acompañante, de lo contrario tomaría la Ciudad, que no sería “tan difícil” debido a la inferioridad numérica por parte del ejército que todavía no recibía los refuerzos provenientes de Tuxtla Gutiérrez.

Cuscat y Agustina vuelven a retomar el mando organizando a los indios para la batalla, por si no regresaba Galindo que había prometido su regreso en los próximos tres días, el tiempo pasa y al no recibir noticias de Galindo, Cuscat decide emprender una campaña para tomar San Cristóbal con la intención de rescatar a su liberador, así que el 21 de junio se abre fuego, “los ladinos tuvieron que abandonar las inmediaciones de la ciudad. A media tarde los indígenas estaban avanzando constantemente sobre el centro de la ciudad. A la Caída de la noche, sin embargo, los indígenas inexplicablemente decidieron regresar llevando a sus muertos y heridos con ellos”²⁷¹. La batalla fue dura y se estima que murieron 200 ladinos y 800 indios²⁷², lo cual se puede explicar por la superioridad de armas del ejército en comparación con

²⁷¹ David D. Gow, . “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos”, *op. cit.*, p. 55

²⁷² Jan de Vos considera que las cifras oficiales de la gente caída en batalla son muy exageradas así como la agresividad con la que pelearon los indios referida en los diarios del momento. Jan de Vos, “Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes”, *op. cit.*, p. 252.

las arcaicas usadas por los indígenas, aunado a que ya para entonces los refuerzos tan esperados, por fin estaban presentes.

El 26 de junio, Galindo y Trejo son ejecutados, y para el 30 del mismo mes las tropas del gobierno federal atacan a los rebeldes cerca de Tzahalhemel, los indios resultan derrotados.

Mientras tanto, Pedro Díaz Cuscat con el afán de no dejar morir el movimiento, fundó en Sisim, lugar cercano a Magdalena, un centro religioso donde los rebeldes se congregaron casi un año más. Con pequeñas batallas que representan reveses para ambos bandos, pero después de un receso en la lucha, el jefe político de San Cristóbal reunió a su ejército y a los indígenas rebeldes que se habían rendido para marchar al municipio de Simojovel, donde derrotaron al ejército de Díaz Cuscat, tomando la población de Sisim.

Los enfrentamientos de ahora en adelante son ocasionales, con el recurrente sometimiento indígena, lo que trajo como consecuencia un trato más recrudecido. Aunque el movimiento está condenado a morir, los rebeldes tratan de mantenerlo a base de asaltos a rancherías y esporádicas reuniones que se extendieron hasta 1871, pero éstas ya no representaban ningún problema para el orden establecido. Finalmente, “la zona controlada por el movimiento fue tomada el 27 de julio de 1870, después de tres días de combate. Aunque Pedro Díaz y Agustina lograron escapar, la batalla marcó el fin de la revuelta”²⁷³.

Como podemos observar en todas las rebeliones mencionadas, hay características repetitivas aunque los tiempos y aún los espacios no sean los mismos. Los emisarios por lo pronto, son la expresión del descontento en el cual estaban

²⁷³ David D. Gow, , “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos”, *op. cit.*, p. 55

inmersos, las revelaciones extra terrenales supieron poner al descubierto los problemas recurrentes, hacer escuchar un murmullo, convertido en voz que prevé un mejoramiento social, conllevando un mensaje político de cambio a la situación imperante, mismo que desde los más altos escalones en su visión piramidal de la vida, estaba plenamente justificado.

Probablemente vez el móvil primario para que los indios de la zona estuvieran dispuestos a hacer hablar piedras y vírgenes, ver sudar y presenciar la emisión de luces por parte de los santos, fueron las condiciones de extrema pobreza y explotación a la que estaban sometidos, despojo de tierras, servidumbre, obligados a vender una fuerza de trabajo mal pagada, desplazamiento de sus lugares de origen, etc., representan las causas primordiales de estas rebeliones. Pero en ello, podemos encontrar también, una clara resistencia a impedir que su individualidad e identidad colectiva fuera del todo resquebrajada y pisoteada, sin duda algo debía quedarles, y eso era su cultura, inmensa cantidad de tradiciones que les hacía tener una conciencia de ser. Ese moldeamiento de esencia, se ve reflejado en una existencia que quieren mantener viva, aquello con lo que se está acostumbrado a convivir, que representa agentes de vida y movimiento, diálogo entre individuo y dioses, convivencia perenne entre hombre y naturaleza, todo lo cual se puede concretar en una tradición que sin duda también era defendida, y de la cual forma parte el mito como un sistema lingüístico que provee de conciencia por un ejercicio discursivo oral.

No sólo se defendieron las cosas materiales que marcan la inmediatez, también en cada uno de los símbolos transfigurados y resignificados se percibe la intención por mantener una esencia identitaria, estructura enflaquecida, pero que gracias a esa resistencia de querer seguir siendo lo que son, ha prevalecido, mutilada tal vez, con cambios inevitables por el paso de las nuevas ideas en el mar inmenso del tiempo,

pero actuales para aquellos herederos de una tradición casi implacable, de defensa y resistencia de lo significativo en el mundo en que se mueven.

Estas rebeliones inspiradas en proyecciones oraculares, son el reflejo de situaciones críticas, de un sistema decadente urgido de oxigenación para seguir manteniéndose. La crisis, abre a los ojos dos caminos, uno que encuentra la solución en el desenlace, tal vez la muerte o caída del régimen y el otro, que prevé un proceso de recuperación. Parece, en este sentido, que las rebeliones en sí no pretendían el derrumbamiento total de aquello que los sostenía, tal vez por eso mantuvieron y reprodujeron, por lo menos el poco tiempo de gobierno autónomo que ejercieron sobre los dos centros políticos constituidos como los bastiones de insurrección, características institucionales muy al estilo colonial. En ese sentido, los tzotziles al no tratar de derrumbar esta estructura, lo único que hicieron fue el intercambio de los roles jugados en la sociedad, de tal manera que el trato que ellos recibieron como colonizados fue el mismo que dieron a los colonizadores.

Esto tiene consecuencias atroces para el resultado de las rebeliones, entre otras cosas, porque la batalla no sólo se libró contra los ladinos o mestizos según la circunstancia, también se libró contra ellos mismos, los levantamientos no tuvieron el éxito que se deseaba, porque las comunidades no supieron sobreponer a sus diferencias ancestrales un interés y bien que conglomerara a todos los habitantes indios de los Altos. En parte, porque los que habían obtenido canonjías a lo largo de los años se mantuvieron “fieles” a los opresores, eso sin contar con las pugnas internas entre parajes, secciones y comunidades, lo cual originó divisionismo y por tanto desacreditación de los fines perseguidos.

Toda esta situación originó un ambiente de descontento y descontrol, el cual fue canalizado muy bien por ladinos y mestizos para retomar el control nuevamente de los indios, reforzando las actividades que los mantenían en una situación de

desventaja, ya que tuvieron la justificación necesaria, según el discurso utilizado, de seguir manteniendo el control sobre aquellos “bárbaros” que sólo pretendía acabar con los avances de la civilización²⁷⁴. Así, los lazos de explotación y de dependencia se refuerzan sumiendo a los tzotziles en una inmensa laguna de resistencia por mantener lo que todavía les quedaba, su cultura.

Esto nos lleva a pensar un movimiento en el cual si hay insurrección es porque las condiciones sociales se agravaron debido a la presión externa en cuestión económica y comercial, todo este movimiento se desenlaza en una corriente de rebelión y reorganización social indígena, que por la fuerza que trae consigo conlleva un reacomodo, que desgraciadamente no ha sido para cambiar las relaciones entre indios y mestizos, sino para mantenerlos en las mismas condiciones contra las cuales se revelaron.

²⁷⁴ Al Respecto Vicente Pineda, como historiador oficial de Chiapas, hace referencias sobre las innumerables agresiones cometidas por los insurrectos en contra de la civilización, encarnada por los mestizos conservadores de la época. Pineda, Vicente, *Historia de las Sublevaciones indígenas habidas en el Estado de Chiapas*, San Cristóbal, 1888.

CONCLUSIONES

La idea del presente trabajo llegó por varios lados, pero uno de los más importantes sin duda fue la gran inquietud de poder entrometerme con historias en constante desarrollo y construcción. Y si a alguna lectura le debo aumentar esta inquietud, es al trabajo del Dr. Antonio García de León, que con su libro *Resistencia y Utopía*, me mostró un mundo en el cual convergen un sin número de cosmos, complementarios muchos de ellos, pero también, en franca contraposición, creando luchas internas milenariamente arraigadas, siempre con el afán de imposición sobre el otro; sin comprensión, sólo desacreditación por aquello que se muestra diferente.

Posteriormente, la idea recurrente de que había en la historia de Chiapas dos elementos fundamentales, me orilló a pensar en que tal vez ambos tópicos estaban íntimamente vinculados, el problema sería conocer qué elementos los unían, si es que los hubiese y cuales los separaban.

Fue así como llegué al mito, que me abrió un horizonte inmenso sobre la importancia de la palabra en la conformación de ideas, de pueblos y lugares específicos, de igual manera, me acerqué al movimiento recurrente de resistencia que habían y han expresado varias etnias chiapanecas.

Evidentemente el acercamiento y entendimiento de lo que el mito como concepto y fuerza conlleva no fue fácil y mucho menos lo fue tratar de explicarlo como forma de resistencia; sin embargo, al entrar en contacto con personas que entienden su presente por la explicación y relación de un pasado viviente en la oralidad, la posibilidad de juntar ambos conceptos se abrió porque los dos existen en la palabra hablada.

El uno no llevó al otro, fueron en todo caso las circunstancias en las que se mueven universos como el tzotzil, donde me parece ver, en todas sus formas de hacer historia, una insistencia por mantener significativo un mundo lleno de sueños indescifrables, de voces no escuchadas y de luchas incesantes. Una historia que tiene características propias muy diferentes a las impuestas por los españoles. Es aquí, donde se abre un espacio de reflexión importante, ya que la tradición occidental se contrapone a la mesoamericana en cuanto a la escritura y oralidad. Esto, no sólo trae consecuencias hacia una mala interpretación, con respecto a la forma de entender el tiempo entre los mesoamericanos; sino que al llegar los conquistadores, con todo un discurso que manejaba la “salvación” del americano sacándolo del pecado y de la ignominia, y con la bandera de una escritura como mecanismo de dominación, pone en tela de juicio no sólo a la cultura sino al hombre. Lo cual, desembocó en la negación e imposición, ya que al no tener historia, no tenían pasado y por lo tanto, tampoco conciencia de sí.

Al quedar el indígena despojado y relegado a una posición de inferioridad con respecto al conquistador, queda sin habla, sin una voz que pueda ser comprendida porque pasa a través de la parcial interpretación que hace de ella el extraño. Es por eso, que haber tratado de dar una explicación a la resistencia mediante los mitos vivientes en la oralidad, ha sido con el fin de escuchar la voz indígena en los códigos que ella misma maneja y con los preceptos que ella misma dispone, para así, abrir la posibilidad de que ellos sean los recreadores de una historia propia, con la cual se sientan identificados porque salió de sí, sin imposiciones debido a intereses externos.

Esto, conlleva un cambio de la posición que ellos mismos tienen frente a los “otros” y un reforzamiento de la identidad del “nosotros”, donde el diálogo tendido sea igualitario y equitativo, sin desventaja para ninguno, trayendo como consecuencia, entendimiento y respeto a lo que se muestra diferente.

Ya no se trata de la idealización del indio, ni de exaltar el folklore del cual se han vuelto presas, ni de actitudes paternalistas que lo único que hacen, investidos con la aureola de ayuda “humanitaria”, es cosificar al indio como un producto casi artesanal y exótico que se puede encontrar en lugares alejados de las grandes ciudades; por el contrario, se pretende no concebir al indio como la gente menos desarrollada, y por lo tanto, necesitada de la subordinación y sobreprotección de la que se ha hecho un medio de control, casi una tradición que ha implicado e impedido la emancipación del indio.

Pero esta emancipación va más allá de los deseos de unos cuantos, la lucha se extiende más allá de nuestras fronteras, el enfrentamiento es también, contra todo un sistema económico al cual le conviene mantener a una parte de la población excluida, salvaguardando un cúmulo de relaciones sociales que representan un sistema que se niega a morir —como el colonial— y que es revivido con las formas de explotación más sutiles.

Finalmente, y después de todo el desarrollo del trabajo, el mito mostró algunas de sus múltiples caras, concepciones e ideas. De entre las más importantes está la de tomarlo como fuente histórica, estudio y análisis que nos abrirá variadas puertas al entendimiento de distantes grupos sociales, en este sentido, el mito como narración se torna importante para la historia de las mentalidades. De igual forma, esta narración entre sus muchas significaciones, es relevante porque contiene en sí una veracidad íntimamente ligada con el entorno y con las personas que lo enuncian, misma que se vuelve aún más trascendental porque nos habla no sólo de las distintas formas de desentrañar el cosmos, sino de una validez que radica en la fuerza de creencia en la narración, misma que se ha convertido en un hecho histórico, debido a que la creencia en ellos se sucedió y sucede entre personas inmiscuidas en sociedades típicamente tradicionales y modernas. Por otro lado, está la conciencia mítica desarrollada por una

racionalidad específica surgida de necesidades muy puntuales y la cual se puede ver manifestada dentro de todo un cuerpo tradicional. Esta conciencia se ve desplegada en todo un sistema lingüístico que contiene su fuerza en la oralidad y que conforma un discurso que junto con todas las costumbres y usos que delinear la tradición, hacen que el individuo se vaya formando una identidad de sí y de su cultura.

Por lo anterior, he podido comprender que la resistencia, efectivamente se desarrolla debido a la conciencia que nace de un ejercicio discursivo inmerso en todo un entorno tradicional y del cual son parte fundamental las narraciones míticas. En este sentido, es importante recalcar que éstas, no son tomadas a la ligera en comunidades como la tzotzil, y que concebidas como una forma de vida integral, marcan actividades rituales consuetudinarias y ancestrales que son de gran relevancia para la comunidad y para los individuos inmersos en estas costumbres. Ellas proveen las respuestas y enseñanzas importantes para su vida, relación que marca los límites de interacción con los otros hombres y la naturaleza. Es por eso que, el mito no es algo muerto, que concierna sólo a los curiosos mitólogos, la narración mítica es por tanto, algo actual que se desenvuelve cada día en el “decir” de las personas.

Esto, corrobora que la verdadera resistencia no es sólo por defender la cosas inmediatas, sino también, por defender una conciencia y un ejercicio de poder avalado por todo el cuerpo tradicional; es decir, por aquello que les otorga identidad, saber primordial que les enseña no sólo el mundo al cual pertenecen, sino que también abre la posibilidad de transformación en el presente, precisamente por la concientización de su pasado. Así, la resistencia se libra en muchos otros frentes; es decir, como la oralidad se hace presente y toma relevancia por una toma de conciencia que tiene que ver con la diferencia respecto al otro y que expresada mediante el lenguaje, nos habla de las batallas que se libran en diferentes trincheras, vinculadas todas desde lo que es y lo que fue, punto de convergencia que se expresa en el habla, ejercicio discursivo que

va desde la forma de gobierno que tiene que ver con una estratificación por *cargos*, la economía muy vinculada a la forma de producción, hasta sus manifestaciones culturales, mismas que comparten un sentimiento profundo de identidad, y por lo tanto, de resistencia hacia lo que consideran pone en peligro su individualidad y por supuesto la colectividad a la cual pertenecen.

Todo esto, nos acerca a la importancia de la palabra, de lo que se dice y de cómo se dice, en esa dirección es importante recalcar que la tradición oral recupera y resguarda la memoria colectiva que en las comunidades chiapanecas es particularmente rica, entre otros aspectos, por tener muy mitologizados la mayoría de los acontecimientos históricos, los cuales tiene su explicación oral de tipo legendario. Este saber del pasado, que se despliega mediante la oralidad, no es sólo un conocimiento que sea reconstruido exclusivamente por los historiadores, se trata también, de que sirva para la vida por estar en constante contacto con aquello profundo que te hace ser.

De ahí que la historiografía, no deba ser un conjunto de datos que a casi nadie le interese, conocimiento que sólo sirva para ensanchar los de por sí ya grandes volúmenes de historia universal; de lo que se trata por tanto, es de hacer que la historia sea viva, que no sólo verse con respecto a los muertos; por el contrario, que sea un pasado en íntima relación con el presente pero que puede tener proyección hacia el futuro, debido a la asimilación de lo que fue; abriendo la oportunidad de elección: o se acepta la continuidad o se propone un cambio. Y tal vez, la forma de llegar a hacer de la historiográfica un conocimiento de todos y para todos, sea mediante la oralidad, tal como se viene haciendo en diferentes comunidades de los altos de Chiapas.

No quiero decir con esto que la historia escrita se deseche, sino que se complemente con una actividad discursiva oral. Esto, trae como consecuencia la imperiosa necesidad que se diversifiquen los materiales que usualmente se usan para reconstruir la historiografía; me refiero por supuesto, a que sea revalorizada y tomada la tradición oral como un documento vivo, la cual nos puede abrir las puertas no sólo al pasado como “hecho” sino a las formas de cómo ha sido percibido ese pasado, cómo ha cambiado, vinculándolo así, con la historia de las mentalidades.

Lo que se pretende es de que la historia sea liberadora, que no sólo sirva a los intereses, o de los estudiosos del pasado, o de pequeñas élites encumbradas en el poder; no como un discurso que legitima, sino que cuestiona, que analiza, que propone, que vincula hombres, espacios y procesos alejados en el tiempo. Así, ésta ya no será de unos cuantos, sino que tendrá incumbencia para todos los hombres por convertirse en una experiencia generalizada. Por tal motivo, la historia social, es una de las propuestas que más se acerca para conocer a los hombres en su cotidianeidad, a aquellos que día a día escriben y relatan su historia, transcurso estructurales que muestren las relaciones que se extienden a innumerables rubros sociales ya sean culturales, económicos, políticos, religiosos, etc.

Las rebeliones por lo tanto, no sólo representaron una respuesta fugaz en contra de los agresores, sino que se erigen como una característica de constancia que conforma un sentimiento de resistencia por mantener vivos los signos y códigos propios, mismos que se mueven en varios niveles y en distintas direcciones. Por ejemplo, un universo lingüístico, del cual forma parte toda la tradición mítica, en el que se desenvuelve todo un sistema consuetudinario conformador de cultura.

El mito como fuerza, se presentó como una posibilidad de grandes alcances para el entendimiento de las poblaciones indígenas de nuestro país, sobre todo como

un intento de acercamiento a su idiosincrasia. Sin embargo, es importante resaltar que este trabajo es sólo el principio de un proyecto más integral que prevea una labor de campo, mismo que no pude realizar debido a que no cuento ni con la especialidad académica ni con los recursos necesarios para llevarlo a cabo, lamentando no obtener de ellos todos esos aspectos y sentimientos que sólo estando presente se pueden captar, entre otras cosas porque representan un mundo diferente al mío. La barrera lingüística fue una de las más difíciles de superar, motivo por el cual, todas las fuentes utilizadas para la realización del presente fueron escritas y en español. Sin duda, puede parecer una paradoja, pero creo que es un buen principio para acercarme a aquello que es profundamente diferente en cuanto a fondo y forma. Dejo así, abierta una veta importante de trabajo que complementa este proyecto, que a la vez sirva para entender no sólo el pasado sino la situación actual de resistencia entre los tzotziles.

APÉNDICE

El texto a continuación es un poema heroico que narra la batalla en el Sumidero, traducido por Jan de Vos, expresión escrita de una antigua tradición oral, obra de la comunidad vencida de Chiapas. Discurso que maneja la versión dada por Antonio de Herrera en la *Historia general de los hechos de los castellanos de las islas i Tierras Firme del Mar Océano* (1601), después retomada por Antonio de Remesal en su *Historia general de la Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*²⁷⁵.

En el país Kiché de nuevo vibran
de parte de los pueblos que se libran
del yugo que los hunde en el marasmo
gritos de redención y de entusiasmo.

Pero Alonso de Estrada que recibe
el parte que de ricos los exhibe
y de reacios, también, a su gobierno,
ordena que otro jefe subalterno
marche con poderoso contingente
a someter al Chiapa nuevamente.

Diego de Mazariegos encabeza
la nueva expedición, y con presteza
es seguido de hidalgos y de infantes
que sueñan en riquezas deslumbrantes
y de grupos compactos de soldados

²⁷⁵ Jan De Vos, "Las rebeliones de los indios de Chiapas en la memoria de sus descendientes" en Jane- Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coordinadoras), *op. cit.*, p 255 – 258.

en Tenochca y Tlaxcala reclutados,
y sin faltar, el caso lo exigía,
cinco piezas de gruesa artillería.

Y a la conquista ya definitiva
va bregando la nueva comitiva
hacia el Maya-Quiché, país de ensueño
en otros tiempos de grandezas dueño,
y en aquellos instantes protestado
que habrían se sucumbir... pero luchando.

Y al invadir Quechula, Usumalapa,
Yuquiz, Tulúa, para atacar a Chiapa,
son los iberos, sin cesar, batidos
por aquellos campeones aguerridos
que en todo tiempo demostrado habían
que por su libertad morir sabían.

Y el jefe Mazariegos, con el tino
del que árbitro ha de ser de su destino,
los invita a la paz, a que prescindan
de vana resistencia y a que rindan
homenaje a su Rey, en el concepto
que ha de tratarlos con bondad y afecto
o ser, por el contrario, sometidos
del cañón a los rudos estampidos.

Pero el Chiapa, indomable y desconfiado,
añorando las luchas del pasado
con su desolación y sus estragos,
se muestra indiferente a los halagos,
y fiel a sus blasones y a su raza
desecha con valor toda amenaza
ansiendo que del dicho pase al hecho
Para oponer un muro en cada pecho.

Y en la Ciudad que sí se defendía
amplios surcos abrió la artillería
hasta dejarla humeante, desangrada
y de la faz del mundo... ya borrada.

Un momento... Dejad que se serene,
que recobre el control de sus sentidos
y que su corazón calme y refrene
el ímpetu anormal de su latido.

La emoción lo conturba. Es una ola
que sacude su ser como si fuera
barquilla que en el mar se encuentra sola
frene a la tempestad, que se exaspera.

No acierta a comprender. Es un proceso
que raya en la grandeza o la locura:
Y rauda se despeña bajo el peso
de un cuerpo de mujer y de criatura.

Es el Chiapa, su esposa y el producto
de aquel amor que fue grande y sincero,
que, al perder el último reducto,
se arrojan con valor al Sumidero.

Y después... otros mil se precipitan
con familias también, y en el abismo,
donde las aguas con pavor se agitan,
queda oculta una historia de heroísmo.

Que lo diga el Grijalva. Si tuviese
el don de la palabra él nos diría:
“No he vuelto a presenciar acto como ese
que la misma Numancia admiraría.

Y aunque tanta grandeza no concibo,
a los vencidos mi refugio cedo,
en mi lecho de rocas los recibo
y al quererlos vengar sé que no puedo.

Es el Tepetchia, cerro que se extiende
a mi margen izquierda. En sus laderas
el indio de los blancos se defiende
cual si fuese acosado por panteras.

Y lucha, replegándose a la altura
que al precipicio su esperanza aferra,
pues teme que al morir su sepultura
la profanen aquellos en la tierra.

Que lo digan los muertos. Si volviesen
otra vez a la vida, jurarían
que si actos como aquel se repitiesen
otra vez en mis aguas se hundirían”.

Y mientras tanto sigue el sacrificio
de aquel grupo de héroes y de bravos
que prefieren lanzarse al precipicio
a la vergüenza de vivir esclavos.

Y el crimen se consuma. A cambio sólo
de una página de oro que en la Historia
habrá de resonar de polo a polo
desde ese Sumidero de la Gloria²⁷⁶.

²⁷⁶ Es importante recalcar, que mucha de la tradición oral se ha visto minada u olvidada, entre otros aspectos porque, la lengua original desapareció, por ejemplo, la rebelión chiapaneca ocurrida por los años 1532 – 1534 sólo ha sobrevivido en lengua española, debido a la extinción del habla original de los chiapanecas, afortunadamente las rebeliones subsecuentes acaecidas en territorio tzeltal y tzotzil, no han padecido la misma suerte ya que se siguen reproduciendo en su lengua original, Ibidem, p. 254.

FUENTES

Acevedo, M. Cristóbal, *Mito y Conocimiento*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

Atlas de México, México, México, Secretaría de Educación Pública, 1996.

Barthes, Roland, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, España, 1987.

Bloch, Marc, *Introducción a la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

Bonfil, Batalla Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.

Braudel, Fernand, *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

-----, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica,

Burdé Guy, Hervé Martín, *Las Escuelas Históricas*, Madrid, España, Akal Universitaria, 1992.

Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Casanova, Julián, *La historia social y los historiadores*, Barcelona, Grijalbo, 1997.

Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, 1945.

Censo Nacional de Población y Vivienda, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), México, 2000.

Chiapas, Colores de agua y selva, México, Secretaría de Educación Pública, 1989.

Colligwood, *La idea de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Corcuera de Mancera, Sonia, *Voces y Silencios en la Historia siglos XIX, y XX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Dale, Lloyd Jane y Pérez, Rosales Laura (coordinadoras), *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, México, Universidad Iberoamericana, Serie Historia y Grafía, 1995.

Danto, C. Arthur, *Historia y Narración*, España, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989.

De Certau, Michel, *La escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

De la Garza, Mercedes, *La conciencia Histórica de los antiguos mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, 1975.

De Vos, Jan, *Los enredos de Remesal. Ensayos sobre la conquista de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las artes, 1992.

Eliade, Mircea, *Aspectos del Mito*, España, Paidós Orientalia, 2000.

-----, *El Mito del Eterno Retorno*, Buenos Aires, Emecé Editores, 2001.

Favre, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Siglo XXI editores, S. A., 1973.

Ferrater, Mora José, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965.

Finley, Moses, *Usos y Abusos de la Historia*, Barcelona, Editorial Crítica-Grijalbo, 1979.

Fontana, Josep, *Historia, Análisis de pasado y Proyecto Social*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991

Gadamer, Hans-Georg, *Mito y Razón*, España, Editorial Paidós, 1997.

-----, *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.

García de León, Antonio, *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, Ediciones Era, 1999.

Gossen, Gary H. *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio de una tradición oral maya*, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y el Instituto Nacional Indigenista, 1990.

Gow, David D, “Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y en los Andes peruanos”, *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, Vol. XXXIX, núm. 1 enero-marzo 1979.

Guy, Bourdé - Hervé, Martín, *Las Escuelas Históricas*, Madrid, Editorial Akal Universitaria, 1992.

Holland, William R. “El tonalismo y el nahualismo entre los tzotziles”, en *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. I, 1961. “Conceptos cosmogónicos tzotziles como base para interpretar la civilización maya prehispánica”, en *América Indígena*, Vol. XXIV, Núm. 1, Enero, 1964,

Holmes, Guiteras Calixta, *Los peligros del Alma. Visión del Mundo de un Tzotzil*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición en Español, 1965.

Jamne, *Introducción a la filosofía del mito*, España, Editorial Paidós, 1993.

Jesi, Furio, *Mito*, Barcelona, Editorial Labor, 1976.

Kirk, Geoffrey Stephen, *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras Culturas*, España, Editorial Paidós, 1970.

Krickeberg, Walter, *Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muisecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Lloyd, Jane-Dale y Pérez, Rosales Laura (Coordinadoras), *Paisajes Rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Malinowski, Bronislaw, *Estudios de Psicología Primitiva*, Argentina, Editorial Paidós, 1963.

Matute Aguirre, Álvaro, *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Momigliano, Arnaldo, *La Historiografía Griega*, Barcelona, Grijalbo, 1984.

Moor, Barrington, *La injusticia, bases sociales de la obediencia y rebelión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Nietzsche, Friedrich, “De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida”, en *Ensayistas alemanes (S. XVIII-XIX)*, México, Consejo Nacional de las Artes, 1991

O’Gorman, Edmundo, *Crisis y Porvenir de la ciencia histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1947.

Pozas, Arciniega Ricardo, *Chamula*, México, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología Mexicana), 1987.

-----, *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica (Colección Popular), 2003.

Ramírez, Fierro María del Rayo, *Simón Rodríguez y su utopía para América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección: El Ensayo Iberoamericano 2, 1994.

Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y acción: De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1985.

-----, “Poética de la narración: historia, ficción, tiempo” en *Tiempo y Narración III*, España, Editorial Siglo XXI, 1996.

----- *Para una teoría del discurso narrativo*, en *Semiosis. Seminario de Semiótica*, Universidad Veracruzana – IFAL, 1989.

-----, Wood, Clark y otros, Mario J. Valdés (Coordinador), *Con Paul Ricoeur, Indagaciones Hermenéuticas*, España, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2000.

Shaff, Adam, *Historia y Verdad*, México, Enlace Grijalbo, 1974.

Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, México, Porrúa, 1974.

Valdés, Mario J. *La interpretación abierta: Introducción a la hermenéutica literaria contemporánea*, Ámsterdam, Rodopi, 1995.

Varios, *El pensamiento histórico: ayer y hoy. De la antigüedad al siglo XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, 1991.

Vico, Giambattista, *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza común de las Naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Vilar, Pierre, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Editorial Crítica, 1981.

Vogt, Evon Z., *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México, Coedición del Instituto Nacional Indigenista y la Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Ximénez, Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala. De la orden de Predicadores*, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la cultura y las artes de Chiapas, V Tomos, 1999.

Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la Filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

Zavala, Lauro, *La precisión de la incertidumbre: posmodernidad, vida cotidiana y escritura*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.