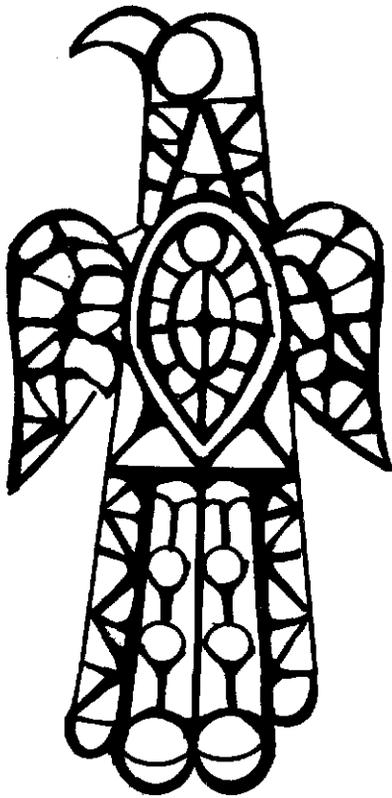


ETNOLOGÍA



## LA IDENTIDAD DESGARRADA: EL CASO MOCHÓ

Perla Petrich

El objeto de este artículo es determinar cuáles son los factores que constituyen la identidad de los *mochó*, un grupo de origen maya, el cual, a pesar de haber perdido la mayoría de las marcas diferenciales manifiestas, continúa conservando rasgos que lo caracterizan como "diferente", no sólo en relación con los mestizos sino también con los otros grupos indígenas.

El problema de base al encarar este tema ha sido el de los criterios que debían tenerse en cuenta para la definición de la identidad del grupo. ¿Desde qué posición realizar el reconocimiento de las marcas si no se pretende afirmar, ni reivindicar, ni negar una identidad, sino describir, lo más objetivamente posible sus componentes?

Ciertas líneas de análisis propuestas por la etnosemiología francesa (Greimás-Courtés 1979; Molino 1981), me orientaron en la búsqueda permitiéndome postular algunas hipótesis: en primer lugar, que la identidad se presenta como una construcción sujeta a permanentes adaptaciones y que éstas se originan en el punto de confluencia o interacción entre lo considerado como "propio": el "nosotros" y un contexto exterior: los "otros".

Estos términos implican dos visiones: una centrífuga que, con valor de conciencia colectiva, desde el interior, se irradia hacia el exterior; y otra centrípeta, que incluye el entorno y, en tanto que presencia opuesta, ejerce presión sobre el "nosotros". Ambas se combinan para determinar una configuración constituida por un conjunto de marcas que identifican al grupo.

Los dos conceptos ("nosotros", los "otros") son significativos sólo en función de una presuposición recíproca (Greimás-Courtés 1979:178). En otras palabras: la identidad existe a condición de que los términos se confronten y constituyan una pareja interdefinible a partir de la relación de presuposición que les une. En forma aislada cada uno permite captar facetas, pero no abarcar la configuración total. Ningún grupo, ningún individuo, puede identificarse si no se confronta con el "otro", con aquel que juzga

diferente y cuyas particularidades le permiten, por oposición, identificar las propias.

El "nosotros" implica fundamentalmente una autodefinición, una serie de "marcas" que particularizan al grupo en el interior de su "territorio": el nombre, la lengua, el vestido tradicional, el lugar de asentamiento, la cosmovisión, el sistema de parentesco, la organización social, así como también la forma de definir lo que se encuentra fuera del área considerada como propia. A esta definición, originada en la experiencia de lo ajeno, se añade una idea, también particular, sobre la forma en que el grupo cree ser concebido por el exterior, sobre la imagen que supone provocar en los "otros". Se trata, en síntesis, de todos los factores que se reproducen dentro de los límites geográficos y socioculturales de la comunidad. Dicha estructura encuadra al grupo y lo define desde una perspectiva interna; perspectiva válida para la identificación de ciertas características pero insuficiente para abarcar el conjunto de elementos y circunstancias que permiten diferenciar una sociedad.

Los "otros" encuadran al exterior y cumplen el papel de un espejo que refracta imágenes generalmente discordantes con aquellas creadas —y recreadas— desde el interior como forma de auto-definición.

Cada vez que el "nosotros" se confronta con los "otros" se desencadena una operación semántica en la que intervienen como actores principales, por una parte, la autodefinición y, por otra, la definición originada en el exterior.

Esta "construcción" semántica, resultante de la combinación —o confrontación— entre lo que el grupo considera como inalienable (lo cual es o cree ser) y lo que los "otros" le reconocen, le niegan o intentan imponerle como propio, origina la identidad social sujeta siempre a eventuales transformaciones.

En efecto, los grupos incluidos en el devenir histórico se encuentran subordinados a las coyunturas sociales, modificaciones del ecosistema, a las orientaciones político-económicas, etcétera. Este dinamismo engendra cambios —más o menos acentuados según las circunstancias— en las formas de encarar y aprehender la realidad, de vivir y valorar lo vivido. En otras palabras: cambios en los tipos de contactos entre "nosotros" y los "otros"; cambios en la identificación de lo "propio" y lo "diferente", de lo "nuestro" y lo "extranjero".

México es un marco propicio para encerrar imágenes identificadoras que se caracterizan por su variabilidad: ser indio, por

ejemplo, no implica una condición definitiva; es posible que un individuo cambie de *status* por el hecho de abandonar su comunidad y asentarse en un centro urbano, por haber alcanzado un nivel económico superior al de los otros miembros de la comunidad o por acceder a un puesto burocrático. Puede ocurrir entonces que ya no se reconozca como miembro de un grupo indígena y que se afirme como “ladino”, identidad que le parece más de acuerdo con su nueva categoría socioeconómica. Sin embargo, el hecho de acumular bienes o tener acceso a la educación estatal, no implica automáticamente el pasaje a la condición de “ladino”; para ello el consenso exterior es indispensable. Si los mestizos de la zona continúan definiendo al individuo como “indio”, éste no podrá ser admitido socialmente de otra manera. La situación puede invertirse: algunos sujetos considerados como “ladinos” por el exterior suelen reivindicar sus raíces *mochó*, *tzeltal*, *tojolabal*, *chol*, etcétera; en consecuencia, considerarse exclusivamente como miembros de una comunidad y no integrados al mundo mestizo. Otra posibilidad es que un mismo individuo, en ciertas ocasiones, se identifique como “indígena” (generalmente cuando se encuentra en la comunidad) y en otras (cuando está en la ciudad) como “ladino”, y que los mestizos, según sus intereses, adopten la misma actitud ambivalente frente al sujeto.

Las estrategias individuales arriba señaladas se reproducen con pocas variantes en el caso de las estrategias colectivas: el grupo intenta en ciertas situaciones hacer desaparecer todas las marcas identificadoras por considerarlas negativas (por ejemplo, frente a una política que planifica los procesos de aculturación) y en otras, las reivindican (por ejemplo, cuando se encuentra confrontado a una política que promueve el pluralismo étnico).

Es posible que una comunidad abandone su atuendo tradicional e incluso deje de hablar la lengua materna y adopte el español como lengua de comunicación; no por ello dejará de ser una comunidad indígena. Los *mochó* representan esta situación y sirven como ejemplo para demostrar hasta qué punto la identidad, más que de marcas manifiestas, depende de una voluntad de afirmación y de la participación de la colectividad en una serie de valores implícitos.

Ante este panorama complejo, las diferencias que separan el “nosotros” de los “otros” no pueden reducirse a una serie de elementos supuestamente fijos ni de carácter universal. La identidad, determinada por la conciencia interna y el reconocimiento externo se estructura —y desestructura— con frecuencia, pues depende

de las interacciones entre el grupo y el exterior. Interacciones que se caracterizan por su vulnerabilidad a las crisis socioeconómicas y culturales. La hipótesis de una identidad construida en la confluencia entre una idea particular forjada en el interior del grupo y otra creada en el exterior, exige algunas aclaraciones.

En primer lugar: ¿qué formas adoptan estas "ideas"?; y, en segundo: ¿cómo se producen las interacciones con el exterior?

El grupo se reconoce como único a partir de una cultura que expresa su experiencia del mundo, asegurándole así un referente para reaccionar y elaborar respuestas frente al exterior. Respuestas que constituirán las barreras defensivas y ofensivas frente a toda intervención externa. Las características de estas barreras son las que favorecen —o impiden— que el grupo se asimile a la imagen que el exterior posee sobre ellos; imagen que, al elaborarse a partir de otros referentes e intereses socioculturales, no coincide con la que dicha sociedad tiene de sí misma.

La asimilación de un grupo a la idea que sobre ellos se ha forjado el exterior, se produce cuando las barreras ya no existen y se deja de oponer una respuesta de autodefinición. En este caso el grupo acepta y asume una definición impuesta, "olvida" lo que era y se identifica con la nueva imagen que se le atribuye. Esta posibilidad de intervención es extrema y poco frecuente. Por lo general, las situaciones se mantienen en una tensión permanente: el exterior intenta imponer su visión y el grupo reacciona, con mayor o menor resistencia, para mantener sus particularidades. Estas situaciones de tensión pueden considerarse como espacios de interacción en donde se ajustan y amoldan dos "ideas" (una externa y otra interna) para dar origen a una representación del grupo.

Los contactos entre el exterior y el interior consisten en relaciones, generalmente polémicas, que abarcan diversos niveles (comerciales, sociales, lingüísticos, etcétera) y varían según los casos. Nuestro propósito, dentro de este marco, es describir en relación con un grupo específico —los *mochó*— cuáles son las ocasiones de interacción con los "otros" —los mestizos y los grupos indígenas vecinos— y, a partir de estas situaciones de contacto, qué tipo de "visión" se forjan los unos a los otros. La intención de esta descripción es demostrar que una serie de factores se combinan para construir una especie de configuración identificadora en la que intervienen en igual grado de importancia: la autodefinición del grupo, las acciones y opiniones de los mestizos y las otras comunidades sobre los *mochó*, como la idea que dicho grupo se ha forjado del exterior y aquella que, a su vez, cree suscitarse en los "otros".

Para comprender la situación actual del grupo y la forma en que se define es necesario tener en cuenta, en primer lugar, las relaciones con los "otros": con los vecinos indígenas y mestizos y, en segundo, las que mantienen entre sí los miembros de la comunidad.

Estos diferentes tipos de relación provocan marcas de identidad que serán analizados a continuación.

## 1. Los "otros"

### 1.1 *Las relaciones con las entidades estatales*

Motozintla perteneció a Guatemala hasta que el tratado de límites firmado en 1882 lo incorpora al estado de Chiapas. La posición estratégica ocupada por Motozintla como lugar de pasaje entre la costa y los Altos de Chiapas atrae a muchos mestizos quienes, al instalarse en el centro urbano, obligan a los pobladores indígenas a desplazarse hacia la periferia.

Los *mochó*, a partir de la anexión territorial, se encuentran confrontados a la política indigenista mexicana y deben adaptarse a los diferentes reajustes ideológicos de la misma.

La tendencia desarrollada a partir de la década de los años treinta plantea la necesidad de que las comunidades salgan del aislamiento y sean integradas a la "cultura nacional"; para lograr este propósito se ponen en marcha importantes proyectos de alfabetización en español, se suspenden las relaciones comerciales de la localidad con Guatemala, se obliga a los *mochó* a abandonar el vestido tradicional y hablar la lengua conocida como *mochó* o *motozintleco*.<sup>1</sup>

Durante este periodo nada parecía más conveniente que borrar todas las marcas de diferencia: desaparecer el vestido, se adopta el español como lengua de comunicación y el *motozintleco* sólo se habla en el interior del círculo familiar. Consecuencia de la reducción del ámbito de enunciación es que actualmente sólo existen

<sup>1</sup> El *mochó* o *motozintleco* es una lengua maya, posiblemente derivada del Kanjobalano del que se separa aproximadamente en 1000 dC. Más recientemente, durante la Colonia se habría producido una nueva escisión dando nacimiento a una variante muy próxima: el *tuzanteco*. Algunas informaciones permiten suponer que durante la época colonial esta lengua fue hablada en una zona que se extendía desde la costa a Chicomuselo y que luego, a causa de la interferencia con otras lenguas mayas (el *mam* y el *teco*), así como el español, se conservó sólo en Motozintla y sus alrededores.

unos trescientos hablantes *mochó*, todos mayores de cincuenta años y con conocimientos y prácticas lingüísticas muy dispares.

Una nueva política se inicia en la década de los años setenta. En este caso se promueve el respeto por el pluralismo étnico y se considera que, ante todo, el indígena se define como etnia, atribuyendo a este término el valor de filiación a una homogeneidad cultural. Bajo esta perspectiva la política indigenista anterior es acusada de imponer una cultura extranjera y de mantener a las comunidades en estado de colonialismo interno y al margen de la historia del país (González Casanova 1965). Múltiples proyectos de educación bilingüe intentan dar coherencia a esta política. Los jóvenes *mochó*, que sólo hablan el español, se encuentran privados de esta posibilidad.

No existen hablantes *mochó* escolarizados pero el *mochó* ha sido incluido en la lista de lenguas que deben ser conocidas por los maestros que ejercen la docencia en las zonas rurales. Esta situación es paradójica pues, como consecuencia, algunos viejos *mochó* enseñan la lengua —o al menos lo intentan— a jóvenes que no sólo no son de origen *mochó* sino que, además, nunca tendrán la oportunidad de aplicar los eventuales conocimientos adquiridos. El beneficio en estos casos se reduce para el *mochó* en recibir algún tipo de pago por las clases impartidas y para el joven en obtener un puesto de maestro, previa demostración ante las autoridades del INI del dominio de un vocabulario elemental del *motozintleco*.

Frente a este panorama, sujeto a contingencias nacionales, una sola respuesta cabe a los *mochó*: ajustarse con cierta relatividad a las representaciones que oficialmente pretenden definirlos. Esto les ha llevado a adoptar, según la política en vigencia, una actitud defensiva u ofensiva frente a su filiación. Sin embargo, por tratarse de una comunidad poco numerosa, ha sido mucho más vulnerable a los cambios que los otros grupos vecinos, como fue el caso de los *mam* de la región, por ejemplo, que han logrado mantener su estructura social y lingüística, pese a todas las interferencias externas.

En los últimos cinco años se puede constatar entre los *mochó* una reivindicación creciente, por parte de los viejos y de los jóvenes, de su patrimonio cultural. Es difícil saber si se trata de un movimiento generado en el interior del grupo o si, por el contrario, está estrechamente ligado a las tendencias estatales comprometidas en fomentar y conservar el pluralismo étnico.

Las posibilidades de autodeterminación en esta situación son

limitadas o inexistentes pues hay que tener en cuenta no sólo la presión ejercida por las instancias gubernamentales sino, sobre todo, las respuestas que el indígena puede elaborar frente a ella.

La visión que posee del gobierno, e incluso del territorio que rebasa el ámbito marcado por el contorno de montañas que rodean al Valle de Motozintla, condiciona en gran parte sus respuestas.

El gobierno, a excepción del presidente municipal, que generalmente es un mestizo de la comunidad, se concibe como un poder originado en el exterior, ajeno, desconocido y, en consecuencia, temido. Al localizarse “detrás de las montañas”, fuera del límite de los barrios y del centro urbano, ya no pertenece al mundo del “nosotros”. Detrás de las montañas que rodean el Valle de Motozintla las distancias son imaginadas como incormensurables. Ya no se trata de “horas de marcha” sino de “días”, de “aviones”, de “autobuses”. Por lo general, la experiencia de viajes de un *mochó* de más de cincuenta años, se reduce a los desplazamientos realizados para ir a la costa y trabajar durante algunos meses en los cafetales que se encuentran alejados de los centros urbanos.

Fuera de las montañas se encuentra el gobierno que, según ellos, es “un gobierno de puro castellano para hablar y para escribir”. Tal como lo imaginan, se trata de un poder máximo concentrado en una persona quien puede, eventualmente, delegarlo para hacer ejecutar ciertos actos. Es frecuente escuchar en la comunidad que “el gobierno vino y exterminó la plaga de los chapulines” o “que el gobierno va a llegar en cualquier momento para meter en orden a los revoltosos”.

En todos los casos —concentrado o delegado— este poder supremo es incontestable. El gobierno no se imagina nunca como posible interlocutor sino como un emisor unilateral de mensajes: una instancia suprema que no admite interpelaciones.

## 1.2 *Las relaciones con las entidades locales*

Los *mochó*, como la mayoría de las comunidades indígenas mexicanas, están nucleadas por un centro urbano que ejerce el control político y económico de la región. Este centro, habitado en su mayoría por mestizos, mantiene estrechas relaciones comerciales con las comunidades. En dichas relaciones los participantes se definen y se juzgan basándose en el recelo mutuo y en la intensidad, por parte de unos de dominar y de otros, de defenderse.

El comerciante o el terrateniente consideran a los indígenas

como “sucios”, “ignorantes”, “tontos”, “haraganes” y “traicioneros”.

Los *mochó* perciben a los mestizos, ante todo, como gente “rica” que habla bien el español, incluso puede escribirlo. Todos estos beneficios —según los *mochó*— obtenidos gracias al “estudio”.

Desde la perspectiva del indígena el “estudio”, que permite el dominio de la lengua escrita y oral, es el máximo signo de la identidad mestiza; el principio de toda diferencia, el único medio que permite cambiar la condición de “pobre” por “rico”, de “indio” por “ladino”.

El mestizo provoca, al mismo tiempo, el rencor y la admiración. La admiración es fácil de apreciar a través del deseo de “tener lo que él tiene” y, en ciertas ocasiones, de “ser como él es”. Estas dos pulsiones dan origen al fenómeno de ladinización, que no es otra cosa que una búsqueda, a veces desesperada, de identificación con el “otro”.

Las consecuencias directas a nivel local de las relaciones entre *mochó* y mestizos es que estos últimos han logrado excluir las autoridades tradicionales de todos los cargos de decisión política y han llegado, incluso, a negarles una existencia autónoma pues les han asimilado a los *mam*, un grupo numéricamente superior en la zona (cf. infra 1.3).

### 1.3 *Las relaciones con los mam y los tuzantecos*

Los *mam* constituyen un grupo muy numeroso, aproximadamente diez mil personas, quienes, en su mayoría, emigraron de Guatemala en 1902 a causa de la erupción del Volcán Santa María, para instalarse definitivamente en la zona montañosa de la Sierra Madre de la cual Motozintla forma parte.

Los *mochó* se refieren a los *mam* como “los de caseríos”, los que viven “allá arriba”; mientras que ellos se reconocen como “pueblerinos”, como gente que vive abajo, en Motozintla.

Este sentimiento de superioridad, marcado por el lugar de asentamiento, se refuerza con la conciencia histórica de posesión del territorio: los *mochó*, “desde siempre” se encuentran en esta región que les pertenece mientras que los *mam* se han instalado posteriormente “ocupando tierras ajenas”.

Cuando los mestizos confunden a los *mochó* con los *mam* la reacción es inmediata y la diferencia se marca haciendo alusión al territorio ocupado y a la lengua hablada. Esta es la única situa-

ción en que, frente al mestizo, el *motozintleco* es opuesto por los hablantes como un valor diferencial positivo.

En relación con los *tuzantecos*<sup>2</sup> los lazos de similitud y diferencia son de otro tipo. Este grupo también habla el *motozintleco* pero habita en una localidad que dista sesenta kilómetros de Motozintla. Por esta separación y, fundamentalmente por razones culturales, ninguno de los dos admite una filiación común. En primer lugar, ambos niegan la posibilidad de comunicación lingüística aduciendo los *mochó* que "a los *tuzantecos* se les entiende pero no se les puede contestar porque son *nahualeros*".<sup>3</sup> Los *tuzantecos* atribuyendo el mismo impedimento a la condición de "copaleros"<sup>4</sup> de los *mochó*. Toda filiación común es negada y la forma más contundente y definitiva de hacerlo es la de calificarse mutuamente de "brujos".

## 2. El "nosotros": la existencia interna de la comunidad

Los *mochó* están desestructurados por encontrarse casi totalmente privados de cauces institucionales (las autoridades han perdido todo poder de decisión, el vestido tradicional ya no se usa, las fiestas comunitarias, a excepción de la del Santo Patrón, han dejado de celebrarse, la unificación religiosa se ha fracturado, la lengua está desapareciendo, etcétera). Debido a esta situación de crisis ciertos sectores de la comunidad han resultado más vulnerables que otros a la ingerencia del exterior. El de la comunicación ha sido absorbido por el español, el de la creencia por la Iglesia católica y las sectas protestantes, y el de la política por los diferentes partidos nacionales que han erradicado totalmente el sistema tradicional de autoridades.

Estos sectores son espacios muy conflictivos pues tradicionalmente estaban definidos por una lengua, una creencia y una organización social específica. Ni la implantación de nuevos contenidos venidos desde el exterior es total ni el agente único, lo

<sup>2</sup> Véase *supra* nota 1.

<sup>3</sup> Se considera *nahualero* a toda persona a quien se atribuye el poder "demoníaco" de convertirse en animal para causar daño.

<sup>4</sup> La actividad tradicional de los *mochó* es la extracción y venta de copal que es utilizado como incienso en las ceremonias tradicionales. Los grupos vecinos los identifican por esta actividad concebida como un trabajo productivo pero, además, como una profesión asociada a la brujería: a través del incienso y de las plegarias se puede realizar una brujería y hacer que alguien enferme e, incluso, muera. Véase García-Ruiz (1981: 103-104).

que da lugar a diferencias que, como veremos a continuación, determinan marcas identificadoras de gran importancia en el interior de la comunidad. Estas marcas, al originarse en sectores vulnerables a los cambios, se caracterizan como "variables".

Otros sectores, por el contrario, han resistido a la penetración y se han constituido en barreras de etnorresistencia que afianzan marcas colectivas de identidad; marcas que por su carácter estable llamaremos "invariables".

## 2.1. *Sectores que originan marcas de identidad variables*

### 2.1.1. *La comunicación*

Hablar español implica "ser" como los mestizos; hablar *mochó* es "ser otro", ser menos. Hablan *mochó* los que no han estudiado, los que no saben escribir, los que están privados de todo derecho, de toda posesión.

Algunos adultos continúan utilizando la lengua materna cuando se trata de comunicarse con otros *mochó* de su misma generación o de una generación superior, a condición de que el encuentro se produzca en los barrios. Otros han abandonado la lengua y utilizan exclusivamente el español.

Sin embargo, no basta hablar español para borrar las marcas lingüísticas que los separan de los mestizos. El hecho de haber aprendido el español siendo adultos les impide alcanzar un dominio completo sobre la lengua; cometen errores léxicos, sintácticos o fonéticos que los identifican como "un indio que habla español".

En el caso de los jóvenes se constata otro fenómeno: en la primera infancia hablan español como los padres y, en consecuencia, comparten las mismas particularidades. Una vez escolarizados llegan a hablarlo y escribirlo como los mestizos. Esta competencia lingüística es atesorada con gran celo pues es un medio para poder integrarse fácilmente al mercado de trabajo.

El hecho de que la práctica del *mochó* engendre la exclusión frente al mestizo ha inducido a los hablantes al olvido y a los jóvenes a la falta de interés en la adquisición. Sin embargo —como intentaremos demostrarlo más adelante— este hecho no ha significado la desaparición de una actitud particular frente a la lengua.

### 2.1.2. *La adscripción confesional*

Los *mochó*, como el resto de los grupos indígenas mexicanos, después de cuatrocientos años de evangelización, han asumido el ca-

tolericismo como parte integrante de su existencia. Este catolicismo, síntesis de sincretismos y yuxtaposiciones, ha sido reivindicado por los "tradicionalistas", quienes tienen, fundamentalmente, la responsabilidad de organizar la fiesta de San Francisco, el Santo Patrón de la comunidad.

Las nuevas tendencias de la Iglesia postconciliar han dado lugar a una escisión importante: algunos adhiriéndose a la actitud renovadora del clero se han transformado en "catequistas" y otros, rechazándola se han afirmado como "tradicionalistas". Del torrente de palabras que los cambios han provocado en estos últimos recortamos algunas frases:

ahora ya no se quema ni vela ni copal porque el padrecito de ahora ya no quiere. Este padrecito un día nos dijo: 'yo aquí he visto a toda la gente que viene a besar a los santos nomás, así lo que hacen es quitar el polvo de los santos y ponérselo en la frente. . . además ¿para qué eso de la 'costumbre' (ritos): ¿para qué quemar tanto cohete? Lo que necesitamos aquí es dinero para la iglesia'<sup>5</sup>; y el padrecito regaña a la gente: '¿para qué traen tantas velas?' Antes aquí había puzunque,<sup>6</sup> fiesta grande (la del Santo Patrón), pero hasta esa costumbre ya se va perdiendo. Yo no sé si la Iglesia cree, ya ni santos quieren. . . a saber en qué cosa creen ahora.

Efectivamente, todas las estatuas de santos han sido retiradas de la iglesia y sólo queda el altar y la imagen de San Francisco. Esta ausencia de referentes, y la oposición del párroco a toda ceremonia tradicional, desorientan a los adultos y a los ancianos *mochó*. No se sienten identificados con la "creencia" que les pretende poner una iglesia que para ellos se presenta "vacía" de significado.

Por otra parte, las sectas de origen protestante, asentadas en la zona, cumplen un papel decisivo en la desestructuración del grupo. No sólo provocan en los adeptos el olvido de la historia colectiva que los identifica sino que, además, intentan crear una nueva memoria en la que ya no aparecen los valores tradicionales como referentes para determinar la conducta cotidiana. Aquellos *mochó* que se integran en la minisociedad de los "convertidos" están obligados a identificarse ante todo, como "hermanos" de los otros miembros de la secta y es en función de este lazo fraternal que rechazan los vínculos familiares o étnicos que antes determinaban su experiencia de la realidad (García-Ruiz 1985).

<sup>5</sup> Se hace alusión a la reconstrucción de la iglesia.

<sup>6</sup> El puzunque es una bebida de maíz que tiene valor ritual y se prepara una sola vez al año, para festejar al Santo Patrón de la comunidad.

“Tradicionalistas”, “catequistas” y “hermanos” no se presentan como posibilidades conciliables. La elección se impone y el resultado es siempre inestable y conflictivo: algunos *mochó*, a pesar de formar parte de alguna secta olvidan tales diferencias durante la fiesta del Santo Patrón y participan de las conmemoraciones; otros, por el contrario, no sólo marcan la oposición con su ausencia sino que llegan a denunciar ante las autoridades a los curanderos tradicionales acusándolos de “brujos”.

### 2.1.3 *La política*

A los conflictos arriba señalados se suman marcas distintivas determinadas por la filiación política de los jefes de familia. Adherirse al PRI o al PPS marcan oposiciones internas de gran importancia pues, en última instancia, determinan la elección de la persona que ocupará el cargo de Supremo Mochó y tendrá como función representar a la etnia a nivel nacional.

Generalmente los convertidos se adhieren al PRI y los “tradicionalistas” al PPS.

## 2.2. *Sectores que originan marcas de identidad invariables*

### 2.2.1 *Las actividades cotidianas centradas en el maíz*

A pesar de todos los cambios socioeconómicos que se han operado en la zona y en el país, los *mochó* siguen dependiendo, como en la Época Prehispánica, de la agricultura. La relación y la dependencia con la tierra no ha variado a pesar de que las actividades se han diversificado. El hecho de que algunos delegan las tareas agrícolas a los padres y hermanos, y se incorporan temporalmente al mundo salarial como obreros en las fincas del Soconusco, no ha implicado un abandono de la tierra ni un cambio en los hábitos alimentarios.

Por derecho ejidal cada familia posee tierras en las que cultiva el maíz que asegura el autoabastecimiento de este cereal, que continúa siendo su alimento de base. La importancia del maíz no ha variado: es la unidad de producción y consumo de la comunidad, y concentra toda la actividad cotidiana: del hombre para su agricultura, de la mujer para su preparación.

### 2.2.2 *Ciertas estrategias cognitivas*

Se trata de un conjunto de valores comunitarios que se conciben como el resultante —o determinante— de las actividades cotidianas.

En efecto, toda conducta práctica implica una conducta simbólica, una representación que la determine y, al mismo tiempo, justifique.

### *Las taxonomías alimentarias.*

El maíz es sometido a una valoración cultural y por ende arbitraria: este cereal se concibe dotado de las máximas calidades nutricionales y, a la vez, sagradas: protector no sólo de la integridad física sino moral de la familia. Sujeto a una serie de prescripciones cuya lógica puede encontrarse sólo dentro del universo conceptual *mochó*. ¿Cómo justificar que mientras dura la cosecha del maíz esté prohibido lavarse,<sup>7</sup> qué si se saca maíz de la troje después de las seis de la tarde se provoque la pérdida de la cosecha,<sup>8</sup> qué si los elotes asados sobre las brasas se golpean contra la pared del fogón para sacarles la ceniza, se provoque el endurecimiento de las mazorcas que están en la troje,<sup>9</sup> qué se consideren a las marcas dobles como símbolo de abundancia? Éstas y muchas otras prescripciones (Petrich 1985:130) constituyen el sistema alimentario *mochó*, varios de cuyos aspectos difieren, incluso, de las comunidades más próximas.

Las particularidades anteriormente señaladas deben ser consideradas como marcas específicas de una forma de ser única.

Las diferencias que pueden detectarse en el sector alimentario se amplifican en su función identificadora al ser comparadas con las costumbres a los mestizos asentados en el centro urbano.

Para los mestizos la elección alimentaria y las técnicas de preparación culinaria son diferentes. La carne está presente con frecuencia y constituye el alimento de base; las tortillas sólo cumplen el papel de complemento. La técnica del asado, casi excluida de la cocina *mochó*, es de uso corriente. Esto implica un gusto diferente pero, sobre todo, mayores posibilidades económicas.

Los *mochó* aseguran que el que cultiva maíz es "pobre" y el que no lo hace es "rico". A partir de este paradigma se estructura una forma de vida y una concepción sobre ella.

Dentro de una actitud, que podríamos calificar de etnorresis-

<sup>7</sup> El hecho de lavarse se interpreta como un menosprecio al maíz, pues significa que es su contacto el que ensucia.

<sup>8</sup> Se cree que el maíz se duerme al caer la tarde y es un sacrilegio interrumpir su sueño.

<sup>9</sup> La ceniza debe quitarse suavemente, refregando el elote entre las manos para no "lastimarlo".

tencia, se connota positivamente la pobreza a través del maíz. Refiriéndose a su situación nos explicó una mujer *mochó*: “a mí me gusta vivir así, tal cual, como estoy viviendo porque si hay mucho dinero hay disgusto; el hombre busca querida, enseguida hay una o dos mujeres más, y después ya no sirve de nada mucha comida, mucha carne, porque todo es puro pleito. Así vamos aguantando, mientras esté con nosotros la *Santa Tortilla* todo está bien”.

Completando la misma idea nos comentó un hombre: “me quedo con mi esposa y es mejor; yo contento que tengo maíz, que tengo frijol, ¿para qué dinero? Esa es la riqueza de nosotros: el maíz.”

Según esta perspectiva el maíz enriquece mientras que el dinero corrompe. Este tipo de ecuación se extiende hacia otros niveles: el indígena come casi exclusivamente maíz, y este alimento concebido como poseedor de las máximas cualidades alimentarias, le nutre y le da fuerza: “pura fuerza —dicen los *mochó*— que sirve para trabajar y no para criar grasa como le ocurre al ladino por comer tanta carne”. De este modo, el aspecto magro que caracteriza al indígena, en muchos casos debido a la mala nutrición, se convierte en sinónimo de energía y salud. La obesidad propia del ladino se asimila a la falta de resistencia e incluso a la enfermedad.

Dentro de la visión *mochó* el ladino es identificado como “rico” y por ello “vicioso” y “haragán”. El indígena, en cambio, como “pobre” y, en consecuencia, “honesto” y “trabajador”.

Es interesante destacar que en este caso se trata del nivel más profundo de autodefinición, pues se manifiesta no sólo la oposición frente al mestizo sino también el deseo de diferenciarse de él.

El alimento sirve en este caso de base para connotar positivamente la identidad indígena. Por el contrario, cuando se considera a la lengua como referente (sector vulnerable a los cambios introducidos desde el exterior) la actitud es inversa (cf. supra 1.2.).

### *La conmemoración de la fiesta del Santo Patrón*

A pesar de todos los conflictos internos entre los “tradicionalistas”, “catequistas” y “convertidos”, la fiesta de San Francisco, celebrada a principios de octubre, reúne a la mayoría de los *mochó*. En esta ocasión se manifiesta una verdadera cohesión comunitaria gracias a la comida preparada por las mujeres y compartida por todos; cohesión del grupo frente al mestizo y a los otros grupos indígenas que se afirma cuando cada *mochó* toma entre sus manos la bebida

ritual (el puzunque) o cuando se inicia la procesión hacia la iglesia para llevar las flores y depositarlas ante la imagen del Santo (Petrich 1985:111).

### *La concepción de la palabra*

La lengua desaparece en tanto que medio formal de comunicación; no ocurre así con sus valores implícitos: la palabra española, al igual que la *mochó*, es concebida con propiedades “frescas” o “calientes” y, por consiguiente, capaz de transmitir la envidia, la enfermedad, la curación o la muerte. La palabra continúa siendo imaginada con poder no sólo enunciativo sino, además, capaz de transformar el estado de los seres y las cosas. Una palabra “caliente” (insulto, imprecación, comentario alevoso) puede dañar, e incluso provocar la muerte, a la persona hacia quien está dirigida. El discurso negativo atacará al hombre penetrando por la nuca y entonces, éste, gravemente dañado, no tendrá opción que recurrir al curandero para salvarse.

Éstas y otras particularidades (Petrich 1985:38), nos permiten pensar que, efectivamente, se ha realizado una transferencia de valores de una lengua a otra, asegurando así la continuidad del sistema simbólico *mochó*.

### *La concepción de la persona y de la enfermedad*

Un fenómeno similar de proyección se constata en este sector. A pesar de que la mayoría de los *mochó* asiste a centros médicos o recurre al consejo de farmacéuticos, esto no implica que dejen de lado su sistema de interpretación de la enfermedad. Todos, sin distinción de credo, edad o educación, temen que el antibiótico que se inyectan por orden del médico sea “caliente” y les provoque una reacción negativa, sí a su vez, han clasificado su enfermedad de “caliente”. Dentro de esta misma lógica, todos recurrirán a un curandero de la comunidad en caso de que sospechen ser víctimas de la “envidia” o el “susto”. Ante el miedo, ante la muerte, una sola respuesta sigue siendo posible: la que dieron los ancestros. Esa respuesta les da una seguridad que la técnica les niega: la de sentirse integrados a un mundo que comprenden; un mundo en que los signos del cuerpo son interpretados según la guía que establecieron los ancestros.

### *La tradición oral*

La memoria colectiva ha dejado de lado casi todos los discursos codificados que eran transmitidos por un grupo de especialistas dentro de un contexto específico (las ceremonias religiosas presididas por las autoridades tradicionales, las veladas especialmente dedicadas a escuchar los relatos míticos contados por los ancianos o las autoridades encargadas de atesorar y transmitir la tradición). Otro tipo de discurso se ha impuesto: el espontáneo e individual que, dentro de un registro discursivo informal, transmite los valores simbólicos del grupo.

Lo que nos interesa señalar en este caso es la importancia de los nuevos géneros de tradición oral que, poco a poco, recrean y modifican ciertos motivos tradicionales y progresivamente han ido colmando el vacío de símbolos provocado por el olvido de los discursos míticos antiguos. Estos cambios reflejan una cosmovisión particular cuyas bases pertenecen a la memoria colectiva, pero cuyas articulaciones reflejan la dinámica actual de la comunidad. Dichos relatos forman parte de una tradición oral renovada que, al funcionar como respuesta a la presión exterior, adquiere el valor de barrera permanente de identidad: permanencia que se refiere al valor de la tradición oral como justificador y determinante de la conducta pero no al contenido, pues éste depende de los conflictos que se instauran.

A modo de ejemplo nos referimos a los Dueños, divinidades locales comunes a todos los grupos mayas, sobre las cuales existen diversos relatos de carácter mítico. Pocas personas recuerdan estas historias, en cambio, cualquiera ante la pregunta de si existen aún los Dueños, es capaz de contar la siguiente anécdota:

Los Dueños tienen sus parcelas dentro de los cerros. Allí adentro todo está parcelado como aquí. Todo eso es de ellos, por eso si pasa una carretera no dejan pasar: 'me das tantas cabezas y te dejo pasar' --dicen los Dueños a los ingenieros, así les hablan. Si los ingenieros no piden permiso para pasar, ahí quedan sin poder hacer su carretera. A veces el Dueño necesita gente ya muerta. Dicen que un Dueño dijo a un ingeniero: 'traígamelos vivos pero después ahí los pone en el suelo y que pase el tractor encima'. Dicen que ahí los amarraron a los pobres sobre la carretera y ahí les pasó el tractor encima: la sangre se achispa y así el Dueño recibe la sangre. El mismo ingeniero lo cuenta. Destripados, molidos van a poner otros y otros; y también en otro lugar, aquí arriba en Tolimán, el Dueño pidió vivos: 'me los trae vivos porque yo tengo cosecha y necesito trabajadores'. 'Está bueno' --dicen que dijo el ingeniero-- 'los voy a traer'. Y así fue que buscaron gente de Amatenango. Llenaron el camión

de gente y les dijeron que los llevaban a las fincas pero había uno que pensó: 'a saber a dónde nos llevan'. Les decía a los otros: 'no vamos a ir, a saber qué nos va a pasar, dónde nos llevan pues ya es de noche'. Los otros no le escucharon y le decían 'vámonos, si somos bastantes, qué nos va a pasar. . . nos llevan gratis'. Pero ese uno iba dudando, entró pero iba dudando y entró último. Cuando iban en el camión todos reían pero aquél que iba medio afligido, tal vez lo presentía, tal vez no era su suerte. Cuando aquél vio que el camión dejó la carretera y como aquél conocía y sabía que ese no era su camino ya no habló y se safó, se tiró, no sé cómo hizo fuerza y ahí quedó en medio del guatal, solito y vio que el camión seguía pero, después se paró donde había un peñascón. Dicen que vio al Dueño que abría una ventana en el peñascón y ahí entró el camión y había luz y allí contentos, sin saber, bajaron los hombres y no se daban cuenta y ahí se quedaron. A las dos horas dice que volvió a pasar el camión vacío, ya los habían dejado. Y ahí se quedó ese uno y amaneció a las cuatro de la mañana y salió a mirar y no vio a ninguno y volvió y contó eso, pero cómo se va a averiguar si todos los gobiernos están de acuerdo. Y ése se quedó así y lloraba porque se quedaron allá sus compañeros y lloraba el pobre. . .

Este relato es una cuestión clave dentro del problema de identidad que nos ocupa, pues completa la figuración: a la visión de que los *mocho* poseen de sí mismos y de los mestizos y a la que los mestizos tienen de los *mochó*, se suma un último eslabón: cómo creen ellos ser percibidos por los otros. Esa imagen funciona como un espejo imaginario de múltiples facetas en donde el grupo proyecta su máxima angustia: la de sentirse despreciados y utilizados como objeto incluso por sus propios dioses.

La explicación espacial de la narración corresponde a la visión tradicional del universo: en lo alto de las montañas habitan las divinidades mayores (Santo Rayito, Santo Viento, Santo Nublazón), adentro viven los Dueños a los que se les debe pagar siempre tributos (oraciones, sacrificios de animales, velas, etcétera).

Los Dueños se conciben en una relación estrecha con la base productiva agrícola. Esta situación, que se perpetúa desde la Época Prehispánica, justifica la presencia de la divinidad como intermediario en la relación entre los hombres y la tierra. Sin embargo, un cambio fundamental se ha incorporado en este universo de representaciones: la ofrenda, que se considera obligatoria, ha variado de contenido y este hecho simbólico refleja los conflictos existentes entre el *indígena* y el *mestizo*.

El *indígena*, que antes se imaginaba a sí mismo como un sujeto activo frente a la divinidad, se ha convertido en un objeto pasivo:

un simple mediador a través del cual se efectúa el rito. El mestizo ha asumido el papel activo: el de sacrificador. El indígena se ha reducido al papel de víctima expiatoria.

El mestizo se ha incorporado como parte integrante del universo de creencias indígenas. Esta integración implica, por una parte, la supremacía de la divinidad tradicional (el mestizo, al igual que el indígena, debe obediencia a la divinidad). Por otra, manifiesta el establecimiento de una nueva alianza de poder: la divinidad (el Dueño) se ha mestizado y sus intereses se identifican con los de la clase dominante. El Dueño ha encontrado un nuevo interlocutor y es con él con quien establece todos los tratos. El indígena en este intercambio juega el papel de ofrenda; se reduce a un tributo pasivo, a un creyente abandonado por sus divinidades y sin posibilidad de contestar el arbitraje divino. En esta situación se encuentra utilizado por los "otros", para él obtener el usufructo de una tierra que hasta ese momento fue "su" tierra.

El indígena se siente desposeído de sus protectores sagrados y de su territorio y, paradójicamente, pagando con su propia vida el precio del despojo. El ingeniero y la carretera presentan su enajenación. El primero sintetiza los máximos valores mestizos que son el conocimiento técnico, el poder de decisión y la capacidad de apropiarse y transformar la naturaleza. El segundo —la carretera— resume los cambios operados: la brecha abierta hacia el exterior permitiendo la invasión de los "otros", la pérdida de límites, el fin de "nosotros". Brecha que sólo recorrerán los mestizos para penetrar y apropiarse de lo "nuestro".

En este caso, como en muchos otros, la palabra colectiva se convierte en una respuesta a las crisis sociales y en una forma de identificación dentro de la nueva circunstancia.

En realidad los indígenas son explotados por los mestizos; en el nivel imaginario son sacrificados a una divinidad que los abandona. En los dos casos asumen el papel de objeto mediador: el mestizo los utiliza para obtener riquezas, la divinidad para asegurar sus cosechas y saciar su necesidad de sangre.

### *Conclusión abierta.*

La dinámica de las transformaciones es tan acelerada que seguramente la mayoría de las marcas que manifiesta la identidad *mócho* seguirán modificándose. ¿Terminarán por asimilarse a la imagen del mestizo? ¿Adoptarán los modelos de existencia que les impo-

ne el exterior o, por el contrario, con el tiempo se acrecentará su conciencia de grupo y reivindicarán con más fuerza las marcas que los identifican como *mochó*? El futuro es incierto. Inscritos en la historia están obligados a cambiar, adaptarse, resistir, encontrar respuesta que les permitan, ante todo, asegurarse los medios de subsistencia. Este aspecto es fundamental y, posiblemente el único que haría invertir definitivamente la situación, pues, desde el momento que el maíz dejara de constituir el centro de la actividad laboral y de consumo, la estructura económica y cultural se modificaría radicalmente. En este caso las marcas de identidad que hemos señalado como "invariables" se convertirán en variables y ya no existiría una barrera diferencial frente al exterior.

Un observador externo ante el apremio de la subsistencia —problema variable y, al mismo tiempo, permanente— puede captar sólo imágenes transitorias que invalidan toda conclusión. Por este motivo, este trabajo se limita a describir la identidad como un proceso siempre en construcción en que las interacciones entre las instancias nacionales y locales con el grupo tienen una importancia primordial.

La identidad se nos ha presentado como el caleidoscopio cuyas imágenes se combinan, según la perspectiva adoptada, dando origen a figuras a veces contradictorias, a veces complementarias, que definen a los *mochó* como "indígenas", "ladinos", "ignorantes", "haraganes", "trabajadores", "honestos", "mentirosos", "agricultores", "peones", "copaleros", "tradicionalistas", "convertidos", "socialistas", "priístas" y "víctimas de los dioses". En otras palabras: hombres enfrentados a una convergencia inconciliable entre el querer y el poder, entre lo que ellos quisieran ser y lo que los "otros" les permiten ser.

Estas imágenes fragmentarias, originadas ya sea en el englobante (los "otros") ya sea en el englobado ("nosotros"), se combinan en torno a ciertas áreas de interacción. Esto permite realizar algunas constataciones: por ejemplo, que son los sectores de comunicación lingüística, de creencia y de organización política los que han resultado ser, en este caso, más vulnerables. Por el contrario, el sector que se relaciona con la alimentación (y todo lo que ello implica en tanto que medios de producción, transformación y consumo), como así también los sistemas cognitivos que, directa o indirectamente, se relacionan con la subsistencia, se han mantenido como componentes invariables de la identidad *mochó*.

## REFERENCIAS

- AGUIRRE BELTRÁN, A.  
1982 *El proceso de aculturación en México*, Ediciones de la Casa Chata, México.
- CROCKER, Chr.  
1977 "Les réflexions du soi", en *L'identite* (Seminaire interdisciplinaire dirigé par Lévi-Strauss, 1974-1975), Grasset, Paris.
- FELL, M. E.  
1973 *Les Indiens. Societé et ideologie en Amérique hispanique*, Armand Colin, Paris.
- GREIMAS, A. y J. COURTÉS  
1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné du Langage*, Hachette, Paris.
- LOTMAN, J. M. y ESCUELA DE TARTU  
1979 *Semiótica de la cultura*, Cátedra, Madrid.
- GARCÍA-RUIZ  
1981 "La cervelle du ciel: ethnologie du copal", en *Techniques et Cultures* 5, CNRS, Paris.  
1985 "Le religieux comme lieu de pénétration politique et idéologique au Guatemala" en *Revue Française d'Etudes Américaines* 24/25, Presses Universitaires, Nancy.  
1986 "Percepción y representación de la noción de persona entre los mochó" en *I Coloquio. Historia de las religiones de Mesoamérica y áreas afines*, IIA, UNAM, México.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P.  
1965 *La democracia en México*, Editorial Era, México.
- MEDINA HERNÁNDEZ, A.  
1983 "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México" en *Nueva Antropología*, vol. V:20, México.
- MOLINO, J.  
1981 "Ethnolinguistique et Sémiologie: pour une Ethnosémiologie", en *Ethnolinguistique*, Álvarez-Pereyre F. (ed.), Selafr, Paris.
- PETRICH, P.  
1985 *La alimentación mochó: Acto y palabra*, Tuxtla Gutiérrez, México, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Mayas, Serie monográfica 1.

- 1985 "Taxonomía culinaria mochó", en *Revista de la UNACH 2*, Tuxtla Gutiérrez, México.
- 1986 *La semántica del maíz entre los mochó*, Chantier Amerindia, AEA, Paris.