

CADA VEZ MÁS MOKAYAS

Cada vez más mokayas: pensares y sentires de zoques contemporáneos es fruto del esfuerzo de dos espacios colectivos creados por y para nosotros: el Centro de Lengua y Cultura Zoque y el Colectivo Matza. Desde aquí enunciamos y ponemos en marcha nuestras ideas y nuestras iniciativas para re-escribir la historia de nuestros pueblos.

El objetivo es hablar por nosotros mismos.

Por tanto, los textos aquí recogidos son un posicionamiento político-epistémico de investigadores, poetas, pintores y fotógrafos zoques que, en tiempos neoliberales, de riesgos y crisis civilizatoria, escriben desde las prácticas cotidianas, desde la historia compartida y desde las territorialidades aún vivas. Son también una provocación y una sugerencia, a los y las compañeras, paisanos, hermanas zoques, mixes, popolucas y diversos pueblos del mundo, para consolidar y dar difusión a los trabajos que se encuentran arraigados en historicidades de largo aliento y ancladas a procesos organizativos de defensa de la vida y del territorio.

Nuestro pensamiento ha encontrado un vínculo directo con vertientes intelectuales críticas que van a contrapelo del conocimiento hegemónico que se practica en las universidades del país. Las y los que aquí escribimos somos parte de una generación de zoques que ha logrado acceder a la educación superior, dentro y fuera de México, y ha procurado enfocar sus investigaciones en las problemáticas que atraviesan nuestros pueblos.

Desde esa posición epistémica y en conjunción con los procesos comunitarios, Cada vez más mokayas pretende, pues, ir más allá de las divisiones disciplinarias y busca trazar un camino hacia una consciencia más clara y más amplia de nosotras y nosotros mismos.

Jaime Velasco Estrada

CADA VEZ MÁS MOKAYAS PENSARES Y SENTIRES DE ZOQUES CONTEMPORÁNEOS

CADA VEZ MÁS MOKAYAS

PENSARES Y SENTIRES DE
ZOQUES CONTEMPORÁNEOS

COMPILADORES:
JOSEFA SÁNCHEZ CONTRERAS
FORTINO DOMÍNGUEZ RUEDA
FERMÍN LEDESMA DOMÍNGUEZ

Cada vez más mokayas

pensares y sentires de zoques contemporáneos

Compiladores:

Josefa Sánchez Contreras

Fortino Domínguez Rueda

Fermín Ledesma Domínguez

Cada vez más mokayas: *pensares y sentires de zoques contemporáneos*

Compiladores:

Josefa Sánchez Contreras
Fortino Domínguez Rueda
Fermín Ledesma Domínguez

Diseño de portada: Omar Alberto Andrade Muñoz
Fotografías de Raúl Jiménez

Primera edición, 2022.

Registro Público del Derecho de Autor: 03-2021-100512354200-01



ISBN: 978-607-9366-03-2

Libro realizado en colaboración del Colectivo Matza y el Centro de Lengua y Cultura Zoque.



**COLECTIVO
MATZA**

Editado por:



Ce-Acatl

Cerro de Churintzio 108, Col. Campestre Churubusco

Coyoacán 04200 Ciudad de México.

Tel.: 55-5549-1882

editorial.ceacatl@gmail.com

IMPRESO Y HECHO EN MÉXICO.

COLECTIVO
MATZA

Integrantes:

Abigail Gutiérrez López,
Vitaliano Miguel Contreras,
Raúl Sánchez Contreras,
Keving Hernán Sánchez,
Carlos Iván Martínez,
Josefa Sánchez Contreras
Azalea Martínez



Centro de Lengua y Cultura Zoque

Integrantes:

Mikeas Sánchez

Saúl Kak

Fortino Domínguez

Fermín Ledesma

Ester Sánchez

Jaime Sa'akäsmä



*SuyuEtze. Tuxtla Gutiérrez. Febrero 2014.
Raúl Jiménez.*

JUJTZYE TÄ WÄBÄ TZAMAPÄNH'AJÄ

Mikeas Sánchez.

Simón, äj' atzpä'jara sutu' wäbä tzamapänh'ajä,

kyomujsu kastilla'ore

teserike mumubä dä' nhkomis' ñäyiram.

Ejtzu' masanh'däjkis wynanh'omo

teserike' mpyäkinh'dyzyoku' sijkpa' te' näyäyokiuy.

Äj' atzpä'jarais ñä' ijtayuna' tzabas'Mää'is pyä'mi,

nhkyojama kak'dena'.

Äj' atzpä'jara kedgäkätäbyabä'pänhdena

teis' muspana' tyä' tzoka tyziame'jinhdam.

Te' sutu' wäbä' tzamapänh'ajä,

myuspäjku jujtzye yajk' yosa' te' käjztäjkyu',

teserike' nhyenhtuyu' te' nhkirawais'ñoaram.

Äj' axpä'jara musobyabä' pänh'dena,

teis' muspana' ñä' tzapiaä pyeka'nhkiomiram.

Äj' axpä'jara sutu' wäbä tzamapänh'ajä, tese' ja' myuskubyakä

jujtzye' tzyäkä.

Cómo ser un buen salvaje **Mikeas Sánchez.**

*Mi abuelo Simón quiso ser un buen salvaje,
aprendió castilla
y el nombre de todos los santos.*

*Danzó frente al templo
y recibió el bautismo con una sonrisa.*

*Mi abuelo tenía la fuerza del Rayo Rojo
y su nagual era un tigre.*

*Mi abuelo era un poeta
que curaba con las palabras.*

*Pero él quiso ser un buen salvaje,
aprendió a usar la cuchara,
y admiró la electricidad.*

*Mi abuelo era un chamán poderoso
que conocía el lenguaje de los dioses.*

*Pero él quiso ser un buen salvaje,
aunque nunca lo consiguió.*



Baile de Santa Cruz. Tuxtla Gutiérrez. Mayo 2015. Raúl Jiménez.

Introducción

Las y los zoques “actualmente asentados en contextos urbanos y rurales” volvemos a situar nuestro pensamiento y nuestra palabra en relación con la tierra después de múltiples intentos fallidos del Estado mexicano, de sus instituciones e investigadores sociales, por hacer de nuestro pueblo un buen salvaje. Cimbramos aquí nuestro pensamiento crítico contemporáneo a pesar de una serie de políticas indigenistas que han pretendido asimilar e integrar a nuestros pueblos y suprimir la diversidad, a pesar de despojos territoriales y del menosprecio a nuestros conocimientos.

Las y los que aquí escribimos somos parte de una generación de zoques que tiene como característica el hecho de acceder a la educación superior en tiempos neoliberales, así como de cursar posgrados en México y en el extranjero. Pero sobre todo compartimos la particularidad de enfocar nuestras investigaciones en las problemáticas que atraviesan los pueblos zoques.

En nuestro caminar como zoques, estudiantes, investigadores, escritores, poetas y artistas hemos logrado construir espacios organizativos que se han materializado en el Centro de Lengua y Cultura Zoque, 2009, así como del Colectivo Matza, 2014. Éstos son el piso común desde el cual enunciamos nuestras ideas y ponemos en marcha iniciativas para escribir nuestra propia historia.

En el proceso de formación, creación y producción de conocimiento, hemos establecido vínculos directos con vertientes intelectuales críticas de América Latina, África, Europa y Asia. Desde ahí dialogamos con los estudios subalternos, postcoloniales, decoloniales, el marxismo negro, la literatura latinoamericana, los indianistas y algunos feminismos. Esto nos ha permitido generar narrativas y estéticas que van a contrapelo del conocimiento hegemónico que rige en la mayoría de las universidades del país. Generada esa ruptura epistémica y en conjunción con los procesos comunitarios, los textos aquí reunidos van más allá de las divisiones disciplinares marcadas por las agendas de arriba; por el contrario, son una apuesta por consolidar y dar difusión a las creaciones e investigaciones propias que se encuentran arraigadas en historicidades de largo aliento y ancladas a procesos organizativos de defensa del territorio, donde participamos activamente.

Ahora en el siglo XXI, justamente en tiempos de la “Cuarta Transformación”, los pueblos zoques seguimos existiendo y recordamos que nuestras raíces históricas sobrepasan los 200 años de formación del Estado nación mexicano. Por tanto, nuestras territorialidades no se delimitan en las geografías coloniales y estatales de Chiapas, Oaxaca, Veracruz y Tabasco; pues ahora, hemos construido otras geografías deslocalizadas que nos sitúan en las ciudades de Guadalajara, San Cristóbal de las Casas, Ciudad de México y Haverhill, Massachusetts en Estados Unidos.

Nos decimos: “cada vez más mokayas”, como una expresión de reivindicación que evoca nuestra genealogía de 1,600 a. C., cuando en las llanuras costeras del Pacífico floreció la cultura mokaya (gente de maíz en mixe-zoque). Los mokayas fueron

uno de los primeros grupos de agricultores y uno de los primeros en utilizar objetos de barro cocido en Mesoamérica. El macro istmo mesoamericano –la porción de tierra que une al Golfo de México con el Océano Pacífico– es un área donde, antes como hoy, se extiende la lengua mixe-zoque-popoluca, matriz lingüística asociada a la civilización Olmeca y a la cultura Mokaya. Remitirnos a estas raíces históricas no implica una posición purista, más bien desafía y evidencia las narrativas cosificadoras que, desde una tendencia lineal, eurocéntrica y colonial de la historia Estatal-nacional, reproducida por la academia y el sistema educativo mexicano, han pretendido construir una cultura madre a partir de lo Olmeca; ésta es, pues, nuestra forma de decir que la historia de los pueblos mesoamericanos no está clausurada.

Resulta una fortuna que de los pueblos zoques no se ha edificado una historia heroica e imperial, como la azteca o la maya, puesto que en esa tendencia histórica anida un nacionalismo que subsume las diversidades de nuestros pueblos. Pero también debe reconocerse que eso nos ha hecho quedar en el vagón de los “pueblos sin historia”. Por tal motivo, la presente compilación es un esfuerzo colectivo por hablar por nosotros mismos y por posicionar nuestra historia.

Por tanto, el cúmulo de palabras que aquí presentamos es una provocación y un llamamiento a nuestra gente, compañeras, paisanos, hermanas zoques, mixes, popolucas y decenas de pueblos del mundo; son palabras para seguir en diálogo con nuestras compañeras(os) no indígenas, cuyas investigaciones, escritos, luchas y conciencia digna desafía también el monolito Estatal para abrir el horizonte de muchos mundos posibles. Tómese también como una sugerencia para pensarnos desde nuestras prácticas cotidianas, desde nuestra

historia compartida y desde nuestras territorialidades aún vivas. Pero, al mismo tiempo, es un posicionamiento político-epistémico de investigadoras (es), poetas, pintores y fotógrafos zoques que escriben *desde, para y con* su pueblo como una apuesta por la vida en tiempos de crisis civilizatoria, pues los despojos a nuestros territorios no han cesado y en nuestro siglo se expresan en la imposición de megaproyectos extractivos, migración y desplazamiento forzado, minería a cielo abierto, pozos petroleros, represión y criminalización de la protesta social. Ante ello, como zoques, hemos decidido caminar en colectivo para enfrentar esta investida capitalista.

Escribimos desde la práctica, el sentir y el sueño de seguir reconstituyendo nuestro pueblo. Escribimos desde las montañas, desde los ríos, desde los campos, las ciudades y las realidades que nos atraviesan. Este esfuerzo, entonces, es un ejercicio que apunta hacia ese horizonte civilizatorio que busca construir puentes de comunicación, organización y lucha con las nuevas generaciones de zoques que nos ayuden a consolidar una forma otra de vivir en la tierra.

Josefa Sánchez Contreras

San Miguel Chimalapas, Oaxaca, México.

Fortino Domínguez Rueda

Desde la otra Guadalajara, Jalisco, México.

10 de enero de 2022.



*Bajada de las Copoyitas. Copoya, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, enero 2019.
Raúl Jiménez.*

NÄ'PYAJPA MOKAYA'RAM MAKÄ' YAJPÄ'YAE'

Mikeas Sánchez.

Nä'pyajpa Mokaya'ram maka' yajpäya'e, Nasakopajkäjsi
maka' anhkimya'e, yajka'oyeram, numyajpapä.

Te'istam nyetyajpa ntyatzyokoy'ajkuy ntä najs'omoram, yajk'
kotchawa'ayajpa mij' uneram' jowy'mätzikinhjinh'tam, nyajk'
tzunhjayajpa mij' oko'uneram nhkyämanä'yapajk'
jana'tzokopyä, jana'nhkipsokyupiä wane'

¿Jinhte' myusya'epä jujtzye ntä' äjtyam tä' tumurampäre'?
Wina' oyupänhte mytya'e eyarampä, oyupäis nhdyaj'tyoya'e
ntä' anuku'is tzyameram, oyupäis nhkyäwänya'e wiyunhsepä
ntä' ijtkutyam, wäkä' tese nitumäpä' Mokaya'is myusuna'
nkyä'manäj'yayaä mpyänh'ntäwä'is tzyameram. Tesere' tä
wyrura'upä' yajkuy'omopä, pujtu' ntä' näpinh'ntzajy'omo te'
masanh'ore'ram, tyajk pomipäjktampa'pä'is tumtum'jama,
tesere' tä' kopujkstampapä' ntä' äjtyam Mokayas'tam.

¿Jinhte' kyomusajya'epä ntä' nhkomi'is' pyomiram?

DICEN QUE LOS MOKAYAS NOS EXTINGUIREMOS

Mikeas Sánchez.

Dicen que los Mokayas nos extinguiremos,
que Nasakopajk' será poseída por mercenarios y ladrones.
Ellos traen su odio a nuestras tierras,
embrutecen a tus hijos con baratijas,
alejan a tus nietos con su música que no tiene alma.

¿Acaso desconocen que somos uno sólo?

Antes vinieron otros, y callaron nuestra palabra, escondieron
la luz de nuestra memoria para que nunca un Mokaya pudiera
escuchar a sus hermanos.

Pero resurgimos del espanto, del ADN brotó el Ore' sagrado,
cada vez más fuertes cada vez más Mokayas.

¿Acaso desconocen el poder de nuestros dioses?



1er. Encuentro de zoques en defensa del territorio. San Miguel Chimalapas. Oaxaca. Septiembre 2019. Raúl Jiménez.

Weya'weyá for dummies

Jaime Sa'akäsmä

Nijpatzi te tzame

Nijpatzi yä' naj's'

Mikeas Sánchez.

Luz. Calor. Se siente ya el sol en la cara, esa moneda que danza en el aire y que al caer me despierta. Puta, espero no haber hablado de más. No haber dicho ninguna tontería como la otra vez. La vez que mi compadre me veía y se reía. Me veía y se reía, el muy hijo de la chingada, con esa su risa torpe, apoplética. Te la jalaste, compadre; de veras, te la jalaste. No sé si lo decía en serio: si en serio lo hice o si sólo era una manera de decirme que había dicho puras pendejadas. Para la próxima no voy a fumar tanto. Voy a medirme. Me diré lo que suelo decir: no abusos del placer ni del dolor, que en el Ipstäjĵk todo se paga. En fin. Ya es hora de levantarse. De estar en pie. Ya puedes moverte, levántate: despacio, que parezca que regresas de un largo viaje, de un sueño pesado; despacio, eso es, desperézate con calma, bosteza, ajá, así, na' más no mires la cámara, no le hagas caso, tú haz de cuenta que estás solo, que estás haciendo el ritual normal, que esto no es una toma para nuestro documental: bien, bien, ponte el pantalón que está a un lado, ponte de pie, arrópate con la camisa, abotónala con calma; no te preocupes, cualquier desperfecto será editado, muy bien, ¿qué sigue?, sí, sí, el huarache, ok, la bandana, cíñete la banda a la cintura, ya estás, ah, sí, falta el paliacate

en la cabeza, eso, colócate la máscara, ¿así?, ¿más apretado?, ¿no tanto?, ya pásenle la matraca y la escopeta, así, la matraca en alto y la escopeta, así, muy bien, pegada a la cintura, todo bien; ahora, sí, las fotos, párate ahí, junto al altar, sí, tú primero, tú solito: eres el Weya'weyá, ¿no?, flash aquí, flash allá; ahora pueden integrarse los demás, los ancianos; sí, tío Luis, usted también; peina tantito a tío Víctor, ok, ayúdale, ya sabes que no mira bien, muy bien; los trece ancianos alrededor del Weya'weyá, sí, él en el centro, ajá, pero atrás, los viejos agáchense todos; cámbiale esa camisa a tío Cirilo, está un poco sucia, tiene una mancha rara; ah, y acomódale la trenza a tía Ofe, que se vea más natural, ¿puede abrazar este canasto, tía Tona?, gracias, muy bien, listo, ps, ahora ¿qué sigue?, bien, bien, denme unos minutos, por favor.

¿Cómo deciden quién será el Weya'weyá? Pues, mire usted, ya de viejo, el bailaror escoge quién lo va a sustituir, a quien le va a dejar en herencia esa responsabilidad. Lo instruye, le trasmite lo que debe saber. Cuando considera que está listo, lo trae acá, a la iglesia de la Santísima Trinidad. Venimos también los trece ancianos y rehacemos los cargos, los juramentos: él hace juramento, sí, de por vida; mientras viva, él es el único que puede vestir esas ropas. Es mucha responsabilidad, porque el Weya'weyá tiene mucha fuerza, mucho poder, y puede ser peligroso si uno no está preparado. Por eso hacemos la velación; por eso al caer la noche nos arrejuntamos en torno al fuego: bebemos y platicamos, hasta que se comparte el tabaco. El que tiene que sacar el tabaco es él, el bailaror principal. Cuando nos convida quiere decir que ya está listo, que ya está listo para entrar en el Ipstájk: va ahí para pedir consejo al Gran Tribunal, a rogar por las cosechas. Ahí le dirán si fue buena su ofrenda, si será buena la cosecha, si puede bailar. Y ya,

empezamos a tocar las canciones, a invocar a los ancestros, para que vigilen junto con nosotros su sueño, para que no se pierda en el laberinto, para que recuerde el camino, para que pueda volver, para que nos traiga los sabios consejos, las buenas nuevas. Al amanecer se reviste y sale a enseñar, a predicar lo que vio y escuchó. *Ahora, cuéntenos algo sobre este altar.* El altar es una ofrenda. Ahí se colocan los frutos de la tierra, los frutos por los que se quiere dar gracias o por los que se quiere pedir buena cosecha. Como ve, se construye con baquetas, troncos en forma de v, sobre las cuales se atraviesan palos delgados, pero resistentes. Luego se tapiza con hojas grandes, ya sea de plátano o de otras plantas de la montaña. Sobre las hojas se pone, en pequeños montoncitos, los frutos. Aquí, en el centro, se acomoda una cruz adornada con flores: blancas, negras, amarillas y rojas. La flor blanca se dispone en dirección al norte, la flor negra al sur, la flor amarilla hacia donde sale el sol y la flor roja hacia donde se oculta. En medio de la cruz se amarra una abeja, pero debe quedar de tal manera que se pueda mover y pueda llegar a cualquiera de los cuatro extremos. Una vez que está todo dispuesto, el bailaror hace una oración, sopla con alcohol los cuatro costados del altar, lo sahúma y suelta la abeja para que se mueva hacia el lado que más le llame. Dependiendo de sus movimientos y de dónde se pose, se colige el significado. Si se posa sobre la flor amarilla es que va a haber calor; si se posa mucho tiempo habrá mucho calor y afectará la cosecha. Pero si se detiene en la flor blanca, entonces habrá buena cosecha, muy buena. En cambio, en la flor roja anuncia lluvia abundante; si se mantiene por mucho tiempo, puede haber hasta huracán. De igual manera, si se posa en la flor negra significa que habrá mala cosecha, que será escasa o que, de plano, no la habrá. Como bien dice usted: ¿cómo conseguimos las flores negras? Pues bueno, en la

montaña hay bejucos que tienen flores de ese color; si no las conseguimos ahí, entonces, ponemos flores moradas o se las compramos a unos darketos allá en Tuxtla.

Inche, compadre, ¿por qué dijiste esas cosas? Nomás, pa' que tengan algo qué decir. Sí, pero van a creer que es verdad. ¿Y qué? Pues que se me hace mala onda; esos pobres lo hacen de buena gana. ¡Lo hacen de buena gana! ¡No me digas! ¿En serio, no has notado que hurgan nuestras tradiciones nomás como quien toma muestras de una especie en extinción, como si fuéramos lagartijas que evocan dinosaurios? ¿No los has visto? No son capaces de estar las horas allí, con nosotros, en la costumbre. Quien quiere vivir el ritual se tiene que acercar cuando es el tiempo; y sentarse a nuestro lado: platicar, beber, convidar cigarro, tocar y bailar. Ellos cobran por su trabajo, así que también nos paguen. Y tú, viste, les doy lo que quieren: ritos falsos para días falsos. El rito es sagrado: ¿cómo lo voy a hacer frente a una cámara?, ¿cómo lo voy a vender? Compadre, pero es que así lo conoce más gente. ¿Y de qué chingados nos sirve? ¿De qué nos sirve, si no creen en lo que creemos, si no nos respetan, si sólo nos ven como míseros bailarines, estúpidos indios que pueden traer de aquí para allá en sus pinches eventos, en sus desfiles, como si la cultura de mis abuelos fuera nomás para ser exhibida? ¡Esas cosas son sagradas, y así seguirán! Si miento es para protegernos. Además, no sería la primera vez. Frente a los curas lo hicieron mis abuelos, ¿por qué no lo voy a hacer yo frente a la gente del gobierno, frente a las malditas instituciones dirigidas por cabrones que viven a costa nuestra, de lo que les podemos dar, de lo que aún queda de nosotros? Y de nosotros, dime, ¿quién se acuerda?, ¿quién?, ¿a quién carajo le importa si todavía tenemos tierra para sembrar, si nos queda lengua para hablar?

Así que te lo digo yo, qué más da. ¡Qué importa! ¿Quién va a venir a corroborar si decimos la verdad? Pero, de cualquier manera, ¿cuál es la verdad? La verdad, si la hay, está en nosotros, en nuestros hijos, en el maíz que sembramos, en las cuevas, en los ríos. El universo tiene su propia memoria. Otra vez, compadre, otra vez diciendo babosadas que ni tú entiendes. Déjame, qué caray, de alguna manera tengo que andar en el tiempo, ¿no? Ya vas. Simón, mejor vamos a chingarnos este dinerito. No, compadre, yo tengo que comprarle su ropita a mi hija, este año sale de la secu. Tú vente, nomás, yo invito. Nel; ya sé cómo es eso, al final, cuando se te acaben los centavos, tendré que desembuchar yo. ¿Y qué? ¿No te lo acabo de decir, pues? Como quieras, entonces. ¡Pero que conste que lo hago nomás pa' que no digas!. Jo, que te crea el que no te conoce. 'Amos, pues.

OJSE'

Mikeas Sánchez.

Myita äjn najs'omo,
Yajk sojpa' mij' yatzyokoy'ajkuy ku'kyäsiram,
jojpajkäsi'ram,
ijtkukyäsi'ram.

Mij' nekä' nhkomujspa jujtzyere' ja'irapä wäpä'ijtkuy
nijurä, ijtu' ti'ram jinh musipä' ntä' juyä'ä tuminh'jinh,
jinhti' mujsipä jukye'ra mijtzi' mumu tiyä ju'pyapä'is.

Sajtyopa' tuminh wäkä ntyajk pajkatyamä äjn ose'ram
jampäpa' jujtzye' minekä'rike ntä' isanh'tzira'u wäkä'
nhkomujstamä yä' tzame' *"jinh'ntire' kutkuyinh tä'
kusipä"*

Tekoroya musä' yäti tastampatzi, kustampatzi
mapasyi'jinh.

HAMBRE

Mikeas Sánchez.

Invades mi tierra,
esparces tu odio sobre los árboles,
sobre los ríos,
sobre la vida.

En el fondo sabes que la tranquilidad tiene un costo
demasiado alto, incluso para ti que todo lo compras.

Te vales del hambre, pero olvidas que tú mismo nos
hiciste creer que *“No sólo de pan vive el hombre”*

Y has de saber que ahora nos alimentamos de sueños.

SONERAMPÄTE

Mikeas Sánchez.

Minä' äjn najsomo, netya' mij' nhtonh'kutyam,
kakutzyiya'ä te' nä' tyonh'yajpapä waka'sistam, yajk'
ka'e' aya'ä te' jojpajktam, tänh'äyä putzi mutpamä te'
nä, mutpamä ntä Nhkomi'is nhwyränhk nä'.
Anhkumakäya'ä äjn atzi'ram, tzaptziya'ä te' tuminh,
sasatyampä nhkirawa'yomo'ram, te' suntkuy muspapä
ntä' juyä'. Anhku'makäya'ä äjn ntzätzä'ram, tzaptziya'ä
kowina'ajkuy, tzajmaya'ä jujtzyere' wäpyä te'
nhkirawa'ijtkuy.

Minä' äjn najsomo, nijpya'ä mij ntänh'kutyam
ntyaj'yajpapä'is te' kasäj'kuytyam,

Ntä' isanhtziramä' te' toya,
te yajsyu' ijtkuy, te' tujkuyis pyämi'.

Sonerampäte' jinh'mi' natztame'.

SOMOS MILLONES

Mikeas Sánchez.

Ven a mi tierra, instala tus maquinas, envenena los ríos que bebe el ganado, contamina los manantiales, llena de podredumbre el ojo de agua y el ojo de Dios.

Engaña a mis hermanos, ofréceles el pan y la codicia, los placeres de la carne, el amor que se oferta al mejor postor. Soborna a mis hermanas, promételes poder y riqueza, háblales de las maravillas del Primer mundo.

Ven a mi tierra,

Instala tus maquinas aniquiladoras de ternura, muéstranos el dolor y la desesperanza, el impacto de las balas.

Somos millones y no te tenemos miedo.



*Cruz de la espadaña. Suchiapa. Chiapas.
Mayo 2017. Raúl Jiménez.*

Bifurcaciones hidrológicas de la historia zoque

Josefa Sánchez.

Hay quien piensa todavía que la Historia es una cuestión de corrientes subterráneas; que existe un sistema de ríos, pozos y lagos que se esconden a la vista y que guardan la clave de todo lo que sucede sobre la tierra. Y, sobre todo, que ese movimiento oculto solo puede ser descubierto por los iniciados: hombres de letras que caminan por el desierto buscando agua, jurando que solo ellos saben comprender las vibraciones escondidas. Quizá por eso los historiadores llaman fuentes a los archivos, libros y documentos oficiales, como si ese fuera el lugar en el que las mareas profundas logran salir a tierra.

Dante A. Saucedo.

Para comprender que la Historia está viva, hace falta fisurar algunos paradigmas teóricos-metodológicos y desafiar la linealidad del tiempo. Uno de los cauces históricos de más larga duración transcurre en las corrientes de agua de los ríos que trazan territorios, principalmente, en los asentamientos milenarios de los pueblos indígenas aún vivos.

El propósito del presente texto es sugerir otra forma de leer nuestra historia como pueblo zoque, por lo cual, acudo a las relaciones con (y desde) los ríos que hemos transitado milenariamente. Se sugiere una territorialidad trazada por las bifurcaciones hidrológicas cuya dimensión temporal trasciende las delimitaciones coloniales y estatales que, apenas durante

500 y 200 años respectivamente, concertaron sobre la complejidad de múltiples relaciones entre los asentamientos zoqueanos y sus ecosistemas biodiversos. Entonces, el presente texto es solo una provocación de relectura histórica y no pretende erigirse como una verdad en sí misma.

Parto de los ríos que nacen en las montañas de los Chimalapas y se escurren por toda la escabrosa orografía de la selva zoque, desde los lomeríos de las selvas altas perennifolias, las selvas medianas y húmedas, los bosques de encinos, pinos y mesófilos (Ortega y *et al*, 2012: 32), hasta dispersarse en las lagunas ikoots, donde se encuentran con aguas saladas que navegan rumbo al Océano Pacífico, en la planicie sur. Por el norte, las más grandes vertientes de la cuenca Coatzacoalcos (río El Corte) son capturados por la refinería del complejo Morelos en Minatitlán y por la presa Netzahualcóyotl también conocida como Malpaso, Chiapas, y la presa Miguel de la Madrid, conocida como Cerro de Oro.

Definitivamente, desde hace 3,800 años hasta nuestros días, las vertientes hidrológicas de las cuencas Papaloapan, Grijalva, Coatzacoalcos, Tonalá y Tehuantepec trazan las bifurcaciones de asentamientos zoques que algunos arqueólogos han llamado el “macro istmo” (Lowe, 1998: 83), con el fin de intentar delimitar todo un complejo socio-ambiental, cultural y lingüístico. Desde esta perspectiva, por ahora, podemos omitir la geografía reciente del Estado-nación mexicano, el cual fragmentó en cuatro estados todo este complejo de relaciones ecosistémico entre ríos y pueblos.

Siguiendo el curso de las corrientes de larga duración, podemos navegar en los tiempos de los pueblos indígenas que no han dejado de estar presentes. Estas corrientes pueden llegar a

desafiar el paradigma colonial de la organización política asumida por la antropología (señorial, caciquil, estatal y tributaria) y por la historia, que lo llama prehispánico y lo generaliza, desde la geografía, como una unidad de características mesoamericanas.

Por ejemplo, sobre la organización socio política de los zoques a la llegada de los peninsulares, Peter Gerhard ha escrito que estaban divididos en muchos estados autónomos de diversa magnitud, cada uno tenía un centro ceremonial, administrativo y asentamientos subordinados dispersos. Las comunidades zoques más próximas a Chiapan estaban controladas por los chiapanecas o en guerra con ellos, mientras que las de más al norte (Sayula, Ixtapangajoya) se hallaban sometidas a la influencia política de Cimatán, Tabasco, población hablante de náhuatl (1991: 115). Por su parte, Miguel Lisbona Guillén señala la existencia del calpul (institución prehispánica sustituida por las cofradías) entre los zoques de Tuxtla y Quechula (1997: 98).

Algunos historiadores y antropólogos coinciden en afirmar la ausencia de una unidad sociopolítica zoque, aunque destacan la presencia de cuatro señoríos o cacicazgos: Quechula, Javepagou-ay (ruinas de Ocozocoautla), Guate-Way (Magdalena Cotipan en Mezcalapa) y el de Zimatán, en el actual estado de Tabasco (Villa Rojas, 1973; De la Cerda, 1941; Trens, 1957; Thomas, 1967 en Velasco Toro, 1975: 54). Igualmente, se señala que dos eran independientes y poseían sus propios pueblos de tributarios y los otros dos eran dependientes de los nahuas; también se supone que había otros pueblos zoques bajo el dominio de los chiapas y, de acuerdo a las fuentes, no eran pueblos de mayor importancia, si se compara con los cacicazgos dominantes (Navarrete en Velasco Toro; 1975: 54).



1er. Encuentro de zoques en defensa del territorio. San Miguel Chimalapas. Oaxaca. septiembre 2019. Raúl Jiménez

Los registros de Bernal Díaz del Castillo indican que el cacicazgo de Quechula era independiente; a él se sujetaban otros pueblos y le rendían tributos. Estaba situado en la cuenca media del río Grijalva y era puerto fluvial, desde ahí se ejercía un intenso comercio entre la provincia zoque del noreste chiapaneco y las costas del Golfo de México (Díaz del Castillo, 1960; García Bargas, 1774; Castañón, 1953; Navarrete, 1973 en Velasco Toro, 1975: 54).

Identificada como cabeza de puerto fluvial, Quechula era punto de arranque de navegación hacia la costa del Golfo. Actualmente, se encuentra inundada por las aguas de la presa de Malpaso. El arqueólogo Carlos Navarrete retoma los relatos de los cronistas Bernal Díaz del Castillo, fray Tomás de la Torres y del obispo fray Manuel García de Bargas y Rivas para trazar los caminos fluviales de Quechula, siguiendo el Grijalva con dirección al puerto de Campeche y la provincia de Tabasco,

donde no solamente se aprovecharon los esteros y lagunas, sino también los ríos del cauce largo, navegables en su mayoría, que formaban una red mucho más amplia que en la costa de Chiapas, donde los ríos son de curso rápido y trayectoria corta por la cercanía con la Sierra Madre de la cual nacen (Navarrete, 1973: 53).

Quechula debió fungir como punto estratégico en el tránsito del Golfo de México al Océano Pacífico, pues, por el lado norte, era conexión con los actuales estados de Tabasco y Campeche y, por el lado sur, conducía a Ocozocoautla, San Fernando, Tecpatán y Copaynala. Esta ruta ha sido confirmada por los estudios arqueológicos de Carlos Navarrete.

El señorío de Javepagou-ay se localizaba en la actual población de Ocozocoautla (Navarrete en Velasco; 1975: 55). En el documento “La relación de Ocozocoautla, Chiapas”, paleografiado por Carlos Navarrete, se da cuenta de las rutas comerciales que registraron los peninsulares a su llegada a Chiapas. Por tal motivo, no resulta extraño que, cuando se refieren al tiempo previo a la conquista, digan: “el tiempo de su infidelidad gobernado por un señor que se nombraba Osespoc, (al) cual le tributaban manta tejida é animales, mais é frutos é hylo de maguey, é tenía a su cuidado otros pueblesuelos que también le tributaban” (Relación de Ocozocoautla en Navarrete; 1965: 369).

Javepagou-ay era punto de partida de caminos: rumbo a Ezapa (Ixtapa); a Teguatepeque (Tehuantepec), localizado a ocho jornadas largas, era el más concurrido. Ésta misma ruta conducía a Soconusco, cuya distancia estaba a cuatro o más jornadas. Otro camino de Javepagou-ay iba con dirección a Cachula (Quechula), en la mitad de esta ruta había una

desviación para Chicuasentepeque (Chicuasentepe). En la jornada dura y larga que los comerciantes y arrieros tenían que transitar con dirección a Cachula (Quechula) y Chicuasentepe salían otros para Copaynala y Tecpatan. Siguiendo la vertiente del río, este mismo camino a Quechula conducía a la provincia de Tabasco y, luego, a Guasacualco (Coatzacoalcos) y Campeche (Navarrete; 1965: 372).

El cacicazgo de Guate-Way se ubicaba en el margen del río Sayula en Mezcalapa; éste se supone que pasó a ser dependiente tributario de los nahuas, a partir de la conquista del actual Tabasco (De la Cerda, 1941; Albores, 1959; Villa Rojas, 1973 en Velasco Toro, 1975: 55). Mientras que Zimatán o Cimatán, localizado en el actual municipio de Cunduacán, Tabasco, fue un cacicazgo independiente hasta la segunda mitad del siglo XV, momento que los mexicas penetraron Tabasco y pasaron a ser una provincia más. Con ellos se sujetó a todas las provincias zoques del noroeste de Tabasco (De la Cerda, 1941; Trens, 1957; Díaz del Castillo, 1960 en Velasco Toro, 1975: 55).

Este somero informe sobre la posible organización sociopolítica zoque no alcanza consenso entre los investigadores. Por ejemplo, Manuel B. Trens (1957), Eduardo Mühlempfordt (1841), Eduardo Albores (1959) y Manuel del Puerto señalan a Tecpatán como la capital de toda la provincia zoque (Velasco, 1975: 56). Este argumento es relevante por el monumental convento dominico construido en este asentamiento en el siglo XVI, lo cual hace pensar que tal vez fue un centro espiritual importante para los zoques. Además, antes y después de la conquista, su ubicación ha sido estratégica por la conexión del puerto fluvial de Quechula con el valle del Río Grande de

Chiapa, es decir, la comunicación de la Depresión Central con las costas del Golfo de México (Viqueira en Trejo, 2004: 21).

El informe aún sigue siendo escueto y los aportes al respecto se limitan a señalar la posibilidad de que el número de cacicazgos en el área zoque debió haber sido mayor. Sólo en las montañas zoques habría más de dos cacicazgos rivales señala Leopoldo Trejo (Trejo, 2004: 21), quien, retomando a Juan Pedro Viqueira, comenta que, a pesar de que los pobladores del área de las montañas zoques de Chiapas compartían un mismo idioma, que les facilitaba el intercambio, no parecen haber estado especialmente integrados los unos con los otros antes de la conquista española (Viqueira en Trejo, 2004: 21).

Como observamos, hasta ahora, los estudios históricos y antropológicos sobre los pueblos zoques sostienen una continuidad con la aseveración de los cronistas Bernal Díaz del Castillo y Diego Godoy, quienes registraron que los zoques no constituían una unidad sociopolítica.

Esto principalmente porque no identificaron un Estado vector para todo el “grupo” zoque y sí “señoríos” y “cacicazgos” dispersos, tal como se ha descrito anteriormente y como lo ha registrado Alfonso Villa Rojas y replicado Leopoldo Trejo; o estados autónomos de diversa magnitud como lo ha reportado Peter Gerhard (1991: 212); o en formas de calpul como los ha identificado Miguel Lisbona Guillen (1991: 14).

De tal suerte que estas aseveraciones, desde una tendencia nacionalista, han valido para clasificar a los zoques en los marcos de la geografía estatal: Chiapas, Tabasco, Veracruz y Oaxaca. Ante eso, es casi imposible detenerse un momento para preguntarse por las formas de organización socio política

de los asentamientos zoques no identificados como cacicazgos o señoríos, e incluso, ante la ausencia de una unidad socio política, cabría preguntarse sobre los circuitos y redes organizativas políticas de los zoques en relación con las ramificaciones de los ríos. Se plantea la relación con los ríos en tanto que estos son considerados como elementos de larga duración histórica.

Sin embargo, lo que me interesa sugerir no son necesariamente las continuidades entre los asentamientos zoques prehispánicos, coloniales y modernos, sino la posibilidad de imaginar las bifurcaciones de las formas de organización política que siguen los ríos y trascienden las delimitaciones estatales, pues considero necesario preguntarse más allá de las categorías señoriales y caciquiles ya dadas. Para ello tendría que fisurar el paradigma de la historia hispana y la geografía colonial, ésa cuya base sigue siendo la teoría política de Estado hobbsiano, pues, como decía en una clase de Cosmopolítica II la Dra. Isabel Martínez Ramírez, hay que dejar de buscar el Leviatán en Mesoamérica.

En ese sentido, habría que comenzar a imaginar y retomar otros elementos para una lectura de las organizaciones sociopolíticas zoques en relación con la orografía, el ambiente y la hidrología, en cuyas vertientes es posible trazar y seguir rutas comerciales que mantuvieron conectados a los asentamientos. De los autores antes mencionados habría que subrayar que los estudios arqueológicos e históricos de Carlos Navarrete nos aproximan y nos permiten trascender el paradigma de la geografía colonial y el Estado hobbsiano. Los estudios de este incansable investigador posibilitan la hipótesis de que los zoques eran formidables navegantes que transitaban aguas arriba por el río Coatzacoalcos y por otros

ríos en balsas de jonote que ellos mismos construían. Igualmente, que navegaban con gran destreza, cargados con mercancías como cacao, achiote, piedras de topacio amarillo e ixtle, textiles, plumas de colores, pájaros escogidos, pieles de animales, algodón, grana, maíz, frijol, chile y calabaza. Debieron transitar en veredas, ríos, lagunas y caminos existentes antes de la conquista. Estos incansables viajeros establecieron un importante comercio regional a través de los corredores comerciales que los comunicaba desde las vertientes del Grijalva hasta las ramificaciones de las cuencas de Tehuantepec y Coatzacoalcos en flujos que los conectaba con sus colindantes mayas, mexicas, zapotecos y chiapanecas (Tequio por Chimalapa, 1990; 36).

Al seguir las bifurcaciones de los ríos, en relación con las formas organizativas políticas más allá de las categorías señoriales, se busca fisurar el paradigma evolucionista de la historia, del cual, muy agudamente, el historiador Federico Navarrete ha puntualizado que: «la separación artificial entre las sociedades supuestamente más avanzadas o “civilizadas”, de las zonas “nucleares” de Mesoamérica y las sociedades supuestamente más primitivas en las regiones “periféricas” ha llevado a sobrevalorar la concentración de poder, la jerarquización social y la importancia en las primeras dos regiones» (Navarrete, 2018: 21).

De este modo, los estudios zoques han quedado atrapados en una visión primitivista que especula sobre sus formas tribales y señoriales de organización política-territorial, aludiendo a la ausencia de una unidad sociopolítica, desde la cual se imposibilita el desentrañamiento de las múltiples relaciones entre los asentamientos zoques y sus ríos, así como a la aproximación a las dinámicas complejas que entrañan las

relaciones ecológicas, sociales, políticas y culturales de las territorialidades zoques.

De tal suerte que no se trata de proponer la unicidad de una identidad zoque o una unidad sociopolítica, en los términos antes cuestionados; por el contrario, se sugiere multiplicar las posibilidades históricas, a partir de la aún existencia de los pueblos asentados a las orillas de las ramificaciones de las cinco cuencas hidrológicas: Papaloapan, Tonalá, Tehuantepec, Coatzacoalcos y Grijalva. Además, ello permite buscar otras categorías de aproximación a las formas organizativas sociopolíticas de los pueblos, lejos de la lectura dicotómica: primitivista / estados complejos, que abundan en la historia y la antropología.

En conclusión, antes que seguir el paradigma de la historia lineal y la geografía colonial que, por lo general, han reforzado las políticas indigenistas del Estado nación, es importante mirar la historia, la documentación existente y los estudios arqueológicos desde su vínculo directo con los pueblos zoques aún existentes, los cuales, como hace más de cinco siglos, se mantienen arraigadas en las bifurcaciones hidrológicas y resguardan manantiales de historias vivas.

Bibliografía

Alfonso Villa Rojas y José Velasco Toro, 1975, *Los zoques de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública.

Carlos, Navarrete, 1973, "El Sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco", *Anales de Antropología*. Vol. X [15 - 30].

- _____ 1965, “La relación de Ocozocoautla Chiapas” en *Tlalocan*, Volumen V, número 1, [140 – 155]
- Dante, Saucedo, 2019, “Hidrografía del corrido”, *tizne*, número 1. [11-17]
- David Ortega del Valle, Tzinia Carranza y Jerónimo Martínez, 2012, *Una mirada desde el corazón de la jícara de oro*, México, Fondo Mundial para la Naturaleza WWF.
- Federico Navarrete Linares, 2028, "Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 56, [p. 9-43].
- Gareth Lowe, 1998, *Los Olmecas de San Isidro en Malpaso, Chiapas, México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Leopoldo, Trejo, 2004, *Los que hablan la lengua Etnografía de los zoques Chimalapas*, México, Consejo Nacional de Cultura – Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Leopoldo Trejo y Marina Bolaño, 2008, *Los zoques de Oaxaca un viaje por los Chimalapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Miguel Lisbona Guillen, 1997, “Iglesia, Estado y Cambios en el poder entre los zoques de Chiapas y Oaxaca, México”, II Congreso Centroamericano de Antropología Chiapas, Panamá y Belice, Guatemala, [97 - 103]
- Peter Gerhard, 1991, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570” en *Los pueblos de indios y las comunidades*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Tequio por Chimalapas.

JUJTZYERE'

Mikeas Sánchez.

Te' yajkuyis'nhkyowinastam, tä' näjmatyampa:

Mij' nhkajka'pyatzi sone'ruminh'jinh te' tzujtzipä' mij'
ntzajp, mij' ntzäjkpuj'tapyatzi sasyapyä' ma'a'räjk uka'
ntyajk täjkäpya mij' nhkotzäjk'omoram.

Tumä'miyonh tzujtzirampä'ruminh wäkä' jampä'ä
jujtzye kasäyajpa mij' uneram poyapajk onydyu'jomo.

Mokayas'tam mij' nhkosij'katympatzi' mij' ntzame',
yäki' motzyrampä' une'is myusyajpa'pänte, jujtzye te'
tuminh yatzyä'yupä wakas'tinhajpa, ntä' nhkätpak te'
Tzuan'.

Mokayas'tam mij' nhkämetz'tampatzi' mijtam',
yajkuyis'nhkyowina'ram.

¿mij' tuminh'jinh'ntam mujspa'a ntyajk wyruja'tyamä
kayajupä äjn ntäwä'ram?

¿Sonepä' mij' ntuminh'jinhtam maka'a nhkä'rejtame
wäkä' yajpäramä mumupä tzokoyis'ntyoya?

¿CUÁNTO VALE?

Mikeas Sánchez.

Los amos de la barbarie, nos dicen:

Te ofrezco una cuenta millonaria
a cambio de tu cielo azul,
te construyo un hermoso supermercado
a cambio de tus montañas.

Un millón de dólares
por la sonrisa de tus hijos que corren bajo la lluvia.

Los Mokayas nos reímos de su ignorancia,
hasta los niños más pequeños saben que la fortuna se
convierte en boñiga cruzando la línea del Tzuan.

Los Mokayas les preguntamos a ustedes,
amos de la decadencia.

¿Una cuenta millonaria
será suficiente para devolverle
la alegría a nuestros muertos?

¿Con cuánto dinero alcanzará
para limpiar el alma de la tristeza?



*Músicos tradicionales en la bajada de la espadaña.
Suchiapa. Chiapas, mayo 2017. Raúl Jiménez.*

Las tierras zoques en tiempos del extractivismo

Fermín Ledesma Domínguez.

A modo de introducción

La historia de los pueblos zoques pocas veces es contada en los libros de texto gratuito de la Secretaría de Educación Pública de México; no aparecemos, pese a que somos una cultura milenaria de Mesoamérica. Apenas algunos pincelazos sobre las tradiciones y las costumbres nos muestran como “un grupo étnico más del país” integrado a la cultural nacional. Muchas veces tenemos que aclarar que no somos de la familia Maya, sino que estamos emparentados con la familia Mixe-Popoluca que, en algún momento, dominó los actuales estados de Veracruz, Tabasco, Oaxaca y Chiapas.

La ausencia de los pueblos zoques en la narrativa mexicana obedece a que, en general, no “encajamos” en la idea de “comunidad indígena” que se instauró a partir del México posrevolucionario; es decir, no cumplimos con las exigencias folcloristas de portar atuendos coloridos, celebrar grandes rituales cosmogónicos o usar bastones de mando. Aunque una parte central es que no participamos activamente en las grandes rebeliones de México como la Independencia o la Revolución, ambas fundantes del proyecto nacional. En todo caso, nuestra participación fue marginal y no ha sido contada por la historiografía. En la lógica de la historia política mexicana no existimos porque nuestras luchas son micro-políticas: no tienen alcance nacional o no logran ‘impactar’ las

estructuras del poder dominante. Sin duda, una gran tarea es revisar la *larga historia zoqueana* con nuevos enfoques, nuevas perspectivas teóricas, y con investigadores nativos que comprendan la formación de nuestros pueblos desde un *nosotros*, desde nuestro senti-pensar.

Por el momento, vamos a contar el actual despojo territorial que enfrentan los pueblos zoques de Chiapas, en el contexto de la expansión del capitalismo extractivo que busca apropiarse de los bienes comunes como el agua, el aire, los bosques, para producir riquezas que beneficien a otras regiones del mundo, concretamente a países del norte, dejando en nuestras tierras una estela de pobreza (de la tierra y de la gente), contaminación y saqueo. Dicha historia la hemos padecido desde hace más de 500 años, solo que ahora resulta más evidente. Esto que pasa en el norte de Chiapas es solo una muestra de cómo nuestros territorios son subsumidos y acaparados por el gran capital transnacional.

El extractivismo en el territorio zoque de Chiapas

En gran parte de América Latina, los territorios indígenas se han convertido en el centro de enclave de megaemprendimientos turísticos, petroleros, ambientales y de minería a cielo abierto. Tan evidente es esta situación que, a costa de explotar la riqueza biocultural como el agua, los bosques, la tierra, los conocimientos ancestrales (incluidos la medicina, la comida y la propia cultura), las políticas gubernamentales han dado un viraje hacia el territorio como una posibilidad de desarrollo económico.

En respuesta, han estallado conflictos socio-territoriales que cuestionan las políticas extractivistas (como la minería, la

extracción de gas, hidroeléctricas) o la construcción de grandes infraestructuras (como los gasoductos, aeropuertos o zonas comerciales). Estas políticas movilizan a la sociedad porque amenazan su forma de vida o su patrimonio vemos la aparición de estos problemas desde la Patagonia hasta Dakota del Norte.

En el caso de México prevalecen las andanadas de proyectos extractivos de gran calado sobre tierras indígenas como parte del nuevo orden mundial de reconfiguración geopolítica para la explotación de tierras, agua, gas y minerales. El caso más emblemático es el de las tierras zoques de Chiapas. Si bien desde el siglo pasado se desarrollan políticas extractivas, pocas veces son referidas en la historia mexicana, por ser un área cultural de poco interés arqueológico y de poco “folclor y misticismo de su gente”.

Las tierras zoques se configuraron como área cultural hace más de 3 mil años; estuvo integrada en cinco grandes subáreas: la primera de ellas, sobre la cuenca del río Grijalva que corre entre Tabasco y la parte central de Chiapas; la segunda, en la planicie del Golfo de México, en los estados de Veracruz y Tabasco y alcanzaba el sureste de Puebla; la tercera, en la costa del pacífico, en el soconusco de Chiapas que, en su momento, se extendió hacia Guatemala y El Salvador; la cuarta, en el Istmo de Tehuantepec, y la quinta área en la sierra mixe de Oaxaca. Estas áreas estaban unidas por la familia lingüística mixe-zoque-popoluca. Todo indica que esta porción del sur mexicano jugó un papel fundamental en la aparición de las primeras civilizaciones de Mesoamérica (Lowe, 1998: 84).

Después de largos procesos históricos de dominación política, despojos territoriales y agresivas campañas de desindianización, actualmente la cultura mixe-zoque-popoluca esta

subdividida en los mixes de Oaxaca, los Popolucas de Veracruz y los zoques de Chiapas, que hoy continúan guardando amplias similitudes lingüísticas a pesar del aislamiento y la fragmentación territorial que la imposición de límites políticos-administrativos de la Colonia y el naciente Estado nacional de los siglos XVI al XIX llevaron a cabo. Aun así, perviven elementos materiales y simbólicos que hacen posible la existencia de los zoques en los tiempos modernos, tales como los rituales, las prácticas alimentarias, la lengua, entre otros. En algunos pueblos de Chiapas, como Nuevo Carmen Tonapac en Chiapa de Corzo, los habitantes zoques aún mantienen la figura tradicional del *Kubguy jiara (Padre del pueblo)*, una autoridad moral del pueblo que no concentra poder político, sino que actúa mediante sus dones de músico y curandero como consejero espiritual.

Ahora bien, a partir de 1940, el Estado mexicano emprendió una serie de proyectos con la idea de incorporar las tierras inservibles al “desarrollo nacional”, sobre todo en las áreas rurales indígenas. El proceso de industrialización nacional encontró en las tierras del norte de Chiapas —donde habitan los zoques— el espacio idóneo para la implantación de grandes proyectos, particularmente, sobre el río Grijalva y sobre las regiones petroleras y ganaderas de Tabasco y Veracruz. Por medio de esta lógica desarrollista, en los últimos 70 años, en el área zoque se implantaron 4 mega-proyectos y 2 más se encuentran en “proyección”. En conjunto, estos proyectos tienen un impacto profundo en la vida cultural y cotidiana de los campesinos zoques y sus tierras.

El primer proyecto desarrollista se relaciona con la ganadería, que tuvo su centro de extensión en las planicies de Tabasco y Veracruz, para luego alcanzar las tierras de Campeche y el norte

de Chiapas, área asignada en el marco de la división internacional al trabajo para producir alimentos a bajo costos. Según el estudio realizado por Daniel Villafuerte Solís en “La cuestión ganadera y la deforestación” (1997), tan sólo durante la década de 1940, los estados de Tabasco, Campeche y Yucatán devastaron más de un millón de hectáreas de tierras boscosas. Al día de hoy, el 50 por ciento del territorio zoque (100 mil hectáreas) son tierras ganaderas, lo que ha dado pie al acaparamiento de tierras agrícolas, procesos acelerados de minifundio y la conversión de campesinos en jornaleros “pica campo”.

El segundo proyecto de gran impacto sobre el territorio zoque son los megaproyectos hidroeléctricos instalados sobre las aguas del río Grijalva. El aumento de niveles de agua inundó tierras agrícolas, provocó tanto la desaparición de vestigios arqueológicos, como Malpasito y Quechula, y de pueblos enteros, como Osumacinta, como el desplazamiento de la población local y la alteración de la biodiversidad de cinco municipios. A partir de 1958, una porción de tierras de Ocozocuaulta y Tecpatán fueron inundadas por la operación de la presa Malpaso; para 1974, la presa Chicoasén afectó tierras de Osumacinta y Chicoasén y, finalmente, en 1983 la presa Peñitas en Ostucán. Durante este lapso de tiempo, en total 4,064 familias fueron desplazadas del territorio por la inundación de 30 mil hectáreas de tierras (Ibarra García, 2015). El embalse de las presas dio paso a que empresas como la transnacional Acuagranjas exploten a gran escala la pesca de tilapia para su exportación, desplazando de este modo a los pescadores ribereños y el mercado local. Actualmente se encuentra en marcha sobre el mismo río Grijalva la

construcción de la presa Chicoasen II sobre 200 hectáreas, pese a la oposición y resistencia de los ejidatarios.

El tercer proyecto en el área zoque es la explotación petrolera, un asunto que lleva más de un siglo de operación, interrumpido solamente durante el proceso de la Revolución mexicana. En 1901, Maximino Alcalá descubrió en la finca Guadalupe, ubicado en Tectuapán, Pichucalco, un “criadero de petróleo”. Ello bastó para que el 14 de agosto de 1907, la compañía anglomexicana Oil Fields Ltd. obtuviera los derechos de explotación, hasta la nacionalización del petróleo durante el cardenismo. Para la década de 1970, la explotación del petróleo en manos del Estado se había extendido a Juárez, Ostuacán, Reforma y Sunuapa con la extracción de gas en 17 pozos; para 1984, se había instalado un complejo petroquímico —Cactus— en el municipio de Reforma como centro de acopio y transformación de gas. Por otro lado, la relación histórica de la paraestatal Petróleos Mexicanos (Pemex) con los campesinos ha sido conflictiva por las acusaciones de contaminación de manantiales de ríos y lluvia ácida sobre los campos ganaderos y agrícolas.

La reforma energética en México realizada en 2013 plantea la exploración y extracción de hidrocarburos a empresas extranjeras, de tal modo que el territorio zoque nuevamente es visto como espacio de (en) clave para el mercado mundial de los hidrocarburos. Así, desde el 24 de agosto de 2016, se puso en marcha el proceso de licitación de 84 mil 500 hectáreas de tierras ejidales y privadas en 5 municipios, en el marco de la ronda 2.2 de la Secretaría de Energía. Desde luego, las comunidades campesinas y organizaciones civiles se opusieron al proceso de licitación porque miran en ella un proyecto de “muerte” y de devastación ambiental sobre su territorio,

máxime cuando los zoques tienen la firme creencia de que *Tza'manganan*, *Munganan* y *Tzama Pät*, personajes y dioses zoques, son los guardianes de los cerros y las montañas.

La creencia popular de los zoques es que, en realidad, las reservas naturales de petróleo que el gobierno exploraba en los municipios de Chapultenango, Ixtacomitán y Francisco León provocaron la erupción del volcán Chichonal en 1982.

Para hacer frente a la ronda petrolera se creó el Movimiento Indígena del Pueblo Creyente Zoque en Defensa de la Vida y el Territorio (ZODEVITE) en la parroquia de la Santísima Trinidad de Ixtacomitán el 31 de mayo de 2017. Ahí se agruparon zoques de Ixtacomitán, Francisco León, Chapultenango, Tecpatán, Copainalá, Tapalapa y Rayón. La acción más contundente del ZODEVITE fue la marcha de 6 mil zoques hacia Tuxtla Gutiérrez la mañana del 22 de junio para exigir la cancelación de la ronda petrolera. Ante la presión ejercida por la movilización –ese mismo día– la Comisión Nacional de Hidrocarburos (CNH) en transmisión vía internet anunció la suspensión del proceso de licitación por considerar que no se había llevado la consulta a la totalidad de las comunidades indígenas afectadas por el proyecto. El anuncio de la CNH cayó como una esperanza para los movimientos socio-territoriales que se oponen a los proyectos extractivos como la minería y las hidroeléctricas. La marcha del 22 de junio significó una victoria momentánea e implicó un punto de partida organizativo, lo cual, permitió al ZODEVITE irrumpir en el escenario de los movimientos en defensa del territorio, mediada por la participación de la iglesia católica, en particular, la vertiente de la teología de la liberación.

El cuarto proyecto en marcha bajo la idea del desarrollo es la minería. Al igual que el petróleo, data del siglo XIX en el área zoque. En 1879, los hermanos Zepeda descubrieron vetas de oro, plata y cobre en el río Los Pinos de la finca La Zacualpa en Solosuchiapa, a partir del cual una compañía inglesa comenzó a explotarlas hacia 1884, aunque un tiempo después fue cerrada. A partir de 2006, el extractivismo retornó con las compañías mineras extranjeras canadienses como Linear Gold Corporation, o Brigus Gold Corporation, Kinross y su filial mexicana KG Minera Ixhuatán, Minera Frisco, Cangold Limited y Apollo Gold Corporation, quien ejecuta el Proyecto Ixhuatán. Oficialmente un total de cinco concesiones mineras se han otorgado sobre más de 70 mil hectáreas en los municipios de Pantepec, Tapilula, Ixhuatan, Copainalá y Coapilla, aunque por ambigüedades y opacidad de la información gubernamental el número de superficie concesionada podría elevarse a 181 mil hectáreas distribuidas en 12 de los 13 municipios zoques.

Tanto la minería como las presas hidroeléctricas han generado procesos de desplazamientos y reconcentración de la población. En 2006, familias enteras de San Isidro Las Banderas Pantepec fueron llevados a Ixhuatán tras el hundimiento de una porción del pueblo; el deslizamiento de tierras y “el tapón del Grijalva” dio paso a la creación de Nuevo Juan Grijalva en Ostuacán en 2007, una aldea “modelo” de “ciudades rurales sustentables” para reordenar el territorio.

El quinto proyecto también tiene su lógica en las energías alternativas que se encuentra en fase de “proyección”. Desde 2010, la Comisión Federal de Electricidad realiza trabajos de prospección en el cráter del volcán Chichonal para instalar un centro geotérmico como generador de energía alternativa sobre tierras de los campesinos de Chapultenango y Ostuacán, pese

a que las tierras se encuentran en litigio agrario entre zoques de Rayón y Chapultenango que reclaman el espacio como territorio ancestral. Entre la población local, el proyecto geotérmico se oferta como sinónimo de progreso y desarrollo dada la promesa gubernamental de abrir caminos y mejorar la infraestructura de escuelas, alumbrado y vivienda.

El sexto proyecto extractivo se inserta dentro del discurso de la gobernanza ambiental o la economía verde. Desde 1982 y 2002 se decretaron como Área Natural Protegida 101 mil hectáreas de tierras de la Selva El Ocote, en Ocozocuatla y Tecpatán, donde tres comunidades zoques quedaron inmersas dentro del polígono de conservación. En 2006 se decretó como reserva estatal un total de 201 hectáreas de Tzama Cumy Puny, en las montañas de niebla de Tapalapa, lo cual dio paso a la introducción del Programa Pago por Servicios Ambientales. Ambos proyectos se insertan en la lógica del megaproyecto ambiental que busca integrar la Gran Selva Zoque con la Selva Lacandona, la Península de Yucatán y el Petén Guatemalteco bajo el plan del Corredor Biológico Mesoamericano, un proyecto que involucra desde Panamá hasta México, fondeado con recursos del Banco Mundial.

Contagiada por la ola de la gobernanza ambiental, la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas promueve desde 2012 la creación de un geoparque en el Volcán Chichonal, con la posibilidad de incorporar a las comunidades locales y a las instituciones en la toma de decisiones de actividades artesanales, educación ambiental, fomento de la identidad cultural zoque y la instalación de un geomuseo, es decir, convertir el cono volcánico en un espacio multifuncional para el turismo y la ciencia. La avanzada de este proyecto es la instalación del centro ecoturístico comunitario “Mujer de

fuego” que opera en las faldas del volcán en Chapultenango desde abril de 2016.

Reflexiones finales

Los megaproyectos de “desarrollo” en el área zoque del norte de Chiapas representan la incorporación de los territorios indígenas a los circuitos de producción global que plantea la geopolítica del capitalismo del siglo XXI, pero también las posibilidades de resistencia de los pueblos como lo han hecho desde hace siglos. Es en estos territorios donde el mundo moderno –de carácter extractivo y capitalista– se confronta con el mundo indígena.

En perspectiva, los megaproyectos han minado las tierras agrícolas y subordinado las capacidades de los campesinos zoques, a la vez que generan condiciones adversas de sobrevivencia humana (procesos de desplazamientos de la población, pobreza, miseria) dada la explotación intensiva y extensiva de los recursos naturales, configurando así un territorio deprimido y fragmentado.

En los últimos 10 años, se dejaron de sembrar 5 mil hectáreas de maíz y más de 4 mil personas han emigrado hacia los polos turísticos del país y a Estados Unidos como mano de obra barata. Actualmente, el 98 por ciento de la población zoque se encuentra en la pobreza. Una válvula de escape para la población joven es la migración interna e internacional como un proceso de vaciamiento territorial.

Desde luego, la implantación de los megaproyectos obedece a las actuales geopolíticas globales de desarrollo que buscan espacios como el área zoque para la reproducción del capital mediante la acumulación por desposesión, lo cual implica una

serie de transformaciones espaciales e históricas con un profundo impacto en el paisaje y la cotidianidad de los pueblos, sobre todo en la reducción de tierras agrícolas. El territorio zoque de Chiapas ha servido para la reproducción del capital económico a costa de tensiones y contradicciones sociales, de ahí que debemos repensar dicho territorio, pues está en juego la sobrevivencia de la población indígena. La esperanza radica en que los pueblos zoques han abierto canales de información y de reflexiones, de discusión colectiva e individual sobre el impacto de los megaproyectos en su territorio, en la búsqueda de horizontes emancipatorios y autonómicos.

Bibliografía consultada.

Ledesma, Fermín, 2018, *Las tierras zoques de Chiapas, territorio, extractivismo y resistencia indígena*, Universidad Autónoma Chapingo-El Rebozo. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Lowe, Gareth W, 1998, *Los Olmecas de San Isidro en Malpaso Chiapas*, Colección científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Remesal, Fray Antonio, 1932, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Tomo II, 2da edición, Tipografía Nacional, Guatemala.

Villa Rojas, Alfonso, 1975, *Los Zoques de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.

MAKA' TZYÄJKMETZYA'E

Mikeas Sánchez.

Maka' myetzyäe' jujtzye' ntä'
jampäramä te' masanh mojk',
iMij' jamka'päramä mijtzi' mäjäpä' Nasakopajk!

Maka' myetzya'e jujtzye ntä' ntzajpkapäramä ntä'
ijtkutyam, te' yajk' tzinhpapäis ntä' ntzokotyam.

Makapäre' tä' näjmatyanh'täyi, janam
yinhtyu'kenhtamä mejstamä jome' pujtyampapä tuku',
nimeke maktamä' mäjä' ma'a'omoram.

Makapäre' anhku'makuyoya'e
ma' myetzya'e ntä' mpäkinh'tzyäktamä'
kakupyo'yajpapä kutkutyam'.

iMakapäre myetzya'e wäkä' mij' jampäramä mäjäpä
Nasakopajk!

tese jinam ma mij nhko'ontame.

BUSCARÁN

Mikeas Sánchez.

Buscarán alejarnos del maíz sagrado,
¡renegar de ti, oh grande Nasakopajk!

Buscarán despojarnos de la esencia de nuestro corazón.
Dirán que para ser menos indios
hay que vestir a la moda,
frecuentar restaurantes y supermercados.

Dirán que ser civilizado es consumir
comida envenenada.

¡Buscarán alejarnos de ti, oh grande Nasakopajk!

Porque sólo así dejaríamos de pelear por ti.

SASPALANKIS 'YUNESTAM JÄTYAMPATZI MÄJA KUPKUY'OMORAM

Mikeas Sánchez.

Ore'pät, ore'yomo Saspalankis'yuneram nhkopikta'utzi'
pänahtamä yä' nasakopajkäjsi, äjn nhkojamas'tam
wyänhpama te' pyeka'oma, nema' myujupä
tzapas'najsis'yoma, kujy'oma'ram, tanä'oma'ram.

Tokotya'upä' uneramäjtzyä yä' mäja' kupkuy'omo'ram
totyi'rampä'uneram myetzyajpöpä'is myapasyi'yajpapä
tiram'

Tikoroya' nhwyrupa' mij' nhkupkuy'omo

-nhkyä'metzyajpa tä' yosykutzy'yajpapä'is-

Tzäyä' yä' mäja'kupkuy'omo soka'une, tzäkä wäpä'tiyä,
iwänä' mij' ntuminh, juyä' mij' nhkarru!

ijuyä' mij' motocicleta!

¿nhwyj'tyopa'a kosytaksi mij' atzpä'jara'se?

LOS HIJOS DE SASPALANKI LLORAMOS EN LA GRAN CIUDAD

Mikeas Sánchez.

Los hijos de Saspalanki elegimos nacer en esta tierra
nuestro espíritu aún guarda su olor más antiguo, aroma
a tierra roja recién mojada, olor a guarumo y
madreselva.

Somos como niños extraviados en esta gran ciudad
niñitos ciegos persiguiendo burbujas en el aire.

¿Para qué regresas a tu tierra?
preguntan los dueños del tiempo.

Quédate en la ciudad muchacho y sé alguien en la vida
¡ahorra para tu carro!,
¡cómprate una motocicleta!
¿acaso quieres caminar descalzo como tu abuelo?

Tzäyá' yá' májakupkuy'omo papinyomo, tzáká'
wäpä'tiyä

Juyá' sunytyampä asa', sasatyampä kä'ajk kejyapapä
sunhpapä'kene'omo ¿Jinare' tza'ajkuy mesa' peka'asa
mij' ntzumayis'nyesepä?

Saspalanki'is 'yunes'tam jätyampatzi mäja kupkuy'omo,
tese' jowyjse' kasäjtampa kejkpak tuj', tekoroja popya
pujtampa wäkä yajk' mujtamä äjn' nhwinh'tam tese
yäki' ji' mpyuj'tya'e joyjoye'ram.

Yä' mäja'räjktam ka'yajupäsere ijtyajupä, ji' tzyapya'e.
Saspalanki'is 'yunes'tam jätyampatzi mäja kupkuy'omo,
tekoroja' wyrurampak äjn ntäjk'omoram äjn
nhkojama'ram kasäjpa' ejtztzyajpa' ejtztzyajpa' mäja'
sunh'omojse' yäki' yä' nasakopajkäjsi tä'
tzakatyanhtä'upä ntä' anhuku'istam,
yä' nasakopajkäjsi juwä' mujspa kasäjpa' tä' ijtamä
juwä *jana'ruminh* mujspa tä' ijtamä.

Quédate en la ciudad muchacha y sé alguien en la vida
cómprate el vestido de moda, las zapatillas de las
revistas.

¿Acaso no es vergüenza vestir como tu abuela?

Los hijos de Saspalanki lloramos en la Gran ciudad nos
volvemos locos de frenesí cuando vemos caer las lluvias,
salimos como desquiciados a mojarnos, pero aquí no
aparecen los duendes del bosque.

Los edificios son oscuras tumbas y no hablan. Los hijos
de Saspalanki lloramos en la Gran ciudad por eso,
cuando por fin volvemos a casa, nuestro nagual baila
enardecido, baila como en los días de fiesta.

Aquí en ésta tierra que nos legaron nuestros ancestros
en ésta tierra donde se puede ser feliz
y también nunca llegar a *ser alguien en la vida*.



*Voces en resistencia. Suchiapa, Chiapas,
mayo de 2017. Raúl Jiménez.*

La diáspora zoque y la defensa del territorio en el siglo XXI

Fortino Domínguez Rueda

Si el ensayo parece concentrado en la experiencia de la diáspora y sus narrativas de desplazamiento, vale la pena recordar que todo discurso está “situado” y que el corazón tiene sus razones.

Stuart Hall.

1.- Entrada

La historia reciente de los zoques del municipio de Chapultenango, Chiapas, está caracterizada por la dispersión de sus miembros. Diversos desplazamientos territoriales, flujos migratorios, erupciones volcánicas y políticas de estado - desde su conformación como estado nación mexicano- han dado como resultado la constitución de un colectivo en diáspora. Durante este periodo, además de experimentar el despojo de tierra, el desplazamiento y la movilidad de su territorio ancestral, los zoques han logrado asentarse en diversos lugares urbanos de México y los Estados Unidos, así como desplegar una política organizativa interna que se caracteriza por ser transnacional.

De esta suerte, podemos decir que los procesos de independencia en América Latina durante el siglo XIX no concretaron el ejercicio pleno de la ciudadanía entre todos sus habitantes. En México, el proceso de liberación del régimen colonial no garantizó que los indígenas y negros dejáramos de

ser vistos como alteridades negativas, lo cual abonó en la concepción de percibirnos como obstáculos para el proceso de construcción de la nación mexicana. En el caso específico del pueblo zoque es evidente que la constitución del estado-nación mexicano en el siglo XIX y su consolidación durante el XX y XXI significó la fragmentación de nuestro territorio ancestral, por medio del desplazamiento territorial y el sometimiento a la explotación en las haciendas. En muchos casos, esto repercutió para que se articularan los flujos migratorios en busca de mejores empleos.

Es claro que la actual dispersión geográfica que caracteriza a los zoques de Chapultenango contrasta con la visión que el Estado y varios antropólogos generaron con relación al indio en México, a partir de la política indigenista que persistió prácticamente en dos terceras parte del siglo XX: *el indio como un sujeto ruralizado* (Caso, 1980; Aguirre Beltrán, 1957; Redfield, 1962; Wolf, 1955; Aguirre Beltrán, 1967). La historia reciente del pueblo zoque da cuenta de la existencia de una historia distinta, marcada por los desplazamientos territoriales, los flujos migratorios, las reubicaciones por erupciones volcánicas y la puesta en marcha de políticas de estado que propiciaron y estructuraron el éxodo zoque hacia diversos lugares urbanos de México y Estados Unidos de América.

2.- El espacio de la diáspora zoque

Lejos de la retórica del estado-nación mestizante que, desde mediados del siglo XX, argumenta que el cambio de residencia de los indígenas hacia las ciudades del país implica un proceso lineal de aculturación, constatamos que los migrantes zoques originarios de Chapultenango, Chiapas, que viven actualmente

en contextos urbanos, recrean diversas estrategias de reproducción cultural, identitaria y étnica. Desde estos espacios se percibe un proceso de florecimiento cultural desarrollado principalmente por las nuevas generaciones de zoques ciudadanos. Además, se constata un calendario regular de visitas al lugar de origen que, sobre todo, se refuerza con canales de comunicación y contacto entre los diversos asentamientos zoques y Chapultenango.

Todo lo anterior configura eso que caracterizaré como el espacio de la diáspora zoque. Avtar Brah define el ‘espacio de la diáspora’ en los siguientes términos:

El espacio de la diáspora es el punto en el que se discuten las barreras de inclusión y exclusión, de pertenencia y otredad, de “nosotros” y “ellos”. Mi argumento es que el espacio de la diáspora como categoría conceptual no sólo está habitado por aquellos que han migrado y sus descendientes, sino también por aquellos que están contruidos y representados como autóctonos. En otras palabras, el concepto de espacio de la diáspora (frente al de diáspora) incluye la mezcla y el enredo de las genealogías de dispersión y de aquellas que “se quedan dónde están”. El espacio de la diáspora es el espacio donde el nativo es tan diaspórico como el diaspórico es el nativo. (Brah, 2011, pág. 212).

Esta postura en torno al espacio de la diáspora me ofrece herramientas para entender dos elementos básicos 1) cómo las relaciones sociales se están articulando en el espacio de la diáspora zoque y 2) cómo las desigualdades y la vivencia del ser zoque en la ciudad se están redefiniendo de acuerdo con los nuevos lugares de morada.

Muchos académicos han empezado a considerar con mayor rigurosidad la importancia de comprender la diáspora como un fenómeno temporal y no únicamente espacial. Más recientemente, algunos académicos han puesto menor énfasis en el hecho de la dispersión y más en las formas y temporalidades de *morar en el desplazamiento*. (Briseño y Castillo, 2009, pág. 88).

Lo anterior resulta interesante en el sentido de que nos ayuda a mirar con otros ojos la visión dicotómica entre desterritorialización y reterritorialización (McSweeney y Jokisch, 2015) de los procesos de desplazamiento, migración y reasentamiento poblacional que experimentan los zoques hoy día. Como acertadamente lo indica Tomlinson:

Es importante recalcar que la desterritorialización no es un proceso lineal, de una sola mano, sino un proceso caracterizado por el mismo *push-and-pull* dialéctico de la globalización misma. Donde existe desterritorialización también hay reterritorialización [...] De esta forma, la desterritorialización no puede significar el fin de la localidad, sino su transformación en un espacio cultural más complejo. (Tomlinson, 1999, pág. 2).

Por tanto, sería pertinente comenzar a ver cómo estos procesos zoques de nueva residencia en contextos urbanos nos ayuda a asumir una posición más dinámica del territorio que nos conduzca a explicar el nuevo *territorio-red-zoque* construido durante las últimas décadas (Domínguez Rueda, 2018). En ese sentido, podríamos concebir una territorialización en movimiento (Haesbaert, 2011) y entender que estamos ante la constitución de *nuevas minorías* en la etapa neoliberal. Al respecto Homi Bhabha menciona:

La creación de nuevas minorías revela una esfera pública liminal intersticial que emerge *en medio* de lo estatal y lo no estatal, *en medio* de los derechos individuales y las necesidades grupales, y no, como pudiera creerse, de una dialéctica más simple entre lo global y lo local. Los sujetos de los derechos culturales ocupan un área analítica y ética de la frontera de la “hibridación”, en una identificación parcial y doble en el contexto de las minorías. De hecho, en el ámbito de la opinión legal prevalece la escuela que describe específicamente los derechos culturales de las minorías como aquellos asignados a sujetos “híbridos” que de alguna manera permanecen en medio de las necesidades y obligaciones individuales y los reclamos y las decisiones colectivas, en medios culturales parciales. (Bhabha, 2013, págs. 74-75).

Cabe señalar que esta posición intermedia de las nuevas minorías, debe ser vista dentro del actual contexto multi e intercultural mexicano que en muchos casos solo ha exacerbado las visiones culturalistas y/o folcloristas sobre los indígenas en México. Bhabha describe esta situación como un *exceso de identidad*. Si miramos a la cultura como una estrategia de supervivencia (Bhabha, 2013), podremos entenderla también como un ejercicio transnacional y de traducción, así como de no asimilación y de resistencia:

Es transnacional porque los discursos poscoloniales contemporáneos tienen sus raíces en historias específicas de desplazamiento cultural: en la “ruta del esclavo” por la que circulaban la esclavitud y la servidumbre, en el “viaje al exterior” de las misiones civilizadoras colonialistas, en la tensa situación de todos los inmigrantes tercermundistas de posguerra en Occidente o en el tráfico de refugiados políticos

y económicos dentro y fuera del Tercer Mundo. Es de traducción porque estas historias espaciales de desplazamiento –acompañadas ahora por las ambiciones territoriales de las tecnologías de comunicación globales– nos llevan a preguntarnos *cómo* significa la cultura, o qué significa *cultura*, cuestiones bastante complejas. (Bhabha, 2013, pág. 111).

Por todo ello, la experiencia de dispersión, la residencia urbana, el constante flujo de personas, la comunicación e información y los procesos de florecimiento cultural que se registran entre los zoques, desde los distintos asentamientos urbanos y rurales que conforman su diáspora, se percibe como un proceso dinámico inserto en relaciones asimétricas de poder, para el cual los zoques han desarrollado diversos procesos sociales de reproducción cultural e identitaria.

3.- Flujos migratorios zoques

La migración entre los zoques de Chapultenango, Chiapas, tiene su punto de fortalecimiento y expansión en la década de los cuarenta del siglo XX. En un principio, los centros urbanos cercanos (como Villahermosa, Tabasco, Coatzacoalcos, Veracruz, y Tuxtla Gutiérrez, Chiapas) se convertirán en lugares de destino para los zoques. Una de las características de este periodo es que la migración era circular, lo cual implicaba vivir pocos meses en la ciudad y después regresar al pueblo. No obstante, los flujos migratorios zoques no se detuvieron. Durante la década de los años de 1960, la migración zoque no sólo se limitó a los grandes centros urbanos del sur del país, ya que pronto la Ciudad de México y Guadalajara se convertirían en los lugares recurrentes para migrar. De esta forma, el contexto urbano –situado a mayor

distancia de Chapultenango- comienza a adquirir mayor relevancia para los zoques; esto repercutirá en los tiempos de residencia en los lugares de llegada. La migración zoque deja de ser de ida y vuelta y adquiere como característica principal ser una migración definitiva hacia el contexto urbano.

Para el caso de la diversificación en las rutas migratorias zoques, así como en la elección de los destinos de nueva residencia, las redes familiares y de amistad volverán a tener un papel determinante. Durante este período, llama la atención que los zoques entablan amistad con personas migrantes mestizas, los cuales los invitan a buscar trabajo en otras latitudes del país.



*Carnaval zoque, encuentro prehispánico. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
Febrero 2016. Raúl Jiménez.*

En un principio, nuevamente serán los hombres zoques quienes se aventuren a la apertura de este nuevo ciclo de movilidad; pronto, las mujeres zoques comenzarán a incorporarse.

La Ciudad de México se convertirá en el espacio donde los zoques deciden expandir su migración (Domínguez Rueda, 2013). Al igual que varios pueblos indígenas, los zoques llegarán al centro de México en busca de nuevas oportunidades laborales. Los zoques migrantes, en específico los pertenecientes al ejido Carmen Tonapác, se incorporarán a las actividades de la construcción, de servicios tales como talleres mecánicos. Al mismo tiempo, se logra observar cómo durante estos primeros años tanto las instituciones del Estado mexicano, como el ejército, se convertirán en fuentes de empleo para los zoques recién llegados a la capital (Domínguez Rueda, 2013). Así pues, algunos zoques de este ejido deciden asentarse de manera permanente en la Ciudad de México. La apertura de este nuevo espacio de migración persistirá desde entonces. Si bien, a lo largo de los años, los flujos migratorios con destino a la Ciudad de México tendrán momentos de incremento y declive, se puede constatar que, desde los años sesenta, tal ciudad se erigirá en un espacio recurrente para la migración zoque. En la actualidad, 20 familias zoques residen de manera dispersa por esa metrópoli. Justamente, son estas familias quienes mantienen ese espacio de llegada como una opción para los migrantes zoques.

De manera paralela, la migración zoque se despliega en la ciudad de Guadalajara. Para la década de 1970, esta ciudad era ya una opción importante y recurrente en los flujos migratorios zoques. Para 1982, fecha de la erupción del volcán Chichón, Guadalajara junto con la Ciudad de México se convertirán en polos de atracción y refugio para los zoques damnificados/

migrantes/desplazados. En la actualidad, Guadalajara registra la existencia de 40 familias zoques que, en su gran mayoría, proviene del ejido Guadalupe Victoria. Al igual que sus pares que viven en otros contextos urbanos, los zoques de Guadalajara tienden a vivir de manera dispersa por la ciudad. Cabe señalar que, desde el año 2007, es la ciudad de Guadalajara donde diez familias zoques iniciaron un proceso organizativo que tiene como objetivo el fortalecimiento de la memoria y el contacto entre la gente del pueblo y los zoques urbanos.

De 1990 a la actualidad, los zoques de Chapultenango han decidido aventurarse a la migración internacional. Del mismo modo que en los anteriores ciclos migratorios, las redes familiares y de amistad, construidas al paso del tiempo, serán determinantes para concretar nuevos asentamientos dentro y fuera del país. Dicho elemento posibilitará que los zoques amplíen sus opciones de destino migratorio. Por este motivo, los centros turísticos del sur del país, especialmente Cancún, Quintana Roo, y las ciudades del norte de México, como Chihuahua y Tijuana, Baja California, se convertirán en los lugares donde los zoques dirigen sus pasos. Aunado a estos dos espacios, encontramos la aparición de migración internacional zoque hacia Haverhill, Massachusetts, en los Estados Unidos.

De igual manera, el corredor urbano conformado por las ciudades de San Cristóbal de las Casas y Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, será el escenario donde las nuevas generaciones de zoques –constituidas por personas que nacieron en un entorno urbano o que fueron llevados por sus padres cuando eran pequeños o, bien, migraron a la ciudad siendo adultos- acceden a la educación superior y estructuran procesos de

reivindicación étnica zoque. En ese sentido, no es casual que sea justo en ese contexto que haya surgido la iniciativa de fundar el *Ore'is tyäjk* (Casa de la Palabra, en zoque) también conocido como Centro de Lengua y Cultura Zoque (CLyCZ) fundado en 2014.¹

Por lo que toca a las localidades de Chapultenango, éstas juegan un papel doble. Si bien siguen siendo el punto de origen de lo que aquí llamo la diáspora zoque, también es cierto que el pueblo se ha convertido en un lugar de inversión de los migrantes, sobre todo de aquellos que se encuentran en Estados Unidos de América. Esto materializa tanto en la compra de potreros, solares y ganado, como en la edificación de casas en la cabecera municipal, lo cual ha transformado el paisaje del pueblo, además de generar fuentes de empleo (al incentivar el mercado de la construcción). Al mismo tiempo, Chapultenango se ha convertido en un destino vacacional y de festejos civiles y religiosos regular para los zoques urbanos residentes en México o en Estados Unidos de América.

¹ En 2014 se funda y se registra como asociación civil el Centro de Lengua y Cultura Zoque. Pero se debe recordar que su antecedente se encuentra en el Comité Zoque, que inició trabajos en 2009 y que la mayoría de miembros era lingüista. En la actualidad, los miembros del CLyCZ han tenido acceso a la educación superior y de posgrado, principalmente en las ciencias sociales y humanidades. Además de destacar en sus diferentes profesiones, han vinculado sus proyectos de investigación y actividades profesionales (por ejemplo, tesis de licenciatura, maestría y doctorado o proyectos de cine, fotográficos, poesía, pintura y literatura) con la historia de los zoques y la gente de Chapultenango. En otras palabras, en las últimas décadas los profesionistas zoques han echado andar un proceso de florecimiento cultural sin precedente histórico en lo que concierne al grupo zoque.

Igualmente, entre las generaciones identificadas como la generación 1.5 -quienes llegan en su niñez a la ciudad- (Velasco Ortiz y Hernández Morales, 2015) y las generaciones 2.0 -quienes nacen en los nuevos lugares de residencia- (Portes y Rumbaut, 2011) se registran casos donde los jóvenes regresan a Chapultenango a vivir por temporadas o bien regresan a festejar sus XV años. Asimismo, muchos de los jóvenes zoques -ahora urbanos- han acompañado a sus padres en las visitas familiares al pueblo y han sido participes de las fiestas patronales. Hay casos, incluso, en que los varones zoques regresan para casarse con mujeres del pueblo. Durante el noviazgo, están en contacto con ellas a través del internet o mediante las redes sociales como el Facebook y las aplicaciones de mensajería instantánea como el WhatsApp.

Una última característica de este período migratorio es el hecho de que, entre los zoques urbanos, las agendas organizativas comienzan a vincularse y fortalecerse. Entonces, estos elementos en su conjunto y en relación a sus respectivas dimensiones serán los que consoliden la fragmentación, la diversificación y la vinculación entre los muchos asentamientos que conforman la actual diáspora zoque.

4.- Capitalismo y la resistencia de los zoques de Chapultenango, Chiapas (México-Estados Unidos): *la otra geografía*

De 2016 a 2019, fue el contexto en el que la ambición del gran capital se materializó sobre los territorios zoques, que actualmente se encuentran en la demarcación jurídica conocida

como estado de Chiapas.² En agosto de 2016 fue cuando la Secretaría de Energía del gobierno mexicano puso en marcha los proyectos Ronda 1 y 2. Las Rondas se conforman de una licitación pública internacional que el Estado mexicano desarrolla en relación a los recursos naturales que son susceptibles de ser explotados en materia de energía, tanto en superficie terrestre como marina.

En este escenario, el 23 de agosto de 2016, el secretario de energía Pedro Joaquín Coldwell hizo pública la segunda convocatoria de la Ronda 2. Desde el inicio, el proyecto se encontraba conformado por tres procesos de licitación. En la licitación 3, titulada: *Contratos de licencia para la exploración y extracción en áreas terrestres*, es donde se podía leer que el espacio de ejecución de este proyecto “Se encuentra integrado por 14 áreas contractuales [...] localizadas en las provincias petroleras de Burgos, Tampico-Misantla, Veracruz y Cuencas del Sureste”(SENER, s.f.).

Esta última área, denominada por el proyecto como Cuencas del Sureste, correspondía a la zona norte del estado de Chiapas. Es por todos sabido que desde 1901, fecha en que se descubre el primer yacimiento de petróleo en Pichucalco, Chiapas, la zona norte del Estado es calificada como área petrolera. Desde entonces se han puesto en operación diversos proyectos para la extracción de hidrocarburos. Uno de ellos, el proyecto de la

² La geografía generada por el Estado-nación mexicano a partir del siglo XIX se superpuso sobre los territorios de la nación zoque; de esta suerte en el México independiente se han dado en llamar como los zoques de Chiapas, afirmación por más problemática pero, al mismo tiempo, reveladora del sentido que el Estado mexicano tenía para los pueblos: la integración a la naciente nación.

Ronda 2, buscaba licitar dos polígonos identificados como áreas 10 y 11, mismos que en su conjunto abarcan un total de 84,500 hectáreas. Las tierras que la Ronda 2 ponía a licitación comprendían tierras ejidales y pequeñas propiedades de agricultura y ganadería de los municipios de Pichucalco, Ixtacomitán, Chapultenango, Francisco León, Sunuapa, Ostuacán, Ixtapangajoya, Solosuchiapa, Amata y Tecpatán. Sobre este amplio territorio se han localizado 12 pozos petroleros, los cuales acaparan el interés de las grandes compañías petroleras a nivel mundial.

Desde agosto de 2016 –fecha en que el gobierno mexicano hizo pública la licitación- la resistencia de los zoques se hizo presente. A partir de ese momento, los zoques comenzaron a estructurar un novedoso movimiento comunitario que logró organizar a diversos zoques del campo y la ciudad, dispersos tanto en México como en Estados Unidos.

Además, en el año 2016 los miembros del Centro de Lengua y Cultura Zoque, junto a los zoques residentes en la ciudad de Guadalajara, fortalecieron sus vínculos de lucha con el Congreso Nacional Indígena (CNI). Esto se vio materializado en la asistencia y participación al V Congreso del CNI, que se desarrolló en octubre de 2016 en las instalaciones del CIDECI en San Cristóbal de Las Casas. Fue justamente en este Congreso donde surgió la propuesta de constituir un Concejo Indígena de Gobierno para México, el cual en mayo de 2017 nombró a María de Jesús Patricio Martínez (Nahua del sur de Jalisco) como su vocera. María de Jesús busco ser candidata independiente a la presidencia de la República en 2018. La emergencia en el escenario electoral del movimiento indígena no fue para pedir votos o para ganar espacios en la alta burocracia de este país, el objetivo era tanto aprovechar la coyuntura política y

evidenciar la terrible situación de los pueblos indígenas, como mostrarle al mundo las alternativas que los pueblos han construido en medio de la crisis económica y humanitaria que se vive en México. Alternativas que se materializan en el ejercicio de la autonomía por la vía de los hechos y erigen el autogobierno, la educación, la medicina y los sistemas de seguridad autónomos como camino viable para la reconstrucción de México.



*Ramillete, flor costurada.. Tuxtla Gutiérrez,. Chiapas.
Febrero 2018. Raúl Jiménez.*

Una de las muestras más importantes de la organización zoque se vio el 22 de junio de 2017, cuando realizó una marcha-peregrinación que reunió a más de 6 mil indígenas zoques en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, con la finalidad de dejar en claro su rechazo a los proyectos extractivos. Será el intenso proceso

organizativo zoque quien, al final, lograría que la Secretaria de Energía sacara de la licitación los territorios zoques. Sin embargo, el haber detenido la licitación sobre los territorios zoques no garantiza que en el futuro próximo no se hagan presentes las ambiciones del gran capital.

Desde entonces el proceso organizativo zoque se ha mantenido hacia dentro de los territorios e, igualmente, los contactos con los migrantes se han acrecentado: ahora, no solo se limitan a México. En 2019, los zoques que radican en Estados Unidos nombraron a Ramiro Velázquez –migrante zoque nacido en Valtierra, municipio de Chapultenango, y residente en Haverhill, MA- como enlace entre los zoques de México y Estados Unidos. Asimismo, se le nombró Concejal ante el Concejo Indígena de Gobierno del Congreso Nacional Indígena. Lo anterior se dio a conocer el 31 de agosto de 2019 mediante el comunicado “Seguimos firmes”, el cual se difundió en la página del Centro de Lengua y Cultura Zoque.

5.- Salida

La denominada diáspora zoque se encuentra constituida por una diversidad de asentamientos urbanos a lo largo de dos demarcaciones nacionales (México y Estados Unidos), así como de segundas y terceras generaciones de zoques nacidas en los nuevos lugares de residencia, quienes viajan con cierta regularidad al pueblo. A lo anterior debemos sumar la existencia de un complejo sistema de comunicación y contacto entre los zoques urbanos y los miembros del lugar de origen. Al respecto, se constata cómo los zoques –residentes en zonas urbanas y en la comunidad de origen– han encontrado en el Internet un espacio propicio para articular un eficiente sistema de comunicación y contacto que incluye tanto programas de

mensajería instantánea (WhatsApp y Telegram), como redes sociales (Facebook e Instagram). De igual forma, en los últimos diez años se registra la existencia de un florecimiento cultural y de un próspero proceso de revaloración identitaria motivado por los zoques urbanos y escolarizados. Asimismo, se constata la existencia de un complejo flujo de mercancías entre Chapultenango y los nuevos lugares de morada. Así, pues, argumento que los anteriores elementos formulados son los mecanismos de reproducción de la actual diáspora zoque.

Además, estos mecanismos sociales se articulan para dar forma y coherencia a un espacio social que permite el contacto, flujo de productos, inversiones económicas y la acción colectiva para la defensa del territorio. En ese sentido, se puede decir que en el siglo XX se constituyó el *espacio de la diáspora zoque*, que incluye tanto al nativo residente en la comunidad como a los miembros que viven fuera del lugar de origen (Brah, 2011).

Por último, hay que señalar que las luchas por superar al sistema capitalista tienen en la defensa de los territorios uno de sus puntos de anclaje más importantes. Así, la defensa del territorio desplegada por los zoques muestra claramente que las distancias geográficas no imposibilitan la organización para construir otro camino de existencia sobre estas tierras.

6.- Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1957). *El proceso de aculturación*. UNAM, Ciudad de México.
- Aguirre Beltrán, G. (1967). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Bhabha, H. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.

- Brah, A. (2011). Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión. Traficantes de sueños, Barcelona, España.
- Briseño, X. y Castillo, D. A. (2009). Diáspora. en M. Szurmuk, R. Mckee Irwin, *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos* (págs. 85-89). Instituto Mora - Siglo XXI editores, Ciudad de México.
- Caso, A. (1980). Definición del indio y lo indio. En A. Caso, *La comunidad indígena* (págs. 83-93). SepSetentas Diana, Ciudad de México.
- Domínguez Rueda, F. (2013). *La comunidad transgredida: los zoques en Guadalajara*. UACI Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Domínguez Rueda, F. (2018). *Desplazamientos territoriales, flujos migratorios y erupciones volcánicas entre los zoques de Chapultenango, Chiapas: la constitución y reproducción de una diáspora indígena*. Tesis de doctorado en Antropología Social / Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del 'fin de los territorios' a la multiterritorialidad*. Siglo XXI Editores, México.
- McSweeney, K. y Jokisch, B. (2015). *Native Amazonians' Strategic Urbanization: shaping Territorial Possibilities through Cities*. The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, 20(1), 1333.
- Portes, A., Rumbaut, R. (2011). *Legados. La historia de la segunda generación inmigrante*. Miguel Ángel Porrúa – Secretaría de Gobernación, Ciudad de México.
- Redfield, R. (1962). *Chan Kom, a Maya Village*. University of Chicago, Chicago.
- SENER. (s.f.). Secretaría de Energía. *Recuperado el 22 de octubre de 2016*, de <http://rondasmexico.gob.mx/#>
- Tomlinson, J. (1999). *Globalization and culture*. Chiago University, Chicago.
- Velasco Ortiz, L. y Hernández Morales, M. E. (2015). *La etnicidad cuestionada: Ancestralidad en las hijas e hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos*. Migraciones Internacionales, 133 - 163.
- Wolf, E. R. (1955). *Types of Latin-American peasantry: a preliminary discussion*. American Anthropologist, 57(3).

TÄ' TUMÄ'RAMPÄRE'

Mikeas Sánchez.

Ntä' nhkop'tampajse tumä' täjk,
mumu' tä' minh'ntampa' ntä' ntumtampa ntä'
mpomi'ram, wäkä' tum'nakomo ntyajk'
tenhsyunh'ntamä te' kop'.

Tä' nijp'tampajse' metza febreru'poya'omo, tä'
näptampak kujkiki ne' ntä' ntänhä'tya'uk te' tämpu,
tumu'ayajpa nijpyajpapä, jyokyajpa wäpä'nipi, tere'
nhkyoyo'aram. Tä' ejztampajse tujomo', ntä'
jamtampajse ntä' naka'käjsi Tuj'sawas mpyämi,
tumta'upä etze'omo,

ntyajk tumtampa ntä' nhkojama'ram, mumupä ntä'
ntome'ram, tese ntä' jameminh'tampa yajya'jupäm ntä'
anuhuku'ram, tese ntä' joktampa makapä mytae'
jäsikam yäki' nasakopajkäjsi.

SOMOS UNO SÓLO

Mikeas Sánchez.

Cómo cambiar de sitio una casa,
reunidos todos, juntando nuestra fuerza,
levantando al unísono las columnas.

Cómo sembrar en 2 de febrero,
repitiendo kujkiki y horadando la tierra
unidos los sembradores,
esperando por pago una buena cosecha.

Cómo danzar bajo la lluvia,
ataviados de la fuerza protectora
de Tuj'sawa congregados en la danza,
armonizando el espíritu y las extremidades,
recordando a los que fueron antes,
preparando la tierra para los que vendrán después.



*Músicos de la jarana en el Belén Zoque. Tuxtla Gutiérrez.
Diciembre 2018. Raúl Jiménez.*

Bi 'angpøntsamedøkay³: la voz y el gesto, literatura oral en lengua zoque

Keving Hernán Sánchez.

“La experiencia que se transmite de boca en boca es la fuente de la que se han servido todos los narradores. Y los grandes de entre los que registraron historias por escrito, son aquellos que menos se apartan en sus textos, del contar de los numerosos narradores anónimos”.

Walter Benjamin.

Al inicio de unos de los relatos de *Puerca tierra*, libro donde interpreta las historias que le contaron durante la época en que vivió en las montañas de la Alta Saboya, Francia, se pregunta John Berger: “¿Cuál es la relación del escritor con el lugar y la gente sobre las que escribe?”. La pregunta aquí formulada por el escritor inglés, reviste paradójicamente, una de las preocupaciones centrales que subyace en toda actividad literaria: la de preguntarnos acerca de la relación de la literatura con la vida de cada uno de nosotros, o de forma más concreta ¿de qué maneras eso que llamamos propiamente

³ Categoría lingüística dentro del zoque de San Miguel Chimalapa que designa las historias depositadas en la memoria oral de los hablantes de la lengua. Se constituye por un difrasismo, es decir, por dos palabras diferentes que refieren un mismo significado: “angpøn” que se traduciría literalmente como “gente que viene de la lengua” y “tsamedøkay” que se puede traducir como “palabras, historias, cuentos o pláticas”.

literatura toma parte en cada una de nuestras vidas y las determina?

Berger define esta relación como un ejercicio de cercanía y alejamiento. Por ello nos dice que “El acto de escribir no es más que un intento de aproximarse a la experiencia sobre la que se escribe”. Una experiencia que, no obstante, se encuentra condicionada por nuestras circunstancias, es decir, por aquello que nos circunda y circunscribe en un espacio y tiempo determinado. En este sentido, narrar o escribir historias, no representa más que para Berger, una aproximación a esa experiencia.

Y esta la reflexión que ha acompañado mi actividad literaria en los últimos años, hacer citable en el presente por medio de la escritura, la experiencia que en un tiempo se transmitía de boca en boca. Durante algún tiempo he dedicado mis esfuerzos por estudiar las formas literarias tradicionales del grupo cultural al que pertenezco: el zoque- 'angpøn, cuyas raíces históricas se remontan en los albores de lo que hoy día llamamos Mesoamérica. Ciertamente ello me ha llevado a formular algunas reflexiones para mis adentros, pero sobre todo a repensar algunos elementos de mi entorno cultural.

Más allá de algunas visiones cosificadas del pueblo 'angpøn y en general de las expresiones literarias de los pueblos originarios, hablar de las formas literarias que prevalecen en cada una de nuestras lenguas, implica un esfuerzo mucho mayor que no basta con situarse al borde de una mirada unidimensional y tradicionalista que muchas de las veces ha predominado en los estudios antropológicos. Me refiero a la tendencia generalizada de relacionar con bastante frecuencia a las expresiones literarias de naturaleza oral con las formas de

organización de la vida comunitaria. Y aunque esta relación es un hecho innegable que poseen muchos de estos relatos, a menudo olvidamos que al igual que otras expresiones artísticas capaces de suscitar la atención del espectador, tales relatos descansan sobre una base compleja de relaciones sonoro-textuales-corporales, que no se encuentran desprovistos de un universo mitológico falto de realidad y de historia, puesto que en virtud de ello, lo estético también se comprende como político en tanto que estas dimensiones de la vida comunitaria, a diferencia de otras realidades culturales, no se encuentra desvinculadas de sus resonancias mitológicas y es esta carga mitológica capaz de congrega a una colectividad, presente en la vida cotidiana de los pueblos, la que permite vincularlas, diremos todavía desde un horizonte comunal.

Podríamos decir con esto, sin olvidar claro sus valores estéticos y como ya lo ha hecho notar Carlos Montemayor: comprensibles desde el propio “arte de la lengua”, que tales narraciones fortalecen nuestra vida en común puesto que, en el fondo, develan una realidad cultural donde confluyen elementos históricos, políticos, religiosos y geográficos. Ejemplo de ello, son los relatos y metarrelatos que hemos construido y reconfigurado los habitantes del territorio zoque en torno a nuestras identidades. Se trata de narraciones en las que se pone en juego una visión geopolítica de la vida, pues, cargadas de una historicidad y un fundamento ontológico, representan las impregnaciones que nuestros pueblos van dejando por su tránsito en el mundo. Impregnaciones que se vuelven palpables cuando son imaginadas, recreadas y transmitidas de una generación a otra, ya sea por medio de la palabra viva o escrita, de la danza o el gesto, o simplemente, signada en la prodigiosa vastedad de la materia.

Estrechamente ligadas al cuerpo y a las expresiones faciales, ya que en ellas la gestualidad es un factor importante, son narraciones que nos hablan de experiencias “dicen esa intimidad de los cuerpos en su historia, pero, al contar esa experiencia, la restauran y la inscriben en el mundo simbólico de sus escuchas” (2009: 38). Volviéndose así, en ejercicios de enseñanza-aprendizaje, donde aquellos y aquellas que algún día fueron oyentes de lo que se narra, “habiendo asumido la responsabilidad de aprenderlo y volverlo a contar, nos exige a sus oyentes que, igualmente, asumamos la responsabilidad de convertirnos en futuros narradores” (2006: 209).

Aunque es necesario mencionar que, así como no todos los textos escritos se consideran una obra literaria, no todos los relatos orales forman parte de una tradición literaria oral. Los relatos que constituyen una tradición literaria de este tipo, lo son porque representan construcciones complejas del lenguaje que logran trascender su temporalidad actualizándose en el tiempo, ya que, además de estar constituidos por un arte de lengua con sus propios parámetros estéticos, su contenido denota preocupaciones de una colectividad, marca las coordenadas de la vida de un pueblo y en virtud de ello, el contenido debe ser transmitido por los oyentes de dicha comunidad hacia otras generaciones para garantizar las bases de su existencia. Por tal motivo, estas narraciones no necesariamente se sirven de la escritura para ser preservadas ni transmitidas, pero sí de hábiles narradores y profundos conocedores de sus entornos culturales.

Desde un punto de vista formal, las narraciones que provienen de una cultura oral están propensas a presentar variaciones, algunas de ellas disímiles entre sí y con diversas funciones, vinculadas a lo que se ha denominado contextos culturales

específicos. Esto se debe en parte al dinamismo de la lengua. A los formalistas rusos (Vladimir Propp y Veselovski) al igual que a los representantes de la escuela estructuralista (Barthes, Thodorov, Bremond), se le debe el análisis de los relatos a través de la identificación de sus *motivos/funciones* o *unidades narrativas mínimas*, es decir, la identificación de los elementos mínimos e invariables de un relato que son capaces de persistir en la tradición (personajes y episodios y objetos, principalmente) que arrojan información sobre cuáles elementos son propios de un relato y cuáles otras son adaptaciones pero que en virtud no cambian el hilo narrativo de la historia, sino que se presentan como variaciones. Es así como encontramos dentro de los relatos en lenguas originarias una diversidad de historias constituidas con numerosos motivos literarios que nos vienen de muy lejos.

Como en una especie de arte combinatorio, podemos encontrar piezas constituidas con niveles formales distintos que van desde la narración, el canto y el rezo hasta consejos, refranes y episodios de sueños (Montemayor, 1999: 18). En muchos de los casos, los temas se centran en diásporas y fundaciones; otras veces, en animales, en entidades sobrenaturales y seres de las más variadas manifestaciones que toman parte dentro de la vida comunitaria puesto que son parte de nuestras asociaciones imaginativas. Algunas más, nos hablan sobre los fenómenos de la naturaleza o intentan legitimar determinadas prácticas vinculadas con la comunidad. Otras más, incluso no provienen de los mismos pueblos en los que son narrados, sino que son adaptaciones de relatos indoeuropeos o africanos, que se fueron asentando en la lengua y en el imaginario cultural de nuestras comunidades con el paso del tiempo. Ya sea que refieran comportamientos éticos o ejemplos de reproducción

social de la vida, ha sido precisamente este constante diálogo con otras realidades culturales, lo que les ha permitido a nuestros pueblos plantar una continuidad en la historia.

Hay que resaltar también que, en muchos de los casos, son el medio con que interpretamos el espacio, el medio que nos circunda y que asimismo permiten vincularnos. A este propósito, escribe Paul Claval:

El espacio, la naturaleza, la cultura o la sociedad son tanto realidades sociales, como individuales. Están construidas a partir de representaciones adquiridas de otros, a través de procesos de comunicación. Las categorías transmitidas tienen un sentido compartido, porque se apoyan en el empleo de los mismos términos y están ligadas al reparto de las mismas experiencias. La sociedad no es una entidad superior que existiese antes que los individuos y se impusiese a ellos como viniendo del exterior: nace al mismo tiempo que la cultura, de los procesos de comunicación y transmisión que aseguran las prácticas, las competencias y los conocimientos (1999: 35).

Podemos decir con ello, partiendo de las tesis monadistas o relativistas del lenguaje⁴, que la interpretación del espacio es una producción social que forma parte de los imaginarios colectivos, cuyas dimensiones se construyen de acuerdo a nuestras maneras diversas de comunicarnos. De esta forma, las voces proferidas, las palabras desde sus diversas categorías, las historias, no sólo permiten relacionarnos entre nosotros

⁴ De acuerdo con estas tesis, existen dos posiciones básicas sobre el lenguaje: la monadista o relativista la cual supone que las diferencias entre las lenguas importan más que las similitudes; y la universalista que plantea que la estructura subyacente de todos los idiomas es la misma y por tanto común a todas las personas. Para ver una discusión más amplia, revítese (George Steiner, 2013: 208).

mismos, de igual manera nos relacionan con los territorios que vivimos y soñamos, transitamos y recreamos.

No obstante, gran parte de la lectura las más de las veces imprecisas que tenemos en la actualidad no simplemente de las literaturas indígenas sino incluso de los pueblos originarios, se la debemos a la mirada exotista y vulgar que desde varios siglos atrás ha imperado en diversas disciplinas del conocimiento. Es necesario recordar que la visión marginal de las literaturas en lenguas originarias, se fragua en un momento particular, incluso anterior a la mirada del romanticismo, periodo en el que se intensifica la actividad de recopilación de una literatura supuestamente de *tradición oral* y primitiva, en el que diversas culturas del Occidente tienen contacto con lenguas diferentes de las suyas, la mayoría de ellas sin escritura (Abascal, 2004: 93). En muchos de los casos esta visión, aunada al ya por entonces consolidado prestigio de la escritura, coincide con el nacimiento de los nuevos estados nacionales, época en el que también se acentúa una noción canónica de la literatura, siempre en relación con los discursos con los que intentan legitimarse. Esta nueva visión supuso, entre una multiplicidad de consecuencias, una idea esencialista de la literatura en la cual toda manifestación oral no podía ser considerada propiamente como literatura, no sólo porque carecían de escritura sino, porque a la luz de una conciencia histórica colonial se consideraba que los indios estaban incapacitados para la producción estética (Espino Relucé, 1999: 8).

El hecho de que la escritura hoy se erija como una de las formas de transmisión cultural mayormente difundidas en el mundo y como medio predilecto para la producción literaria, no resulta

fortuito. Obedece a estos procesos históricos con los que las sociedades de Occidente difundieron su doctrina universalista. Entre las múltiples repercusiones, encontramos ciertamente, no sólo el desplazamiento gradual de otras formas de transmisión cultural, sino también, la disolución paulatina de otros flujos existenciales de vida. Sin embargo, pese a tales marginaciones estas formas de transmisión cultural, han prevalecido y se erigen hoy como enclaves de resistencia cultural por el soporte esencial del idioma y por la función que desempeña en la ritualización de la vida civil, agrícola y religiosa (Montemayor, 1996: 9). Ejemplo de esa resistencia es la memoria depositada en las lenguas indígenas de América y en la lucha continua de sus hablantes para defender el territorio. Puesto que lejos de abstracciones lingüísticas, los cuerpos, los espacios y los paisajes más que conferirse en ellos como objetos de discursos son al mismo tiempo, los lugares a partir del cual se habla.

Por ello, es importante perpetuar esa memoria porque en un momento de la historia en el que las retóricas nacionales parecen imponernos sus visiones, negando así las nuestras, narrar y perpetuar estas historias representa un acto político de resistencia, pues nos confiere la capacidad de narrarnos a nosotros mismos en y desde nuestra historia. Puesto que al final, como lo expone una parábola yasídica en la que se narra la pérdida de una memoria a través de varias generaciones, quedando únicamente el recuerdo de esa pérdida, ese recuerdo todavía puede ser suficiente para salvar nuestra memoria como nos dice el filósofo italiano Giorgio Agamben en uno de sus ensayos del *Fuego y el relato*.

Bibliografía

- Montemayor, Carlos (1996). *El cuento indígena tradición oral. Notas sobre sus fuentes y clasificaciones*. CIESAS, México, p. 17.
- Giorgio Agamben (2016). *El fuego y el relato*, traducción de Ernesto Kavi, Sexto piso, España, p. 35.
- Raymundo Mier Garza, “La multiplicidad de las voces: la narración como juego de vínculos” en *Escritos sobre oralidad*, Isabel Contreras Islas y Anna Dolores García Collino (coordinadoras), Universidad Iberoamericana, México, 2009, p. 38.
- Rafael Beltrán y Marta Haro, coordinadores (2006). *El cuento folclórico en la literatura y en la tradición oral.*, Univesitat de València, España, p. 209.
- Espino Relucé, Gonzalo (1999). *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Abya-Yala, Ecuador.
- Abascal Dolores, María (2004). *Teoría de la oralidad*. Universidad de Málaga, España.
- Steiner, George (2013). “Whorf, Chomsky y el estudiante de literatura” en *Sobre la dificultad y otros ensayos*. México: FCE.
- John Berger (2006). “Una explicación” en *Puerca tierra*, traducción de Pilar Vázquez Álvarez. España: Alfaguara.

TÄ' MOKAYA'RAMTE

Mikeas Sánchez.

Tä' näjmatyanh'täjpa tzamapänh'tam,
ntä nhko'ontampa'ankä Nasakopajk
¿Tipä unes' nhkyotzok'tyopa te' yajka'oye, makapä'is
tyotzyojke' jäsikam te' myayi?

Äj'tamte Mokaya'ram,

Nijptampapä'is te' mojk'. Jinhte' äjtam
yatzy'tzamapäntam, Jinhte' äjtam te' ji' myusoya'epä'.

Nhkomustampatzi' jojpajkis yore'ram
teserike tzamas'tzyameram.

Äj'tamte' mij' ya'e ji' tzyokepä,

Äj'tamte te' musoki'uy ne' jokupä.

Mina' atzi' nhkirawa,

Maka' mij' isanh'tzirame' te wane' ji ntä' jampä'ipä.

Mina tzätzä nhkirawa,

Mijtz'koroya te' musoki'uy jana ntya'ä' mij' sasa'ajkuy.

SOMOS MOKAYAS

Mikeas Sánchez.

Nos llaman indios por defender a Nasakopajk
¿acaso un hijo ayudaría al verdugo
en ofensa de su madre?

Somos Mokayas, sembradores de maíz.

No somos los salvajes,

No somos los incivilizados.

Comprendemos el lenguaje de los ríos

y de las montañas.

Somos la herida que te sangra,

Somos la respuesta a tu vacío.

Ven hermano blanco,

te enseñaremos el canto que jamás se olvida.

Ven hermana blanca,

te daremos el secreto de la belleza infinita.



*Campeños comuneros. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
Enero 2018. Raúl Jiménez.*

La familia mixe-zoque: aportes lingüísticos

Silviano Jiménez Jiménez.

*Bi pündükay nümxukpa' muxoxukpa,
mechukpa 'üy witchukü üak xepejo
düxja' jamo pündükay nümü 'ün
kudyatsüktamü' yüdü naxjo.*

*“Los hombres, que dicen ‘tener
sabiduría’, andan buscando en otros
astros lo que los hombres indígenas
estamos defendiendo en esta Tierra”.*

1. Introducción

Como es sabido, México es uno de los países con mayor diversidad étnica, lingüística y cultural. Hoy día tenemos conocimiento de que en México se hablan 68 lenguas indígenas, clasificadas en 11 familias lingüísticas (*vid e.g.* Kaufman 1974; *inter alia*). El presente trabajo tiene como objetivo discutir los rasgos lingüísticos compartidos entre las lenguas mixes y zoques; estas lenguas constituyen una de las 11 familias lingüísticas: la familia mixe-zoqueana. Campbell y Kaufman (1976) basaron sus evidencias en un número considerable de préstamos lingüísticos de lenguas mixe-zoques a otras lenguas de Mesoamérica y en consideraciones acerca del inventario cultural, a partir de ello demostraron el proto-mixe-zoque reconstruido. Wichmann (1995) reconstruyó la fonología, el léxico y la morfología de las proto-lenguas mixeana (*pM), zoqueana (*pZ) y proto-mixe-zoqueana (*pMZ).

Wichmann (1993) trabajó también sobre la morfología comparativa del proto-mixe-zoqueano y presentó una investigación somera acerca de la gramaticalización de algunos verbos y las partes del cuerpo del protomixe-zoque. Recientemente, Wichmann, *et al* (2008) propuso evidencias arqueológicas y lingüísticas (fonológico, léxico, morfológico), con las cuales se propuso nuevas fechas glotocronológicas y sugirió la relación estrecha entre el proto-mixe y el proto-zoque. No obstante que las evidencias lingüísticas aún están limitadas, este artículo tiene como objetivo presentar las primeras evidencias lingüísticas recientes que relacionan a ambas lenguas de la familia.

2. Raíces históricas de la familia mixe-zoque

Lingüistas, arqueólogos y antropólogos han coincidido que las raíces históricas de los pueblos mixes y zoques son profundas (*vid. e.g.* Wichmann, *et al* 2008; Zavala 2000; Bartolomé y Barabas 1996; Campbell y Kaufman 1976; Wichmann 1995; *inter alia*). Asimismo, varios arqueólogos han argumentado que antes de que se escribiera la estela de “La Mojarra”; previo a que se conociera el registro de los días en Mesoamérica; que los olmecas construyeran San Lorenzo y La Venta, que los zoques edificaran Chiapa de Corzo, y mucho antes que los mixes se extendieran alrededor del Cempoaltépetl, existieron los *Mokaya*. El arqueólogo John Clark acuñó el término “*Mokaya*” para nombrar a una cultura que habitó, *circa* 4000 años, en la región de Mazatán, sincrónicamente conocido como el Soconusco. El autor argumentó que dicho término proviene de las lenguas mixe-zoques y que significa “gente del maíz”. Wichmann (1995) reconstruyó los términos **mook* ‘maíz y

**haya(w)* ‘hombre, persona, esposo’ para la lengua proto-mixe-zoque (*pMZ), mismos que sincrónicamente son términos de uso común en algunas variedades de mixe (*moojk*=maíz, *jää’y*=gente) y en zoque (*mok*=maíz, *jaya*=varón, persona, gente, esposo). A partir de este nombre, el arqueólogo Clark infirió que los *Mokaya* hablaron un idioma de la familia mixe-zoque, posiblemente el idioma antecesor de las lenguas sincrónicas, es decir, lo que varios lingüistas han denominado como la proto lengua mixe-zoqueana —*vid. e.g.,* Wichmann, *et al.* (2008); Zavala (2000); Campbell y Kaufman (1976); Kaufman 1974; *inter alia*—. Los autores han argumentado que dicha designación se sustenta en la idea de que los *Mokaya* fueron los primeros en basar su vida en el cultivo del maíz, o como afirma Clark, fueron “los primeros agricultores sedentarios de Mesoamérica”.

Actualmente, se sabe que las dos primeras referencias que versaron sobre la lengua mixe, con especial énfasis en el de Juquila, fueron las obras de Quintana (1729 y 1733). Cabe advertir que ambas obras hicieron alusión a la traducción de la doctrina cristiana con contenido de análisis gramatical de la lengua. No obstante, la relación de la familia mixe-zoque fue esquematizada a finales del siglo XIX por Pimentel (1875). Basado en los primeros análisis de Quintana, Pimentel (1875) presentó un análisis gramatical detallado del mixe de Juquila, así como la primera propuesta para la representación ortográfica de dicha lengua mixe. Por su parte, Grasserie (1898) realizó una comparación de las obras de Luis González (1672) y Quintana (1733) con las cuales concluyó que el mixe y el zoque son lenguas estrechamente relacionadas.

Por su parte, a principios del siglo XX, Belmar (1901) continuó con el análisis de la relación entre estas dos lenguas. No

obstante, la demostración moderna de que las lenguas mixes y zoques provienen de un ancestro común, el proto-mixe-zoque, partió del estudio pionero no publicado de Kaufman (1963) que posteriormente se alimentó por las investigaciones llevadas a cabo por lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y dio como resultado una propuesta hecha por el mismo Kaufman y Campbell (1976), en cual sostuvieron que los olmecas fueron hablantes de una lengua mixe-zoqueana.

3. Filiación genética

La familia mixe-zoque fue bien identificada, a finales del siglo XIX, por Pimentel (1875) y fue esquematizada por Charencey (1883). Sin embargo, hoy día existen dos propuestas acerca del desarrollo histórico del árbol genealógico que relaciona a la familia mixe-zoque. La primera propuesta fue esquematizada por Kaufman (1974), quien sugirió que la lengua proto-mixe-zoqueana se habló durante el período que terminó en 1600 a.C, mientras que Wichmann, *et al* (1998) argumentó que la lengua proto-mixe-zoqueana se terminó en 1800 a.C. Ambos autores sugirieron que a partir de estas fechas comenzaron a distinguirse el proto-mixe y el proto-zoque. Wichmann, *et al* (1998) argumentó que el proto-mixe existió como unidad durante un período de 1400 años, que corresponde desde 1800 a.C. hasta una fecha aproximada que comprende entre 400 a.C. y 100 d.C; mientras que el proto-zoque abarcó *circa* 1400 años. Tanto Wichmann, *et al* (1998) como Kaufman (1974) reconocen que aún resulta difícil fechar el momento en que comienza a fragmentarse el proto-mixe debido a la insuficiente documentación de la lengua tapachulteca. Sin embargo, los autores sostienen que la última etapa de proto-mixe coincide más o menos con la del proto-zoque. La *Figura 1* resume ambas propuestas de comparaciones glotocronológicas de la evolución

histórica del árbol genealógico que relaciona a la familia mixe-zoque.

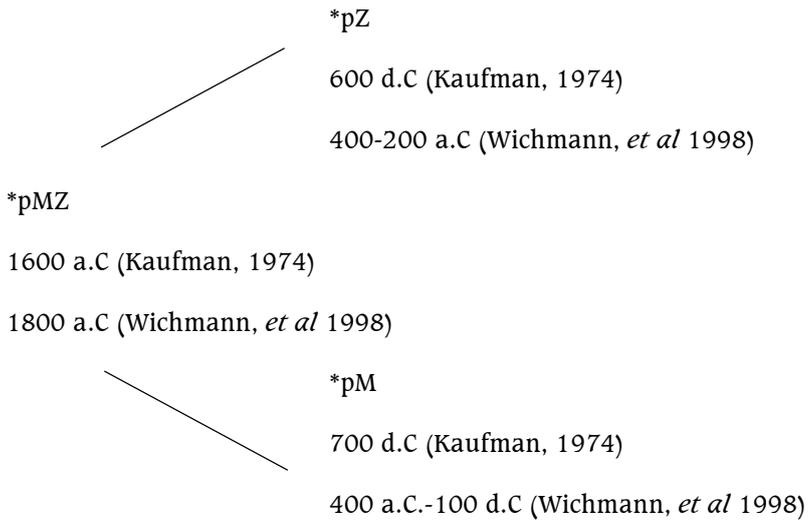


Figura 1. Comparación de fechas glotocronológicas entre Kaufman (1974) y Wichmann, et al (1998); *inter alia*.

Según Wichmann, *et al* (2008), quien utilizó tanto glotocronología como evidencias arqueológicas, el proto-mixe-zoque se habló hace unos 3.800 años, es decir, *circa* 1,800 a.C., posterior a esa fecha, el idioma comenzó a diversificarse en varios dialectos formando principalmente dos idiomas:

i) proto-mixe y *ii)* proto-zoque. Nordell (1962); Kaufman (1963, 1964); Kaufman y Justeson (2000); Wichmann (1995); Zavala (2000, 2011, 2015); entre otros, han sugerido que, sincrónicamente, la familia mixezoqueana está constituida por dos ramas: *i)* la rama mixeana y *ii)* la rama zoqueana. Particularmente, los lingüistas Kaufman (1963); Wichmann (1995) y Zavala (2000, 2011, 2015), han realizado una extensa investigación sobre la relación genética entre los diferentes idiomas de esta familia y han propuesto que la rama zoqueana se divide en dos subgrupos: por un lado, el zoqueano del Golfo y, por el otro, las lenguas zoques, propiamente, habladas en Chiapas y Oaxaca.

Las lenguas zoqueanas del Golfo son: soteapaneco (SOT), texistepequeño (TEX) y ayapaneco (AYA). El resto de las lenguas zoqueanas son: el zoque chiapaneco (dividido en cuatro subregiones principales: norte, noreste, centro y sur), el zoque jitotolteco y las dos lenguas zoques oaxaqueñas habladas en San Miguel Chimalapa (ZMI) y Santa María Chimalapa (ZMA). En contraste, la rama mixeana se subdivide en cuatro subgrupos: tapachulteco (TAP[†]), sayuleño (SAY), oluteco (OLU) y mixe oaxaqueño.

El mixe oaxaqueño, a su vez, se subdivide en cuatro variedades lingüísticas: *i)* mixe alteño (MAL), *ii)* mixe sudalteño (MSU), *iii)* mixe meridional (MME) y *iv)* mixe de tierras bajas (MBA).

La Figura 2 propone la clasificación de las lenguas de la familia que, con algunas adecuaciones recientes, es la clasificación más aceptada entre los especialistas.

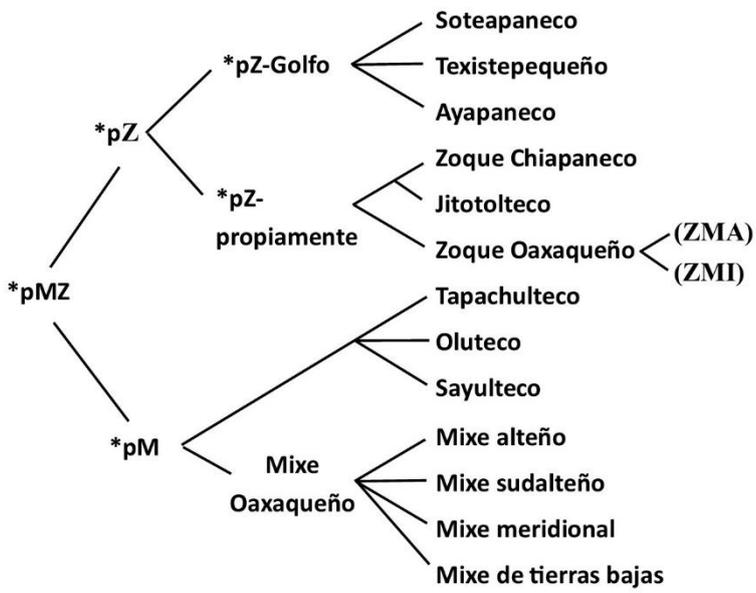


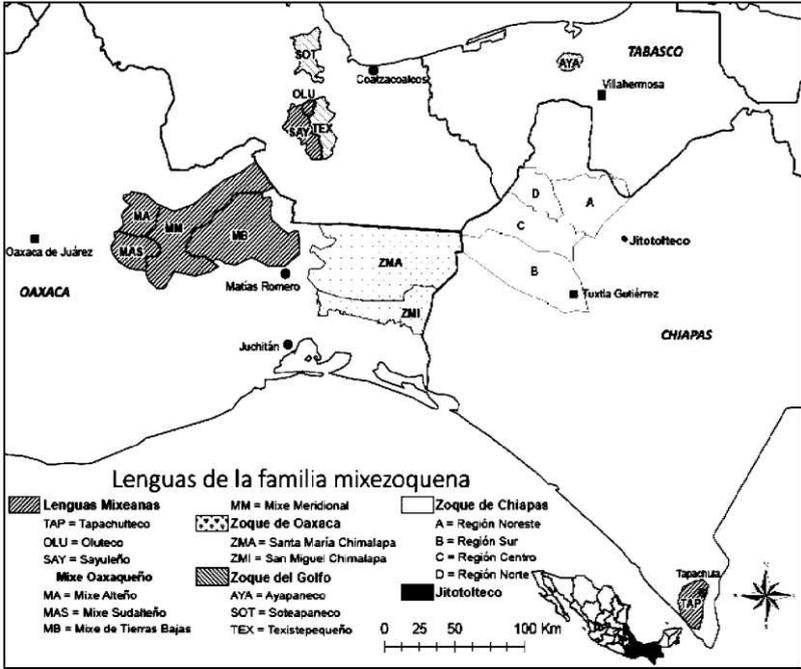
Figura 2. Diagrama de la familia lingüística mixe-zoque (vid e.g., Zavala 2000, 2011, 2015; Santiago 2015, 2017; Jiménez 2014, 2019; Wichmann 1995; Kaufman 1974; inter alia).

Wonderly (1949); Zavala (2011); entre otros, han reconocido que el zoque de Chiapas se clasifica en cuatro áreas dialectales: i) el zoque del nordeste, ii) el central, iii) el sureño y iv) el norteño. Además de esas cuatro áreas dialectales que se hablan en Chiapas y el sur de Tabasco, en Chiapas se habla otra lengua zoqueana recientemente identificada con el nombre de jitotolteco, por hablarse en el municipio de Jitotol, Chiapas (Zavala 2011). El jitotolteco es una lengua que no se conocía hasta 2010 cuando el lingüista Roberto Zavala comenzó a realizar trabajo de documentación en Ejido Cálido, municipio de Jitotol, Chiapas. Con base a sus investigaciones, Zavala

(2011) arguyó que el nombre “jitotolteco” fue asignado por hablarse mayormente en el municipio de Jitotol y porque los hablantes reconocen a la cabecera municipal como “nuestra casa”. Además, el autor ha argumentado que el jitotolteco es ininteligible con los dialectos del zoque del nordeste y con las demás lenguas zoqueanas, sin embargo, el autor ofreció evidencias comparativas que le permitió determinar que esta lengua se separó de los dialectos del nordeste dado que comparten reglas fonológicas y cambios morfosintácticos que son innovaciones únicamente en esta cadena dialectal. Recientemente, Zavala (2011, 2017) ha demostrado que a pesar de que el jitotolteco presenta rasgos semejantes al zoque del nordeste, también presenta cambios notables en todos los ámbitos de la gramática, los cuales no se encuentran presentes en otras cadenas de lenguas zoqueanas.

Con respecto al zoque de Oaxaca, debemos reconocer que de acuerdo con los datos del *Ethnologue* y del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI 2008), la lengua zoque hablada en San Miguel Chimalapa (ZMI) y Santa María Chimalapa (ZMA) —*vid.* Figura 2, arriba— forman parte de una única variante dialectal. No obstante, recientemente se han publicado trabajos (Kaufman 2014; Jiménez y Zavala 2017) que proporcionan indicios claros de que se trata de dos lenguas distintas; aunque debemos reconocer que hasta el momento no hay suficiente investigación sintáctica que nos permita establecer el grado de distancia entre estas dos formas de zokes que algunos consideran lenguas cercanas o emparentadas y otros dialectos de una misma lengua (Wichmann 1995; entre otros).

El Mapa 1 ilustra la ubicación geográfica sincrónica de las diversas lenguas que conforman a la familia mixe-zoqueana.



Mapa 1. Ubicación sincrónica de la familia lingüística mixe-zoqueana (Fuente: Elaboración mía, basado en Zavala (2011), Wonderly (1949), inter alia).

4. Rasgos lingüísticos de la familia mixe-zoque

Sin duda alguna, el trabajo comparativo más importante sobre la familia de lenguas mixe-zoqueanas es la obra de Wichmann (1995), en la cual se reconstruyó la fonología, el léxico y la morfología de las proto-lenguas mixeana (*pM), zoqueana (*pZ) y proto-mixe-zoqueana (*pMZ). Wichmann (1993) también fue el primer estudioso quien trabajó sobre la morfología comparativa del proto-mixe-zoqueano. Igualmente, Wichmann (1993) presentó un trabajo somero de la

gramaticalización de algunos verbos y las partes del cuerpo del proto-mixe-zoque.

No obstante, en trabajos recientes, Zavala (2000, 2002), quien estudió oluteco, y Suslak (2003), quien documentó el mixe de Totontepec, centraron su atención en la sintaxis y concluyeron que ambas lenguas de la rama mixeana comparten cuatro características tipológicas. Los rasgos morfosintácticos compartidos que propusieron ambos autores se ilustra en (1).

(1) RASGOS TIPOLÓGICOS

- a. Son altamente polisintéticas, con templete verbal complejo.
- b. Son lenguas de verbo final, aunque sincrónicamente están cambiando.
- c. Son lenguas de marcación en el núcleo.
- d. Muestran un alineamiento ergativo-absolutivo y además un patrón inverso.

Sin embargo, en estudios más recientes se ha constatado que las lenguas mixe-zoqueanas comparten siete rasgos tipológicos distintivos, los cuales se enumeran en (2):

(2) RASGOS TIPOLÓGICOS DE LAS LENGUAS MIXE-ZOQUEANAS

- a. Presentan un inventario fonológico con segmentos compartidos con el resto de lenguas de la familia (Wichmann 1995; Johnson 2000; Santos 2013; *inter alia*).
- b. Presentan correlatos de orden propios de las lenguas OV, aunque sincrónicamente algunas lenguas tienen un orden de argumentos bastante flexible con fuerte tendencia al orden VO (Zavala 2000; Santiago 2015; Ramírez 2016; de la Cruz 2016).

- c. Son lenguas de marcación en el núcleo y polisintética con templete verbal complejo (Santiago 2015; Zavala 2014; Guzmán 2012; López 2018).
- d. Tanto las lenguas mixeanas como las zoqueanas son lenguas con marcación jerárquica, distinta a las zoqueana, las mixeanas son lenguas que presentan obviación (Zavala 2007; Santiago 2008, 2015, 2017; Gutiérrez 2014).
- e. Son lenguas con distintos tipos de alineamientos dependiendo de la persona gramatical y dependencia del predicado (Santiago 2008, 2015, 2017; Guzmán 2012, Zavala 2000, 2014; Jiménez 2014, 2019).
- f. Presentan dos conjugaciones verbales: independiente y dependiente (López 2018; Jiménez 2014, 2019; Ramírez 2016; de la Cruz 2016; Faarlund, 2012; Zavala 2002).
- g. Presentan alineamiento secundativo en las construcciones bitransitivas (Malchukov, *et al.* 2010; Dryer 1986; Zavala 1999, 2000).

En las siguientes subsecciones voy a introducir brevemente algunos de los rasgos tipológicos distintivos de la familia mixe-zoque.

4.1 Correlaciones tipológicas de la familia mixe-zoque

En la literatura, tipólogos como Greenberg (1963), Comrie (1981), Dryer (1992; 2007), Song (2012), *inter alia*, han estudiado las correlaciones de orden de constituyentes tanto en la morfología como en la sintaxis de las lenguas. Los autores han propuesto diez correlatos asociados al orden y tipo de lenguas. Tomando en cuenta los diez correlatos tipológicos, en el Cuadro 1, abajo, resume la comparación de correlatos en seis

lenguas de la familia mixezoque. En esta comparación encuentro que el zoque de Ocoatepec presenta siete correlatos propios de lenguas verbo final (OV) y cuatro de lenguas verbo inicial (VO) (Ramírez 2016), mientras que el zoque de Soteapan presenta ocho correlatos OV y cinco VO (López 2018). El zoque de San Miguel Chimalapa exhibe nueve correlatos OV y tres VO (Jiménez 2014). Por su parte, Guzmán (2012) argumentó que el mixe de Totontepec presenta siete correlatos OV y dos VO. Zavala (2000) evidenció para el oluteco siete correlatos OV y cinco VO. Finalmente, Santiago (2015) discutió ocho correlatos OV y dos VO.

Cuadro 1. Correlatos tipológicos en lenguas de la familia mixe-zoque.⁵

CORRELATOS TIPOLOGICOS	LENGUAS ZOQUEANAS						LENGUAS MIXEANAS					
	ZOC		ZSO		ZMI		MTO		OLU		MTA	
	OV	VO	OV	VO	OV	VO	OV	VO	OV	VO	OV	VO
N+POSP	✓		✓		✓		✓		✓		✓	
PRE+N		x		x		x		x		✓		x
PSR+POS/SR	✓		✓		✓		✓		✓		✓	
POS/SR+PSR		x		x		x		x		✓		x
N(Dep)+ N(Núcleo)	✓		✓		✓		✓		✓		✓	
N(Núcleo)+ N(Dep)		x		x		x		x		x		x
N+V	✓		✓		✓		✓		✓		✓	
V+N		x		x		x		x		x		x
O.sub+SUB	✓		✓		✓		x		✓		x	
SUB+O.sub		✓		✓		✓		✓		✓		✓
V.léx+V.Lig	✓		✓		✓		✓		✓		✓	
V.Lig+V.Léx		x		✓		x		x		x		x
O.Compl+V.Mat	x		x		✓		✓		x		✓	
V.Mat+O.Compl		✓		✓		✓		x		✓		x
V.Princ+V.Aux	✓		✓		✓		✓		✓		✓	
V.Aux+V.Princ		✓		✓		✓		x		✓		x
O.Rel+N	x		✓		✓		x		✓		x	
N+O.Rel		✓		✓		✓		✓		x		✓
V+Part.Polar	x		x		x		x		x		✓	
Part.Polar+V		x		x		x		x		x		x
TOTAL	7	4	8	5	9	3	7	2	8	5	8	2

⁵ Abreviaturas de lenguas: ZOC = zoque de Ocotepéc, Chiapas; ZSO = zoque de Soteapan; ZMI = zoque de San Miguel Chimalapa; MTO = mixe de Totontepec; OLU = Oluteco; MTA = mixe de Tamazulápam.

4.2 Orden de constituyentes en la familia mixe-zoque

El orden de constituyentes en lenguas de la familia mixe-zoqueana ha sido muy controvertido. Por ejemplo, Campbell, *et al* (1986: 530-571) propusieron que las lenguas mixe-zoqueanas comparten con otras lenguas de Mesoamérica el orden básico verbo inicial (VO).

No obstante, el oluteco (Zavala, 2000: 16) y el mixe de Ayutla (Romero, 2008: 437) han sido descritas como lenguas de orden flexible; mientras que el mixe de Tamazulápam (Santiago, 2015: 238, 2008: 42-43); el mixe de San Juan Guichicovi (Dieterman, 2000: 46-47; Santiago, 2015: 272); el mixe de Tlahuitoltepec (Gutiérrez, 2014: 17) y el mixe de Totontepec (Guzmán, 2012: 28-32) se han documentado como lenguas, estrictamente, de verbo final (OV).

Las lenguas zoqueanas, como el soteapaneco (de Jong Boudreault, 2009: 593; López, 2018: 15-17); el zoque de Ocoatepec (Ramírez, 2016: 51) y el zoque de San Miguel Chimalapa (Jiménez, 2014: 31-33) han sido descritas como lenguas con orden flexible.

El Cuadro 2 resume las posiciones sintácticas de los S(ujetos), A(gentes) y O(bjetos) en seis lenguas de la familia mixe-zoque con argumentos explícitos, según la metodología propuesta por Dryer (1997).

Cuadro 2. Posiciones del S/A/O en lenguas de la familia mixezoque.⁶

FAMILIA	LENGUAS	SUJETO		AGENTE		OBJETO	
		SV	VS	AV	VA	OV	VO
MIXE-ZOQUE	ZSO	✓	✗	✓	✗	✗	✓
	ZMI	✓	✓	✓	✗	✗	✓
MIXEANA	OLU	✗	✓	✓	✗	✗	✓
	MTA	✓	✗	✓	✗	✓	✗
	MTO	✓	✗	✓	✗	✓	✗
	MGV	✓	✗	✓	✗	✓	✗

5. Conclusiones

Varios autores han coincidido que, a pesar de las distintas fuentes de documentación con fuertes aprobaciones a la familia mixe-zoque, aún no se puede confiar en todas las sugerencias con el mismo grado de certeza. Asimismo, los autores han reconocido que la glotocronología es un instrumento potencialmente útil, pero no infalible. Pese a ello, sincrónicamente, desde los estudios lingüísticos se pueden reconocer varios rasgos morfosintácticos que comparten las lenguas de ambas ramas. Por ejemplo, hoy día tenemos el conocimiento de que las lenguas mixes-zoque son de marcación en el núcleo, *i.e.*, los argumentos se flexionan

⁶ Abreviaturas de lenguas: ZOC = zoque de Ocotepéc, Chiapas; ZSO = zoque de Soteapan; ZMI = zoque de San Miguel Chimalapa; MTO = mixe de Totontepec; OLU = Oluteco; MTA = mixe de Tamazulápam; mixe de Guichicovi.

directamente sobre los predicados, aunque debemos reconocer que existen algunas lenguas zoqueanas de doble marcación, es decir marcación tanto en el núcleo (verbo) como el dependiente (argumentos sujetos) —*cf.* Zavala (2014); Faarlund (2012); Ramírez (2016); entre otros—. Igualmente, las lenguas mixes-zoqueanas son del tipo polisintética; dado que cumplen con la mayoría de los parámetros propuestos en la literatura, tales como: *i*) la incorporación nominal; *ii*) la fusión de adverbios; *iii*) la formación de predicados complejos (seriales, auxiliares y predicación secundaria); *iv*) una palabra expresa lo que otras lenguas se expresa con varias palabras; *v*) presentan un paradigma de prefijos léxico y *vi*) los argumentos centrales se expresan de manera facultativa. Del mismo modo, la mayoría de las lenguas zoques presentan un orden de argumentos centrales flexibles. Sincrónicamente, las lenguas prefieren los órdenes Sujeto– Verbo; Agente-Verbo y Verbo–Objeto. Esto implica que la lengua cambió el orden del objeto en relación al verbo, ya que las correlaciones de orden indican que las lenguas mixes-zoques presentaban un orden verbo final compartido con su ancestro, el protozoqueano y el proto-mixe-zoqueano. El orden verbo final (OV) es aún el orden básico de varias lenguas mixeanas (*cf.* Guzmán 2012; Santiago 2008, 2015, 2017). También las lenguas mixes-zoques presentan dos tipos de conjugaciones: la independiente y la dependiente; ambas conjugaciones difieren en cuanto a los paradigmas de persona y aspecto a la que recurren. Con respecto al sistema de alineamiento en predicados intransitivos y monotransitivos, las lenguas mixe-zoqueanas presentan distintos tipos de alineamientos que varían de acuerdo a la persona gramatical y dependencia del predicado. Por ejemplo, en las construcciones independientes presentan cuatro alineamientos para

construcciones monotransitivas: *i)* tripartito, *ii)* neutral, *iii)* acusativo y *iv)* ergativo.

Bibliografía

- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (1996). *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca*. México, INAH/INI.
- Belmar, Francisco (1901). *Breve reseña histórica y geográfica del estado de Oaxaca*. Oaxaca: Imprenta del comercio.
- Campbell, Lyle y Terrence Kaufman (1976). "A linguistic look at the Olmecs". *American Antiquity* 41: 80-89.
- De la Cruz Morales, Román (2016). *Construcciones con predicados seriales en zoque de Ocoatepec, Chiapas: Estructura, semántica y gramaticalización*. Tesis de Maestría, CIESAS, Ciudad de México.
- Dryer, Matthew S. (1986). "Primary objects, secondary objects, and antitativity". *Language* 62, pp. 808-845.
- Faarlund, Jan T. (2012). *A Grammar of Chiapas Zoque*. Oxford: Oxford University Press.
- Grasserie, de la Raoul (1898). *Langue zoque et langue mixe. Grammaire, dictionnaire. Textes traduits et analysés*. Tomo XXII. Paris: J. Maisonneuve Libraire Editeur.
- Gutiérrez Díaz, Juan Clímaco (2014). *Estructura de la cláusula simple, predicación primaria y predicación secundaria en el mixe de Tlahuitoltepec*. Tesis de Maestría. CIESAS, Ciudad de México.
- Guzmán Guzmán, Verónica (2012). *Las construcciones aplicativas en el mixe de Totontepec*. Tesis de Maestría. CIESAS, Ciudad de México.
- Jiménez Jiménez, Silviano (2014). *Esbozo gramatical y oraciones de relativo en el zoque de San Miguel Chimalapa*. Tesis de Maestría. CIESAS, Ciudad de México.
- Jiménez Jiménez, Silviano (2017). "Bi maʔixi 'The dream'". *International Journal of American Linguistics* 83, pp. 135-149.

- Jiménez Jiménez, Silviano (2019). Estudios de la gramática de la oración simple y compleja en el zoque de San Miguel Chimalapa. Tesis de Doctorado. CIESAS, Ciudad de México.
- Jiménez Jiménez, Silviano y Roberto Zavala Maldonado (2017). “Ka? sampalo?ke ‘the imp’”. *International Journal of American Linguistics*, 83, pp. 151-166.
- Johnson, Heidi Anna (2000). *A grammar of San Miguel Chimalapa Zoque*. Tesis de Doctorado. Austin, University of Texas.
- Kaufman, Terrence (1963). *Mixe-Zoque Diachronic Studies*. Ms.
- Kaufman, Terrence (1974). “Meso-American indian languages”. *Encyclopedia Britannica* 11: 956-963.
- Kaufman, Terrence (2014). Diccionario de la lengua zoque de Santa María Chimalapa, Oaxaca. Trabajo no publicado.
- Kaufman, Terrence y Justeson, John (2001). Epi-Olmec Hieroglyphics Writing and Texts. *ms*.
- López Márquez, Wendy Liz Arbey (2018). *Mecanismos morfosintácticos de cambio de valencia y diátesis en el nuntajiyi*. Tesis de Maestría en Lingüística Indoamericana. México, CIESAS.
- Malchukov Andrej, Martin Haspelmath y Bernard Comrie (2010). “Ditransitive constructions”, en Andrej Malchukov, Martin Haspelmath, y Bernard Comrie (eds.), *Studies in ditransitive constructions: A comparative handbook*, Berlín: De Gruyter Mouton, pp. 1– 64.
- Pimentel, Francisco (1875). Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México o Tratado de la filología mexicana, Tomo I y II. México: Tipografía de Isidoro Epstein.
- Quintana, Agustín (1729). Doctrina christiana, y declaración de los principales mysterios de nvestra santa feé catholica, con vn tratado de la confession sacramental. Escrito todo en lengua Mixe. Viuda de Miguel de Ortega, Puebla [de los Angeles], México.
- Quintana, Agustín (1733). Confessonario en lengua mixe. Con vna Construcccion de las Oraciones de la Doctrina Chistiana, y vn Compendio de Voces Mixes, para enseñarse â pronuncia la dicha Lengua. De la Orden de Predicadores, Cura que fue de la Doctrina

- de S. Juan Bautista de Xuquila. Puebla por la Viuda de Miguel de Ortega, México.
- Ramírez Muñoz, Ernesto (2016). *Oraciones de complemento en el zoque de Ocoatepec, Chiapas*. Tesis de Maestría en Lingüística Indoamericana. México, CIESAS.
- Santiago Martínez, Godofredo G. (2008). *Alineamiento, inversión y obviación en mixe de Tamazulápam, Oaxaca*. Tesis de Maestría. México, CIESAS.
- Santiago, Martínez Godofredo G. (2015). *Temas de fonología y morfología del mixe de Tamazulápam, Oaxaca*. Tesis de Doctorado. México, CIESAS.
- Santiago, Martínez Godofredo G. (2017). Estructura de la oración en el mixe de Tamazulápam, Oaxaca. Jëte'n tu'uknë'mt y'ää y'ëyuujk tjaatyä' tkojta', Wäjkwenp. Oaxaca: SEP-IEEPO.
- Santos Martínez, María del Rosario (2013). *El sistema fonológico del mixe de Metepec: Aspectos segmentales y prosódicos*. Tesis de Maestría. México, CIESAS.
- Suslak, Daniel F. (2005). *The future of Totontepecano Mixe: Youth and language in the Mixe highlands*. Tesis de Doctorado. Chicago, Illinois, University of Chicago.
- Wichmann, Søren (1995). *The relationship among the Mixe-Zoquean languages of Mexico*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Wichmann, Søren (1993) Grammaticalization in Mixe-Zoquean languages. *Sprachtypologie und Universalienforschung* 46: 45-60.
- Wichmann, Søren, Beliaev, Dmitri, y Davletshin, Albert (2008). Posibles correlaciones lingüísticas y arqueológicas involucrando a los olmecas. *Paper presented at Mesa Redonda Olmeca: Balance y Perspectivas, México: Museo Nacional de Antropología*.
- Wonderly, William L. (1949). "Some Zoquean phonemic and morphophonemic correspondences", *International Journal of American Linguistics* 15, pp. 1-11.
- Zavala Maldonado, Roberto (1999). External possessor in Oluta Popoluca (Mixean), En Doris L. Payne y Immanuel Barshi (eds.), *External possession*, Amsterdam: John Benjamins, pp. 339-372.

- Zavala Maldonado, Roberto (2000). *Inversion and other topics in the grammar of Olutec*. Tesis de Doctorado. Eugene: University of Oregon.
- Zavala Maldonado, Roberto (2002). Olutec causatives and applicatives, en Masayoshi Shibatani (ed.), *The grammar of causation and interpersonal manipulation*, Amsterdam: John Benjamins, pp. 245-299.
- Zavala Maldonado, Roberto (2007). "Inversion and obviation in Mesoamerica", en Peter Austin y Andrew Simpson (eds.), *Linguistische Berichte Sonderheft 14*, 267–306.
- Zavala Maldonado, Roberto (2011). "El jitotolteco, una lengua zoqueana desconocida". *Ponencia presentada en la Conferencia de las lenguas indígenas de América Latina 5*, Universidad de Austin Texas del 6 al 8 de octubre del 2011.
- Zavala Maldonado, Roberto (2014). "Auxiliares en dos lenguas mixezoqueanas: un caso de difusión indirecta", en Rebeca Barriga Villanueva y Esther Herrera Zendejas (coords. y eds.), *Lenguas estructuras y hablantes. Estudios en homenaje a Thomas C. Smith Stark*. México, El Colegio de México, pp. 779-804.
- Zavala Maldonado, Roberto (2015). "Instrumentos y comitativos en las lenguas de la familia mixezoque". *Amerindia 37*, 189228.
- Zavala Maldonado, Roberto (2017). "Jitotoltec: The Merchant (contado por Pedro González Rojas)", en Lynda Boudreault (Coord.) *TILA I, Multimedia*, The University of Chicago.



*Mujeres con ofrendas. Copoya, Tuxtla Gutiérrez. Chiapas.
Febrero 2018. Raúl Jiménez.*

MASANH'TZAME

Mikeas Sánchez.

Uka iyä'iyäis nhkypspa nhkyo'täjkä,
Mokayas'myayi'ram,
Munhkananh'is mpyomi maka keke' yunekäsi'ram,
yoko'unekäsiram.

Uka ijtu' ijs syupa' nhtyo'tzyäkä,
Mokayas'jyara'ram Monesoka'is nhkyskutyam maka
mäni' yanima'käsiram.

Jairä' nitumäpä' tzuräjk Nasakopajkäsi
juwä' mujsä nhkyo'wänya'ä' ne'
ntyajtyo'yajupä'is te' wäpä'ijtkuy.

CONJURO

Mikeas Sánchez.

Si alguno intenta mancillarte,
madre de los Mokayas,
que la fuerza de Munhkanan caiga
sobre sus hijos y los hijos de sus hijos.

Si alguno intenta blasfemar contra ti,
padre de los Mokayas
que la ira de los Mone'soka
sea implacable con su alma.

Porque no existe un lugar sobre la tierra
donde puedan esconderse
aquellos que perturban tu calma.



*Mujer cargando caja de la virgen de Copoya.
Tuxtla Gutiérrez, febrero 2019. Raúl Jiménez.*

Semblanzas de los autores

Mikeas Sánchez (Ajway, Chiapas, México, 1980). Poeta de la lengua Zoque, escritora, productora de radio, traductora, docente y defensora del territorio zoque. Heredó la sensibilidad poética de su abuelo Simón Sánchez, chamán, músico y danzante zoque. De él aprendió el ritmo y la musicalidad de los rezos tradicionales. Ha publicado 6 libros de poesía. Parte de su obra ha sido traducida al inglés, bengalí, italiano, maya, catalán, alemán, mixe y portugués. En 2014 fue nominada al Pushcart Prize, premio literario para las mejores publicaciones en Estados Unidos. En Chiapas, México, ha obtenido el Primer Premio de Narrativa “Y el Bolóm dice...” y el Premio de Poesía Indígena “Pat O´tan”. Es miembro del Sistema Nacional de Creadores de Arte.

Jaime Sa'akäsmä (Copainalá, Chiapas). Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ex becario del Sistema de Becas para Estudiantes Indígenas del Programa Universitario “México, Nación Multicultural”. En 2011, ganó la primera edición del Concurso de Cuento César Vallejo del Colegio de Letras Hispánicas. En 2012, obtuvo el Noveno Premio Internacional de Narrativa, convocado por Siglo XXI Editores, la UNAM y El Colegio de Sinaloa, por el libro de relatos “*iDespierta ya!*”. De 2012 a 2014, colaboró en el proyecto editorial de las “Obras, de José Tomás de Cuéllar”, en el Seminario de Edición Crítica de Textos de la UNAM. Actualmente es parte del Centro de Lengua y Cultura Zoque y cursa el doctorado en Literatura Hispánica en El Colegio de México.

Josefa Sánchez Contreras (San Miguel Chimalapas, Oaxaca, México, 1991). Licenciada en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco. Maestra en Estudios Latinoamericanos y Doctorante del Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado en la Revista de la Universidad de México, en *Ojarasca*, suplemento

mensual de *La Jornada* y en *The Washington Post* con artículos sobre colonialismo energético, comunalidad y movimientos indígenas en América Latina. Miembro del colectivo MATZA desde dónde participa en los procesos de defensa del territorio.

Fortino Domínguez Rueda (1981). Es originario de Chapultenango, Chiapas, México. Zoque desplazado a la ciudad de Guadalajara, Jalisco, México, a raíz de las erupciones del volcán Chichonal o Chichón en 1982. Miembro del Centro de Lengua y Cultura Zoque desde 2014 (<https://www.facebook.com/CentrodellenguayculturaZoque>). A partir de 2020 se desempeña como encargado del Semillero Zoque de Guadalajara. Desde 2017 es profesor investigador de tiempo completo en el Departamento de Historia de la Universidad de Guadalajara y desde 2008 es Coordinador General de la Cátedra de la Interculturalidad y del Seminario de Epistemologías Decoloniales (<http://www.catedrainterculturalidad.cucsh.udg.mx/>) (<https://fortinodr.com.mx>)

Saúl Kak (Esquipulas Guayabal, Rayón, 1985). Es artista plástico, activista, y heredero de la cultura milenaria zoque. Hijo de campesinos zoques quienes se refugiaron del volcán Chichonal en 1982. Licenciado en Artes Visuales de la UNICACH, es integrante de la Galería MUY y director de su nuevo programa de residencias artísticas. Sus cuadros se han mostrado ampliamente en las Américas –desde Brasil hasta Canadá– y ha recibido varias comisiones para pintar murales en centros de arte y cultura, y albergues para migrantes en Chiapas, Oaxaca, y en Tabasco. Además, Kak produce arte activista –de performance, video, documental– para difundir la situación, los retos, y las luchas actuales de su pueblo zoque.

Silviano Jiménez Jiménez (Emiliano Zapata, Palo Colorado, San Miguel Chimalapa, Oaxaca, 29 de abril de 1984). Es zoque por sus orígenes, es doctor en lingüística por el Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social (CIESAS); sus disertaciones de grado han sido sobre lengua y gramática de la familia mixe-zoqueana. Ha dirigido proyectos de rescate documental del zoque de Oaxaca. Ha

participado en diversos encuentros y coloquios sobre lingüística. Ha realizado diversas publicaciones en revistas nacionales e internacionales. Está interesado en el estudio tipológico y revitalización de las lenguas mesoamericanas, con particular énfasis en la familia mixe-zoque y lenguas en peligro de extinción de diversas familias lingüísticas. Ha sido galardonado en dos ocasiones (2015 y 2020) con la mención honorífica del Premio Wigberto Jiménez Moreno en el área de lingüística otorgado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Fermín Ledesma Domínguez (1978). Es originario de Chapultenango, Chiapas (México). Actualmente cursa el Doctorado en Desarrollo Rural en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (Ciudad de México). Es Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Autónoma de Chiapas (2001) y Maestro en Ciencias en Desarrollo Rural Regional en la Universidad Autónoma Chapingo (2014). Es miembro del Centro de Lengua y Cultura Zoque AC y Profesor de Comunicación en la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH).

Keving Hernán S. (1996). Escritor e investigador angpøn (zoque). Su trabajo literario se ha desarrollado en torno al estudio, recopilación y difusión de las expresiones culturales de los pueblos zoques de Oaxaca, principalmente las de corte literarias. Ha publicado en coordinación con la Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca la colección editorial “De animales y fábulas: narrativa tradicional zoque” (2021). Es coautor del cortometraje “Angpøndøkay: gente de lengua, agua y tierra”, un ensayo visual de corte etnográfico que intenta dar cuenta del desplazamiento lingüístico y territorial en la Selva de Los Chimalapas. Ha impartido charlas sobre literaturas en lenguas originarias en diversos espacios, tanto en México como en el extranjero. Miembro del Colectivo Matza, desde el cual acompaña la lucha por la defensa de la tierra y el territorio del pueblo zoque-angpøn-chimalapa. Actualmente desarrolla un proyecto de narrativa e imparte talleres de literatura a niños y niñas de su comunidad para la revitalización de la lengua zoque.

José Raúl Jiménez Velázquez (Copoya, Chiapas, 1996). Estudió la licenciatura en Comunicación en la Universidad Autónoma de Chiapas. Desde su formación ha incursionado en la documentación de fiestas patronales, rituales culturales y el contexto folclórico. Con ayuda de herramientas como la fotografía y el video, entrelaza esta forma de investigación con sentido participativo. Con hallazgos y prejuicios desde su propio modo de vida, en Tuxtla Gutiérrez ha llevado a consolidar la visión de otras etnias y estilos de vida. Actualmente estudia la maestría en estudios culturales. Y es un promotor cultural en su localidad Copoya. Desarrolla proyectos audiovisuales en contextos personales y de criterio informativo que sirve a la generación de jóvenes entender la vida de los pueblos. Además de ser artesano de instrumentos tradicionales, colabora para medios digitales.

Contenido

Introducción	11
Jujtzye tä wäbä tzamapänh'ajä / Cómo ser un buen salvaje <i>Mikeas Sánchez</i>	8, 9
Nä'pyajpa mokaya'ram maka' yajpä'yae' / Dicen que los mokayas nos extinguiremos <i>Mikeas Sánchez</i>	16, 17
Weya'weyá for dummies <i>Jaime Sa'akäsmä</i>	19
Ojse' / HAMBRE <i>Mikeas Sánchez</i>	24, 25
Sonerampäte / Somos millones <i>Mikeas Sánchez</i>	26, 27
Bifurcaciones hidrológicas de la historia zoque <i>Josefa Sánchez</i>	29
Jujtzyere' / ¿Cuánto vale? <i>Mikeas Sánchez</i>	40, 41
Las tierras zoques en tiempos del extractivismo <i>Fermín Ledesma Domínguez</i>	43
Maka' tzyäjkmetya'e / Buscarán <i>Mikeas Sánchez</i>	54, 55
Saspalankis 'yunestam jätyampatzi mäja kupkuy'omoram / Los hijos de saspalanki Iloramos en la gran ciudad <i>Mikeas Sánchez</i>	56, 57
<i>Pensares y sentires de zoques contemporáneos</i>	121

La diáspora zoque y la defensa del territorio en el siglo XXI <i>Fortino Domínguez Rueda</i>	61
Tä' tumä'rampäre' / Somos uno solo <i>Mikeas Sánchez</i>	79
Bi 'angpøntsamedøkay: La voz y el gesto, la literatura oral en lengua zoque <i>Keving Hernán</i>	81
Tä' mokaya'ramte / Somos Mokayas <i>Mikeas Sánchez</i>	91
La familia mixe-zoque: aportes lingüísticos <i>Silviano Jiménez Jiménez</i>	93
Masanh'tzame /_Conjuro <i>Mikeas Sánchez</i>	114, 115
 <i>Semblanzas de los autores</i>	 117



Cada vez más mocayas:

Pensares y sentires de zoques contemporáneos
se terminó de imprimir el mes de marzo de 2022
en los talleres de Ce-Acatl,
Cerro de Churintzio 108,
Col. Campestre Churubusco
Coyoacán, 04200, Ciudad de México.
Tel.: 55-5549-1882
editorial.ceacatl@gmail.com

