

Universidad Autónoma de Baja California.

Instituto de Investigaciones Culturales-Museo

Maestría en Estudios Socioculturales



Mientras el zoque se aleja, el castellano llega.

Lengua e identidad cultural en Chapultenango, Chiapas.

Tesis

Que para obtener el grado de

Maestra en Estudios Socioculturales

Presenta:

María Tirsa Sánchez Gómez

Bajo la dirección de:

Dr. Mario Alberto Gerardo Magaña Mancillas

Lectores:

Mtra. Carolina Mata Miranda

Dr. Fabián Bonilla López

Mexicali, Baja California, Septiembre del 2017

AGRADECIMIENTOS A:

Todas las personas que colaboraron e hicieron posible este trabajo de investigación, a las familias que participaron y permitieron reencontrarme con nuestra historia como colectividad, a través de sus testimonios y memorias, mi *kojama* les agradece la inmensidad de conocimientos que aportaron durante la entrevista para lograr este estudio. También agradezco a mi director de Tesis, el Dr. Mario Alberto Magaña Mancillas, por su paciencia, dedicación y confianza, pero en especial por su acompañamiento durante todo mi proceso. Gran maestro y ser humano.

También a mis lectores, la Mtra. Carolina Mata por su apoyo a través de sus observaciones tanto en redacción como en el manejo de contenido. Asimismo al Dr. Fabián Bonilla, por dedicarme una parte de su tiempo, compartiendo lecturas y libros a distancia. Por sus observaciones que le dieron un toque final a mi escritura.

A mis padres, por darme la fuerza espiritual que me acompaña en mí andar, y su apoyo moral constante. A mi hermana Miqueas y Matsa por animarme con su historia “En algún lugar del universo [...] alguien está escribiendo una tesis...” A mi familia de Ciudad Juárez por su apoyo, en especial a Dora y Tania con su frase: “Vamos a echarte carilla”.

También agradezco a Raúl Balbuena, coordinador de la Maestría en Estudios Socioculturales por su apoyo en los trámites finales de este proceso. A Tania Aprenty por su amistad, paciencia y apoyo en los trámites, sin su ayuda, hubiera sido más complicado, ya que me encontraba a distancia. Gracias a todos mis compañeros de clase y maestros con quienes tuve el gusto de compartir e intercambiar conocimientos. Al Dr. Servando Ortoll y al Mtro. David Bautista, por su amistad y orientación durante la maestría.

Finalmente agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y al Instituto de Investigaciones Culturales (ICC-Museo) y todo su personal, en cuyo espacio fue posible mi preparación como maestrante.

Índice

Introducción.....	04
Problema de investigación.....	06
Objetivos y pregunta de investigación.....	11
Justificación.....	12
Aproximaciones y herramientas metodológicas para la investigación.....	16
Teoría fundamentada.....	17
La auto-etnografía.....	19
Análisis crítico del discurso.....	22
Marco conceptual.....	25
La mirada de los estudios Poscoloniales.....	26
Colonialidad, colonialismo, descolonización.....	30
Etnicidad, cultura de resistencia e identidades colectivas.....	31
Estructura de la tesis.....	40
Capítulo I	
1.- Antecedentes históricos y geográficos de los zoques de Chiapas.....	42
1.1.- Los zoques de Chiapas.....	43
1.2.- Los zoques de Chapultenango: historia, lengua y contexto social.....	61
1.2.1.- Contexto social contemporáneo de Chapultenango, Chiapas.....	67
Capítulo II	
2.- “La gente no me recuerda” aproximaciones a la identidad cultural zoque.....	72
2.1.- La identidad cultural de los zoques y su relación con la presencia del caciquismo.....	73
2.2.- Familias zoques de Chapultenango durante los años posteriores a la erupción del volcán Chichonal	84
2.3.- El sistema de cargos en la identidad cultural de los zoques de Chapultenango.....	92
Capítulo III	
3.- Familias zoques: resistencias en colectividad.....	98
Conclusiones	116
Bibliografía	120
Anexos	124

Introducción

El conocimiento de lo real es una luz que siempre proyecta alguna sombra.

Gaston Bachelard.

El trabajo que presento a continuación, estudió los procesos de cambio de la identidad cultural de los zoques de Chapultenango, Chiapas, a través del uso¹ de la lengua zoque. Para ello, parto de mi trayectoria de vida como hablante del zoque y los relatos de familias zoques que todavía hablan la lengua, esto es, relacionar mi vida personal con lo cultural conectado a un grupo más amplio de personas que se reconocen como zoques. Mi estudio se apoya en una descripción autoetnográfica que me permitió documentar las formas y las situaciones en que se habla la lengua zoque.

La lengua zoque es uno de los elementos culturales que da identidad a los zoques de Chapultenango, ya que permite la comunicación entre los pueblos zoques, a pesar de que existen algunas diferencias en la variante de la lengua. Los elementos que propician la comunicación entre pueblos están presentes, en el intercambio de palabras y frases que conectan las cosmovisiones y la evocación de nuestras raíces ancestrales. Entre ellas, las danzas, la música, las creencias, que forman parte de nuestra cultura. Para este estudio, la teoría fundamentada como método utilizado, me ayudó a comprender y

¹Los términos “uso de la lengua, usar la lengua” que mencionare en varias partes del texto, se refiere a cómo los zoques articulan la lengua con la identidad cultural, esto es, el significado que va implícito en la lengua ante diversas situaciones, incluso como se expresa en las relaciones de poder.

analizar los hallazgos en campo, así como elegir las teorías para explicar estos procesos. De tal manera que a lo largo de mis capítulos los testimonios que inserto están escritos en lengua zoque y son producto de las entrevistas del trabajo de campo.

Por otra parte, desde la teoría propongo pensar la identidad, desde los teóricos de los estudios poscoloniales y la cultura desde algunos teóricos decoloniales. Esto es, cómo los discursos coloniales han intervenido en el contexto histórico del colectivo zoque. Y de qué manera los zoques actualmente sostienen los elementos culturales que forman parte de su identidad. Los estudios decoloniales, dejan al descubierto como el término cultura, tiene una marca colonial, cuyo propósito es nombrar y definir a las culturas como foráneas e inferiores, mientras que la civilización europea se dividió en culturas nacionales y el resto del mundo tenía “cultura” pero no civilización².

Aunque en este estudio no pretendo decolonizar un aspecto en específico de la colectividad a la que pertenezco. La perspectiva decolonial sostiene mi discurso respecto al reconocimiento y respeto que merecen los zoques, y otros pueblos originarios, sobre otras formas de ver la vida y generar conocimiento en colectividad. Por ello me interesan las propuestas de autores como Walter Mignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, entre otros.

La documentación de los cambios que se han dado, me ha permitido reflexionar sobre los aspectos que, de alguna manera, provocan tensión en la identidad cultural de los zoques de Chapultenango y que están relacionadas con los cambios en el uso de la

² Walter D. Mignolo. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. (Barcelona: Gedisa, 2005)

lengua. Mi investigación no pretende decolonizar un conocimiento o práctica cultural de los zoques de Chapultenango, más bien, esta propuesta ha sido el posicionamiento que moviliza mi interés en la indagación de mi propia colectividad. Ha sido, a través de las formas en que la lengua zoque se articula con la identidad cultural y posiciona lo zoque como una colectividad que resiste y busca otro modo de sostener su memoria y su historia a través de su lengua, el zoque.

Problema de investigación

Chapultenango es considerado, en la actualidad, como uno de los municipios con más hablantes de lengua zoque. La mayor parte de la población hablante se encuentra en las colonias de San Antonio Acambac, Guadalupe Victoria, Carmen Tonapac, Guayabal, San Miguel Buena Vista, El Volcán Chichonal y Rionegro. En la cabecera municipal de Chapultenango solo los adultos mayores hablan la lengua, los niños y jóvenes en la actualidad ya no. La lengua zoque, hace algunos años, se escuchaba en el parque, en la escuela, en la iglesia, en los juegos infantiles, por las madrugadas cuando hombres y mujeres del poblado iban a sus milpas. Los hablantes del zoque en Chapultenango han disminuido, esta es la situación que me lleva a indagar los cambios de mi propia cultura; a través de las formas y situaciones en que se usa la lengua zoque, es decir, de que modo se construye el sentido en diversas situaciones de poder, de apropiación e identidad. Algunas evidencias están presentes en mi trayectoria de vida. Que esbozo a continuación.

Mis padres son hablantes del zoque, desde pequeña crecí escuchando dos lenguas: el

zoque con mis padres y el castellano con mis hermanas. Cuando tenía seis años recuerdo que la primera escuela primaria a la que asistí fue la federal,³ los profesores hablaban solo el castellano, también fue una época en la que escuchaba a los adultos decir lo importante de aprender el castellano para defenderse y no ser marginados. Tres años más tarde comenzaron aparecer las escuelas bilingües⁴, pero únicamente se enseñaba en castellano. Para el cuarto grado mis padres me cambiaron a una escuela primaria bilingüe,⁵ aunque no se enseñaba la lengua zoque como tal, tuve oportunidad de leer por primera vez un libro escrito en zoque (con otra variante, el zoque de Ocoatepec) sin embargo en la escuela nunca usamos esos libros, ya que no formaba parte de nuestras materias.

La lengua zoque muestra variantes de acuerdo a los municipios, considerados como territorio zoque. De acuerdo al catálogo del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas⁶ (INALI) las variantes lingüísticas del zoque son cinco y están relacionadas con la autodenominación que los habitantes le dan de acuerdo a la región geográfica. Los zoques del centro la nombran como *Tsuní*⁷ y corresponde a los municipios de Copainalá, Ostucacán y Tecpatán. También los zoques del sur se nombran de igual modo: Ocozocoautla y Tuxtla Gutiérrez. Los zoques del este, como *Ode*, los municipios de

³ La única escuela que existía en Chapultenango desde 1968.

⁴ En 1994, como propuesta por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas.

⁵ Las escuelas bilingües eran consideradas de menor costo, incluso se murmuraba entre la población que eran escuelas para niños de bajos recursos y hablantes del zoque, mientras las primarias federales eran para los *nhkirawa* (de clase media, con mejores recursos económicos, que solo usaban el castellano) o hijos de maestros. Aunque en ambas escuelas se enseñara en castellano.

⁶ http://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/v_zoque.html (fecha de acceso 4 de agosto 2017).

⁷ Lo correcto es que se escriba *suñi*, que significa bonito, ya que *tsuni* significa grillo. Los habitantes se autodenominan como los que hablan bonito.

Ixhvatán, Ocotepec y Tapilula. Lo mismo para los zoques del norte bajo: Pantepec, Rayón y Tapalapa. Los zoques del norte alto lo nombran *Ore*, entre ellos Amatán, Chapultenango, Ixtacomitan, Juárez, Pichucalco, Reforma, Solosuchiapa y Jitotol⁸. Los zoques del noroeste como *Ote* que corresponde al municipio de Francisco León. Y finalmente los zoques del oeste como *Angpo'ín tsame*: San Miguel Chimalapas y Santa María Chimalapas.

Las variantes de la lengua zoque se dan en algunas palabras y formas de pronunciarse, sin embargo, es posible entablar una conversación entre hablantes de diferentes regiones a excepción de los zoques del oeste, que la variante es totalmente diferente. Por otra parte, existen territorios tradicionales zoques donde ya no se habla esta lengua, como Ixtacomitan, Pichucalco, Tapilula, Pantepec, Tecpatan, Jitotol, Tuxtla Gutiérrez, por mencionar algunos.

Respecto a las variantes de la lengua zoque, se habla de un carácter diferenciador, que delimita las fronteras entre los propios zoques, como refieren María Silvia Sánchez Cortés y Elena Lazos Chavero, en su artículo acerca de los zoques de Ocotepec: “El idioma es un carácter que marca diferencias en tres niveles, entre lo local constituido por el territorio de Ocotepec, lo regional conformado por otros territorios zoques vecinos y lo nacional, referido al resto de las localidades en donde no se habla esa lengua”.⁹

De acuerdo a las autoras, lo que vincula a los pueblos zoques es la lengua “el zoque”, es

⁸ Jitotol se encuentra en el sureste, pero también lo nombra como *Ore*.

⁹ María Silvia Sánchez, Elena Lazos. 2009. “Desde dónde y cómo se construye la identidad zoque: la visión presente en dos comunidades de Chiapas”. *Península* 4:55-79.

decir, la lengua como una forma de auto percibirse y autodenominarse como zoques con respecto a los no hablantes. Esto es, las semejanzas se enfocan en la lengua “el zoque”, mientras las diferencias aparecen en las variantes de la lengua. Dado que: “las variaciones del idioma son asociadas a un territorio particular que los vincula a su vez con una identidad en términos de diferenciación lingüística: “zoque de Ocotepc”, “zoque de Copainala”, “zoque de Tapalapa”, “zoque de Francisco León”, etc.”.¹⁰ Debido a estas diferencias lingüísticas, los textos que la Secretaria de Educación enviaba a los pueblos zoques, no eran materiales adaptados a la variante lingüística. En Chapultenango también hay personas que no hablan el zoque, algunos hijos de padres zoques, en otros casos, personas foráneas o mestizos, que decidieron vivir en el municipio¹¹. Sin embargo no existe una diferenciación entre hablantes y no hablantes zoques, debido a que la mayoría es bilingüe.

Otra situación presente en Chapultenango, es que la lengua zoque dejó de usarse en algunos contextos como las calles, la escuela y la iglesia, a excepción de los adultos mayores que continúan hablando. Las nuevas generaciones usan solo el castellano para conversar. Aunado a ello, el cambio más significativo es la de incluir palabras en castellano en las conversaciones en zoque.¹² En mi caso, ocurrió en la telesecundaria y

¹⁰ Ibíd. 63

¹¹ En un capítulo posterior hablo sobre aquellos que no hablan la lengua.

¹² Algunas de estas palabras o expresiones las llamo conectores, son por ejemplo: que, porque. No sustituyen conceptos, más bien se agregaron al habla, pero sin ellos, el zoque puede seguir fluyendo. En otros casos son palabras zoques traducidas en castellano, como: mesa, silla, plato, pollo, etc. y finalmente aquellas palabras castellanas que no se han traducido en nuestra lengua: computadora, lavadora, televisión, radio, teléfono, entre otras.

lo mismo observaba en algunos adolescentes¹³ de mi edad, ya que en la escuela, los que vivíamos en Chapultenango no usábamos la lengua zoque para conversar, pero si algunos compañeros que pertenecían a las colonias (localidades) aledañas.

Desde mi propia historia de vida y de acuerdo a la interacción que tuve con mi grupo de edad en la secundaria, considero que incluíamos palabras castellanas en nuestro discurso zoque, por la frecuencia del uso del castellano. Me refiero a que todo el material en cuestiones de aprendizaje, no solo en la escuela, también los medios de comunicación, llámese radio, televisión, eran dados en castellano y no en zoque. Así que pasábamos más tiempo escuchando el castellano.

Sin embargo, en el caso de mi familia, mi madre es la que menos incorpora palabras en castellano cuando conversa, (solo palabras nuevas, no traducidas en nuestra lengua). Mi padre, en cambio, se le escucha más palabras castellanas cuando conversa. Lo mismo ha ocurrido con mis hermanas y hermanos, incluso conmigo. Dado que, usamos palabras y expresiones zoques, pero en las conversaciones también incluimos palabras en castellano; lo mismo ocurre con otras familias que usan el zoque en Chapultenango.

La lengua zoque juega un papel muy importante en la cultura de los zoques, esto se observa en las palabras que se usan en los eventos religiosos, que Laureano Reyes refiere: “Buscando, a través del lenguaje florido, profundizar un conocimiento, convencer, sensibilizar o persuadir, tales como; actos fúnebres, litigios, pedimento de mano, rezos especializados, información sobre cuestiones de la medicina tradicional, sobre las

¹³ Me refiero a los adolescentes en cuyas familias si se usaba el zoque para conversar en esos años.

deidades, etc.”.¹⁴ Estas palabras de acuerdo al autor no son del dominio común sino una habilidad del lenguaje transmitido a través de los sueños, conocimiento de los ancianos¹⁵ del pueblo. Saberes que actualmente ya no se transmiten y esto se debe, a que cada día quedan pocos ancianos que conocen estas oraciones en zoque. Asimismo, pocos jóvenes muestran interés para conocer estos saberes y la mayoría ha migrado para continuar sus estudios. La presencia de estos cambios me lleva a la siguiente interrogante.

Objetivos y pregunta de investigación

El trabajo que presento a continuación tiene como objetivo, describir los cambios en la identidad cultural zoque, a través del uso de la lengua, en situaciones observables y formas en que las familias se comunican. Para ello, me propongo primeramente, describir a los zoques en México, para luego enfatizar en los de Chapultenango. Este apartado permite contextualizar al lector con la zona de estudio y la colectividad a la que pertenezco. De modo que posteriormente pueda describir los cambios en la identidad cultural zoque a través de las historias locales que suscitaron a lo largo de estos años, con apoyo de los testimonios de los hablantes zoques, mi historia familiar y personal. Finalmente me propongo describir las interacciones actuales en las formas y mecanismos

¹⁴ Laureano Reyes Gómez. "La variante culta del zoque". En Presencia zoque, de Dolores Aramoni Calderón, Thomas Arvol Lee Whiting y Miguel Lisbona Gillén (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006), 193-204.

¹⁵ Laureano se refiere a los ancianos que tienen un cargo especial, por ejemplo, los alféreces, los danzantes, piteros, quienes tocan el tambor, y aquellos que conocen sobre medicina tradicional (plantas curativas) los hueseros (quiropáticos) incluso los llamados brujos.

que utilizan las familias hablantes del zoque para articular su identidad cultural, frente a los cambios de nuestra lengua materna.

Esta investigación surgió con la pregunta, si se considera el uso de la lengua zoque como una de las prácticas culturales que permiten la transmisión de la identidad cultural zoque, ¿La disminución de hablantes del zoque, especialmente en jóvenes y niños, pone en riesgo la identidad cultural de los zoques de Chapultenango, Chiapas?

Este trabajo ha sido gratificante, ya que la pregunta, no solo revelo nuevos hallazgos respecto a mi colectividad, sino me permitió comprender los caminos de lucha y resistencia que la colectividad construye para su continuidad.

Justificación

Nací en un pueblo llamado Chapultenango, desde sus árboles verdes de mirasol, caoba y cedro emiten el cantar las aves, el susurro del viento. En Chapultenango la naturaleza conversa con los niños, los jóvenes y los adultos; allí la oración de la abuela nos conectaba al cosmo: “¡Dä’ jara! Numbana’ äj’ dzumama’ konukspak ore’omo: mij’ sängäjin masanäyä tumdum’jamabä yoxkuy; tesorike dä mama poya’is kotzowa pitzä’omo”.¹⁶ La abuela se ha marchado: se llevó consigo recuerdos que ya no podré escuchar de su voz, pero sus palabras, todavía las encuentro al conversar con mi padre. Mientras en Chapultenango, la voz zoque se aleja, el castellano espera con paciencia.

Durante mi infancia escuché de los adultos que la lengua zoque se estaba perdiendo. No

¹⁶“¡Padre sol! decía la abuela, que no rezaba en castellano: tu luz bendiga el trabajo de cada día y mamá luna nos abrigue al llegar la noche oscura”. Interpretaciones al castellano para facilidad del lector.

suenan esto tan lejano: al contrario, remite mis recuerdos a los cambios de la lengua porque crecí con estos cambios. En el presente, aquellas conversaciones me fuerzan a reflexionar y cuestionar la importancia de mantener vigente la lengua zoque; la lengua con la cual crecí y continuó evocando cuando regreso a Chapultenango. Siento nostalgia cuando visito Chapultenango. Ya no se escuchan conversaciones en zoque por sus calles: un sentimiento adverso me recuerda que las lenguas cambian; el zoque también.

Frente a este fenómeno, más allá de lo que observé, escuché y que forma parte de mi cultura, me pregunté: ¿Qué significa ser zoque en espacios de discursos de la homogeneidad? ¿Qué ocurre cuando la palabra invoca a nuevos significantes? ¿Qué lugar es posible para la lengua zoque, dentro del mercado lingüístico que impone una sociedad? Cuyo posicionamiento como lengua indígena no le permite ser legítima como otros idiomas, como el español, inglés, francés, alemán, entre otros. Las lenguas indígenas están marcadas por una historia de marginación e inferioridad, que persiste en las sociedades actuales. Es decir su falta de legitimidad, frente a otros saberes tanto occidentales como europeos.

Las conversaciones en zoque han dejado de ser cotidianas en Chapultenango, de aquí parte mi interés para este estudio. Los pueblos hablantes de lengua indígena, han sufrido desde años atrás la exigencia de aprender una lengua diferente a la suya: el castellano. El problema no radica en aprender una nueva lengua o idioma, sino en ubicar a las lenguas indígenas como inferiores. Usar descalificativos como: “¡Eres un indio!” “¡No entienden cuando se les habla!”¹⁷. También la insistencia de incorporar nuevas

¹⁷ Ser “indio” “No entienden cuando se les habla” continúan siendo frases despectivas, que se usan para

cosmovisiones que no pertenecen a la cultura indígena; como la sustitución de los nombres de las deidades zoques al castellano. Colonizando así los conocimientos de nuestros antepasados sobre sus creencias, pensamientos y otras formas de ver la vida, cuando todo el contenido cultural que se trasmite a través de la lengua materna antecede a una lengua nacional, incluso global.

Asimismo, en la lengua zoque se manifiestan los roles de cada integrante de la familia (como ser padres/hijos, vivir en grupo) y la enseñanza de la religiosidad.¹⁸ Las situaciones de religiosidad se pueden observar y escuchar en las danzas, incluso cuando se hacen curaciones de heridas o de acomodar los huesos por alguna caída. En la agricultura cuando se siembra maíz y frijol, en las pedidas de mano (para casarse), incluso para pedir permiso para habitar un espacio físico (una casa, las tierras para cultivar, etc.). En lo que refiere a la vida cotidiana, los zoques tienen otras formas de transmitir saberes; las muestras de afecto cambian de acuerdo a las etapas de la vida, los primeros años de vida son de oralidad y corporalidad,¹⁹ y en las siguientes etapas solo de oralidad.

referirse a las personas pertenecientes a los pueblos originarios. A pesar de todas las articulaciones que han hecho las ciencias sociales para reivindicar por ejemplo el término “indio”, en el uso coloquial, cotidiano, fuera de la academia, aún conserva su marca colonial y peyorativa que refiere a un atraso en todos los sentidos, de uso discriminatorio y racista.

¹⁸ Me refiero a las creencias acerca de los cerros y castigos divinos por ofender a la naturaleza, por ejemplo: cazar de manera exagerada, o derribar árboles sin sembrar uno nuevo. También los permisos y peticiones hacia la naturaleza: la madre Tierra, el sol, la luna, la lluvia y el rayo para protección de las siembras de frijol, maíz, calabaza, café, árboles frutales y legumbres, tanto lo que está cultivado en el traspatio como en las parcelas. Las peticiones también van dirigidas a la protección y la salud de la familia.

¹⁹ Al respecto, el afecto entre los zoques en las primeras etapas de la vida (infancia) se relaciona más con los cuidados y protección del infante (el olor materno y la etapa de lactancia) más adelante con las enseñanzas de las actividades que nos incorporan con el grupo, y en la edad madura con las reuniones familiares en eventos especiales (en festejos religiosos de santos patronos). Actualmente se han adaptado nuevas formas para mostrar afecto: abrazos, besos en la mejilla, o en la frente, que son más comunes en las nuevas generaciones de familias zoques.

Las madres juegan un papel importante en estas transmisiones, incluso en la religiosidad. En el caso de mi familia, mi madre nos enseñaba a rezar las oraciones que había memorizado en castellano. Pero, por las noches mi madre, antes de dormir evocaba peticiones hacia nosotros (sus hijos), hacia la salud, y agradecimientos por el día que ya había culminado, todo ello en nuestra lengua, incluso las peticiones hacia las buenas cosechas y protección a los animales de crianza (domesticados), que también nos brindaban sustento, mi madre refiere que lo aprendió de su abuela materna,²⁰ incluso recuerda que mi bisabuela oraba en zoque y mi madre también practicaba con ella, pero cuando aprendió las oraciones en castellano, fue olvidando los rezos en zoque, pero las creencias y el respeto a la naturaleza persisten.

En el caso de mis abuelas, mi abuela materna se resistió varios años a las creencias del cristianismo, es decir, no asistía a la iglesia y tampoco pertenecía a ningún grupo religioso.²¹ Al parecer fue mi madre la primera en acercarse al cristianismo.²² Por otra parte, mi abuela paterna solo rezaba en zoque, no aprendió a rezar en castellano, cuando se hacían rezos en las festividades de algunos santos importantes del pueblo como la Virgen de Guadalupe, incluso en la iglesia, la abuela no decía las oraciones completas y las mezclaba con otras que no pertenecían a una misma oración, por ejemplo: en el Padre

²⁰ Las peticiones que menciono, se vinculan a mis recuerdos de la infancia, pero, incluso mi madre continúa practicándolo. Mi madre refiere que su creencia religiosa hacia la naturaleza fue transmitida por su abuela materna, ya que vivió con ella durante su niñez.

²¹ Como por ejemplo pertenecer a las honorarias, es un grupo de mujeres que se reúnen cada mes para orar en la iglesia (comúnmente los sábados), estos encuentros también son conocidos en el pueblo como vigilia y que culmina con la Santa Misa.

²² Su acercamiento al evangelio fue influencia de otras mujeres de su edad que comenzaban a acercarse a la religión católica.

Nuestro se le escuchaba los ave Marías y viceversa.

Estas prácticas que se dan en la familia y en colectividad dan cuenta de la importancia de la transmisión de la lengua zoque. Además muestran el papel y la función que cumplen las lenguas indígenas, ya que, en ella se deposita la base de cada cultura, es decir, ideologías, valores, cosmovisiones, tradiciones y costumbres que constituyen su piedra angular. Todos estos contenidos están grabados en la lengua y se expresan a través de él. Por lo tanto, respetar la diversidad lingüística como elemento enriquecedor del conocimiento en las formas de pensar y de vivir de los demás, es una forma de alejarse del discurso homogeneizante, que solo exalta el exotismo de los pueblos indígenas. De aquí parte el interés de documentar el tipo de cambios en la identidad cultural de los zoques de Chapultenango, Chiapas, a través de los cambios generacionales del uso de la lengua zoque.

Aproximaciones y herramientas metodológicas para la investigación

La delimitación espacial del estudio comprende la cabecera municipal de Chapultenango; mi lugar de origen. Área en la que observo actualmente un descenso de los hablantes del zoque; para explicar las dinámicas de como se ha ido generando estos cambios me apoyé de las siguientes herramientas metodológicas. La metodología de esta investigación es de carácter cualitativa, y se basa en métodos de recolección de datos no estandarizados, la cual postula que “la realidad se define a través de la interpretación

de sus participantes en la investigación respecto de sus propias realidades”.²³ Se fundamenta en un método autoetnográfico como parte de las posturas críticas de la antropología, esto es describir mi experiencia personal apoyándome con relatos de algunas familias hablantes del zoque. De modo tal, poder documentar a partir de ahí los cambios en la identidad cultural de los zoques de Chapultenango.

Por otra parte, decidí usar para este trabajo los términos: colectivo zoque o colectividad zoque, para referirme a un grupo de personas que comparten un mismo territorio, determinadas circunstancias y saberes, llámese; la lengua, cultura, creencias, normas y cosmovisiones. Hablar de los zoques como colectivo también es una forma de respetar las variantes lingüísticas que hay entre los territorios zoques, en este caso los zoques de Chapultenango. Asimismo, con la intención de evitar el uso de términos como grupo étnico, grupo indígena o comunidad, que continua usándose como una forma de resaltar las diferencias de manera negativa y estigmatizante, en lugar de dar un lugar donde la diferencia es positiva y coloca a los zoques en una singularidad como colectividad. Por ello hablar del colectivo zoque es reivindicar un modo de ver y pensar la vida a partir de la memoria de la colectividad, que es posible encuentran en la lengua zoque.

Teoría fundamentada

Para cumplir los objetivos de la investigación, me apoyé en la teoría fundamentada; cuyo método se basa en la recopilación de datos que permitirán que la teoría emerja a partir de allí. Elegí este método, debido a que mis referentes teóricos eran escasos al inicio de

²³ Sampieri Hernández, Collado Fernández y Lucio Baptista. *Metodología de investigación*. (México: McGraw-Hill, 2006), 9.

la investigación, y por otra lado, aunque he mencionado, en otro momento que soy zoque y originaria de Chapultenango, durante los últimos diez años mi residencia ha sido fuera de este municipio y del colectivo zoque, y mis referentes del contexto se remiten a mis recuerdos de la infancia y adolescencia. Por lo que regresar al territorio, forma parte de esta nueva forma de emerger en el pueblo zoque, y así poder elegir las teorías más viables para mi investigación. Además de que me sirvieron de guía para la acción (práctica de campo) y la comprensión de los hechos de la realidad y el contexto actual.

La elección de teorías para mi estudio me ha llevado a caminos complejos. Fui advertida de estos riesgos a la hora de utilizar este método, sin embargo aprendí otra forma de acercarme. Por un lado, se han escrito trabajos sobre los zoques desde varios enfoques y teorías, en especial a partir de la mirada de exotismo de la antropología y el papel de las instituciones a través de las políticas indigenistas del país. Ha sido una tarea difícil incluso elegir las herramientas y los métodos. Los escritos sobre los zoques de Chiapas, son diversos, pero se conoce poco sobre los zoques de Chapultenango, las aportaciones más actuales ha sido también de dos jóvenes zoques²⁴.

La teoría fundamentada de acuerdo con Anselm Strauss y Juliet Corbin, “se refieren a una teoría derivada de datos recopilados de manera sistemática y analizados por medio de un proceso de investigación. En este método, la recolección de datos, el análisis y la teoría que surgirá de ellos guardan estrecha relación entre sí”.²⁵ Este método me permitió

²⁴ Fermín Ledesma. “El conflicto agrario entre los zoques de Chiapas. El caso de las tierras del volcán Chichonal: 1982-2012”, tesis de maestría. Y Fortino Domínguez “Zoques en la ciudad de Guadalajara: La reproducción de una identidad étnica dispersa,” tesis de maestría.

²⁵ Anselm, Strauss. Juliet ,Corbin. Bases de la investigación cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada (Colombia: Universidad de Antioquia, Facultad de enfermería de la

salir a campo para descubrir lo que sucede dentro del entorno familiar zoque, es decir, ver y escuchar el sentido de ser zoque para cada integrante. Asimismo como se articula la lengua con los otros elementos culturales, las danzas, la música, la alimentación, las creencias. Salir a campo, fue muy importante, ya que me permitió interactuar con las personas en el contexto actual de Chapultenango. Aunque aparecieron ciertas dificultades durante el proceso, esta método me permitió abrir la brecha hacia las teorías que desconocía, y elegir las más idóneas para este estudio.

La auto-etnografía

La autoetnografía es muy importante para esta investigación, ya que apuesta por una forma de escritura e investigación autobiográfica; en la cual, a partir de relatos de mi propia experiencia y con el apoyo de familias hablantes del zoque voy articulando como los cambios en la lengua zoque juegan un papel primordial en la identidad cultural de los zoques. De modo que relacionaré mi vida personal con lo cultural²⁶ que me conecta con un grupo más amplio de personas, el conjunto de individuos que se reconocen como el colectivo zoque de Chapultenango. En este sentido, me refiero a relatos personales como una forma de entrar y explorar la cultura a la que pertenezco.²⁷

Los precursores de la auto-etnografía como Carolyn Ellis, Arthur Bochner y Laurel Richardson,²⁸ han señalado que este método es un género de escritura e investigación

Universidad de Antioquia. 2002).

²⁶ Me refiero a la danza, la música, las costumbres, creencias, modos de ver la vida, saberes de los zoques.

²⁷ Entrar y explorar, es una forma de regresar al territorio, no en sentido de que me halla despojado de mi identidad cultural, al contrario, soy parte de la colectividad. Mi expresión refiere más bien a, un re-encuentro con los cambios, ya que llevo muchos años viviendo fuera del territorio zoque.

²⁸ Mercedes Blanco, "Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos", *Andamios* 9,

autobiográfico que conecta lo personal con lo cultural, dado que este método propugna la diversidad de formas de escritura y presentación de resultados. Al respecto Mercedes Blanco agrega que “[...] una manera de ver a la autoetnografía es ubicándola en la perspectiva epistemológica que sostiene que una vida individual puede dar cuenta de los contextos en los que le toca vivir a esa persona, así como de las épocas históricas que recorre a lo largo de su existencia”.²⁹

Mi interés por el método autoetnográfico se debió a que puedo incorporar relatos de mi propia experiencia como hablante del zoque, y contrastarlos con los testimonios que algunos integrantes de las familias zoques me proporcionaron. Asimismo este método me permite situarme en el contexto social y cultural, no solo como investigador, sino también como parte de este colectivo. Las entrevistas a profundidad fueron exclusivamente con las familias que utilizan el zoque para conversar, ya que las entrevistas las hice a partir de nuestra lengua. Ello se debe a que mi indagación gira en cómo la identidad cultural ha cambiado a través de las formas y situaciones en que se habla la lengua. De haber sido posible, la participación de los no hablantes, también hubieran sido una buena aportación para este trabajo, pero por cuestiones de tiempo y debido a mi lejanía geográfica, no fue posible. Incluso por las dificultades que se presentaron a lo largo del trabajo de campo.

Algunas de estas dificultades fue, por ejemplo, que en Chapultenango existe el rumor o idea de que las indagaciones relacionadas a la “cultura” son con fines de lucro, esto es,

no. 19 (2012):55.

²⁹ *Ibíd.* 54.

que las personas interesadas en la cultura y aquellas que trabajan en alguna institución de gobierno, reciben una remuneración económica por indagar en estos aspectos, por lo que, se cree deberían compartir con los entrevistados aquella remuneración.³⁰ Esta situación al parecer se extendió a partir de la remuneración o pago que se les ofrecía a los danzantes y músicos para participar en eventos relacionados con la cultura, efectuados por el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI).

Otra dificultad que encontré fueron comentarios como: “no podemos aportar nada nuevo”, “pregunte a los danzantes, músicos o curanderos”, “entreviste a los ancianos del pueblo, ellos sí saben”, “no puedo recibirla porque trabajo en el campo y regreso muy tarde”, y “no tengo tiempo, le voy a preguntar a mi esposo o esposa”. En Chapultenango, la participación de los ancianos es importante, ya que representan los saberes más antiguos para la colectividad, por lo que “si necesito saber algo más de los zoques, puedo acudir con ellos” eso aplica para ambos sexos. Las abuelas también son poseedoras de saberes que la población joven desconoce. Los saberes están vinculados con los años de vida. Por lo que ser joven, no es sinónimo de conocer a profundidad, sobre la colectividad. Estos detalles aparecieron en los primeros meses de trabajo de campo (durante las vacaciones de cada fin de semestre). La última dificultad apareció cuando ya había elegido a las familias, en los meses de julio a septiembre de 2015,³¹ y estaba el problema de salud de la Chikungunya en Chiapas, que afectó a toda la población, por lo que tuve

³⁰ Pagar a los informantes por las entrevistas (ver la cultura con intereses económicos). Aunque no fue el caso de las familias con las que trabajé, pero sí de algunas personas con las que interactué durante mis primeras visitas a Chapultenango, además este rumor se conoce en todo el pueblo.

³¹ Estos meses los había calendarizado como estancias más largas para el trabajo de campo.

que cambiar las fechas de entrevista con las familias que trabajé, incluso enfermé de lo mismo.

Dada las circunstancias, hice observaciones en otros espacios de convivencia a los que no había ido como la visita a algunas escuelas (fuera de ellas). El método autoetnográfico permitió darme cuenta de cómo los eventos históricos y los cambios económicos, sociales, demográficos, políticos y culturales, han moldeado y configurado tanto la vida individual y social de los zoques. En aspectos como el uso y des-uso de la lengua zoque, las formas de gobierno y las políticas diseñadas para los pueblos “indígenas” para homogeneizarlas, etc.

Descripciones que irán emergiendo a lo largo de mi escritura y será posible a través de los testimonios y vivencias propias, estoy consciente de que la tradicional inserción de fragmentos o viñetas tomadas de las entrevistas, no constituyen la autoetnografía en sí, sino un método que me permitió participar e indagar dentro de mi propia colectividad.

Análisis crítico del discurso

El análisis crítico del discurso para esta investigación fue esencial, ya que me permitió articular y pensar los hallazgos. A través de esta herramienta metodológica fui identificando como los hechos históricos, sociales, demográficos, políticos y culturales, aparecen en los testimonios y están vinculados con la reconfiguración de la identidad cultural de los zoques. Asimismo, dan cuenta que la lengua zoque continúa siendo un elemento que sostiene al colectivo zoque. De acuerdo a Teun A. Van Dijk, gran parte de la reconstrucción de la vida social es discurso: “Las interacciones sociales se articulan y

constituyen discursivamente, y es en los discursos donde se producen, reproducen y estabilizan los saberes sociales en los que se expresan ideas, creencias, normas y valores, los cuales sirven al proceso de orientar la acción humana”.³²

El análisis crítico del discurso ayuda a comprender que las identidades de la gente como miembros de grupos sociales, se forman, se atribuyen y es aprehendido por los otros, por tanto no sólo son sociales, sino también mentales: "los contextos son constructos mentales (modelos) porque representan lo que los usuarios del lenguaje construyen como relevante en la situación social".³³ Al ser constructos mentales también exigen representaciones que son compartidas por un grupo o una cultura, en la que están involucradas el conocimiento, las actitudes y las ideologías. La siguiente definición es la que describe mejor su utilidad para este trabajo:

[...] es un tipo de investigación analítica sobre el discurso que estudia primariamente el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político. El análisis crítico del discurso, con tan peculiar investigación, toma explícitamente partido, y espera contribuir de manera efectiva a la resistencia contra la desigualdad social.³⁴

Hacer un análisis de este tipo para mi estudio fue muy importante, primero por las

³² Neyla Graciela Pardo Abril, "Análisis crítico del discurso: conceptualización y desarrollo". *Cuadernos de lingüística hispánica*, no.19 (2012): 44.

³³ Teun A. Van Dijk. 1999. "El análisis crítico del discurso". *Anthropos* 186: 23-36.

³⁴ *Ibid*, 23.

dificultades que aparecieron en mis intentos de transcribir las entrevistas, dado que decidí transcribir solo una³⁵. Esta problemática ocurrió debido a que fue la primera vez que utilizaba la escritura para mi lengua, el zoque no es una lengua escrita por naturaleza, sino una lengua oral. La escritura requiere de reglas gramaticales, que si existen para mi lengua, pero como ya he referido en otros momentos, nunca tuve oportunidad de aprender las reglas de escritura de mi lengua. La transcripción fue la primera opción que me planteé para hacer el análisis, también como una experiencia de explorar en la escritura de mi lengua. Sin embargo, halle detalles importantes que podrían sesgar la información, si continuaba con la transcripción de las entrevistas, así que suspendí este procedimiento.

Reflexionando las implicaciones anteriores, consideré que para facilitar el proceso, la escucha de cada entrevista era más enriquecedora para mi estudio. Primeramente porque las entrevistas fueron en zoque y podía atender cada detalle presente en la oralidad. Segundo, por los énfasis que podrían ser desatendidos en las expresiones que usaron los entrevistados, ya que en mi lengua existen sonidos y expresiones que se ejecutan con la garganta que solo es posible identificar en las conversaciones orales.

En lo que respecta a mis interpretaciones, las haré desde mi experiencia como zoque y como hablante desde mi variante lingüística, el zoque de Chapultenango³⁶. Esta forma de procesar la información, es una experiencia nueva. El análisis crítico del discurso ha sido una herramienta que me permitió explorar otras formas de interpretar el discurso.

³⁵ Esta transcripción de la entrevista puede visualizarse en la parte de anexos.

³⁶ Para mayor información sobre los zoques, ver el capítulo I.

Ante todo por las dificultades relacionadas, con mi vínculo estrecho con los zoques. Pero no un obstáculo para una mirada crítica hacia el colectivo que pertenezco.

Marco conceptual

Introducción.

A continuación, presento algunos conceptos que ayudan a comprender la forma en que elegí algunas propuestas teóricas y conceptos en el transcurso de mi escritura. En las primeras lienas, realizo un breve recorrido sobre los estudios poscoloniales, a manera de explorar las aportaciones teóricas, que me permiten explicar en capítulos posteriores algunas situaciones presentes en relación al tema de identidad cultural. Asimismo la definición de algunos términos como colonialidad, colonialismo, descolonización, conceptos importantes para diferenciarlos de la propuesta decolonial, que también refuerzan mi estudio y mi posicionamiento como parte de la colectividad zoque.

Asimismo realizo una revisión breve, de algunos conceptos y teorías sobre la etnicidad y su relación con la identidad étnica, cuyo término ha sido el más usado para hablar de los zoques como grupo, en las discusiones teóricas. Por otra parte agrego el concepto de cultura de resistencia³⁷ propuesta por Miguel Alberto Bartolomé y luego sobre las identidades colectivas³⁸, de las que habla Gilberto Giménez. Estas últimas son las que

³⁷ Miguel Alberto Bartolomé. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1997).

mejor describen la identidad cultural de los zoques tanto de forma individual como en colectividad.

La mirada de los estudios Poscoloniales

Hacia finales de los años setenta del siglo XX empieza a consolidarse en algunas universidades occidentales, como en Inglaterra y los Estados Unidos, un nuevo campo de investigación denominado "estudios poscoloniales". A partir de saberes ya consolidados institucionalmente como la antropología, la crítica literaria, la etnología y la historiografía, los teóricos poscoloniales articularon una crítica al colonialismo. El término poscolonialismo está estrechamente relacionado con hechos históricos, los más relevantes son el fin de la segunda guerra mundial; la independencia de la India en 1947, a partir de estos sucesos se fragmentó las bases geopolíticas del régimen colonialista. En este sentido, el término poscolonialismo se usa para designar:

[...] una crítica al historicismo occidental; un concepto replanteado de 'clase'; una derivación tanto del postmodernismo como del postestructuralismo, al igual que una condición que los posibilita; un anhelo nacionalista posterior a la independencia; una descripción de la condición de diáspora de los intelectuales del Tercer Mundo; una interacción discursiva con el poder colonialista; un enfoque combativo de la lectura, y una categoría dentro de la actividad literaria.³⁹

³⁹ Sidi Mohamed Omar. *Los estudios postcoloniales: una introducción crítica* (Castelló de la Plana:

Los pueblos zoques también han sido marcados por una historicidad occidental, la idea de nacionalismo solo ha conllevado a una exclusión evidente, como pueblos sin historia, sin memoria, incapaz de describirse, de resistir.

[...] la historia es un privilegio de la modernidad europea, y para tener una historia hay que dejarse colonizar, es decir, dejarse dominar, voluntariamente o no, por una perspectiva de la historia, la vida, el conocimiento, la economía, la subjetividad, la familia o la religión [...]⁴⁰

Asimismo los estudios poscoloniales de acuerdo a Sidi Mohamed Omar, abarcan aspectos como:

[...] es el hecho de que las teorías europeas proceden de tradiciones culturales particulares que están preñadas de nociones etnocéntricas de 'lo universal'. Como un acto de 'contestación', las obras post-coloniales indígenas pretenden cuestionar radicalmente las teorías occidentales de estilo y género, así como los supuestos sobre los rasgos universales del idioma y las epistemologías y los sistemas de valores que las sustentan.⁴¹

Por otra parte, Boaventura de Sousa Santos agrega que el poscolonialismo es producto de las ciencias sociales en la década de los ochenta del siglo XX, teniendo como precursores a Frantz Fanon, Albert Memmi; inspirado en los trabajos de Edward Said sobre el "orientalismo", Richard Werbner y de Stuart Hall sobre las culturas diásporas y

Universitat Jaume I, 2008) 27-28.

⁴⁰ Walter D. Mignolo. *La idea de América Latina*, 17.

⁴¹ Sidi Mohamed Omar. Los estudios poscoloniales: una introducción crítica, 32.

que vino a consolidarse a través de los trabajos de Partha Chatterjee, Paul Gilroy, Homi Bhabha y Gayatri Spivak, y de los debates que estos autores suscitaron.

Los estudios poscoloniales abarcan diversas temáticas y orientaciones analíticas, y Boaventura de Sousa considera las siguientes: repensar la posición del intelectual y de la crítica; la hibridación en los regímenes identitarios, es decir, la polaridad entre el colonizador y el colonizado; la siguiente es la diferencia cultural y multiculturalismo; también el nacionalismo y poscolonialismo, finalmente el poscolonialismo y la diáspora.⁴²

Los estudios poscoloniales permiten repensar las profundas limitaciones de sentido, liberal, consensual y cómplice, que insiste en que la identidad cultural y la política se construyeron mediante un proceso de alteridad es decir “cuestiones de diferencia racial y cultural se solapan con problemas de sexualidad y género, sobre determinan las alianzas sociales de clase y social democrático”.⁴³ Por ello, las aportaciones de Homi K. Bhabha, para los estudios poscoloniales, son importantes al proponer teorías críticas contemporáneas donde aprendamos lecciones de vidas y pensamiento de quienes han tolerado la condena de la historia; subyugación, dominación, diáspora, desplazamiento. Por lo que la perspectiva poscolonial “como modo de análisis intenta revisar esas pedagogías nacionalistas o ‘nativistas’ que imponen la relación del Tercer y el Primer

⁴² Boaventura de Sousa Santos. *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social* (México: siglo veintiuno editores. 2009) 278-289.

⁴³ Homi K. Bhabha. “Lo poscolonial y lo posmoderno. La cuestión de la agencia”, 215

Mundo en una estructura binaria de oposición”.⁴⁴

Asimismo, las propuestas de los estudios poscoloniales, describe Homi Bhabha “[...] es crear una textualidad simbólica que dé a la cotidianidad alienante un aura de individualidad, una promesa de placer”⁴⁵ a su vez, se resiste a las formas holísticas de explicación social. En cambio, intenta elaborar un proyecto histórico y literario, que no renieguen la otredad que constituye el dominio simbólico de la identificación psíquica y social, es decir:

Los discursos críticos poscoloniales requieren formas de pensamiento dialéctico que no renieguen [*disavow*] o rueguen superadoramente [*sublate*] la otredad (*alteridad*) que constituye el dominio simbólico de la identificación psíquica y social. La inconmensurabilidad de valores y prioridades culturales que representa la crítica poscolonial no puede ser acomodada dentro de teorías de relativismo o pluralismo cultural.⁴⁶

Estas nuevas propuestas de análisis social, permiten pensar que a pesar de que los pueblos originarios han sufrido desde la época de la colonia y hasta hoy el despojo de sus tierras, territorios ancestrales, la negación de su identidad étnica, lingüística y cultural, estos pueblos tratan de conservar otros elementos culturales, y demuestran en la actualidad que parte de esta resistencia es para proteger su patrimonio e identidad.

Los pueblos indígenas con su herencia cultural y su fortaleza social y ética, basada en

⁴⁴ *Ibíd.* 213

⁴⁵ *Ibíd.*, 202

⁴⁶ Homi K. Bhabha. “Lo poscolonial y lo posmoderno. La cuestión de la agencia”, 213-214.

una relación armónica con la naturaleza y con la sociedad, también se encuentran en riesgo, sobre todo sus lenguas. De ahí el interés de abordar propuestas teóricas que permitan un recorrido hacia las narrativas e interpretación en la vida de los pueblos 'indígenas'. Es por ello que los estudios poscoloniales parecen tener un alcance conceptual para explicar diversas prácticas y condiciones desde sus diferentes enfoques teóricos e ideológicos.

Colonialidad, colonialismo, descolonización

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social.⁴⁷ Por lo que la colonialidad es articulada como la exterioridad constitutiva de la modernidad. Aunque este concepto es diferente, a veces, se le vincula con el colonialismo, que Eduardo Restrepo y Axel Rojas definen como “el proceso y los aparatos de dominio político y militar que se despliegan para garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador...”⁴⁸

De modo que, “En el curso del despliegue de esas características del poder actual, fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad (indios, negros,

⁴⁷ *Ibíd.* 93.

⁴⁸ Eduardo Restrepo, Axel Rojas. *Inflexión decolonial*. (Popayán Colombia: Colección Políticas de alteridad, Universidad del Cauca, 2000)15.

aceitunados, amarillos, blancos, mestizos) y las geoculturales del colonialismo (América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa)".⁴⁹ Por lo que la colonialidad es un fenómeno histórico más complejo, que se extiende hasta nuestro presente y da cuenta de un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales. Además de reproducir las relaciones de poder, obstruye los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados. Dada esta distinción analítica, tampoco se puede confundir con la descolonización y la decolonialidad.

La descolonización se tiende a circunscribir a lo que se ha denominado independencias políticas de las colonias, que para las Américas empieza a finales del XVIII y aún no termina (piénsese en el caso de Puerto Rico o Martinica), y en África y Asia se despliega con particular intensidad en el siglo XX. Por lo que la descolonización dio paso a otros procesos, como los proyectos nacionalistas, estableciendo la noción de estado-nación y están relacionados con la configuración de la etnicidad desde el estado-nación. Sin embargo no es posible descolonizar, ya que la colonialidad sigue manifiesta, la estructura de las relaciones centro-periferia siguen siendo las mismas, continúan ocupando un lugar subordinado.

Etnicidad, cultura de resistencia e identidades colectivas

Cuando se habla de pueblos originarios, la etnicidad forma parte de la resignificación de

⁴⁹ Santiago Castro y Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores 2007) 94.

estas colectividades que surgió a partir del discurso de estado-nación. Para hablar sobre etnicidad, elegí el abordaje que hace Roberto Cardoso de Oliveira, ya que las aproximaciones que hace respecto al tema, fueron elaboradas a partir de nociones construidas dentro de teorías específicas, de propuestas teóricas de sus colegas y reflexiones epistemológicas propias (del autor). Sin embargo para comprender la etnicidad creí necesario incursionar en otros términos que guían los caminos que nos llevan a su comprensión. Comenzaré con la noción de identificación étnica, de Daniel Glaser, que más adelante ampliará Roberto Cardoso y que cita como: “[...] Identificación étnica se refiere al uso que hace una persona de términos raciales, nacionales o religiosos para identificarse y, de ese modo relacionarse con los otros”.⁵⁰

Para comprender esta noción de identificación étnica, el autor propone revisar un nuevo término, el de identidad contrastante:

Implica la afirmación del nosotros frente a los otros, cuando un grupo o una persona se definen como tales, lo hacen como medio de diferenciación en relación con algún grupo o persona a los cuales se enfrentan. Es una identidad que surge por oposición; que no se puede afirmar en aislamiento.⁵¹

A partir de estas nociones que se complementan, podemos entender que la identidad étnica es una afirmación sobre como un grupo se ve frente a otros, pero “en el caso de la identidad étnica, ésta se afirma ‘negando’ la otra identidad, que ha sido visualizada de

⁵⁰ Roberto Cardoso de Oliveira. *Etnicidad y estructura social*. (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana, 2007) 49.

⁵¹ *Ibíd.* 55.

manera 'etnocéntrica'[...].⁵² En todo caso, agrega Roberto Cardoso, estaríamos hablando del surgimiento de la identidad étnica desde el etnocentrismo “[...] como sistema de representaciones, es la comprobación empírica del surgimiento de la identidad étnica en su estado más ‘primitivo’ – si me es dado expresarlo así –”.⁵³

La identidad étnica, tal como refiere este autor, no es más que otra forma de clasificar a los pueblos originarios en razón de sus características como grupo, es decir, un concepto etnocéntrico. Es por ello que propongo hablar de identidad cultural, ya que mi interés no es universalizar un saber, sino mostrar que existen otras formas y modos de vida que anteceden a un todo homogéneo.

Respecto al concepto de etnicidad, Roberto Cardoso afirma que:

La etnia como un objeto de investigación, está identificada en aquellos estudios por medio del término “etnicidad” (en inglés *ethnicity*; en francés *ethnité*), un neologismo que connota precisamente aquella realidad que he venido intentando descifrar, descomponiéndola en su doble dimensión: la de la identidad y la de la estructura social.⁵⁴

Este es el primer acercamiento que el autor hace sobre el término, y después de otras exploraciones teóricas, ofrece una nueva definición, más explicativa sobre etnicidad: “[...], es que etnia o etnicidad deben remitir al analista al nivel de las representaciones y de las ideologías, producidas por relaciones sociales peculiares como las que son

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ Roberto Cardoso de Oliveira. *Etnicidad y estructura social*, 191.

observadas entre grupos o segmentos minoritarios y grupos o sociedades dominantes”.⁵⁵

Para finalizar el abordaje de estos términos, tratados hasta aquí, el autor refiere que el concepto de identidad étnica y etnicidad, permiten cubrir una variedad de manifestaciones de un mismo fenómeno y pueden ser aplicados en Brasil, como en otras latitudes.

Para el autor, lo importante no es ofrecer la definición de identidad étnica, más bien el contexto que genera estas identidades, es decir, explicar el sistema interétnico, a partir de las dos dimensiones de la identidad: la personal y la social, ya que al estar interconectadas permiten ser abordadas como un mismo fenómeno. A partir de esta aclaración podemos entender porque la etnicidad se encuentra en vínculo con la identidad, y que no deben abordarse sin hacer referencia una de la otra, dado que a la hora de elegir un contexto, el papel de la etnicidad está presente.

Asimismo he retomado las definiciones de Miguel Alberto Bartolomé, ya que este autor reconoce las resistencias que los pueblos originarios realizan para la continuidad de sus conocimientos y formas de ver la vida, esto es, apela por una singularidad. Este autor refiere que ninguna de las culturas indígenas de México puede ser considerada como sistemas internamente homogéneos, esto es, sus formaciones culturales se encuentran basadas en la diversidad no en la homogeneidad. Respecto a la etnicidad nos dice:

Cuando la identidad de un grupo étnico se configura orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación

⁵⁵ *Ibíd.* 192.

de lo propio en clara confrontación con lo alterno nos encontraríamos en presencia de la etnicidad. La etnicidad se manifiesta entonces como la expresión y afirmación protagónica de una identidad étnica específica.⁵⁶

Lo que Bartolomé quiere decir, es que etnicidad e identidad, no son términos semejantes, ya que la primera representa la manifestación de la segunda: “La etnicidad se manifiesta en forma exponencial a través de las rebeliones y movilizaciones tradicionales o de las nuevas organizaciones etnopolíticas, es decir aquellas configuradas para establecer demandas o reivindicar derechos étnicos”.⁵⁷ Como el caso de los pueblos indígenas, donde “[...], la etnicidad representa un recurso crucial para la resistencia física y cultural de sociedades sometidas a relaciones neocoloniales de explotación y dominio”.⁵⁸

El concepto que mejor describe, el término Identidad étnica es la siguiente: “[...] la identidad étnica no refiere necesariamente a un momento histórico específico sino al estado contemporáneo de una tradición, aunque puede desarrollar una imagen ideologizada de sí misma y de su pasado”.⁵⁹ Esto se observa por ejemplo, cuando los jóvenes tienen contacto con visiones ajenas a la propia, e, provoca cambios en las significaciones que construyen sobre sí mismos y su lugar de origen es decir “En razón de su misma historicidad, la identidad étnica no es esencial sino cambiante, en la medida en que puede ir reflejando el estado de una sociedad o cultura”.⁶⁰ Por tanto, la identidad

⁵⁶ Miguel Alberto Bartolomé. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, 62.

⁵⁷ *Ibíd.* 64.

⁵⁸ *Ibíd.* 64

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ *Ibíd.*

puede ser parte de la cultura, pero no depende de manera exclusiva. Posiblemente esto nos obligue a repensar en defensa de la alteridad de los términos de identidad y cultura.⁶¹

Actualmente, continúa siendo difícil una definición sólida de cultura, pues se observa que las migraciones de las poblaciones indígenas también influyen en los conceptos y discursos actuales sobre el término. Bartolomé también expresa que los aspectos de la cultura son importantes a la hora de hablar de identidad, lo cual no significa que se les considere como lo mismo. Me interesa aquí, referirme al término de cultura de resistencia entendida “[...] como la lucha en favor del conjunto de referentes culturales que una sociedad asume como fundamentales para su configuración identitaria en un momento dado de su proceso histórico”.⁶² Una cultura de resistencia no es un reclamo al pasado, más bien una expresión de un presente, por tal motivo:

[...] el concepto de cultura de resistencia no debe ser confundido con el de resistencia cultural, término que suele designar a manifestaciones culturales contestatarias, y menos con aquella “resistencia al cambio” acuñada por una antropología cómplice de las prácticas neocoloniales del indigenismo integracionista.⁶³

La existencia de las lenguas indígenas y sus procesos de producción de significados, aun en el marco de la colonización, nos habla de su enorme capacidad de sobrevivir durante siglos, esos momentos son los que dan cuenta, que aun frente al dominador continuaron

⁶¹ *Ibíd.* 76.

⁶² Miguel Alberto Bartolomé. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, 79.

⁶³ *Ibíd.* 80.

siendo reproducidas milenariamente, además, refiere Bartolomé, siguen siendo consideradas propias, a pesar de las transiciones que pudieron haber sufrido durante su historia clandestina, dado que “No se trata de una sufrida adaptación pasiva, sino de una lucha activa – a veces silenciosa y cotidiana – desarrollada durante siglos, y que pretende lograr la conservación de matrices ideológicas y culturales consideradas fundamentales para la reproducción de la filiación étnica”.⁶⁴

Otro de los problemas de la antropología y las ciencias sociales es hablar de identidad, y para este trabajo haré referencia a las identidades colectivas de Gilberto Giménez, entendida:

[...]—como la capacidad de distinguirse y ser distinguido de otros grupos, de definir los propios límites, de generar símbolos y representaciones sociales específicos y distintivos, de configurar y reconfigurar el pasado del grupo como una memoria colectiva compartida por sus miembros (paralela a la memoria biográfica constitutiva de las identidades individuales) e incluso de reconocer ciertos atributos como propios y característicos— también pueden aplicarse perfectamente al sujeto-grupo o, si se prefiere, al sujeto-actor colectivo.⁶⁵

Respecto a esta definición, el autor resalta la relación dialéctica entre la identidad personal y la colectiva, siendo la última la zona donde se encuentra la identidad personal. Para Gilberto Giménez las identidades colectivas no se vinculan de forma directa a un

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ Gilberto Giménez. “Materiales para una teoría de las identidades sociales”. *Frontera Norte* 9, no 18 (1997):18.

grupo organizado; y el concepto no es sinónimo de actor social. Por consiguiente, el autor refiere que la identidad, tanto personal o colectiva, tienen la capacidad de perdurar, imaginariamente, en el tiempo y en el espacio: “Esto quiere decir que la identidad implica la percepción de ser idéntico a sí mismo a través del tiempo, del espacio y de la diversidad de las situaciones.”⁶⁶ Por lo que, las identidades colectivas, se pueden mantener adaptándose al entorno y recomponerse continuamente, sin dejar de ser las mismas, en un proceso siempre abierto.

Las identidades colectivas permiten explicar algunas controversias que es común encontrar en los jóvenes indígenas, ya que cuando salen de su pueblo, van siendo integrados a nuevos sistemas de valoración que se encuentran en contextos alejados del suyo, por ejemplo en lo urbano, que modifica la valoración de su lengua materna y de los saberes de su pueblo. Es probable que muchos de ellos enfrenten un proceso de comparación de sus referentes ancestrales con visiones occidentales y europeas, sin embargo no implica una pérdida de identidad frente a tal fenómeno. Por lo tanto, “[...], las características culturales de un grupo pueden transformarse con el tiempo sin que se altere su identidad”.⁶⁷

Finalmente, Bartolomé refiere que “La identidad puede entonces basarse en la cultura, pero no depende de un patrimonio exclusivo; incluso las tradiciones culturales pueden inventarse, reconstruirse, apropiarse, etc. Sin por ello dejar de constituir bases para

⁶⁶ Ibíd. 19.

⁶⁷ Ibíd. 20

formulaciones identitarias”.⁶⁸ Hasta aquí el abordaje de estos términos, que he considerado pertinentes, para pensar la identidad y la cultura, sin dejar de lado la relación de estos términos con la de etnicidad, ya que incluso mi escritura es una forma de visibilizar aquellas resistencias ignoradas, pues los primeros estudios dirigidos a los pueblos originarios, no son más que, una forma de buscar en que clasificarlos o en que termino nombrar las resistencias de estos pueblos.

⁶⁸ Miguel Alberto Bartolomé. Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México, 76.

Estructura de la tesis

En lo que respecta al contenido de este trabajo de investigación, está formada por tres capítulos. En el primer capítulo presento una descripción general sobre los antecedentes históricos de los zoques de Chiapas, quiénes son, su ubicación geográfica, luego describo mi lugar de estudio: Chapultenango, su historia, su lengua. Asimismo algunos eventos que permiten comprender el contexto social. En el segundo capítulo describo y analizo el tipo de cambios presentes en la identidad cultural de los zoques a través de las historias locales y los testimonios de las familias hablantes del zoque, estos eventos dan lugar para comprender la tensión que viven la población zoque respecto a los cambios en el uso de la lengua zoque.

El tercer capítulo describe de qué manera las familias zoques se comunican generacionalmente, esto es, describir los espacios familiares y las relaciones que se crean dentro de ellos. Así también, aquellas características de la colectividad zoque presentes en la vida intrafamiliar que articulan la identidad cultural. Al final de este capítulo se describe como son las familias zoques en la actualidad y el lugar que continúa ocupando la lengua zoque en la comunicación con los integrantes y la comunicación manifiesta en los espacios del contexto social de los zoques, esto es, como colectividad.

Al finalizar la escritura de los capítulos, incluyo en el apartado de anexo, las fotografías de las calles y las iglesias, de los barrios tradicionales de Chapultenango, además de ser los barrios en la que se ubicaron mis informantes., asimismo adjunto una de las entrevistas transcritas, en las que se observa las dificultades gramaticales que tuve en el transcurso de la misma.

Para comprensión del lector adjunto a continuación un cuadro, que explica la forma en que nombraré a mis informantes, al citar sus testimonios y anécdotas a lo largo de mi escritura.

Cuadro 1.- Lista de cómo se nombraran a los informantes.

Zoque	Castellano
Ore pot tumä	Hombre hablante del zoque uno
Ore pot metsa	Hombre hablante del zoque dos
Ore pot tukay	Hombre hablante del zoque tres
Ore yomo tumä	Mujer hablante del zoque uno
Ore yomo Metsa	Mujer hablante del zoque dos
Ore yomo tukay	Mujer hablante del zoque tres
Ore yomo majxkuy	Mujer hablante del zoque cuatro
Pabiñomo tumä	Joven uno
Pabiñomo metsa	Joven dos
Pabiñomo tukay	Joven tres

Capítulo I

I.- Antecedentes Históricos y geográficos de los zoques de Chiapas

El capítulo permite conocer la ubicación geográfica de los zoques de Chiapas, quiénes somos, nuestra historia, lengua, territorio y cultura. Asimismo los nuevos asentamientos que existen en la actualidad producto de las migraciones zoques, tanto en el estado de Chiapas como a otros estados. Posteriormente describir de qué manera las políticas indigenistas han operado para reconfigurar la identidad cultural de estos pueblos zoques, entre ellas la llegada del agrarismo en Chiapas. Más adelante se hace una descripción del municipio de Chapultenango, mi lugar de estudio, en tal apartado abordaré en un primer momento los antecedentes históricos, su fundación y las características de su lengua.

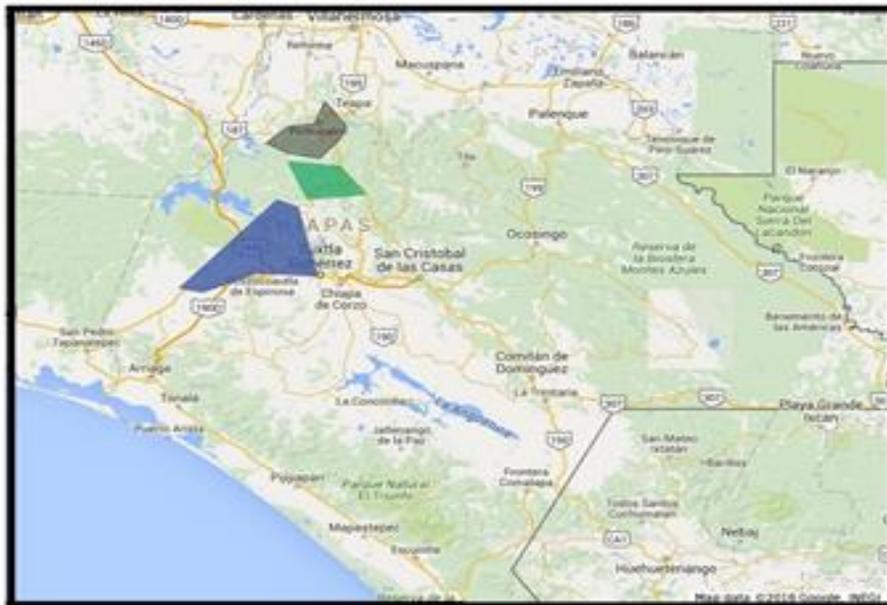
Asimismo a través de los testimonios de algunas familias zoques de Chapultenango, de manera breve describo a cerca de los efectos sociales posteriores a la erupción del volcán Chichonal, que también forman parte de los cambios en la identidad cultural de los zoques de Chapultenango. Finalmente describo el contexto social contemporáneo del municipio. Este capítulo abre camino para ubicar los capítulos que serán abordados más adelante.

1.1.- Los zoques de Chiapas

En el estado de Chiapas además del español y de las lenguas mayences, está la lengua zoque, que pertenece a la familia lingüística mixe-zoque-popoluca. En referencia, el zoque es el único idioma que no pertenece al tronco maya en el estado de Chiapas. “La lengua zoque tiene variantes dialécticas notables que confirman la existencia de un antiguo tronco protozoque. Hasta ahora, las referencias más lejanas del idioma zoque se remontan al siglo XVII [...]”.⁶⁹ Los zoques de Chiapas viven en un área histórica territorial que advierte varios municipios.

⁶⁹ Andrés Fábregas Puig. *El mosaico chiapaneco: etnografía de las culturas indígenas*. 109.

Subregiones de los zoques de Chiapas



- Vertiente del Golfo de México
- Sierra de Pantepec
- Depresión central de Chiapas

Mapa 1.- Subregiones de los zoques de Chiapas.

Fuente: Elaboración propia.

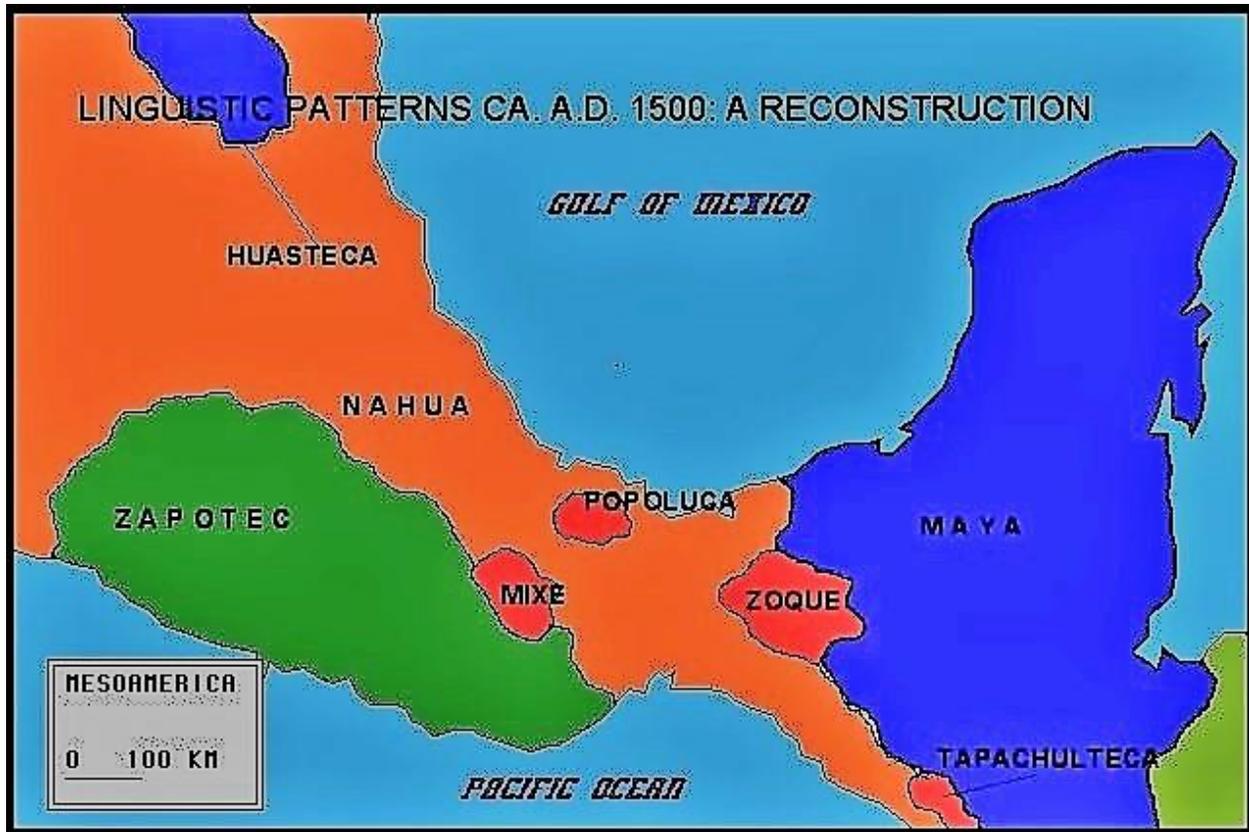
Acerca de la configuración geográfica del grupo lingüístico zoque en Chiapas, en el periodo colonial, Francisco Villa Rojas afirma (de acuerdo a la información contenida en un censo levantado en 1778 por mandato del rey Carlos III), en la zona se distinguían tres subregiones: la primera, la vertiente del Golfo de México (Ostuacán, Sunuapa,

Ixtacomitán, Pichucalco, Solosuchiapa, Ixtapangajoya, Nicapa y Chapultenango). La segunda, la Sierra de Pantepec (Coltipan, Francisco León, Tapalapa, Pantepec, Ocoatepec, Coapilla, Tapilula y Pueblo nuevo Solistahuacán), y la última la depresión central de Chiapas (Copainalá, Tecpatán, Quechula, Ocozocoautla, Cintalapa, Jiquipilas y Tuxtla Gutiérrez). (Véase el mapa 1)

En estudios de lingüística comparada o histórica se tiene como hipótesis que los zoques podrían tener relación con la cultura olmeca: “Los zoques prehispánicos ocuparon una superficie aproximada de 15 mil km² localizada en la parte occidental de Chiapas, en la región costera del Soconusco y zonas aledañas de Oaxaca y Tabasco”.⁷⁰ (Véase el mapa 2). La región zoque se encuentra al noroeste del estado de Chiapas: “La zona es irrigada por los ríos Mezcalapa, Magdalena, Sayula, Napac, Jitotol, de la sierra y Zacalapa, entre otros, que mantienen húmeda la tierra durante todo el año”.⁷¹ Con relación al espacio tradicional donde se concentra la mayor población de hablantes del idioma zoque, lo conforman doce municipios del Estado de Chiapas: Copainala, Chapultenango, Francisco Leon, Ixhuatan, Jitotol Ocoatepec, Ostuacan, Pantepec, Rayon, Tapalapa, Tapilula y Tecpatan (véase el mapa 4).

⁷⁰ Félix Báez Jorge, Amado Rivera y Pedro. *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra* (México: Instituto nacional Indigenista. 1985).

⁷¹ Susana Villasana Benítez. “Los zoques de Chiapas y los programas de Gobierno” en *Presencia zoque: una aproximación multidisciplinaria*. (2006) 76.



Mapa 2.- Territorio zoque prehispánico.

Fuente: <http://www.dartmouth.edu>

Los datos históricos sobre los hablantes del idioma zoque, antes y después de la conquista hispana, dan cuenta que no poseían unas características culturales uniformes. Históricamente los zoques tuvieron constantes reconfiguraciones, en superficie y demografía, primero por la conquista, y luego por las repercusiones de las políticas de estado a lo largo de la historia de México, con un anhelo nacionalista que deviene posterior a la independencia. El indigenismo en México como política de Estado, aplicado desde tiempos coloniales, desde el siglo XIX y durante el siglo XX con políticas integracionistas, asimilacionistas, paternalistas y asistencialistas, no ha cambiado la

situación de los pueblos originarios, al contrario, ha incidido en la pérdida de algunos elementos culturales importantes para estos pueblos. En el caso de los zoques la pérdida de su lengua en lugares como Ixtacomitan, Tapilula, Pantepec, Copainala, Coapilla, Jitotol y Tuxtla Gutiérrez.

Son estas historias locales las que dan lugar a nuevas propuestas de análisis social y abren paso a nuevas formas de abordar lo indígena en América Latina, como lo son los estudios poscoloniales, que:

[...] emergen del testimonio colonial de países del Tercer Mundo y de los discursos de las “minorías” dentro de las divisiones geopolíticas de Este y Oeste, Norte y Sur. Intervienen en esos discursos ideológicos de la modernidad que intentan dar una “normalidad” hegemónica al desarrollo desigual y las historias diferenciales, a menudo desventajosas, de naciones, razas, comunidades, pueblos.⁷²

Los estudios poscoloniales no solo tratan de hablar de una diferencia donde intervienen los discursos ideológicos, que solo buscan una normalidad hegemónica, la puesta va hacia una formulación de temas de diferencia cultural, autoridad social y discriminación política, para revelar los momentos opuestos y ambivalentes que se hallan en las racionalizaciones de la llamada modernidad. Para reconstituir el discurso de la diferencia cultural, Homi Bhabha menciona,⁷³ “se requiere una revisión radical de la temporalidad

⁷² Homi K. Bhabha. “Lo poscolonial y lo posmoderno: la cuestión de la agencia”. En *El lugar de la cultura* (Buenos aires: Manantial. 2002) 211.

⁷³ Homi K. Bhabha, 2002.

social en la que puedan escribirse las historias emergentes, la rearticulación del "signo" en el cual las identidades culturales puedan inscribirse".⁷⁴

Ejemplo de estos discursos ideológicos, ha sido que en las últimas cuatro décadas del siglo XX, el Instituto Nacional Indigenista (INI, ahora CDI)⁷⁵ el primero en inaugurarse en Chiapas, ha constituido un fondo editorial sobre los indios de México. En el caso de los zoques, la publicación de 1975, *Los zoques de Chiapas*, ha sido uno de los primeros libros de indagación histórica, etnográfica y folclórica sobre este grupo: "Como se ve, los resultados han sido ampliamente fructíferos, lográndose así una auténtica obra de rescate cultural",⁷⁶ dado que habían permanecido ignorados por antropólogos, arqueólogos y demás estudiosos, debido a su ubicación totalmente alejada de carreteras y rutas de importancia durante esos años.

Esta obra permite conocer que, en Chapultenango, los visitantes más bien habían sido misioneros y periodistas, quienes dejaron testimonio de su experiencia en breves ensayos lingüísticos y relatos de exóticas costumbres.⁷⁷ Estos primeros textos permiten pensar en que se reduce la cultura y la identidad, es decir, "El discurso naturalizado unificante de "nación", "pueblos" o tradición "folk" auténtica, esos mitos enclavados de la particularidad cultural, no pueden ser referenciados fácilmente."⁷⁸ De modo que los

⁷⁴ Ibíd. 212

⁷⁵ Ahora conocido con el nombre de Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

⁷⁶ Alfonso Villa Rojas. *Los zoques de Chiapas* (México: Instituto Nacional Indigenista, 1975)13

⁷⁷ Como por ejemplo los escritos de Carlos Basauri, *La población indígena de México: etnografía* en 1940; de Marcos E. Becerra "Breve noticia sobre la lengua e indios tsoques", en *Memorias y revista de la sociedad científica Antonio Alzate*, en 1924, y trabajos lingüísticos como el de William L. Wonderly, por mencionar algunos.

⁷⁸ Homi K. Bhabha. "Lo poscolonial y lo posmoderno: la cuestión de la agencia". 2002.

estudios poscoloniales, se resisten a formas holísticas de explicación social, en cambio buscan reconocer los límites culturales de las colectividades.

Respecto a las primeras fuentes bibliográficas que se registran para los zoques, son acerca de datos históricos, entre ellos, los de Carlos Navarrete y Alfonso Villa Rojas. El primero refiere: “Hacia 1930, según los datos del censo de ese año, resumidos en los ‘Mapas lingüísticos de la República Mexicana’ [...] había 20 602 habitantes”,⁷⁹ y se consideraba a los zoques como uno de los principales grupos indígenas de México. También Navarrete agrega que durante esos años poco se conocía acerca de la cultura, organización social y política de los zoques:

Respecto a una serie de elementos culturales que nos proporcionan algunos historiadores, es mejor tomarlo con cautela, puesto que su datos provienen de fuentes en que la información se da en forma muy ambigua al generalizar sobre los ‘indios de la provincia de Chiapas’ o ‘indios de Chiapas’ o sencillamente los ‘chiapanecos’.⁸⁰

José María Velasco Toro considera que “los zoques de Chiapas se encuentran subsumidos en un proceso de destrucción que se inició a partir del contacto europeo”.⁸¹ Esto es, durante la colonia y el siglo XIX operaron factores que impidieron el crecimiento cuantitativo del grupo, de manera demográfica y territorial; ya que la política de Estado

⁷⁹ Carlos Navarrete. “Fuentes para la historia cultural de los zoques”. *Anales de Antropología*, VII (1970):207.

⁸⁰ *Ibíd.* 207

⁸¹ José María Velasco Toro “Perspectiva histórica” en *Los Zoques de Chiapas*, coordinadores Alfonso Villa, Rojas y otros (México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública, 1975)144.

durante todo el siglo XIX perfilaba hacia la erradicación de los grupos indígenas, con deseos de eliminarlos y “blanquear” el país⁸² el testimonio que sigue lo expresa claramente: te' nhkirawas tä anhmiajpa nitiyuse, näpiajpa ji miusoyae, ji ñujktiuyae, tejere tu anhmiajpabo te gobiernus, tä nunjitioyajparin, tekanmcho nunhguetabo ji musayae io´reram, mas uj musokiuy, ijtpou uj tsameomo”.⁸³ Las expresiones que van dirigidas a los hablantes de los pueblos originarios no solo son despectivos, sino también van discursos que los colocan en una posición de inferioridad, de ahí los intentos por integrar a los pueblos originarios en una sola nación, que incluso operan en la actualidad. Estos momentos permiten pensar que:

Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial”.⁸⁴

De aquí la importancia de considerar la perspectiva decolonial, como una propuesta que permite pensar la cultura como aquella que esta entrelazada y no derivada de los procesos de la economía política, por lo que Arturo Escobar (2000) y Walter Mignolo (1995) han mostrado que el lenguaje ‘sobredetermina la realidad social en su conjunto’.⁸⁵

⁸² Leif Korsbaek, Miguel Angel Samano Renteria, “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad”. Ra Ximhai no. 1. (2007) 195-224.

⁸³ Los mestizos nos ven como “atrasados”, “que no entendemos”, ven nuestra lengua como insignificante, así nos ve el gobierno y creen que pueden hacer con nosotros lo que quieran, pero lo que ocurre es que no sabemos usar su idioma, pero en nuestra lengua están nuestros conocimientos. Testimonio Ore yomo majxkuy. Interpretaciones al castellano para facilidad del lector.

⁸⁴ Santiago Castro y Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores 2007) 94.

⁸⁵ Ibid.

Es decir, la forma de organizarse, de ver la vida se relaciona de forma estrecha con los modos de transmitir el lenguaje y su significado.

Otro momento que me interesa mencionar es la que “[...] inicia con el triunfo de la revolución mexicana y dentro del cual la esencia destructiva continua, pero ahora mediante una nueva forma: la aculturación y la integración”.⁸⁶ Dado que, la Revolución mexicana tampoco significó la de los indígenas, ya que será la fuente de inspiración del indigenismo, a través de la idealización del pasado indígena y de una deliberada tendencia hacia la modernización económica. Por lo que ni la independencia, ni los efectos posteriores a la revolución beneficiaron a los pueblos originarios.

Al contrario, se ha intentado, más bien, borrar al “indio” del mapa de México, primero con una serie de leyes contra las tierras colectivas, a la cual algunos pueblos originarios han sobrevivido a través del sistema de cargos, que es una forma de organización ceremonial y religiosa, que se caracteriza por la entrada a ocupar un cargo de manera voluntaria, como opción no obligatoria. Ese cargo representa una parte de la comunidad para llevar a cabo sus festividades de santos patronos y opera en la actualidad.⁸⁷

Por otra parte, aparece por primera vez la indagación etnográfica sobre los zoques de Chapultenango y Ocotepéc, así también las primeras cifras del censo de 1970, como lo señala Francisco Córdoba Olivares: “Chapultenango tenía 5,440 habitantes; de los cuales 3,741 eran hablantes de la lengua zoque (que corresponde a un 69.52 %

⁸⁶ José María Velasco Toro “Perspectiva histórica” en *Los Zoques de Chiapas*. 1975: 144.

⁸⁷ El sistema de cargo lo representa el *kowina*, pueden existir varios *kowina* de acuerdo a la festividad religiosa.

bilingües y el 30.48 % a monolingües)".⁸⁸ Datos que permiten entender que durante estos años se consideraba estas zonas con más número de hablantes y por ello el interés de llevar a cabo allí las investigaciones. Si bien es hasta entonces, que se realizan estudios etnográficos de manera sistemática.

Los zoques de acuerdo a Alfonso Villa Rojas, está ubicada en el extremo noroccidental del estado de Chiapas y zonas aledañas de los estados de Oaxaca y Tabasco (véase el mapa 2). No obstante, todavía causa polémica la distribución histórica, problema vinculado a las variantes dialectales y con la delimitación del territorio zoque, ya que la lengua en la actualidad ha dejado de ser el parámetro que probablemente distinguía a los municipios con hablantes zoques. Al respecto María del Rocío Ortiz refiere que

Durante los primeros dos siglos de la Colonia, el zoque se hablaba en una amplia región de Chiapas que incluía a más de 50 pueblos [...]. Sin embargo, a partir del último tercio del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, una parte significativa de los hablantes zoques disminuyeron drásticamente, de tal manera que para 1900 representaban un mínimo porcentaje de la población de la Meseta Central, la Vertiente del Golfo y las Llanuras de Pichucalco, estas últimas localizadas en el noroeste del territorio⁸⁹

Esta disminución de hablantes en la población fue por las migraciones que se dieron, para trabajar fuera de los municipios considerados como zoques. Asimismo existía una

⁸⁸Francisco Córdoba. "Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas". En *Los zoques de Chiapas*, coordinadores Alfonso Villa Rojas y otros (México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública, 1975) 191.

⁸⁹ María del Rocío Ortiz Herrera. *Lengua e historia entre los zoques de Chiapas* (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. 2012) 13.

especie de exclusión y se les explotaba cuando hablaban el zoque en sus lugares de trabajo⁹⁰, en especial en las zonas urbanas, situación que provocó que muchos dejaran de hablar el zoque, y usar solo el castellano para comunicarse. Ya que la lengua provocaba que los menospreciaran y no los tomaran en cuenta en los empleos y en el contexto urbano en general. Por ello considero que la propuesta decolonial es la que permite explicar este “otro lugar” para los zoques, su lengua, su cotidianidad, su historia, son procesos que buscan trascender históricamente la colonialidad. Dado que la decolonialidad busca:

[...]Cuestionar los criterios epistémicos de producción del conocimiento académico articulados al eurocentrismo y a la modernidad. De ahí que pretenda consolidar un conocimiento no eurocéntrico y desde la herida colonial, es decir, un paradigma emergente desde la diferencia colonial.⁹¹

La explicación más puntual es la que ofrece Catherine Walsh con esta argumentación:

[...]No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento —una postura y actitud continua— de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un

⁹⁰ Pues las personas que hablaban otra lengua originaria, no solo el zoque, eran vistos como: no entienden lo que se les dice, incluso se pensaba que por la lentitud de entender el castellano, no deberían recibir un sueldo por sus servicios, o recibían un sueldo inferior a diferencia de otros empleados que solo hablaban el castellano.

⁹¹Eduardo Restrepo, Axel Rojas. *Inflexión decolonial*. (Popayán Colombia: Colección Políticas de alteridad, Universidad del Cauca, 2000) 20.

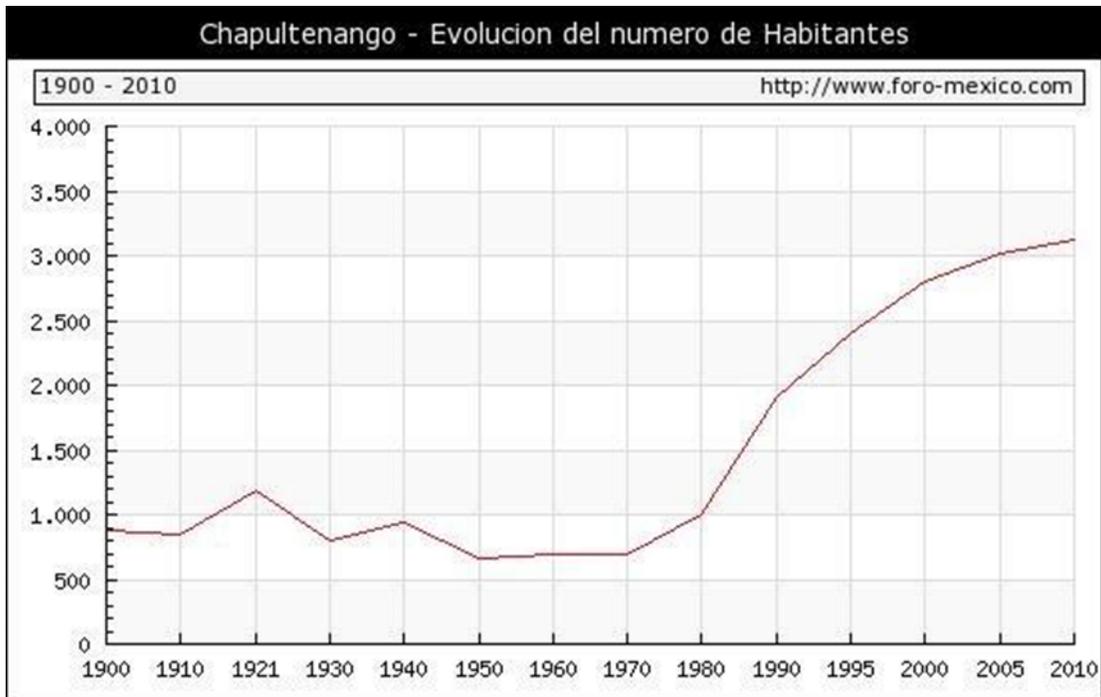
camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas.⁹²

Por lo que Walsh agrega que los agentes coloniales tratan de apagar la luz, cuando imponen y moldean una racionalidad fundada en binarismos: hombre-naturaleza, mente-cuerpo, civilizados-bárbaros, etc. Frente a ello propone, “la memoria colectiva es la que articula la continuidad de una apuesta decolonial, que se entiende como: ‘este vivir de luz y libertad en medio de las tinieblas’”.⁹³ La apuesta decolonial nos permite reflexionar más allá del contexto moderno occidental, a partir de la recuperación colectiva de la historia, advierte que la modernidad en América Latina haría parte de una experiencia de carácter no sólo moderna, en los términos trazados desde la interpretación eurocéntrica sino también colonial.⁹⁴ Y que se observa a través de estas políticas dirigidas a los pueblos originarios que voy mencionando.

⁹²Catherine Walsh. *Pedagogías decoloniales: practicas insurgentes de resistir, re-existir y revivir*. (Quito, Ecuador: Abya Yala, 2013) 25.

⁹³ *Ibíd.* 26.

⁹⁴ Catherine Walsh. *Pedagogías decoloniales*. 2013.



Gráfica 1. Evolución del número de habitantes en Chapultenango, Chiapas.

Fuente: www.foro-mexico.com

Otro factor fue la erupción del volcán Chichonal en 1982, el fenómeno natural que cambió la vida de los zoques del noroeste. La noche del 28 de marzo de 1982, la falta de previsión para evacuar a la población, es decir, de acuerdo a los testimonios de algunos pobladores del municipio, prefirieron evacuar primero a los animales de los grandes caciques en este caso las vacas. En lugar de evacuar a los pobladores. Además mis padres refieren que no había un lugar de refugio donde llegar, mucho menos alimentos, por lo que aunque no conocían la ciudad de Villahermosa (en el caso de mi familia, después les asignaron un albergue ahí), mi padre trabajo en venta de frutas que conseguían en la central de abastos, para la alimentación de nuestra familia.

La erupción del volcán afectó sobre todo al municipio de Francisco León. Sepultó la cabecera municipal y un gran número de casas, y muchas familias fallecieron, ya que no lograron salir de sus casas. Esta falta de previsión provocó efectos sociales que alteró la vida de los zoques y esta negligencia por parte de las autoridades fue un acto genocida ante la pérdida de muchas familias. Asimismo, los efectos provocaron la redistribución de la población zoque por todo el estado de Chiapas, hasta zonas nunca habitadas por ellos. Más de 20 mil personas fueron afectadas, de acuerdo a Laureano Reyes:

La erupción colocó frente a frente a dos mundos culturales: el de los zoques y el de los caxlanes (mestizos). Esta confrontación de dos mundos develó las características particulares de cada uno y dejó al descubierto sus formas sociales y culturales. Exhibió también la ignorancia de los medios masivos de comunicación de nuestro país ante las culturas indígenas. Las primeras noticias no atinaban a ubicar dónde estaba el volcán Chichón y menos a informar quiénes eran los zoques.⁹⁵

Fue tras la erupción del volcán Chichonal, que esta parte del territorio zoque queda al descubierto y se inician los trabajos orientados al tema de desplazamiento, incluso temas de salud, nutrición, relatos y narraciones breves. Me interesa mencionar aquí, el de Laureano Reyes Gómez, *Los zoques del volcán* (2007). Este autor de origen zoque, recopiló testimonios importantes de los zoques de Chapultenango y encuentra en ellos, que la erupción violenta del volcán, no fue un desastre que quebró la historia del pueblo

⁹⁵ Andrés Fábregas Puig. *El mosaico chiapaneco: etnografía de las culturas indígenas* (México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. 2012) 124.

de Chapultenango, más bien las pésimas medidas adoptadas por la administración política y su inflexibilidad para corregir las inadecuaciones ecológicas, sanitarias y alimenticias de los reasentamientos. Como lo refiere:

El proceso de adaptación y transformación no ha sido nada fácil, pues han enfrentado un nuevo mundo, con otros problemas. Pero al mismo tiempo accedieron a nueva tecnología agrícola, a nuevos sistemas de trabajo cooperativo, a servicios de salud oficiales, a créditos agropecuarios, a servicios educativos de primaria y secundaria, a caminos, a energía eléctrica, a casas habitación, a agua entubada. Todos estos cambios influyeron de alguna manera en la vida del pueblo zoque.⁹⁶

Esta alusión, permite entender las condiciones en las que se encontraban los zoques de Chapultenango y los desplazados viviendo su proceso de rehabilitación en los lugares que fueron reubicados, ya que no todos regresaron a su lugar de origen, dicho episodio marcó una huella significativa, ya que coincide con la construcción de caminos y la carretera que facilitó la comunicación a otros pueblos, posiblemente es un detonante en el aumento de la migración. Si bien hasta mediados de los años ochenta del siglo XX, Chapultenango y otros municipios aledaños, solo contaban con caminos de terracería, pero las continuas lluvias y derrumbes que caracterizan la zona, no impedía las migraciones de los zoques.

Asimismo los zoques contaban también con múltiples veredas que utilizaban para

⁹⁶ Laureano Reyes Gómez. *Los zoques del volcán*. (México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2007)150.

transitar a pie y los conectaba a diversos poblados, siendo estas veredas las rutas de acceso y salida para trasladarse y abastecerse de productos comerciales, como era el caso de Pichucalco Chiapas y Villahermosa Tabasco⁹⁷. En la actualidad, no solo está relacionado con el intercambio comercial, sino con la migración de los jóvenes para continuar sus estudios, de los cuales algunos regresan al municipio o se quedan a residir en otros estados de la república mexicana.

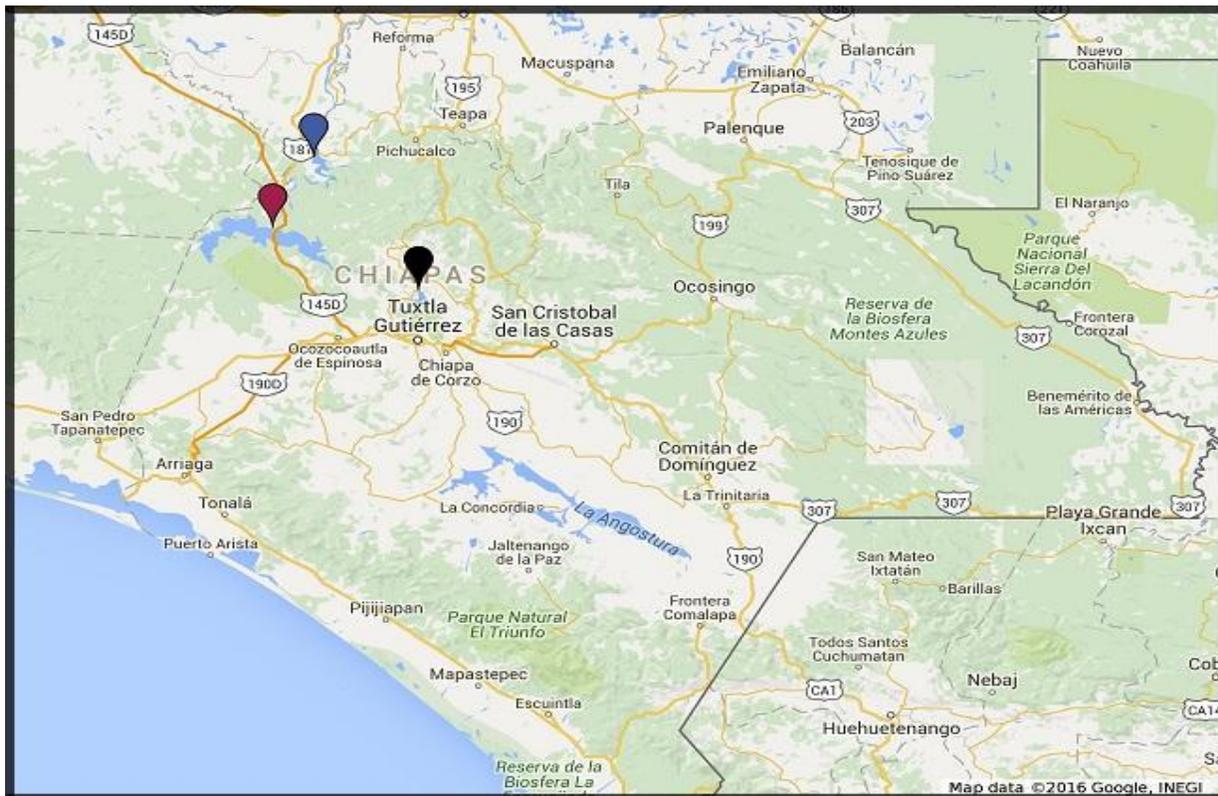
Los zoques de Chiapas han sido indagados desde diversas perspectivas teóricas y categorías como grupo étnico, identidad étnica, territorio, organización social y cultura, por mencionar algunos. Asimismo en las últimas cuatro décadas del siglo XX y lo que va del presente siglo los zoques de Chiapas han cambiado en varios de sus rasgos y no ha sido solo en lo demográfico, sino también su religión, lengua, cultura, organización social, alimentación. Además, la migración tanto interna como externa, es otro de los factores de primera importancia para explicar la actual distribución de los zoques, ubicados en territorios donde se mezclan con otros grupos, o bien en otras partes de la República Mexicana, como Veracruz, Guadalajara, incluso fuera del país como Estados Unidos de América.

A finales del siglo XX, diversos pueblos zoques fueron reacomodados: por un lado, por la construcción de presas hidroeléctricas,⁹⁸ y por el otro, la erupción del volcán Chichón

⁹⁷Fortino, Domínguez. "Zoques en la ciudad de Guadalajara: la reproducción de una identidad étnica dispersa". Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011: 59.

⁹⁸ La construcción de estas presas (las presas de Chicoasén, Malpaso y Peñitas, los cuales se encuentran en los límites meridionales y occidentales de la región) terminaron por transformar el paisaje natural de los zoques que habitaban este territorio, modificando así el uso del suelo, para ello fueron inundadas las tierras agrícolas de los pobladores, ya que dicho lugar serviría para generar energía eléctrica, con fines industriales.

(o Chichonal) en 1982. Los zoques de Chiapas han atravesado procesos históricos y socioculturales que reconfiguran sus comunidades y municipios, por lo que, muestran entre sí una gran heterogeneidad de territorios, costumbres e identidades locales. Los pueblos zoques de Chiapas que formaron parte de las primeras aplicaciones del indigenismo mexicano, ahora se encuentran inmersos en las nuevas políticas de integración a través de programas asistenciales y de paternalismo cuyo camino continúa siendo la homogeneización de la población indígena.⁹⁹ Su cotidianidad actual transita en los cambios del idioma y su cultura en general.



Mapa 3.- Presas hidroeléctricas en territorio zoque.

Fuente: elaboración propia con base en INEGI, 2016.

⁹⁹ Programa OPORTUNIDADES actualmente PROSPERA. Las que iban dirigidas al campo, Procampo (actualmente ya no existe) en su lugar hay una dirigida a pequeños comerciantes.

Por ello mis intentos en este recorrido desde mi propia cultura e identidad cultural, es otra forma de resignificar y visibilizar, este otro lugar al que refiere Santiago castro y Ramón Grosfoguel:

La apertura, libertad de pensamiento y formas de vida-otras; es decir, la “limpieza” de la colonialidad del ser y del saber; es desprenderse del discurso de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia.¹⁰⁰

El pensamiento decolonial permite explicar las formas en que continúa operando la colonialidad, la cual, es un fenómeno histórico más complejo, que se extiende hasta nuestro presente y opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales. Además de reproducir las relaciones de poder, obstruye los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados.¹⁰¹ Mi estudio no pretende decolonizar un conocimiento o practica cultural, sino de hacer visible que la expansión de un solo conocimiento obstruye otras formas de vivir, y los zoques como otros pueblos originarios, tienen otras formas de conocimiento y de articular su identidad cultural.

¹⁰⁰ Santiago Castro y Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial*: 2007:29.

¹⁰¹Santiago Castro y Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial*: 2007.

1.2.- Los zoques de Chapultenango: historia, lengua y contexto social

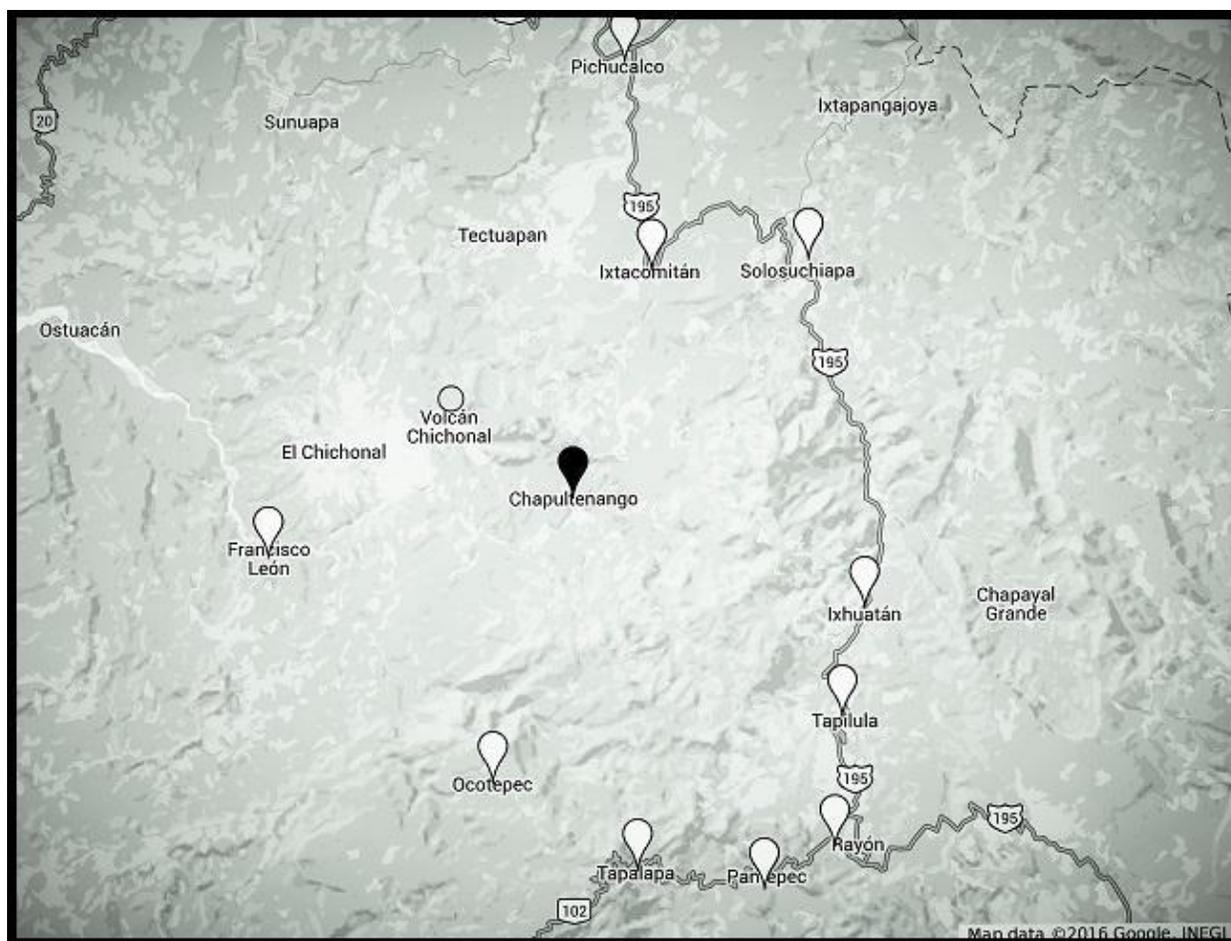
El municipio de Chapultenango se encuentra ubicado al noroeste del estado de Chiapas, en la región fisiográfica de las Montañas del Norte. Limita con los municipios de Pichucalco e Ixtacomitán al norte; Solosuchiapa e Ixhuatán al este; Tapilula, Pantepec, Tapalapa y Ocotepec al sur, y con Francisco León al oeste (véase el mapa 4). De acuerdo a la documentación de Alfonso Villa Rojas, Chapultenango está a una altitud de 700 metros sobre el nivel del mar, con un clima semicálido húmedo, con lluvias todo el año, que predomina en el municipio. En la cabecera municipal, la temperatura promedio anual es de 22.5°.

En las toponimias de Marcos E. Becerra, el nombre de Chapultenango significa en lengua náhuatl, "Lugar fortificado de los Chapulines", que tradujo en lengua zoque como *Amü*.¹⁰² Sin embargo, en el 2003 César Corzo Espinosa publica la tercera edición de *Chiapas, o la geografía mítica* y corrige la traducción de Becerra por *Au'mü*.¹⁰³ Pero entre los pueblos zoques es conocido como *Ajway'mä*.¹⁰⁴

¹⁰² Becerra se equivocó y tradujo 'Amü' palabra que no tiene sentido para los hablantes zoques.

¹⁰³ Que se traduce al español como "Lugar donde abundan los chapulines".

¹⁰⁴ Que interpreto como "lugar de piojos". Sin embargo, en una de las entrevistas, aparece que *aj'way*, era un árbol que producía una especie de algodón, con el cual las mujeres zoques elaboraban sus naguas (falda tradicional zoque).



Mapa 4.- Chapultenango y municipios de colindancia.

Fuente: elaboración propia con base en INEGI, 2016.

Antes de la conquista española, un grupo de zoques se estableció en el territorio del actual municipio de Chapultenango. Juan Pedro Viqueira refiere que, durante la segunda parte del siglo XVII, Chapultenango fue la cabecera de una vicaría dominica de la que dependían casi todos los pueblos de esta vertiente septentrional de las Montañas Zoques y se le consideraba el principal centro de población de la región. Los antecedentes más antiguos sobre Chapultenango se conocen a través de los testimonios de los ancianos

del actual municipio. Sin embargo, mi interés no es narrar su fundación como tal, sino más bien mencionar algunos acontecimientos que permitan entender los cambios de su lengua.

En Chapultenango, los frailes dominicos colaboraron en la dominación, como agentes y consejeros eficaces de la razón colonial. Fueron ellos quienes trazaron las estrategias de repoblamiento territorial y la agrupación de la población en torno a la iglesia católica, esto se observa en lo que refiere Andrés Fábregas, “La política colonial de reordenamiento espacial obligó a los linajes zoques a agruparse en una unidad llamada “barrio” por los españoles, presidida por su capilla y su santo patrón”.¹⁰⁵ Chapultenango cuenta con nueve barrios, dos capillas principales; la primera en el barrio Guadalupe¹⁰⁶ y la segunda en el barrio Guayabal¹⁰⁷. También está la parroquia principal de la Asunción que data del siglo XVI, en la que se celebra la virgen con el mismo nombre en el mes de agosto, siendo la fiesta grande del municipio.

El municipio de Chapultenango también cuenta con colonias, los pobladores nombran así a las riberas o localidades que pertenecen al municipio, algunos de ellos son: San Antonio Acambac, Guadalupe Victoria, Carmen Tonapac, Río Negro, San José Valtierra, Cumbre Valtierra, entre otros. Los barrios fueron creados después de la erupción del volcán

¹⁰⁵ Andrés Fábregas Puig. 2012. *El mosaico chiapaneco: la etnografía de las culturas indígenas*. México: Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas.

¹⁰⁶ En esta capilla se celebra la virgen de Guadalupe.

¹⁰⁷ Se celebra el Señor de Esquipulas, es un cristo de color negro. Esta capilla es de reciente construcción, se inauguró en febrero 2016. Antes de la construcción la festividad se hacía en alguna de las casas de los encomenderos, bajo el sistema de cargos. Las familias de este barrio aumentaron, por tanto, decidieron construir su propia capilla.

Chichonal. Cuando Chapultenango se repobló nuevamente, de acuerdo a los testimonios, las tierras podían ser ocupadas por cualquier persona que perteneciera al municipio, sin embargo las autoridades locales y estatales tenían prohibido a los pobladores regresar a las colonias por las condiciones en las que se encontraban, muchas familias zoques hicieron caso omiso del comunicado y regresaron al municipio.

Varias de estas familias eran aquellas que habían migrado por los conflictos ocasionados por los caciques antes de la erupción del volcán. Fueron ellos, los primeros en regresar y asentarse en el municipio. De modo que al repoblarse nuevamente el municipio, los barrios fueron nombrados con sus nombres de la colonia donde provenían (el lugar de diáspora). Ejemplo de ello, el Barrio Guadalupe y el Barrio Guayabal, los primeros barrios en fundarse, después de estos aparecieron, Barrio la Asunción, Barrio Castellanos, Barrio Aeropista entre otros.

Meses después, cuando las condiciones mejoraron, las colonias se repoblaron nuevamente, ya que muchas personas poseían tierras de cultivo por aquellos rumbos, en otros casos, aquellos que no quisieron quedarse en Chapultenango regresaron a las colonias. En referencia a los barrios al parecer es una característica que comparten la mayoría de los pueblos zoques, de herencia colonial (por los frailes dominicos). En el caso de Chapultenango, fue una manera de reordenamiento poblacional, tras los efectos sociales ocasionados por la erupción del volcán Chichonal. Los frailes dominicos ya habían intentado esta forma de reordenamiento para evangelizar, pero no había sido posible debido a que los zoques prefirieron irse a las montañas, debido a las malas condiciones en las que vivían con los caciques del pueblo. Fue así, como que se crearon

las colonias, como se les nombra ahora a estos lugares que repoblaron.

Dolores Aramoni también aporta una explicación sobre los barrios. De acuerdo a la autora, posiblemente sean un tipo de calpules zoques coloniales y estaría asignadas a los *kowina*¹⁰⁸ estudiados por los antropólogos. Los *kowina* son pequeñas asociaciones que tienen como objeto rendir culto a una o a varias imágenes y organizar las fiestas relacionadas con dichas imágenes. Los integrantes de una *kowina* son parientes patrilineales, aunque en ocasiones también participan algunos vecinos, sobre todo hombres jóvenes, cuya familia no tiene imágenes religiosas que venerar. Los *kowina* se relacionan de manera directa con la organización de las festividades de los santos católicos. En el caso de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, estos cargos no aparecen, ya que no adoran imágenes religiosas, y el grupo es minoritario.

La explicación que Dolores Aramoni nos ofrece acerca de los barrios, da cuenta que en Chapultenango los *kowina* representaban más bien a las colonias del municipio, ya que cada una le antecede el nombre de un santo y luego su nombre en zoque (o se eliminó totalmente su nombre en zoque) por ejemplo; San Antonio Acambac, Carmen Tonapac, por mencionar algunos y la colonia Guadalupe Victoria, por la virgen con el mismo nombre cuyo nombre en zoque es *Susnubajk*.¹⁰⁹ Posterior a la erupción del volcán Chichonal, Chapultenango se repobló, y estas asociaciones de *kowina* aparecieron en los barrios, al

¹⁰⁸ Puede interpretarse como aquellas personas que tiene el cargo para organizar las festividades religiosas del pueblo.

¹⁰⁹ No tiene una traducción al castellano, pero su nombre zoque es por el río *Susnubajk* que cruza los alrededores de esta colonia y el agua del río es de color verde. Los zoques raras veces nos preguntamos por la traducción en castellano, ya que la población las identifica por su nombre ancestral.

asignarle un santo patrón a cada uno, muchos continuaron con el santo de su lugar de diáspora.

Laureano Reyes en *Los zoques del volcán*, refiere que Chapultenango está situado a trece kilómetros de este fenómeno natural, por lo que la tercera parte de su territorio quedó inhabilitado y gran parte de la población tuvo que emigrar. Meses después de la erupción los pobladores de las colonias que pertenecen a Chapultenango, conformaron el municipio actual, mientras otros fueron reubicados fuera del área considerada zoque, en municipios como Juárez, Acala, Chiapa de Corzo y Ocosingo, también hubo reubicaciones a otros estados: Tabasco, Quintana Roo, Veracruz y Jalisco. De acuerdo al censo poblacional del 2011.

La erupción del Volcán Chichonal en 1982 provocó cambios en el espacio tradicional zoque de Chapultenango y Francisco León al generar nuevos asentamientos en Veracruz, Campeche, Jalisco y de manera interna en otras áreas ecológicas de Chiapas. De manera interna, Chapultenango fue repoblado por familias de sus colonias (localidades) aledañas. Esta nueva realidad reconfigura la vida de los zoques, y aun con el reacomodo a otros espacios fuera de su territorio tradicional, los zoques trasladan consigo los elementos simbólicos del territorio histórico, adquiriendo nuevas identidades pero con evocación a su pasado prehispánico: “Así es como los zoques de Guadalajara reproducen ciertas prácticas culturales en el ámbito residencial que se expresan en la enseñanza de la lengua y en el consumo de plantas comestibles de Chapultenango”.¹¹⁰

¹¹⁰ Fortino, Domínguez. “Zoques en la ciudad de Guadalajara: la reproducción de una identidad étnica dispersa”. Tesis de maestría, 2011.

Todos estos acontecimientos, sin duda han ocasionado que el flujo de la migración aumentara, los nuevos contextos ofrecen otras cotidianidades, nuevas formas de socializar y de incorporarse a los nuevos lugares de residencia. Que posiblemente confronta a aquellos jóvenes que por primera vez están fuera del territorio. Ya que, en los nuevos espacios no se habla en zoque, sino en castellano. Frente a estos procesos, los zoques configuran nuevas formas para mantener su lengua, cultura e identidad. Y esto se observa, a pesar de las variantes dialectales, la lengua sigue siendo la que da un rasgo distintivo a los zoques y es, el referente entre los zoques cuando se regresa al territorio y en los encuentros fuera de él. Como es el caso de algunos asentamientos fuera de su territorio tradicional, como los zoques de Veracruz y Guadalajara, donde la población es minoritaria, pero con rasgos característicos de su cultura.¹¹¹

1.2.1.- Contexto social contemporáneo de Chapultenango, Chiapas

El espacio físico de Chapultenango se encuentra trazado a la manera española: una pequeña plaza central, en la cual encontramos: el parque, la presidencia municipal, la iglesia, el convento y las escuelas de preescolar y primaria federal.¹¹² El municipio de Chapultenango tiene una población de 7,332 habitantes de los cuales 5,317 son hablantes del idioma zoque (5,159 son bilingües y 94 monolingües) y 1,547 no hablantes

¹¹¹ La lengua zoque (en adultos de 40 años y mas) en lo que refiere a la alimentación tradicional, por ejemplo los tamales y caldos (adaptando los sabores), los altares y los santos patronos de su lugar de diáspora).

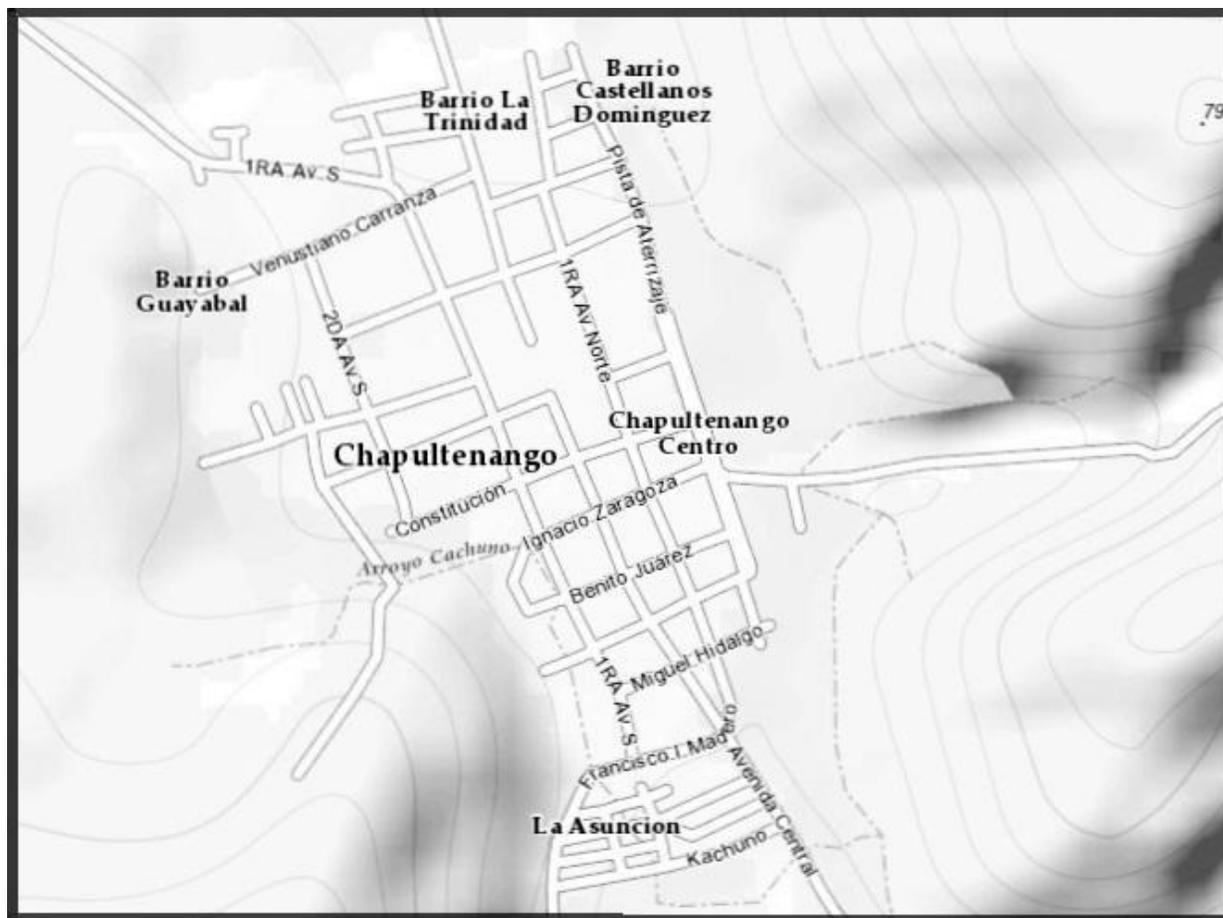
¹¹² Las demás escuelas tanto de preescolar como primarias bilingües no se encuentran en el centro del pueblo, sino a sus alrededores, comúnmente una en cada Barrio.

del zoque.¹¹³ Mi zona de estudio es la “cabecera municipal” en los que están implicados los barrios tradicionales del municipio de Chapultenango: Barrio Guadalupe, Barrio Guayabal, Barrio La Asunción, Barrio La Trinidad, Barrio Castellano, Barrio Aeropista, Barrio señor de Tila, Barrio centro y Ejido nuevo Chapultenango (véase el mapa 4).

En Chapultenango los nombres de los barrios están relacionados con el lugar de diáspora, que ya mencioné con anterioridad. Los pobladores llaman colonias a las localidades que tiene el municipio a diferencia de los barrios que están dentro del municipio¹¹⁴. Ambas pertenecen al municipio, pero los barrios están en el municipio (se pueden recorrer a pie, sin ocupar algún transporte público). A diferencia de las colonias, que para llegar a ellas, es necesario usar algún medio de transporte, por ejemplo, rutas que van a las colonias, caballos, etc. Esto es, porque algunas colonias no cuentan con carretera y son veredas las que guían para llegar a estos lugares. Las colonias o localidades se crearon a partir del conflicto que tenían los zoques con los caciques, la cual se intensificó a la llegada del agrarismo, que explicaré más adelante.

¹¹³ Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2010 (INEGI).

¹¹⁴ Ambas pertenecen al municipio, la diferencia está en que para llegar a cada lugar los medios para trasladarse son diferentes.



Mapa 4: Chapultenango, Chiapas.

Fuente: elaboración propia.

Respecto a la mayor concentración de hablantes de la lengua zoque, la mayoría se encuentra en las colonias o localidades de Chapultenango, ya que en la cabecera municipal son pocas las familias que usan la lengua zoque. La lengua zoque tiene variantes dialectales, de acuerdo Andrés Fábregas, que confirman la existencia de un antiguo tronco protozoque: “[...] las referencias más lejanas de la lengua zoque se

remontan al siglo XVII, delimitado al lapso que media entre 1652 y 1672”.¹¹⁵ Fue cuando fray Luis González escribió su *Arte breve y vocabulario de la lengua zoque*. En el caso de Chapultenango se usa la misma variante que el zoque de Tapalapa y Esquipulas Guayabal, Rayón.

En Chapultenango las principales actividades económicas son el cultivo del maíz, calabaza y frijol, complementados con chayote, papa silvestre, tomate, la yuca entre otros, asimismo árboles frutales y la cría del ganado vacuno. Entre Los principales atractivos turísticos están: los ríos Tzujsnäbajk¹¹⁶ y Mäbajk¹¹⁷, que corren entre los bosques, selvas y pastizales y el volcán Chichonal que recibe visitas tanto de estudiantes como de extranjeros. En la cabecera se encuentra la iglesia y convento de la Asunción, que es uno de los principales monumentos coloniales del municipio y de Chiapas.

En Chapultenango la tradición dancística es notable entre los zoques y está asociada a una compleja concepción del mundo. Las danzas más importantes son la de *yomo etzé*¹¹⁸, *kawayu´etze*¹¹⁹, *nibi´etze*¹²⁰, *kak´etze*¹²¹, entre otras que comparten con otros pueblos zoques. Las danzas se ejecutan de acuerdo a las fechas del calendario y están asociadas a un sentido de religiosidad, cada una representa un momento específico de

¹¹⁵ Andrés Fábregas Puig. 2012. *El mosaico chiapaneco: la etnografía de las culturas indígenas*. 109.

¹¹⁶ De manera literal en castellano se traduce como “Río de agua verde”.

¹¹⁷ Desconozco que significa.

¹¹⁸ Es una danza en la que los hombres se visten de mujeres.

¹¹⁹ Conocida en castellano como la danza del caballito.

¹²⁰ La danza del sembrador.

¹²¹ La danza del Jaguar.

un acontecimiento especial, por ejemplo, la danza del *nibi'etze*, se realiza el dos de febrero, y en estas fechas los hombres del poblado siembran maíz, frijol y calabaza, la danza es para pedir buenas cosechas para ese año.

Este capítulo permite hacer un breve recorrido sobre los zoques de Chiapas, como se ha descrito, los pueblos zoques no solo se encuentran ubicados en una misma región geográfica, sino que la distribución de la población se encuentra en todo el país, incluso en el extranjero, como Estados Unidos. Por lo que, su lengua manifiesta variantes que se diferencian de un municipio a otro. Incluso en Chapultenango, el lugar de estudio, en las colonias (localidades) también se muestran variantes en la lengua, relacionadas con las zonas de diáspora. Por otra parte, las consecuencias debido a las políticas de Estado que se implementaron durante el siglo XIX, entre ellas, las de integración y asimilación han incidido en la pérdida de algunos elementos de la cultura, como la lengua zoque en los municipios de Tapilula, Ixhuatan, Jitotol. Frente a estas situaciones, Chapultenango es un ejemplo de los municipios zoques en el que sus elementos culturales y su lengua se mantienen.

Capítulo II

2.- “La gente no me recuerda”, aproximaciones a la identidad cultural zoque

Este capítulo describe como la lengua zoque continúa siendo un parámetro importante en la identidad cultural de los zoques. Para ello me parece necesario, abordar el tema del caciquismo en Chapultenango, como un momento histórico que permite comprender como el castellano cobra importancia para los zoques. Desde mi postura decolonial, la historia local sobre el caciquismo, parece operar desde el discurso de herencia colonial, esto es, sobre la representación que se tiene del ‘indio’, el eterno otro, con la marca del colonizado (que puede ser gobernado por la posición de inferioridad que le da esta marca colonial). Esta forma de relación entre zoques y caciques, permitirá comprender los cambios que se generan en la identidad cultural de los zoques de Chapultenango, parto de la definición de Saurabh Dube de que las identidades refieren:

[...] a los procesos amplios de formaciones de sujetos que expresan no solo personalidades particulares, sino también agrupaciones colectivas. [...] las identidades comprenden un medio crucial a través del cual los procesos sociales se perciben, se experimentan y se expresan. De hecho, definidas en relaciones históricas de producción y reproducción, apropiación y aprobación, poder y diferencia, las identidades culturales (y sus mutaciones) son elementos esenciales en la constitución cotidiana (y las transformaciones

incesantes) de los mundo sociales.¹²²

Apoyada en esta perspectiva, esbozo la experiencia de regresar al territorio zoque y las implicaciones de mi estancia fuera de él, es decir, lo que representó para las familias zoques, y mi experiencia como zoque de Chapultenango. Dado que la identidad cultural puede ser articulada desde mi vida personal y contrastada con la de otras familias zoques. “La gente no me recuerda”, fue la reacción que tuve durante las primeras interacciones al conversar con las familias de Chapultenango, esta primera impresión ha sido de utilidad para describir los caminos de la identidad cultural. En un apartado siguiente, describiré los efectos y cambios sociales que aparecen durante la época después de la erupción del volcán Chichonal, entre ellas, la llegada de los discursos institucionales y la representación de lo indígena. Asimismo prefiero usar el término colectivo zoque (como ya mencione en un apartado anterior), como una manera de respetar la particularidad y las diferencias lingüísticas entre los territorios zoques.

2.1.- La identidad cultural de los zoques y su relación con la presencia del caciquismo

El caciquismo en Chapultenango se acentúa a partir de 1870, cuando los cambios en la tenencia de la tierra entre zoques y caciques se vuelve tensa, fue un momento histórico que marcó la configuración de la identidad cultural de los zoques, en especial, en lo que refiere a la lengua zoque. Los caciques eran los que tenían el poder político y económico

¹²² Saurabh Dube, “Identidades culturales y sujetos históricos: estudios subalternos y perspectivas poscoloniales”. Estudios de Asia y África XLV, no. 2 (2009):251.

en el pueblo. Para los zoques de Chapultenango eran conocidos como los *nhkirawas*. En los testimonios aparece que se desconocía su lugar de origen, pero eran los únicos que hablaban el castellano y no entendían ni hablaban la lengua zoque.

La aparición de los *nhkirawas*, fue una época en la que el poder caciquil se implantó, la tesis de maestría de Fermín Ledesma: *El conflicto agrario entre los zoques de Chiapas. El caso de las tierras del volcán Chichonal: 1982-2012*,¹²³ documenta que el reparto agrario en el área zoque estuvo definido por cuatro periodos importantes, y describe esta imposición del poder caciquil. El primero de, 1870 a 1915, que se distingue por una política de despojo y privatización, a favor de propietarios privados en la cual los zoques son excluidos en tierras marginales y sirven de mano de obra para el sistema de reproducción de la hacienda a través de las fincas, cuyos dueños son los caciques.

Un segundo periodo, comprende de 1916 a 1960 año en que se da una movilización de los zoques a las montañas resultado del reparto agrario nacional. El tercer periodo de 1961-1982 hubo un ajuste interno de los ejidos que se expresó en conflictos intergeneracionales, una época incluso de migración de jóvenes a zonas urbanas, en el caso de Chapultenango, también por la erupción del volcán Chichonal. Y finalmente el periodo de la recuperación de tierras mediante ocupaciones en 1994 que posibilitó una nueva configuración agraria en el territorio.

Mi interés no es abordar todo el proceso vivido durante la política agraria, más bien develar de qué forma este fenómeno provocó cambios en el área zoque de

¹²³ Fermín Ledesma. "El conflicto agrario entre los zoques de Chiapas. El caso de las tierras del volcán Chichonal: 1982-2012". Tesis de maestría, Universidad Autónoma Chapingo Centros Regionales Universitarios, 2014.

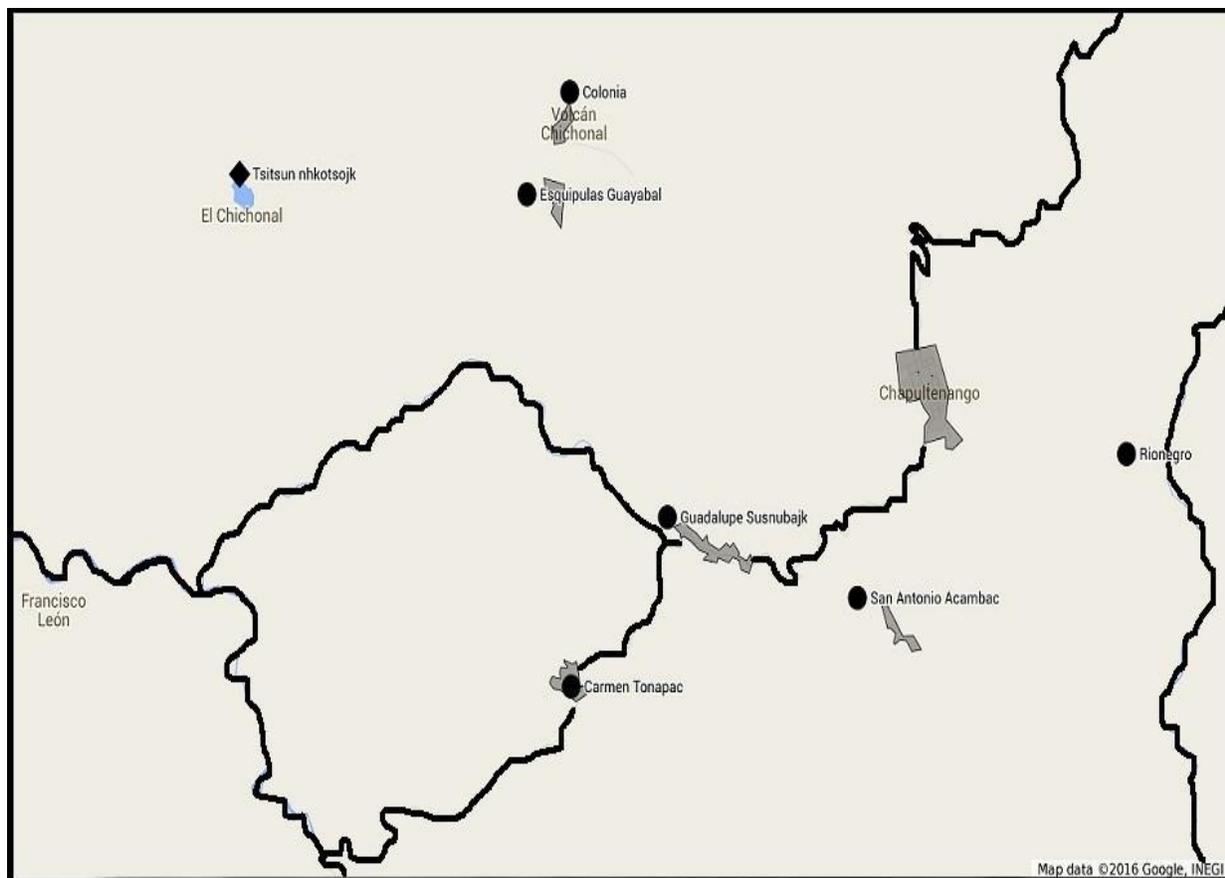
Chapultenango.

El sistema de finca funcionaba de la siguiente manera, los caciques del pueblo poseían las mejores tierras y los zoques de Chapultenango ofrecían sus servicios para que las fincas operaran. Dada esta relación desigual, los zoques no poseían sus propias tierras, y eran explotados por los caciques, ya que trabajaban todo el día en las fincas y no recibían un sueldo. Por otra parte, el sistema económico giraba en torno al poder caciquil, ya que además de poseer las fincas, eran comerciantes del pueblo, es decir, dueños de abarrotes y encargados de la compra y venta de café, que era la producción más fuerte de los zoques durante los años cuarenta del siglo XIX. Los caciques compraban el café a bajo costo, y vendían estos productos a precios más altos a otros municipios. Esta desigualdad provocará que muchos de los zoques abandonen el municipio y se instalen en las montañas zoques, entre los años 1916-1960.

También fue una época en que las tierras mancomunadas fueron fraccionadas y frente a esta política, los zoques de Chapultenango reaccionaron en desacuerdo, y deciden partir a las montañas cercanas al volcán en pequeños grupos familiares, sobre las márgenes del río *Tzujsnäbajk*,¹²⁴ con cercanía al cerro del *Tzitzun Cotzak*¹²⁵ en el suroeste, separándose así del municipio y de las tensiones que comenzaban a generarse con los caciques debido a las políticas agrarias (véase el mapa 5).

¹²⁴ Actualmente es la colonia Guadalupe Victoria.

¹²⁵ Es la forma como se nombra, en lengua zoque, al volcán Chichonal.



Mapa 5.- Localidades de Chapultenango cercanos al volcán Chichonal.

Fuente: elaboración propia con base en INEGI, 2016.

Sin embargo, los caciques a la llegada del agrarismo, para proteger sus tierras, impusieron un sistema económico de hacienda local, es decir, protegieron sus tierras mediante mecanismos legales en complicidad con las instancias agrarias.¹²⁶ Por lo que cambiaron el nombre de las propiedades y fraccionaron sus tierras en pequeños lotes para su venta, simulando de esta manera los latifundios y creando un mercado local de

¹²⁶ Fermín Ledesma. "El conflicto agrario entre los zoques de Chiapas. El caso de las tierras del volcán Chichonal: 1982-2012". Tesis de maestría, Universidad Autónoma Chapingo Centros Regionales Universitarios, 2014.

tierras para los zoques¹²⁷. La cual se prolongó casi más de un siglo en Chapultenango: “Dicho periodo del despojo en el municipio comprendió desde la década de 1870 hasta 1915”.¹²⁸ El sistema de fincas, prevaleció hasta la erupción del volcán Chichonal. Estas situaciones provocaron la ocupación de tierras cercanas al volcán, en Chapultenango, en la década de los cuarenta del siglo XIX, como se refiere en el testimonio de una de las entrevistas:

Tejena yoshajpa ya'ajk, ñeku'omoran entonces yo'ki ji yiahnguimi ny'iyo, al igual que te' ya'ajk ij'tyotskeru comisariado, oyubo chab'tsiyae nas, del ejido, que maka e'eh wen'doy nas, porque jo'o wina tejemana ijtu nas tum'íjtuboina, tekande te' kirawa aunque ju'ro piujkiaju nas mya'uyaju, ni'kä tes ja kioyoj'yao ñe'kure piuj'kiajubo ñastam, a su manera, a su gusto, porque cuando toj'koyu este, mytu te' nueva ley'aje entonces te gobiernus, entonces, ya este gobiernus, makum mi'tum yaj'tsujkiaie tojk , tuj'ku te' colonia, tsujk'tyotsiaju colonia, hablando ya'ajk yo'ki , yoki'na casi kiojamba tyojk' ijpubabo te pöt'se, mumu municipios te'na kiojambubabö, entonces luego du' dowo wyendochaju maku fiormatsujkiaie colonia Guadalupe Victoria, tuj'tyotsu Carmen Tonapac, temo ñujmayajpa ñujmayajpana Tona'bajkomo...¹²⁹

¹²⁷ Ibíd.

¹²⁸ Ibíd.

¹²⁹ “Así trabajaban los caciques en aquel entonces, por lo que los zoques no teníamos ningún poder, y cuando aparecieron los comisariados, cuando empezó la repartición de tierras, en los ejidos, que iban a distribuir las tierras, los caciques fueron los primeros en apropiarse, para luego venderlos, cuando esas tierras eran libres de nadie. Ya que las tierras de cultivo se trabajaban de manera conjunta. Fue por esta nueva ley que nuestros compañeros decidieron trabajar sus tierras por familia, y nos dispersamos, se comenzaron a formar las colonias, como Guadalupe Victoria y Carmen Tonapak.” Testimonio Ore'pot tökay. Interpretaciones al castellano para facilidad del lector.

Sin más, las tensiones entre zoques y caciques continuaron, fue durante este periodo del reparto agrario, cuando fue más visible la relación desigual y discriminatoria de los caciques hacia los zoques. Estas diferencias se reflejaban sobre todo en la lengua, siendo el castellano la lengua dominante (de herencia colonial) y que la mayoría no usaba de la población zoque en Chapultenango, pero si había escuchado. Los caciques (también se les conoce y nombra como *nkirawas*, *caxhlanes* o ladinos) hablaban solo el castellano, de acuerdo a los testimonios, algunos eran originarios de Tuxtla Gutiérrez y otros de San Cristóbal de Las Casas, ambos municipios pertenecientes a Chiapas.

En el caso de Chapultenango, la reconstrucción histórica del reparto agrario de 1915 hasta 1992 que Fermín Ledesma documenta, permite visualizar que estos hechos no modificaron la estructura del poder local en Chapultenango, ya que los finqueros continuaron en los cargos políticos, también son actores claves para comprender por qué los zoques deciden aprender el castellano: para defenderse de la explotación del cacique, desarrollada durante casi un siglo. La llegada de la política agraria, también está relacionada con el agotamiento de las tierras con fines agrícolas, la cual motiva la migración de jóvenes sin tierras desde la década de los años sesenta del siglo XX. El testimonio siguiente lo refiere:

Te' caciques ji'na xiutyae wo'co dö anhgmyäo, kä nhianhmäbia, porque te' directore nu'miäjpabö, ojtsi mitu ojtsi mitu jämo'tyotse jik'sek maestro miäjpuyajpana, jö'o tes' ñujmäyäjpana maeströ te caciques jha' mayas'notyao!, te' mam'kio ni'wakuyae en la secretaria de Tuxtla, que je'ne ne ño'tö maeströ, que te maeströ je'ne ne' dyiom'noyjtü. Teje ma tsäpyae, mitä

ñobujtyae te maeströ, te'jeri ijtpabä cinco, seis meses yaj mäkiäjpa, mängueta, nunca ji xiutyae wo'co dö änghmäyo porque te'iste wu'cande ñe'co myiusoyao, do oj'tyo ja dö muso, te'y tu' ninu'miajpa [...].¹³⁰

A partir de esta década, Chapultenango comenzó a experimentar la expulsión de su población hacia zonas urbanas próximas del sureste mexicano como: Pichucalco y Tuxtla Gutiérrez, en Chiapas, y Villahermosa, Tabasco. Donde se empleaban como albañiles, soldados del ejército mexicano y las mujeres como trabajadoras domésticas. Esta migración comenzó a ser visible a partir de las recurrentes crisis económicas de la década de los años ochenta del siglo XX y luego con la erupción del volcán Chichonal en 1982. Este fenómeno permite visualizar algunos elementos que han colaborado en los cambios del colectivo zoque, en especial, su lengua.

La forma de gobierno del cacique parece estar sustentada en la representación que se tiene sobre el “indio” en el país (la marca de dominación colonial). A través de datos históricos como la independencia y la revolución mexicana, se deduce el lugar subordinado que el indio o indígena ha ocupado desde entonces, y que Guillermo Bonfil Batalla refiere en su libro *México Profundo*,¹³¹ como la construcción ideológica que afectó y continúa colocando al indígena en un posicionamiento de vulnerabilidad, que fue

¹³⁰ “A los caciques no les agradaba la idea de que los zoques estudiaran, ellos eran unos ladrones, intenté ir a la escuela, pero los caciques despedían a los maestros, les levantaban falsos de que eran unos borrachos y que eran infieles con sus esposas, viajaban a Tuxtla a denunciarlos por esas actitudes, entonces eran despedidos, o los cambiaban de lugar de trabajo, entonces no tardaban en el pueblo, algunas veces entre cinco a seis meses. Los caciques no permitían estudiar a los zoques, ellos querían tener el control de todo, y nos negaban ser letrados, para seguir robándonos [...]” Testimonio Ore'pot tökay. Interpretaciones al castellano para facilidad del lector.

¹³¹ Guillermo Bonfil Batalla. *México Profundo*. (México: Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.1990)

impuesta a los pueblos existentes en América a la llegada de los conquistadores europeos.

De acuerdo a Aníbal Quijano, la “[...] historia del poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad”.¹³² Desde entonces, la marca de la diferencia negativa colocó a estos pueblos en la posición de primitivos, capaces de producir culturas inferiores. Aparecieron incluso las articulaciones duales, que continúan operando en los discursos (tradicional-moderno, rico-pobre).

Es posible que bajo este discurso los caciques gobernaban sobre los habitantes de Chapultenango. La nula participación de los zoques en la vida política, social y económica fue un motivo, que empujó a la población para adquirir el nuevo idioma: el castellano. Estas diferencias, son producto de la reproducción de una colonialidad a nivel del conocimiento, es decir:

Dada la diferencia colonial y la colonialidad del poder, el conocimiento generado en las periferias coloniales no tiene carácter de conocimiento. De igual manera, las lenguas habladas en dichas periferias no tienen valía expresiva del conocimiento objetivo. La diferencia colonial ha constituido al

¹³² Aníbal Quijano. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Comp. Eduardo Lander (Buenos Aires, Argentina: Editorial de ciencia sociales, La Habana, 2005) 221.

otro como un diferente no válido.¹³³

El testimonio siguiente explica tal situación: “Wina nāngueta uj jara, wina ji'nānh'na shuny komo iānhmäñomo porque te ānhguimiajpbö este ñe'korin suba ānhgimia y te ji'miushaebos do ore pues jinde vialerāmbö, ji' miushae nitiyo”.¹³⁴ Asimismo aumenta el interés para aprender a leer y escribir aunque no sea en la lengua zoque. El castellano parece haber sido, para los zoques, un instrumento que era necesario conocer y usar para defenderse de la explotación.

En los testimonios, los hablantes zoques no ven la lengua zoque como obstáculo o inferior, pero aprender el castellano parece haber sido útil para suprimir la relación de desigualdad con los caciques. En los testimonios aparece de manera constante cómo la lengua zoque es de vital importancia en la identidad cultural de los zoques, pues en ella también es posible hallar otro modo de ver la vida, otro conocimiento, que solo se conoce a través del uso de la lengua zoque. Como refiere el testimonio siguiente: “Joo tejemcho numjmayajpbä yomo, ojtsi castilla te' faltatsujkabia, pero uj nhgypsokiuy ij pou komo eyaram'buse ijtpukeru uj nhgipsokiuy. Mumu ti muspa nhgypso pero, na más castillaomore ji musibo tsamo”.¹³⁵ De modo que permite pensar que la identidad cultural del colectivo zoque ha sido marcada por una historia de la diferencia (negativa), que

¹³³ Fernando Garcés. “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Comp. Santiago Castro y Ramón Grosfoguel (Bogotá: Siglo del Hombre Editores 2007) 224.

¹³⁴ “Mi padre me comentaba que hace años, los caciques que mandaban en el pueblo no permitían que los zoques estudiaran, ya que solo ellos querían mandar y decían: ¡los que no hablan castellano no saben, no valen nada, porque no saben nada!”. Testimonio Ore'yomo metsa. Interpretaciones al castellano para facilidad del lector.

¹³⁵ “Así le digo a otras mujeres, no sé hablar castellano, pero pienso y tengo mis conocimientos, como los que hablan otro idioma. Todo lo puedo pensar en mi lengua, solo no puedo decirlo en castellano.” Testimonio Ore'yomo Tökay. Interpretaciones al castellano para facilidad del lector.

coloca los saberes y el conocimiento de la colectividad como ilegítima frente a los demás, y esto se debe a que:

Tanto el conocimiento como las lenguas pueden ser vistos como bienes que poseen los pueblos pero que tienen distinta valoración, otorgada por los centros de poder a nivel local, regional y global [...] El conocimiento de las lenguas subalternas (minorizadas, dirían los sociolingüistas) es algo que se puede estudiar, pero no es un conocimiento válido para incorporar como conocimiento paradigmático del pensar y del vivir.¹³⁶

Dada esta situación desigual, la presencia del caciquismo en Chapultenango marcó al pueblo zoque de varias formas en lo que refiere a la identidad cultural: primero, a través del discurso del “indio”, como marca de la diferencia en sentido de inferioridad, algunos testimonios dan cuenta de ello, cuando refieren que los zoques no saben nada frente a los ojos del cacique, probablemente esta situación colabora en el interés para adquirir el castellano, como un instrumento que permite el acceso al conocimiento del otro, el conocimiento negado por hablar una lengua diferente, que el otro no entiende. Aquí es posible identificar como se recurre a los criterios de clasificación racial, es decir: “los indios son los analfabetos, carentes de letra y de palabra, y los civilizados son los que pueden hacer uso de la escritura como expresión de razón y como ámbito generador de expresión discursiva.”¹³⁷

Hablar el castellano significaba la oportunidad de ocupar un lugar en el poder político,

¹³⁶ Fernando Garcés. “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 2007, 226

¹³⁷ *Ibíd.*, 228

que se le había negado durante años. Incluso este momento es importante porque parece ser el detonante con el que se sustentan los zoques para promover que las nuevas generaciones aprendan el nuevo idioma y la escritura, no para eliminar la suya, sino para mejorar la relación desigual.

Lo segundo ocurre, cuando el reparto agrario parece culminar, con la colonización de tierras interno (hacia las montañas cercanas al volcán Chichonal). Aunque el poder local del cacique continua a través del sistema finquero, que llegará a su fin en el año de 1982, con la erupción del volcán Chichonal. Este evento natural, traerá consigo efectos sociales significativos para la población zoque. La forma de gobierno del caciquismo en Chapultenango aparece con la política del reparto agrario y durará casi un siglo, en medio de tensiones y conflictos. Estos años coinciden con los hechos posteriores a la revolución, que efectivamente no fue la de los “indígenas”, ya que traerá consigo las políticas indigenistas, como solución para integrar al “indio” a la cultura nacional. Este proceso de crear un Estado-Nación, será a través del papel de las instituciones.

Este apartado esboza algunas situaciones que han traído cambios en los zoques de Chapultenango, la presencia del caciquismo, es una de las historias locales que permiten comprender las transiciones por las que los zoques han pasado, y que, pese a las formas de gobierno dominante (con tintes de dominación colonial), el sistema de cargos aparecerá como una forma de gobierno local frente a estas nuevas formas de poder homogeneizante. Sin embargo, durante los años posteriores a la erupción del volcán Chichonal, aparecerán otros cambios y métodos más aversivos para los zoques de Chapultenango, y será el papel de las identidades locales (que explicaré más adelante)

a través del sistema de cargos, en la que aparece la resistencia frente a estos cambios.

2.2.- Familias zoques de Chapultenango durante los años posteriores a la erupción del volcán Chichonal

Después de la erupción del volcán muchas familias zoques de Chapultenango y de sus localidades, fueron reacomodadas en 14 nuevos asentamientos ubicados en: Ocosingo, Villaflores, Ostucán, Chiapa de Corzo, Rayón, Chiapas; Guadalajara, Jalisco; en el valle de Uxpanapa, en Veracruz, y en las cercanías de la Reserva de Calakmul, Quintana Roo. Aunado a ello, durante los primeros años, posteriores a la erupción del volcán, muchos zoques migraron a lugares como Pichucalco, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; Teapa, Villahermosa, Ciudad del Carmen, Tabasco; y los Estados Unidos, en busca de empleo, ya que las tierras quedaron inhabilitadas y no podían trabajarse. Parece haber sido difícil para los zoques la experiencia de vivir en espacios urbanizados, ya que no hablaban bien el castellano y muchos de ellos sufrieron discriminación a causa de ello.



Ilustración: Cráter del volcán Chichonal 2011

Fotografía: Miguelina Sánchez González

El foco de interés aquí, son los cambios que provocan estos desplazamientos y las migraciones. Cuando las condiciones mejoran en Chapultenango, muchos de los desplazados y refugiados en los albergues, regresan al territorio. Y el municipio comienza a crecer en número de habitantes. Y unos años después se construye la carretera, que dejará al descubierto la región que pocos antropólogos habían visitado. Posteriormente aparecen los primeros partidos políticos (PRI, PAN y PRD). Pero el poder caciquil, aún permanece hasta entonces, ya que sigue concentrado en los caciques, y el poder se pasará a través de las familias y de generación en generación durante más de cincuenta años (véase el cuadro 1).

Durante muchos años el Partido Revolucionario Institucional (PRI) fue uno de los partidos con mayor auge, no solo en el municipio sino durante muchos años en el país, que tampoco beneficiará a la población zoque. Dado que se acompaña con la aparición de las políticas de alfabetización fomentadas en el país. Durante estos gobiernos, no solo hubo cambios sociales, sino también la imposición de una ideología. Cuyo principal interés fue sustituir el conocimiento indígena a través del desplazamiento de su lengua. Una de ellas la política alfabetizadora, que aparece justo después de la situación de vulnerabilidad en la que se encontraba Chapultenango. A partir de la experiencia de vida en los albergues de convivir como “extraños” y sobrevivir en la ciudad como refugiados, hay un aumento en el interés de que los niños deben asistir a la escuela, para aprender el castellano y así no sufrir las vergüenzas que ellos habían pasado, por la falta de dominio del castellano.

Cuadro 1. Cronología de los presidentes municipales de Chapultenango.

Presidente Municipal	Periodo de gobierno
Feliciano Rueda	1915
Mercedes González	1926
Romeo Pastrana	1931
Aniceto Aguilar	1932
Felipe Pérez	1933
Leocadio Domínguez	1934
Natividad Gómez	1935
Lázaro Domínguez	1938
Margarito N. Hernández	1939
Romeo Pastrana	1940
Lorenzo Pérez	1941
Manuel Méndez	1942
José Contreras Domínguez	1943

Lorenzo Pérez	1944
Virgilio López	1945-1946
Romeo Pastrana	1947-1948
Ulises Pérez S.	1949-1950
Romeo Pastrana	1953-1955
Roque A. Pastrana P.	1956-1958
Mario Osorio Pastrana	1959-1961
Baldomero Hernández Gómez	1962-1964
Virgilio Pérez Pastrana	1965-1967
Ildefonso Pérez Díaz	1968-1970
Roque Arnulfo Pastrana Pérez	1971-1973
Baldomero Hernández Gómez	1974-1976
Regino Díaz Lorenzo	1977-1979
Luis Contreras Fuentes	1980-1982
Ciro Domínguez Domínguez (Consejo Municipal)	1982-1985
Telésforo Simón Domínguez Guzmán	1986-
Oscar Márquez Márquez	1989-1991
Jorge Contreras Sánchez	1992-1995
Calixto Gómez Domínguez	1996-1998
Prof. Basilio Díaz Sánchez	1999-2000
Abrahán Gómez Martínez	2002-2004
Isaac Domínguez Gómez	2005-2007
Roberto Díaz Aguilar	2008-2010
José Carmen Gómez Gómez	2011-2012
Ariel Fernández López	2012-2015
Baldomero Álvarez Ramírez	2015-2018

Fuente: Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México, con base al Instituto Nacional para el Federalismo y Desarrollo Municipal (INAFED).

Sin embargo, lo importante de esta política no solo es la enseñanza de leer y escribir en castellano, más bien, lo que aparecerá en los libros de textos es la historia nacional, y las historias locales trataran de borrarse de la memoria colectiva. En cambio, será el primer encuentro con la historia de marginación de los llamados “indios” de México, resaltando su poca participación y su historia de ser los colonizados y de los que “no entienden, cuando se les habla”. Incluso este momento devela el lugar inferior que ocupan las

lenguas originarias frente a la lengua nacional: el castellano. A partir de esta política de alfabetizar, la historia de todos los pueblos originarios, entre ellos los zoques, su lengua y su forma de vida dejará de contarse, tratará de sepultarse. Lo importante ahora, será aprender una historia que hable de un solo pueblo, de los mexicanos, y se logrará imponiendo el nuevo idioma.

En el caso de Chapultenango, la única escuela que existía era la primaria federal Francisco I Madero, todos los profesores habían sido enviados desde la capital de Tuxtla Gutiérrez, o en su caso de San Cristóbal de Las Casas, por lo que no hablaban otro idioma que el castellano. A partir de 1990 de acuerdo a los testimonios, se exigió a los padres de familia inscribir a sus hijos en la escuela, esto fue porque muchos niños y niñas zoques no asistían a la escuela y el índice de analfabetismo era muy alto. Así fue como la política de alfabetizar a la población se puso en marcha, fue difícil tanto para los niños como para los educadores el proceso de enseñanza aprendizaje, ya que los zoques hablaban muy poco el castellano. También coincide con la llegada de los frailes de orden franciscano, que se establecieron algunos años para continuar con la enseñanza de la evangelización, ya que existían muy pocos creyentes en la fe católica.

Por otra parte, también aparecen las primeras visitas del Instituto Nacional Indigenista (INI). A través de esta institución, desde mi experiencia como parte de la colectividad, esta forma de “fomentar la cultura”, solo genera en la población que las danzas y la música, se promueva con una finalidad de lucro, irrumpiendo así el sentido religioso con el que se lleva a cabo en los lugares de origen. Mi argumento se sustenta en lo que sigue:

[...]el reflexionador de la cultura no es un ser aséptico, ubicado en la distancia,

que puede contemplar los fenómenos culturales sin mancharse en ellos, sino que está atravesado por los mismos hechos culturales que estudia, y por ello mismo se encuentra en una situación contradictoria de sujeto-objeto, no siempre separable y distinguible.¹³⁸

A partir de estos cambios en Chapultenango, aumenta el uso del castellano en los espacios públicos. En las escuelas solo se utiliza el castellano, ya que los maestros solo conocen y hablan este idioma, por tanto, se enseña también en castellano. La rapidez con la cual los niños zoques adquirieron el castellano en las aulas, puede relacionarse incluso con la convivencia de los niños que no hablaban el zoque.¹³⁹ Esta relación puede explicarse de acuerdo a Teun Van Dijk de que gran parte de la construcción que hacemos de la vida social es discurso, es decir:

[...] el significado del discurso es una estructura cognitiva [...] no sólo elementos observables verbales y no verbales, o interacciones sociales y actos de habla, sino también las representaciones cognitivas y estrategias involucradas durante la producción o comprensión del discurso.¹⁴⁰

Así fue como el castellano comenzó a ocupar un lugar de importancia y con ello, el aumento del bilingüismo, en Chapultenango. Ejemplo de ello, el castellano se habla en todos los espacios, las calles, las escuelas, las iglesias, en los medios masivos de

¹³⁸ Fernando Garcés. "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica", en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 2007, 218

¹³⁹ Hijos de familias foráneas que migraron a Chapultenango, entre ellos hijos de las familias caciques. Había niños que se burlaban de aquellos que no hablaban el castellano.

¹⁴⁰ Cynthia Meersohn, "Introducción a Teun Van Dijk: Análisis de Discurso" *Cinta moebio* 24 (2005):291.

comunicación (radio, televisión...) y además se enseña la escritura. Sin embargo, el problema no es aprender un nuevo idioma, sino la intención de hacer inferior una lengua a costa de otra, cuando se menosprecia una lengua indígena el nuevo idioma le quita legitimidad, así lo refiere José Antonio Flores Farfán,¹⁴¹ incluso agrega que la única lengua con una tradición escrita de alcance nacional es el castellano (el español). Sin embargo esta clasificación de lo que se debe o no enseñar y en que idioma, se debe a la marca colonial que continua operando: “así el proceso clasificatorio de lo ontológicamente aceptable y rechazable: los indios no tienen religión sino supersticiones, los indios no hablan lenguas sino dialectos, los indios no son hombres sino homúnculos, etc.”¹⁴²

Por lo que el resto de las lenguas originarias se reproducen de manera oral. Incluso si en los últimos años se han producido materiales para su promoción, no llega a los pueblos interesados, sino a lugares urbanizados, donde la población hablante resulta ser una minoría. Por otra parte, hay pocas leyes que colaboran al mantenimiento de las lenguas, y las que existen no las refuerzan.¹⁴³

La legitimidad de una lengua, también habla de una posición política, es decir, cuando una lengua se constituye también cumple la función de legitimar una clase de poder, un posicionamiento que le da un lugar frente a la mirada del otro. Esto se debe de acuerdo

¹⁴¹ José Antonio Flores Farfán “Tradición oral indígena” En Diccionario Latinoamericano de bioética de Juan Carlos Tealdi. Bogotá: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 2008.

¹⁴² Fernando Garcés. “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 2007,220

¹⁴³ La Ley General De Derechos Lingüísticos De Los Pueblos Indígenas (cap. II, art. 9, 10,11 entre otros) y la Ley De Derechos Y Cultura Indígenas Del Estado De Chiapas (art. 41).

a Pierre Bourdieu:

La lengua oficial se ha constituido vinculada al Estado. Y eso tanto en su génesis como en sus usos sociales. [...] cuando se crean las condiciones de la creación de un mercado lingüístico unificado y dominado por la lengua oficial: obligatorio en las ocasiones oficiales y en los espacios oficiales (escuela, administraciones públicas, instituciones políticas etc.), esta lengua de Estado se convierte en la norma teórica con que se miden objetivamente todas las practicas lingüísticas.¹⁴⁴

Es por ello, que el castellano ha tenido otros alcances que el zoque y otras lenguas originarias no tienen, a pesar de los programas de “rescatar” las lenguas originarias, y discursos a través del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), por lo que, “no se trata tanto de un problema estadístico de número de hablantes, sino del ‘poder de hegemonía de las lenguas coloniales en el campo del conocimiento, la producción intelectual y las culturas de conocimiento académico’”.¹⁴⁵

Esta forma de reproducir un idioma, que el Estado utiliza, parecen fomentar la homogenización de las lenguas originarias, usando discursos como: quién escribe o habla mejor el zoque, cuando la lengua no se enseñan en ese soporte, aun existiendo la gramática, solo llega a conocimiento de intelectuales, pero no a toda la población zoque.

¹⁴⁴ Pierre Bourdieu. *¿Qué significa hablar?* (Madrid, Ediciones Akal, 1985) 19

¹⁴⁵ Fernando Garcés. “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 2007:226

2.3.- El sistema de cargos en la identidad cultural de los zoques de Chapultenango

Después de la erupción del volcán Chichonal, las familias que habitaban las montañas cercanas al volcán regresaron al municipio de Chapultenango, debido a que sus tierras quedaron inhabilitadas y las autoridades prohibieron que las familias regresaran a las montañas zoques,¹⁴⁶ debido a las condiciones en que aún se encontraban estos lugares. Bajo estas circunstancias fue que sus antiguos pobladores regresaron a Chapultenango y viven actualmente en la cabecera municipal.

A partir de entonces, se crearon los primeros barrios tradicionales y en la actualidad Chapultenango cuenta con nuevos barrios. Producto de la migración que surgió a partir del reparto agrario a finales del siglo XIX, ya que hubo familias que no poseían tierras para cultivar, por lo que los hombres migraron a otros pueblos cercanos, más urbanizados para trabajar, y las mujeres al quedarse solas, migraron a Chapultenango con algún familiar de manera temporal, y más tarde con el apoyo económico que sus parejas les enviaban, compraron propiedades en Chapultenango para construir sus casas y se asentaron en el municipio. Como es el caso del barrio Ejido Nuevo Chapultenango, originarios de las localidades de Cumbre Valtierra y San José Valtierra. También hay otros barrios que crecieron en número de familias y decidieron asignarle un nombre, como es el caso del Barrio Aeropista y el Barrio señor de Tila.

El municipio de Chapultenango ha cambiado no solo en aspectos socioeconómicos y religiosos, sino incluso de forma demográfica y cultural. El bilingüismo va en aumento y

¹⁴⁶ En las colonias que actualmente se conocen como Volcán Chichonal y San Antonio Acambac, Guadalupe Victoria, Carmen Tonapac.

las historias locales suscitadas durante los últimos 40 años explican la situación actual. Primero por las políticas agrarias, que creó tensiones entre caciques y zoques, y que de alguna manera orilló a los pobladores a aprender el castellano, y más tarde debido a los efectos sociales que ocurrieron después de la erupción del volcán Chichonal, como la construcción de la carretera y el aumento de la migración a otros municipios (aunque ya migraban desde tiempo atrás, la facilidad de trasladarse si causó un efecto diferente), y más tarde la aparición de las políticas de asimilación a través de la educación, que generó cambios drásticos hacia el monolingüismo en español. Sin embargo el sistema de cargos será el elemento mediador frente a estos cambios, ya que la colectividad se organiza de manera religiosa y política de acuerdo a este sistema. Para Leif Korsbaek:

El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se turnan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo, después de lo cual se retiran a su vida normal por un periodo de tiempo más largo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos en dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad [...]¹⁴⁷

¹⁴⁷ Leif Korsbaek. 1995. "La historia y la antropología: El sistema de cargos" Ciencias Humanas y de la Conducta 2:175-183.

Siguiendo esta definición, existen algunas similitudes en cuanto al sistema de cargos de los zoques. El sistema de cargos en Chapultenango hace referencia a una forma de organización social, política, y en especial religiosa, que da lugar cuando se trata de la celebración de un santo patrón de la región. En el caso de los pueblos zoques, las personas se ofrecen de manera voluntaria, para ser los organizadores de estos eventos religiosos y son llamados *kowinas* (representan la máxima autoridad). Los *kowinas* tienen el deber de conformar a los alféreces y se invita a las familias zoques que de forma voluntaria participen en la formación del grupo de alféreces, que puede ser de 8 a 9 familias, parte de su labor es convencer a las personas a aceptar este cargo. Por lo que el sistema de cargos es más de tipo religioso.

Una de las características que se ha modificado en Chapultenango en relación a los cargos, es que pertenecer a un cargo era exclusivamente de los hombres, llámese *kowinas* o *alféreces*, sin embargo en los últimos años, han sido las mujeres quienes se han encargado de sostener esta forma de organización religiosa. Y actualmente ellas participan de forma activa cada año. Dentro de los cargos los *kowinas* se encargan también, de contratar música de banda e invitan a los músicos tradicionales del pueblo para que los acompañen a los recorridos en las casas de los alféreces el día del festejo.

Otra de las funciones del cargo como *kowina*, es visitar cada fin de semana o cada quince días, a las familias zoques para pedir una cuota para los gastos de la fiesta del santo patrón al que pertenecen (esto es durante un año, previo a la celebración del santo). En el caso de los *alféreces*, tienen a su cargo ofrendar velas o veladoras para el santo o virgen que se celebra. Asimismo de ofrecer un banquete para los visitantes durante los

recorridos a sus casas. Cuando el festejo concluye, los *kowinas* reúnen a los *alféreces*, para delegarles el cargo que ellos tenían, por lo que los *alféreces* pasan a ser *kowinas* y se delegan nuevas responsabilidades, como el de buscar a los nuevos *alféreces* para los festejos del año siguiente.

De esta manera el sistema de cargos, busca la unánime participación del colectivo zoque, sin que el poder recaiga en una sola persona. Esto es, las decisiones no están delegadas a una sola persona, sino al contrario hay una asamblea que lo representa y ellos son los *kowinas*, lo que permite una constante participación de toda la población. Por otra parte, el sistema de cargos devela algo importante, el surgimiento de las identidades locales, producto de los lugares de diáspora con el que se crearon los barrios (localidades de Guadalupe Victoria y Volcán Chichonal). Por lo que las festividades permiten el encuentro de los pueblos zoques, y de aquellos que han migrado para estudiar o trabajar, y de los que fueron reubicados en otros estados, después de la erupción del volcán Chichonal.

El encuentro de los pueblos zoques en estas festividades es muy significativo, ya que los visitantes, son personas que tenían como lugar de diáspora las localidades de Guadalupe Victoria, Carmen Tonapac, Volcán Chichonal, Guayabal, San José Valtierra, Cumbre Valtierra, por lo que regresar al territorio es una forma de reivindicar la cultura a través de las visitas a su familia y amistades, consumir los platillos tradicionales, escuchar la música de carrizo y tambor, recordar las danzas, incluso hacer promesas frente al altar de la iglesia, para regresar al año siguiente. Estos eventos religiosos permiten el reencuentro de la lengua, ya que la comunicación se dé a través de su uso, la mayoría de las personas que visitan en estas festividades comparten sus vivencias usando el zoque, como

elemento principal de la convivencia.

En referencia a las festividades religiosas, las más importantes para Chapultenango son: el de la Virgen de Guadalupe, el Señor de Esquipulas y la virgen de la Asunción. Los barrios que se encargan de estas festividades lo hacen a través del sistema de cargos, es el Barrio Guadalupe, para el festejo de la Virgen de Guadalupe; el Barrio Guayabal, para el Señor de Esquipulas, y en la fiesta del pueblo, de la virgen de la Asunción, entre todos los barrios se asignan los cargos. Lo interesante de estos cargos es el vínculo con las colonias (localidades) ya que en cada festividad, se les invita a los banquetes.

El barrio con más número de familias es el Barrio Guadalupe (originarios de la localidad del Susnubajk¹⁴⁸), y cuenta con una capilla que lleva el nombre de la Virgen de Guadalupe, donde se realizan las festividades religiosas. El barrio que le sigue, es el de Guayabal (originarios de la localidad Volcán Chichonal), quienes también poseen su capilla (de construcción reciente) cuyo santo patrón es el Señor de Esquipulas (Cristo negro). En el primer barrio la celebración es el doce de diciembre, en el segundo, el quince de enero. La festividad que abarca a todos los barrios es la Señora de la Asunción, que se realiza en la parroquia principal (de fachada colonial) en el mes de agosto, que es la feria del pueblo.

La forma de organización de estas festividades, se lleva a cabo a través del sistema de cargos, en estas festividades se crea un vínculo con las colonias de origen, es decir, se invita a las colonias (del municipio) de acuerdo a la calendarización de las llamadas

¹⁴⁸ Que significa río de agua verde, el nombre actual de esta localidad es Guadalupe Victoria.

novenas¹⁴⁹ y se le asigna a cada barrio una colonia. Las familias que los reciben, mantienen una estrecha relación con estas localidades, ya que alguna vez fueron su lugar de diáspora, por lo que se preparan alimentos y bebidas tradicionales (tamales y atol u otro platillo de la región) para recibir a los visitantes, estas celebraciones permiten ver la manera en que el sistema de cargos organiza al colectivo zoque.

La celebración del banquete, forma solo una parte del festejo, ya que al concluir el evento religioso, los visitantes de las colonias, están invitados a ir a la casa de algún *alférez* o *kowina* para consumir otros platillos y hacer *komone*¹⁵⁰si así lo prefieren. Por otra parte este encuentro da lugar a que, cuando a la localidad le corresponda celebrar el santo patrón de allí, también ofrezca la misma hospitalidad a los visitantes y ahora ellos sean los anfitriones durante el festejo del santo.

¹⁴⁹ Son los nueve días en que se efectúan rezos en las casas de las familias que aceptaron el cargo. Para ello, se celebra misa por las tardes y en peregrinación se lleva la imagen del santo patrón a la casa de la familia que aceptó el cargo, se reparten tamales y atol de maíz tostado, conocido como pinol para los asistentes, al concluir los rezos.

¹⁵⁰ Es una forma de guardar los alimentos que les ofrecen para llevarlos a su familia, comúnmente ocurre cuando la persona ya está muy satisfecho o lleno y para no despreciar los alimentos, los recibe, y los puedes llevar a casa. También ocurre cuando hay que ir a visitar a más familias, donde se les invitó a convivir.

Capítulo III

3.- Familias zoques: resistencias en colectividad.

He referido en el capítulo anterior, que las familias zoques han vivido cambios significativos en su lengua y cultura en general. Este capítulo es para describir el contexto familiar de los zoques, abordando primero, como se relacionan los integrantes dentro de la familia hablando la lengua zoque. Posteriormente describir las características que comparten en común a través de sus testimonios. Tales descripciones dejan al descubierto la importancia de la lengua zoque y la manera en que se articula la convivencia familiar, incluso cuando no todos los integrantes son hablantes del zoque.

Las familias zoques han cambiado en muchos aspectos, uno de ellos es el cruce lingüístico por medio del matrimonio y la vida comunitaria. Los matrimonios que se dieron fuera del territorio zoque, en especial en el caso de las mujeres¹⁵¹, cambiaron de lugar de residencia a lugares urbanizados como Pichucalco, Tuxtla Gutiérrez Chiapas, Teapa y Villahermosa Tabasco entre otros. Por ello cuando los hijos llegaron, ya no se les transmitió la lengua zoque, debido a que en estos contextos el zoque no se hablaba.

Lo mismo ocurrió con los matrimonios de contacto cultural con tsotziles y choles, incluso en ciertos casos se aprendió una nueva lengua, para incorporarse al nuevo contexto y

¹⁵¹ En el caso de los hombres, ellos llevaban a sus parejas a radicar al pueblo, aunque no aprendieron ellas a hablar el zoque, sus hijos sí, por la forma patrilínea de la convivencia familiar.

colectividad. Estos cambios en las familias, dan cuenta de la importancia de las interacciones con la familia de origen, ya que cuando no se da, la lengua zoque no se transmite.

Dentro de las familias zoques de Chapultenango, los padres o los abuelos son hablantes del zoque, por lo que, en la dinámica familiar es cuando la lengua zoque se habla, en especial de los abuelos hacia los hijos y los nietos. De acuerdo a las interacciones, las familias con las que trabajé, es interesante la forma en que se articula la lengua zoque en los mensajes con los diferentes integrantes. Por ejemplo, cuando el abuelo le indica al nieto que le traiga algo y él comprende el mensaje en lengua zoque, o en una conversación en la cual el nieto responde en español y el abuelo conversa en zoque.

Uj unes myumus Tsiapiajpa do ore, yo une yoki ijtyiajubo miushajpa, ñiukjtiuyajpa te do ore, na mas jinde sunibo tsyapiao, pero woko ñiukjtiuyao, sasa niujtiuyajpa, ojtsi ji nu tsapiae castillaomo, ojtsi jin tsame castillaomo, puro du oreomocho nu tsapiaajpabo uj une, porque anhque ti cosi, anhque ti cosi onuyajpa un une, pero oreomo ji tsamdioe castilla, nujmayajpatsi, tiene que nujtyotiamo, ka' yäkibo choqueramde, yäkire piuj'najtaubä, tiene woko nujktyutiamo do'ore, nujmayajpabute (sij'kuy) joo, tejete nujmayajpao te une, kiotsauyajpa woco chiapiao, pero ñiujktyuyajpa, tem'cho tsabdamba uj tuj'komo.¹⁵²

¹⁵² Todos mis hijos hablan en zoque, mis nietos que viven aquí saben, entienden el zoque, solo que no quieren hablarlo, pero entienden, lo entienden muy bien, mi comunicación con ellos es en zoque, no uso el castellano, yo no les hablo en castellano, solo en zoque, no me gusta hablar en castilla. Por lo que les digo, que deben entender la lengua zoque, aquí están creciendo, aquí nacieron, por eso deben entenderlo siempre les digo eso (risas). Eso les digo a mis nietos, creo que les da pena hablar en zoque, pero lo

Estas situaciones dan cuenta de que manera la lengua zoque está presente en ambos casos, aun cuando no se utilice directamente, el significado es captado por su receptor, el nieto. Sin embargo, para que esto ocurra hubo situaciones que propiciaron esta nueva forma de usar la lengua. Es decir, la escucha constante, la corporalidad, las miradas, los gestos faciales. En la mayoría de los hogares viven dos familias en una misma casa, por lo que los nietos viven con los abuelos. Esta situación propicia una convivencia y escucha continua que permite el intercambio de lenguaje y los significados, incluso en la educación de los nietos. “Yo’ki ijtyaju uj oko’une, ji tsiapiae du ore, pero ojtsi ore’omo nu weweneyajpa, tejemcho nukxajpabä y niujtyuyajpa, ji tsiapiae, pero niujtiuyajpa, maka myetsiae tisebu ke’jayajpa. Te’serique ne widbujayajuk kutkuy o tyjandyo miuxhajpa tire ne tsajmayaju, ka’ castillaomo anhtsojkiajpa, y ojsti jine, ore’omomtsio nu weweneyajpabä uj tuj’komo.¹⁵³

Tras la llegada del reparto agrario, se dio una ola de migración interna de jóvenes, desde la década de los sesentas del siglo XX, para emplearse como albañiles, en el caso de los hombres, y servicio doméstico, las mujeres, en lugares como Pichucalco, Villahermosa y Ciudad del Carmen. A causa de falta de tierras para cultivar. De tales matrimonios los varones regresaron al territorio zoque, pero sus parejas no hablaban la lengua zoque,

entienden, es la lengua que usamos en casa. Oreyomo Majxkuy. Interpretaciones en castellano para facilidad del lector.

¹⁵³ Aquí mis nietos no hablan zoque, pero yo hablo todo el tiempo en zoque con ellos, y les pido favores o cosas de la casa y ellos entienden, no lo hablan, pero cuando les pido me traigan algo, lo hacen, lo traen. Lo mismo pasa cuando les ofrezco de comer o les digo algo para conversar mis nietos entienden, pues me responden en castellano, pero yo sigo hablándoles en zoque, así conversamos en casa siempre. Oreyomo Metsa. Interpretaciones en castellano para facilidad del lector.

solo el castellano. En el caso de las mujeres la mayoría no regresó, salvo en las visitas familiares y en las festividades religiosas.

Otro factor de cambio, es la nueva ola de migración que se está dando en la actualidad, ya no solo para buscar empleo, sino también para estudiar. Muchos jóvenes salen del territorio zoque para continuar sus estudios. La mayoría regresa solo de visita, pero radica en la ciudad, lo que conlleva a que ya no se trabaje en el campo, para cultivar las tierras. También la aparición de nuevos grupos religiosos, además de la iglesia católica, están los adventistas. En ambas instituciones religiosas se predica en castellano.

Dado a ello, en Chapultenango es más frecuente escuchar conversaciones en castellano por las calles y otros espacios públicos, que el zoque a excepción de los hombres y mujeres de 40 años y más. Todos estos factores han cambiado la estructura familiar, y como consecuencia aumentó el des-uso de la lengua zoque. Aspectos que preocupa a los hablantes, ya que las parejas jóvenes ya no transmiten a sus hijos la lengua. En muchos casos se debe a las nuevas formas de empleabilidad que existe actualmente, muchos son profesionistas y laboran fuera de su lugar de origen, y la convivencia solamente se da los fines de semana.

Sin embargo, pese a estos cambios, el colectivo zoque ha encontrado nuevas formas de continuidad de su lengua y su cultura en general. Apoyándose de otros recursos y espacios de convivencia. Ejemplo de ello, las festividades religiosas que propician las reuniones en familia y la incorporación de fiestas populares, como los cumpleaños y otros días festivos (día del padre, de la madre, etc.), que no necesariamente son característicos del colectivo zoque, pero permiten la convivencia y el uso de la lengua zoque. Asimismo

las danzas y la música tradicional, también son elementos importantes en la continuidad de la lengua zoque, el testimonio que sigue lo refiere:

“Te etses yaj po’ba que te unerambois kyumetsiao tire ne tsiapyaju te ne yejtsajubo, te’ys ji nam yaj to’koye te’ore. Tende te lengua materna puej, Te du jararam, teje, jairuna castilla, tejin yenhiaju, y castilla como segundo lugar mitu, tekoroyare, teko tu numba ji wio daj kao du ore”.¹⁵⁴

Las familias zoques tienen un papel primordial como colectivo o pueblo zoque, ya que es el lugar donde la lengua se sostiene. Es en este espacio de convivencia familiar que la cultura, las costumbres, tradiciones y la identidad local y colectiva se encuentran. La convivencia familiar es la que propicia la lengua y los significados entre los zoques, esto es, por la convivencia con las nuevas generaciones, llámese hijos, nietos y bisnietos, y se debe a que en su mayoría las familias son extensas, es decir, los padres, los hijos y los nietos comparten un mismo hogar, por lo que se puede escuchar la lengua dentro de estos entornos, ya que la lengua zoque permite la comunicación e interacción entre los integrantes de las diferentes generaciones. *“uj tujkomo sonerambätsio, yo’ki ijtyaju uj une uj saque’jin, uj oko’unejin. Uj uneis uj saque’jin miuxiajpa du ore, uj oko’uneste ji tsiapiaebo, pero tejem’tsio ijtumdaubo,,uj une’jin y dyomojin jão tsabdamba du ore, temde uj oreram.”*¹⁵⁵

¹⁵⁴ Las danzas zoques, generan curiosidad en los niños, y hacen que pregunten cosas como: que dicen los danzantes en las representaciones. Creo que eso ayuda a que la lengua no se pierda. Es nuestra lengua materna, con ella crecieron nuestros padres, es nuestra primera lengua, el castellano luego después, en segundo lugar, por eso creo que nuestra lengua zoque no hay que dejarla desaparecer. Pabiñomo Metsa. Interpretaciones al castellano para facilidad del lector.

¹⁵⁵ En casa somos muchos, aquí vive mi hijo con mi nuera y mis nietos, mi hijo y mi nuera hablan zoque, solo mis nietos no hablan, vivimos todos juntos, lo bueno que con mi hijo y mi nuera podemos conversar en zoque, pues esa es nuestra lengua. Oreyomo Majxkuy. Interpretaciones en castellano para facilidad

Además, en la lengua zoque se continúa transmitiendo la religiosidad, por ejemplo, respetar a la naturaleza, los cerros. Pedir permiso en los espacios físicos (al rentar una casa, o para construir una casa). Incluso invocaciones y peticiones hacia la madre tierra, para su cuidado y protección, que los zoques conocen como *Widgutsänhguy*¹⁵⁶, que se utiliza cuando una persona sale de casa para realizar alguna actividad, ya sea, ir al mercado, salir del pueblo, incluso ir a radicar a otro lugar. En la actualidad muestra ciertos cambios, pero continúa siendo utilizado por la mayoría del colectivo zoque.

Te widgutsänguy, numbana uj jara, antes tu puro dä dujkomobo wo dä äno yo' nasakobajk te'inde mabo dä wiri, dä ganhe, wäkonde dä nomo: mij näi'omo dä gänhmi, du mama, maka mij wuiri mij ganhe du gotsowa un wuijtkuyomo, ka ijtyaju yatsocotyambo, mij do tenanhtsiowa, tejende woco dä puro, wäbunde dä äno nasakobajk nunbaburena uj jara, mumujamande woco dä puro teje, jinun du pa're nityyo ji wiobä, porque te'nas tende ma dä niwuijtoyi pues, tekande dä kotsogbabo, y tu mi'ta tekäsinderi woko dä midguera, tende ijtyaju tsajpämo, tekande te dä gänhmi ji wyo du jambäo.¹⁵⁷

Esta invocación de protección, es otro de los elementos que se transmite a través de la

del lector.

¹⁵⁶ No tiene una traducción, pero es una forma de pedir protección, como ya mencioné.

¹⁵⁷ Mi padre decía, que el *widgutsänguy*, es una forma de protegerse del mundo terrenal, de la maldad, por lo que es necesario encomendarse a la Madre Tierra, ya que sobre ella estamos parados, y la pisamos todo el tiempo, y hay que decir lo siguiente: en tu nombre, diosa y madre, caminare sobre ti, protégeme en mi caminar, de la maldad, Usted, anteceda por mi... así debemos salir de casa todos los días, sin olvidar hablarle a la Madre Tierra, replicaba mi padre. De modo que así se evitan las desgracias, los infortunios. Porque siempre estamos pisando la Madre Tierra y nada mejor como pedirle permiso y protección a ella, que es nuestra diosa y protectora, la misma petición, debe realizarse de regreso a casa, así no puede pasarte nada y vivir en armonía, por eso no hay que olvidarla. Oreyomo Tu'kay. Interpretaciones en castellano para facilidad del lector.

oralidad, y es aprendido con facilidad en el colectivo zoque, ya que, es parte de la vida cotidiana, por lo que los hijos, nietos, y bisnietos pueden escuchar y ver que se realiza. Aunque los padres jóvenes ya no transmiten la lengua zoque a sus hijos, la mayoría de las familias viven cerca de los abuelos, o viven con ellos antes de independizarse (es decir, los primeros años de matrimonio), por lo que la relaciones familiares, siguen siendo el espacio donde se puede escuchar los contenidos y significados espirituales para los zoques.

La convivencia generacional parece actuar de dos formas en el colectivo zoque. Primero, a través de las interacciones sociales.¹⁵⁸ En el caso de los jóvenes entre los 18 a 30 años, la mayoría tiene padres jóvenes en comparación con los míos (de 70 años y más), por lo que, a muchos de ellos, no les tocó aprender de sus padres la lengua zoque, como lo fue en mi caso, sino más bien en la interacción con los abuelos o incluso tíos abuelos u otros familiares. Para el colectivo zoque es muy significativo que la madre sea la transmisora de la lengua, independientemente de que, el padre y toda la familia participe en este proceso, el primer contacto siempre será la madre:

Uj'tam tö mochik'ma desde tö yawak'ma dö mamás' tende tä dä nu'tsamba, dö ore. Ne'chutsumä tende nä tsamba dä ore (sij'kuy) mij nuj'mäj'kieru mäj tsajme castillaomo, castilla miuspabois tende ñu'tsamba yu'ne, dä ores' tende dä nu'tsamba.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Esto se da con más frecuencia con los visitantes de las colonias aledañas, ya que la mayoría es hablante del zoque. También porque en las colonias la lengua zoque es más predominante que el castellano.

¹⁵⁹ Nosotros desde niños, desde que somos bebés, nuestra mamá nos habla en zoque. Desde que te

Aunque a muchos jóvenes no lo aprendieron como primera lengua, por diversos factores, hubo una etapa de sus vidas en que comenzaron a usarla, y eso se debió a una escucha previa, proveniente de las interacciones con los abuelos u otros familiares. La lengua zoque ha buscado otras formas de resistir y continuar transmitiéndose, y el lugar donde se sostiene es en la interacción familiar. Para dar un ejemplo, incluso cuando mis hermanas y yo usamos el castellano en otros espacios, en casa de mis padres, cuando estamos de visita, es una regla implícita, no usar el castellano, por lo menos, no durante la convivencia con mis padres. Lo mismo ocurre en los espacios de otras familias, y en especial en la convivencia con los abuelos.

Wene gnhomo mita uj achpujara uj mäa'omo, mita onä'yi o nä sun'chame, ojtsi nä we'nenebia dä oreomo, porque te'is ji xhuni tsiamo'te castilla, y como miuspa que ojsti tsamba wene te dä ore, obiatsi quenhe, aunque ojsti ji tsame jene wo te dä ore, siempre ahntsägba dä ore'omo.¹⁶⁰

En segundo lugar, la diferencia generacional provoca que la transmisión sea desigual para cada miembro: por ejemplo, en el caso de mi familia, nuestras primeras palabras fueron pronunciadas en nuestra lengua. En el caso de las familias actuales y de padres más jóvenes, los niños aprenden zoque en la interacción con los abuelos, ya que en la mayoría de las familias, se vive con los abuelos, o se vive cerca de ellos. Por lo que la

amamanta está hablándote en zoque (risas) seguro no va hablarte en castellano, los que usan el castellano así le enseñan a sus hijos, pero una que habla zoque, en zoque platica con su hijo. Oreyomo Metsa. Traducciones al castellano para facilidad del lector.

¹⁶⁰ A veces viene mi abuelo al negocio a platicar conmigo, a visitarme, yo platico con él en zoque, ya que no le gusta hablar en castellano, y como él sabe que si le contesto en zoque y podemos hablar, llega a visitarme, aunque yo sé que no tengo buena fluidez cuando converso en zoque, siempre platico con él en zoque. Pabiñomo tumo. Interpretaciones en castellano para facilidad del lector.

transmisión proviene de los abuelos u otros familiares cercanos. En lo que refiere a las madres jóvenes de Chapultenango, la mayoría usa el castellano con sus hijos, solo en casos excepcionales hay madres que todavía conversan en lengua zoque con sus hijos. Sin embargo, el sistema de cargos, que ya mencioné anteriormente, aparecerá como un medio para la continuidad de las prácticas culturales de los zoques y su lengua. La asignación de cargos, las danzas, la música tradicional y las costumbres, producen tal continuidad. La feria del pueblo, de la virgen de la Asunción en el mes de agosto, es un festejo que reúne a los pueblos zoques. Los habitantes esperan el retorno de familiares que radican en otros municipios y estados del país, y se rememoran las costumbres y tradiciones, a través del “*kāmone*”¹⁶¹ y “*kowijt’kuy*”¹⁶². Lo mismo ocurre en el festejo de la Virgen de Guadalupe en el mes de diciembre. Los eventos de religiosidad permiten la convivencia entre pueblos zoques, los alimentos tradicionales como el caldo de res y pollo¹⁶³, tamales en hojas de la región¹⁶⁴ y bebidas como el pinol (de maíz tostado) y el alcohol de caña. Asimismo la música tradicional de tambor y carrizo, con significado espiritual para los zoques reafirma la identidad cultural de la colectividad.

Estos hallazgos se apoyan en la propuesta de Stuart Hall de que las identidades tienen

¹⁶¹ El *kāmone* es una forma de guardar ciertos alimentos para compartirlo con otras personas, comúnmente se practica cuando solo un integrante de la familia es la que visita a otra familia y no quiere degustar solo de los alimentos, entonces pide una bolsa u hoja para envolver, para llevarlo a casa y compartirlo.

¹⁶² Hace referencia a las personas que visitan a sus familiares y amigos, comúnmente son personas que radican fuera del municipio.

¹⁶³ Que se acompañan de las verduras y vegetales que los mismos habitantes cosechan, como la yuca, el chayote, calabaza, el perejil silvestre, hierba santa, entre otros. Los caldos se cocinan en el fogón tradicional y se utiliza leña.

¹⁶⁴ Algunos nombres de hojas en zoque son: *nu’miajy*, *tsa’ajy*, *po’pajy*, se usan de acuerdo al tipo de tamal. Desconozco como se nombran estas hojas en castellano.

que ver con el uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser, es decir, “no ‘quienes somos’ o ‘de dónde venimos’ sino en que podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos”.¹⁶⁵ De acuerdo a Hall, las identidades se constituyen en el interior de la representación y no fuera de ella. Por ello, hablar del colectivo zoque atañe a su historia y como ha ido cambiando a lo largo de los años, también remite que hablar de los zoques, no debe tomarse bajo generalizaciones. En especial, porque lo que se comparte entre pueblos zoques es la lengua con el mismo nombre, pero sus variantes lingüísticas lo hacen heterogéneo, además cada pueblo ha vivido historias particulares, que configuran al individuo y a las diferentes identidades locales con base en su relación con las colonias.

Por tanto, Hall agrega que la identidad es necesario verla como una propuesta política, que permita cuestionar las formas en que se produce y se asume, que solo puede lograrse a través de prácticas de representación. En el caso de los zoques de Chapultenango, la identidad cultural la podemos describir a través de las identidades locales, producto de la colonización de tierras hacia dentro, que se dio en la década de los cuarenta del siglo XX, que posteriormente dio lugar a la creación de los barrios y su relación estrecha con los lugares de diáspora. Asimismo hay elementos interesantes que los hablantes usan para referirse a la lengua zoque frente al castellano, como se refiere en lo siguiente:

¹⁶⁵ Stuart Hall, “introducción: ¿Quién necesita ‘identidad’?” En *Cuestiones de identidad cultural*, compiladores Stuart Hall y Paul Du Gay (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003: 18.

Du ojtyo dä jara'omore tu pä'najubo du mama'omo tä pä'najubo, tiene que te' te'je no iro mij ore, mij tsame. *Mumutyyo, mumutyo muspa do tsamo, es como te castilla pues, mumutiyo muspa tsiapyao mumutiyo, y do ojtyo ka ji musibos tejebo kena du oreomo nujkyubiabo, du oreomonde do nujktubiabo, porque du orende do muspa*"¹⁶⁶

Los zoques como otros pueblos originarios, continúan luchando por el respeto a sus formas de vida y la lengua sigue siendo el elemento que da continuidad a los significados de la colectividad. *"Pero du ore jinde wo du jambo'ó tende do muspa, ka tu wijtpujtpa numba ne, ixhajpa anquejuro ne chughniajubo yairam ne chughiajubo, yai nas kirawa pues tende ma du o'nyae du castillaomo ka ji miushae du ore y emo ne chughniajubo, pero yo'ki du pu'najkutyujkomo mumubostire miuspabo du ore, miumuboiste.*"¹⁶⁷

El municipio de Chapultenango, como ya he mencionado en los capítulos anteriores, ha pasado por muchos cambios a lo largo de su historia. Por otra parte, la estructura familiar ha dejado de ser la misma, por lo que en la mayoría de las familias, el zoque ya no se aprende como primera lengua. Pero mi interés en este capítulo es relacionar como algunos recuerdos forman parte de la colectividad zoque y se entrelazan con la identidad cultural de los zoques, es decir, recuerdos que fortalecen la lengua zoque en esta región. He mencionado en otro momento, que nací en Chapultenango y mi familia pertenece al

¹⁶⁶ Nosotros nacimos de nuestros padres, de nuestras madres, por eso ya traemos la lengua zoque dentro de nosotros. Todo todo se puede decir, es como el castellano, todo se puede decir, y nosotros que no sabemos el castellano, también podemos decir de todo en nuestra lengua, que es lo que sabemos. Oreyomo Majxkuy. Interpretaciones en castellano para facilidad del lector.

¹⁶⁷ Pero nuestra lengua no hay que olvidarla, si vemos personas foráneas o que vienen de lejos, a ellos si hay que hablarles en castellano porque no hablan el zoque, pero nosotros los originarios, los que aquí nacimos, casi todos sabemos el zoque, y por eso así debemos comunicarnos. Oreyomo Majxkuy. Interpretaciones en castellano para facilidad del lector.

Barrio Guadalupe, ahí viven mis padres actualmente. Antes de la erupción del volcán Chichonal mis padres vivían en la colonia Guadalupe Victoria cuyo nombre zoque es Susnubajk.¹⁶⁸ Mis hermanas mayores nacieron allá, por lo que ellas y mis padres aun manifiestan la nostalgia de haber dejado la colonia, además las tierras para cultivar (parcelas) quedaron alejadas. Yo crecí en Chapultenango, y me mantuve ahí hasta la edad de 18 años, luego salí de casa para continuar mis estudios.

La mayoría de las familias del barrio Guadalupe comparten esta misma nostalgia de su lugar de diáspora, ya que después de la erupción del volcán, ya no pudieron regresar y se les asignaron tierras en la cabecera municipal. Esta parte de historia local que comparten los que viven en el barrio permite que todos se conozcan y compartan anécdotas en común, en especial en lo que refiere a la tragedia que ocasionó la erupción del volcán Chichonal.

Ojtsi, ispujpkäna te mij axhpujara, te'mo ijtäukna Guadalupe, te'jin is'kubäjku te noa tsojkuy, o'viana äme, jujchena chiujkpa, ijtyajuna kiotsokiajpbäis. Tumnäka ijsutsi te' mij achpujaras y nuymayutsi, tojko gae, tiko tenä te'i, mino kotsonhoya, tejete isku bojkubo tejebo tsoki.¹⁶⁹

Aunque no nací en la colonia Guadalupe Victoria, mis padres me han compartido la vida que llevaban allá, y la que construyeron en la cabecera del municipio, por lo que conozco

¹⁶⁸ Es el nombre del río que cruza alrededor de la colonia Guadalupe Victoria.

¹⁶⁹ Yo conocía a tu abuelo, era de Guadalupe victoria, con él aprendí a hacer las velas, recuerdo que llegaba a observar como lo hacía, mientras lo ayudaban otros señores. Una ocasión tu abuelo me vio y me dijo, entra muchacho, no estés parado ahí, entra y ayúdanos, así fue como aprendí a elaborar las velas. Ore'pot tumä. Interpretaciones en castellano para facilidad del lector.

las historias que suscitaron antes de que se asentaran en Chapultenango. Estas historias, son la que me ayudaron a generar empatía con las familias que apoyaron para este estudio. Durante mis años de la universidad¹⁷⁰, las visitas al pueblo eran muy cortas, comúnmente cada fin de mes o en vacaciones, pero pocos días, por mi empleo de medio tiempo en vacaciones. En los primeros años fuera de Chapultenango, cuando retornaba, las personas todavía me reconocían. Pero paulatinamente dejaron de ubicarme, posiblemente por mis largas ausencias. Las personas que yo conocía dejaron de conversar conmigo y pasaron a solo saludarme cuando nos encontrábamos por las calles de Chapultenango.

Al principio creí que me rechazaban, pero en realidad yo era una extraña, la foránea.¹⁷¹ Lo mismo ocurrió en las primeras visitas que hice a las familias que me apoyaron. Las referencias familiares y las historias locales, son elementos importantes en la memoria de la colectividad, de acuerdo a Maurice Halbwachs:

Para obtener un recuerdo, no basta con reconstruir pieza a pieza la imagen de un hecho pasado. Esta reconstrucción debe realizarse a partir de datos o nociones comunes que se encuentran en nuestra mente al igual que en la de los demás porque pasan sin cesar de estos a aquellos y viceversa, lo cual es

¹⁷⁰ Estudie la universidad en Tuxtla Gutiérrez Chiapas.

¹⁷¹ Ser foráneo, también es sinónimo de nhkirawa, hay un marcador de la diferencia, que es producido por el uso del castellano, a veces llega a pensarse que ya no se recuerda la lengua zoque, porque se usa con más frecuencia el castellano. También interviene la forma en que se usar la otra lengua (el castellano), así como las expresiones corporales.

posible si han formado parte y siguen formando parte de una misma sociedad.¹⁷²

Por ejemplo, mi abuelo, fue el curandero del pueblo, por lo que mencionarlo en las conversaciones, con las familias, ayudo a legitimar mi participación como parte de la colectividad. Incluso muchas familias habían acudido con él para curar a sus hijos de espanto, incluso haber recibido recetas de plantas medicinales recomendadas por él. Asimismo, el abuelo además de haber sido el curandero del pueblo, también tenía a su cargo la elaboración de velas, que se ofrendaban en las festividades de los santos, por lo que se le consideraba un *Kubguy'jiara*.¹⁷³ También hacer referencia al sistema de fincas, preguntar sobre cómo eran antes los zoques, la fundación de las escuelas, la comunicación entre los pueblos aledaños, y en especial, la forma en que vivieron el fenómeno natural del Volcán Chichonal, historias y anécdotas que la mayoría vivió, conoce o escuchó de sus abuelos:

Te tsitsunhgotsok, toyare yaj mitu, ji, tu tsunhdioe dä dujkomobo, ji'dä nhgomoyi ka makabure yanomi, mitu nä tsujke kuenda, nem'piujtpuyaju dä dowo, tumo tunho'monde tu makabä, ji do musu juro, ne nare tu jowi wuijtuse, ji ne tu tunhajuse dä nhgomubia, te' po'yosande, tei'nde tu makabä mumu pot, toyare oyu tuki, ji dä jamboi tesebo tiyo.¹⁷⁴

¹⁷² Maurice Halbwachs. *La memoria colectiva*. (Zaragoza España: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004), 34.

¹⁷³ Es una forma de nombrar a la persona que representa los saberes de la colectividad.

¹⁷⁴El volcán Chichonal fue una tragedia, no quería salir de mi casa, no creí que fuera a ocurrir una destrucción, cuando reaccioné ya todos estaban dejando sus casas. Íbamos en peregrinación, en un solo camino, no había carretera. Estas asustado, no sabes dónde dirigirte, estas desorientado. Sentía que no avanzaba por toda la arena que había, pero ahí avanzábamos todos, fue una tragedia, nadie olvida eso.

Para Halbwachs los seres humanos no recordamos solos, nuestra memoria se ayuda de la de los demás, dado que para él los testimonios no son suficientes: “hace falta que no haya dejado de coincidir con sus memorias y que haya bastantes puntos en común entre una y otras para que el recuerdo que nos traen pueda reconstruirse sobre una base común”.¹⁷⁵ Las descripciones del autor permiten comprender la importancia de los recuerdos y el tiempo “si la memoria colectiva obtiene su fuerza y duración al apoyarse en un conjunto de hombres, son los individuos los que la recuerdan, como miembros del grupo”.¹⁷⁶

Lo más importante de la experiencia de regresar al territorio es recordar anécdotas e historias locales en la lengua zoque. La convivencia con las familias hablantes, dan cuenta de que nuestra lengua continúa siendo la que articula la identidad cultural. Usar mi lengua para conversar, propició la identificación con ellos, se creó un espacio de empatía, incluso de confianza para preguntar sobre mi familia y adentrarme en las suyas. Usar la lengua zoque es quitar la imagen de parecer “foránea” o *nhkirawa*.¹⁷⁷ Es decir, alguien que ha pasado mucho tiempo fuera de su territorio y regresa, crea una nueva representación de su persona, que los zoques nombran como: “pareces *nhkirawa*”, que es una expresión que se usa para las personas foráneas (no originarios del lugar). También una distinción que habla de una posición de clase social (por la forma de vestir,

Ore'pot Metsa. Interpretaciones en castellano para facilidad del lector.

¹⁷⁵ *Ibid.* 34.

¹⁷⁶ *Ibid.* 50

¹⁷⁷ Que solo era mi forma de vestir, de caminar, pero mis expresiones y la facilidad para fluir en las conversaciones, me devolvían el sentido de pertenencia a la colectividad.

hablar, caminar).

Sin embargo, la imagen de nhkirawa cambia cuando se usa la lengua zoque, ya que se produce un ambiente de empatía, la palabra y expresiones conectan todo lo que representa la vida cotidiana de los zoques, desde un saludo, hasta un reencuentro con el pasado. Por lo que la identidad cultural se articula a través de los referentes familiares y de aquellas historias que la mayoría conoce y dan un lugar de pertenencia en la colectividad. Ser zoque urbana no lleva implícito desconectarse de los recuerdos, de la memoria colectiva, al contrario hay una nostalgia de volver al territorio y el vínculo se logra a través de la lengua que da identidad dentro de la colectividad. Por lo que vivir en un contexto urbano también ha significado vivir como foránea, extranjera.

Mij isuk, noutsí, ibä yomo'a te', mitu mij äkuajke te änhdung, ja mi ispäko, knhirawa'amba, y te'ora ñujtsioyu te dä ore'omo, tsabdenu te dä ore, noutsí, yä'kibure, jene wo tsiamba, jenery suspari tsamba jonh'chise te dä ore (sijkuy), wo tese yomo.¹⁷⁸

De acuerdo al testimonio anterior, Mario Carretero refiere que la memoria colectiva es:

Esa comunidad de recuerdos o representaciones del pasado de la que diversos grupos sociales, políticos y culturales se dotan a sí mismos para armar los registros de su genealogía, tenerse en pie en el presente, y defenderse de los riesgos y acontecimientos futuros, tanto en un sentido

¹⁷⁸Cuando te vi, me pregunté quién toca a mi puerta, me acerqué y abrí con cuidado la ventana pero no te reconocí, tenías aspecto de foránea. Sin embargo cuando me viste, saludaste en zoque. Solo te escuche para darme cuenta, que eras de por aquí. Pensé, lo habla bien, habla el zoque como el silbido de un pájaro (risas) eso es muy bueno mujer. Ore'pot tu'kay. Interpretaciones en castellano para facilidad del lector.

positivo como en uno negativo.¹⁷⁹

Radical en un contexto urbano, diferente al lugar de origen, implica respetar y adoptar nuevas formas de expresión, no tanto en sentido de convertirse en otro sujeto, sino una forma de sobrevivir, de adaptarse al espacio y contexto. No en búsqueda de cambiar la identidad cultural de antaño, sino más bien, de vivir en armonía con otras colectividades, para compartir experiencias y símbolos que permiten una forma de comunicación. Tanto las identidades individuales como las colectivas tienen la capacidad de diferenciarse de su entorno, esto es “Sus condiciones sociales de posibilidad son las mismas que las que condicionan la formación de todo grupo social: la proximidad de los agentes individuales en el espacio social.”¹⁸⁰ Es decir, pueden los sujetos mantener un límite de situarse o no en ciertos contextos, producto de procesos sociales diversos.

Han sido esta experiencia de reencuentro con el territorio, la que devela que la lengua no solo es una forma de ver el mundo, sino una forma de vida, de pensamiento en la que se sostiene la memoria de todo un pueblo. Sobre esta lógica Lawrence Grossberg señala que las identidades culturales como propuesta política no corresponden al yo y la agencia, sino más bien a la forma en que se articulan, esto es, no son equivalentes, ni reductibles entre sí. Tampoco reductibles a posiciones epistemológicas de subjetividad, más bien a una política de la singularidad.

De acuerdo a la propuesta de Grosfoguel, estar fuera del territorio zoque no lleva implícito

¹⁷⁹Mario Carretero. *Documentos de identidad. La construcción de la memoria histórica en un mundo global*. (Buenos Aires: Paidós, 2007) 39

¹⁸⁰ Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales,” *Frontera norte* 9, no. 18 (1997):18.

abandonar la identidad cultural, ni los recuerdos que nos entrelazan. Dado que las historias en las que nos toco vivir, como en aquellas que fueron contadas por los abuelos, tíos, personas de la colectividad, cada recuerdo representa y forma parte de una historia que caracteriza nuestra forma particular de vida.

La memoria que se comparte con la colectividad, permite llevar un referente de un contexto capaz de re-articularse en otros lugares. Lo mismo ocurre con las familias donde no todos los integrantes hablan la lengua zoque, pero los padres y los abuelos continúan manteniendo la comunicación a través del uso de la lengua zoque, aunque los niños y jóvenes no responden en lengua zoque, existe una comprensión de los mensajes que los padres y abuelos dicen en las conversaciones. La lengua zoque ha buscado como resistir, y el contexto familiar, la música, la danza, las festividades, es en estas interacciones sociales, en que, lo zoque no se aleja, sino trata de mantenerse.

Conclusiones

Lo zoques de Chiapas, al igual que otros pueblos originarios han vivido procesos difíciles para la continuidad de su identidad cultural, sin embargo, la resistencia de sus lenguas frente a estos cambios, han ayudado en su permanencia y continuidad, a través de sus elementos simbólicos y los significados que hacen marchar a la colectividad, como su religiosidad, la danza, la música, sus historias locales, leyendas, frases y palabras de uso común, que forman parte de lo cotidiano en la vida en colectividad.

La lengua zoque en Chapultenango, se acompaña de otros elementos que le permiten resistir, incluso de la conquista, dominación e imposición de ideologías. Estos elementos no solo son recuerdos de un pasado prehispánico, sino del significado del uso de las palabras en diversas situaciones, llámese religiosa, familiar o cultural. Las creencias religiosas, hacia los elementos de la naturaleza (los cerros, los animales) y el cosmos (como la luna, el sol, el día, la noche, el viento, el rayo) que dan significados a esta otra forma de ver, ser y existir. Los rezos y las invocaciones también se configuran bajo esos elementos de la naturaleza, incluso los valores de respeto, tolerancia, amor y justicia. Los dueños de los cerros intervienen en el orden y control de la población.

Asimismo en el transcurso de mi experiencia como indagadora de mi propia cultura, puedo dar cuenta de la manera en que cada elemento de la identidad cultural explica el quehacer de la manera en que se constituye la colectividad, me refiero al sistema de cargos, la cual organiza a la colectividad, a través de las identidades locales, de manera

que los habitantes de las localidades encuentran una manera de ser una sola colectividad, la cual se logra en las festividades de tipo religioso, siendo la lengua zoque quien convoca los elementos representativos: la añoranza de los lugares de diáspora para quienes viven en la cabecera del municipio, hacia un territorio al que no volverán, pero con los cuales se manifiestan lazos de afecto, por ser el lugar de diáspora.

De esta manera para la colectividad zoque, tiene sentido participar en los cargos, de forma voluntaria, ya que es un elemento que hace la diferencia entre un mundo que tiene sentido y un mundo ajeno. En cierto modo, el sistema de cargos define el mundo y la vida cotidiana de los zoques, y coloca a cada uno de sus elementos en un orden, que permite la transmisión de la lengua y otros elementos importantes para la colectividad, la danza, la música, el reencuentro con su pasado.

Para el colectivo zoque, la lengua es la que conecta todos los elementos de la cultura e identidad, para que esto ocurra, se sostiene en los espacios de convivencia familiar. Actualmente las familias zoques han cambiado, comparten la característica en común, de que hay dos o tres familias en una misma casa, situación que permite la transmisión de la lengua, por lo que los nuevos integrantes del hogar adquieren y logran comprender los significados de la lengua zoque, pero no el uso de la misma. Este proceso ocurre debido a que en las familias actuales, los padres no usan el zoque como primera lengua, pero si la usan en las interacciones familiares con los abuelos u otros integrantes de la familia que si hablan el zoque para conversar.

Es interesante, de qué manera los zoques, incluso, ante las políticas indigenistas en Chiapas, con las políticas de alfabetización, agrarias, entre otras, su lengua y cultura en

general resiste. Para que se de esta continuidad, el espacio familiar es el lugar donde la lengua zoque muestra su resistencia, es el espacio donde se transmiten los valores, las creencias, los afectos y las formas de supervivencia (trabajo físico, conocimientos de la naturaleza, del hogar) todo lo relacionado a la cultura: música, danza, rituales, costumbres.

Todas las estructuras familiares cambian, sin embargo, este proceso de indagación no es el cambio de la familia en sí, sino de los elementos de la identidad cultural de los zoques, siendo el contexto familiar un espacio donde se manifiestan estos elementos. La familia juega un lugar importante para la colectividad, ya que, es a través de la interacción generacional, que, en estos espacios, se transmite una forma de vivir.

La documentación de los cambios de los pueblos zoques y de Chapultenango como lugar de estudio, dan cuenta de las formas de tejer otros caminos. La lengua zoque no se está perdiendo, más bien tiene nuevas formas de permanecer y de transmitirse a las nuevas generaciones. Sin embargo, queda claro, la necesidad de trabajar en los estigmas de discurso e imagen que se han creado hacia las lenguas y pueblos originarios. No somos los no civilizados, también producimos conocimiento, tenemos historias que la colectividad recuerda, y estas formas, son otras de vivir.

Finalmente, la lengua zoque continúa siendo el elemento (no la única) que permite la articulación de la identidad cultural, pues a través de ella se transmite el significado espiritual del ser y del vivir. Aunque en la cabecera municipal, existe una minoría de hablantes, el territorio, las historias familiares, locales y la añoranza de los lugares de diáspora., son otras formas de resistir. La memoria colectiva de sus habitantes, es una

forma de regresar al territorio, de dar un giro de existir. Frente a esta nueva problemática de la existencia de pocos hablantes, queda la identidad cultural, manifiesta en la comprensión de los diálogos, aun sin ser hablantes cotidianos de la misma. Por lo que las nuevas formas de interactuar con la lengua, es la que articula la vida en colectividad.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gónzalo. *Lenguas vernáculas*. México: Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Mexico: Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Aramoni Calderón, Dolores, Thomas A. Lee Whiting, y Miguel Lisbona Guillén. *Presencia zoque*. Mexico: Universidad de Ciencias y artes de Chiapas, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Banerjee, Ishita. "Historia, Historiografía y Estudios Subalternos". *Istor: revista de historia internacional*, 2010: 99-118.
- Barth, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Mexico: Fondo de cultura Económica, 1976.
- Bartolomé, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón*. Mexico: Siglo XXI Editores, 1997.
- Bhabha, Homi K. "Lo poscolonial y lo posmoderno. La cuestión de la agencia." En *El lugar de la cultura*, 211- 240. Buenos Aires: Manantial, 2002.
- Blanco, Mercedes. "Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos". *Andamios* 9, nº 19 (2012): 49-74.
- Bonfil Batalla, Guillermo. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Anales de Antropología* (Universidad Nacional Autónoma de México) IX (1972): 105-124.
- Bonfil Batalla, Guillermo. "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". *Anuario Antropológico* (Editora Universidade de Brasília/tempo Brasileiro), 1988: 13-53.
- . *México Profundo*. Mexico: Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar?* Madrid: Ediciones Akal, 1985.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. *Etnicidad y estructura social*. Mexico: Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana, 2007.
- Carretero, Mario. *Documentos de identidad. La construcción de la memoria histórica en un mundo global*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Castro Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel. "Colonialidad del poder y clasificación social". En *Cuestiones y Horizontes*, 285- 330. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2014.

- . *el giro decolonial : reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: siglo del hombre editores, 2007.
- Collado Fernández , Carlos, Pilar Lucio Baptista, y Roberto Hernandez Sampieri. *Metodología de la investigación*. Mexico: McGraw-Hill, 2006.
- De Sousa Santos , Boaventura. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo veintiuno editores, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2009.
- Dube, Saurabh. "Identidades culturales y sujetos históricos: estudios subalternos y perspectivas poscoloniales". *Estudios de Asia y África XLV*, nº 2 (2010): 251-292.
- Fábregas Puig, Andrés. *El mosaico chiapaneco: etnografía de las culturas indígenas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012.
- Florescano, Enrique. *Tiempo, espacio y memoria histórica entre los Mayas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992.
- Garcés , Fernando. "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, de Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, 217-242. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007.
- Gayatri Chakravorty, Spivak. «¿Puede hablar el subalterno?» *Revista colombiana de Antropología*, 2003: 297-364.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Giménez, Gilberto. "Materiales para una teoría de las identidades sociales". *Frontera Norte* 9, nº 18 (1997): 9-28.
- Guber, Rosana. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires : Siglo Veintiuno Editores, 2012.
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza España: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- . *Los marcos sociales de la memoria*. Caracas, Venezuela: Anthropos Editorial, 2004.
- Hall, Stuart, y Paul du Gay. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Horcasitas Urias, Beatriz. *Historias secretas del racismo en México*. México: Tusquets, 2007.
- K. Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1994.
- Lander, Eduardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. perspectivas latinoamericanas*. La Habana, Cuba: Editorial de ciencias Sociales, la Habana, 2005.
- Lisbona Guillen , Miguel. "De cargos religiosos e identidades étnicas en Chiapas: el caso de los zoques" *Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste* , 2006: 203-222.
- Lisbona Guillen, Miguel. "Del indio a la identidad étnica. El caso de los zoques de Chiapas México".

- Generacion*, 1993: 106-130.
- Meersohn, Cynthia. "Introducción a Teun Van Dijk: análisis del discurso". *Cinta moebio* 24 (2005): 288-302.
- Mignolo D, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Mohamed Omar, Sidi. *Los estudios postcoloniales: una introducción crítica*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2008.
- Navarrete, Carlos. "Fuentes para la historia cultural de los zoques". *Anales de Antropología* 7 (1970): 207-246.
- Ortiz Herrera, María del Rocío. *Lengua e historia entre los zoques de Chiapas*. Zamora Michoacán: El colegio de Michoacán y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2012.
- Quijano, Aníbal. *Cuestiones y horizontes*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2014.
- Restrepo, Eduardo, y Axel Rojas. *Inflexión decolonial*. Popayán Colombia: Colección Políticas de alteridad, Universidad del Cauca, 2000.
- Reyes Gómez, Laureano. "Los Mixes". En *Etnografía Contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Transistmica*, 169-207. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de desarrollo social, 1995.
- Reyes Gómez, Laureano. *Los zoques del volcán*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2007.
- Richard, Nelly. "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana". En *Estudio Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, de Daniel Mato, 185-199. Buenos Aires: CLACSO, 2001.
- Sánchez Cortés, María Silvia, y Elena Lazos Chavero. *Desde dónde y cómo se construye la identidad zoque: la visión presente en dos comunidades de Chiapas*. 2009.
- Strauss, Anselm, y Juliet Corbin. *Bases de la investigación cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, Facultad de Enfermería de la Universidad de Antioquia, 2002.
- Van Dijk, Teun A. *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- . *Estructuras y funciones del discurso*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2005.
- Villa Rojas, Alfonso, José María Velasco Toro, Félix Báez Jorge, Francisco Córdoba, y Norman Dwight Thomas. *Los zoques de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública, 1975.
- Walsh, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, reexistir y revivir*. Quito,

Ecuador: Abya Yala, 2013.

Zermeño Padilla, Guillermo. "Condicion de subalternidad, condicion posmoderna y saber histórico". En *La cultura moderna de la historia. Una aproximacion teórica e historiografía*, 111-139. México: El colegio de México, 2002.

Anexos



Fotografía: Calle principal del Barrio Guayabal, Chapultenango Chiapas 2017.



Fotografía: Calles del Barrio Guayabal, Chapultenango Chiapas, 2017.



Fotografía: Capilla Señor de Esquipulas (puerta gris), Barrio Guayabal, Chapultenango Chiapas, 2017.



Foto: Final de la calle principal del Barrio Guayabal que conduce a la carretera hacia el Volcán Chichonal, Chapultenango Chiapas, 2017.



Fotografía: Iglesia de la Virgen de Guadalupe, Barrio Guadalupe, Chapultenango Chiapas, 2017.



Fotografía: Domo (espacio deportivo) del Barrio Guadalupe, Chapultenango Chiapas, 2017.



Fotografía: Al fondo la construcción de color naranja es un Centro de Asistencia Comunitario (CAIC) Preescolar y guardería “Los ángeles del hogar” Barrio Guadalupe, Chapultenango Chiapas, 2017.



Fotografía: Calles del Barrio Guadalupe, Chapultenango Chiapas 2017.



Fotografía: Calle que dirige al panteón municipal, Barrio Guadalupe, Chapultenango Chiapas 2017.



Fotografía: Calles del Barrio Guadalupe, Chapultenango Chiapas 2017.



Fotografía: Iglesia y convento de la Virgen de la Asunción, que data del siglo XVI, Chapultenango Chiapas, 2017.



Fotografía: Escuela Primaria Federal Francisco y Madero, Barrio centro, Chapultenango Chiapas, 2017.



Fotografía: Calles del Barrio o zona centro de Chapultenango Chiapas, 2017.

Transcripción entrevista

Nota: Esta transcripción fue la única que hice de forma completa, es la que menciono en el apartado de metodología (las dificultades que tuve en los procedimientos para el análisis de las entrevistas).

Investigación:	Tesis	Lugar:	Barrio la Trinidad, Chapultenango, Chiapas.
Tipo de técnica:	Entrevista a profundidad (no estructurada)	Duración:	1:03:47 min.
Kämetspa: (entrevistado)	Ore'pot tumä (Hombre hablante del zoque uno)		
Kämetsobia (entrevistadora)	María Tirsa Sánchez Gómez	Fecha de aplicación:	17 de septiembre del 2015
Jaye (transcripción)	María Tirsa Sánchez Gómez	Fecha de transcripción:	12 de diciembre del 2015
Observaciones sobre la grabación: Se empalman las voces, se escucha cierto ruido de la calle, por la ubicación de la casa.			

Jaye

Kömetsobia: Ne ñöu que setenta no ij''tu mij ame

Ore'pot tumo: jiska ne maku setenta ochorio

Kömetsobia: setenta y ocho, ty' ame'omo pyunäju

Ore'pot tumo: oyumoj punaje 1938

Kömetsobia: haa joo uj'jara'ste tiumbajk,

Ore'pot tumo: mjuuju

Kömetsobia: uj jara tejery ne miangueru

Ore'pot tumo : a wenu,

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: teje parejorambuyoksho

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: jão teje mare

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: joo nej maku teje, pues nem ameya'juk woko sensateujktamo kgeramo tumin,

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: jikse cande makanna angimi maestro Roberto, o' maestro Isaac,

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: jikjek ma're yajk tenhchungdaubo te censu tsirandujpamä \$500 teje puej pobrememente y te te merito sesenta y cinco mana ne makuna ojtsi,

Kömetsobia: uuj

Ore'pot tumo: sesenta y cinco, mij tä'nu setenta

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: tejem, sesenta y siete entonces, uj yomo piujktiojtsu windi

Kömetsobia: a wenu

Ore'pot tumo: ijstuj tum amerio, junde maj'ella yäibo,

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: uj yomo, quena oj tumo ame ijtumo pujke püjktiojtsu

Kömetsobia: jão, a weno

Ore'pot tumo: apoye pobrementero , a tejeram wina yostau, te'kande tiram tsujktau, sufritsujktau puej uuu'm, nea nema tsirau, juche wijtamba, juche coyostamba, ojsti obiana koyoskere pobrememente

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: obiamana teje coyose tiram'omo, nema to'yaghöyö'juseghomo, oj jina rico, pero ojsti como con mi sudor tsojku uj tojk

Kömetsobia: teje puej

Ore'pot tumo: uj neko ankuna ne dogndou te tsojy pero jinte mabo yae uj tojk, joo ji ma yae jiojk, mita uj pensamiento, oj Jara jaro kau, uj jara tsotopo tsajku, ne mij nujmayu tejeghomo sieteañu tsajku, kau te'uj jara. Tekande uj neku musu juche yosu ju'che pensatsoku uj cobajcomo, oy patyaquere tramepot, angimiajkerutsi, poko yosan,te kande tejete yostochubo ojtsi tsiyaju idea

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: ijtyajuna mij apo mijneran, don simon ujtena aputameran, tejna angimiajpa, testa angimiajpa yostochu, tsojku uj tojk, oyu tsujkere temo Guadalupe un tojk, yoti mate jowitsujkere materialpo tojk

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: te'no'tse numba ore

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: te no'tsere ñoi, oyu notskere uj tojk ne nouse puej, ju'u tejeram ne pomibojku, wina sojkutyujkomo ijtu wina

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: Sojkujytojk ñujmayajpabo, caña, ñujmayajpabo castilla, caña brava,

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: sojktuj e te oreomo, ujuuum, te uj tojk sojkuy ajpis ajys, pujkabia jyay, teje tsojku uj tojk pues tukni, jinde como nekute netuvo uj tojk tejebo juúm

Kömetsobia: jão a weno

Ore'pot tumo: mujabo, teje yoshtötsu ujum, tejeram ijtauna wina

Kömetsobia: mij yo'kibure deporsi o emo'tsyungdau

Ore'pot tumo: ujtam Guadalupe pünajtau ya'ajk

Kömetsobia: a mij igual Guadalupeburena

Ore'pot tumo: joo temobure,

Kömetsobia: jão, a bueno

Ore'pot tumo: Temuj punajtaubo

Kömetsobia: Jão y yomo jujchek mindau yomo chapu

Ore'pot tumo: yo chapu obiana, como un añogoa, pokuk volcán

Kömetsobia: ha pokukan

Ore'pot tumo: kotukan, jão, pokuka

Kömetsobia: uuum

Ore'pot tumo: nupiaju yoki mij tuwuran, te jeshu, jiksek mityauju wijtake yojmo, midguetana, otyambana, mino wiruo numbang antes maka tuky te censu, maka tuki censu, maka oj muspa nibu kajuel

ushtam nou, tejeram tsujktau, teje mitu yose, nujmayu mä'ya, porque yo'ky jarom ti do tsujkpa, Jairo lugar wobo te oyumo ijrame temo

Kömetsobia: jojo'na

Ore'pot tumo: aunque malpasuru'ngomo puesj, tsu'nhutsi puej Jairo yaku tokj tsunhutsi,

Kömetsobia: u'um

Ore'pot tumo: oj i'nu koyosa temo, juro mäiri, temo **yashkujoskuynas**, kushajpa wenis, tiram, päjchajkutsi (sijkuy)

Kömetsobia: teje pues joo wiunsere

Ore'pot tumo: tejete tsajkubo y mitu yomo, jäo, te tey yokina ijtyaju maestru

Kömetsobia: jäo

Ore'pot tumo: yoki angmayaju uj yomune, tekan ja muso magamamo temo, ni jaumana permiso tu mawo temo Guadalupe

Kömetsobia: Uuuu

Ore'pot tumo: Jarumana, tiujk angmayaju uj une, tejete tsoyubotsi,

Kömetsobia: a bueno

Ore'pot tumo: yoki mana ijtu todo mij familiaram mijne, mis achpujararam puej

Kömetsobia: jäo

Ore'pot tumo: tes tsiujtyochaju anexo pues

Kömetsobia: haaa

Ore'pot tumo: tekare oj tsukieru, ojtsi

Kömetsobia: jäo teje pues

Ore'pot tumo: jäo y teje tsukieru, como mij mij wo, uj gubguytyuguonde puej tekande yoky tsoty , tekande temo yostojk tso'yu uj lugar temo,

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: teje pojku uj lugar

Kömetsobia: y

Ore'pot tumo: tsujkeru uj potrero ushan

Kömetsobia: juu

Ore'pot tumo: teje yoskeru, wina oyubo jodetsujkia, nokijpyae uj towos uj tsonijara, kisayajutsi, neka kaboubo yoskutyam, metsu jujche tsoko uj tojk.

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: oyu ketajkere uj dowoa, tekande yoti, ñeko jina musi miechau lugar juro chujkiau piotreru, ujte metsubo puej

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: Temte nukokijpiaju puej, joo tekande ne nou oyu yashtuje, pero ijtuna tu nomo du oreomo ijtuna uj kipsokiuy pues, jana muso toto pues, jana muso toto pero pensamiento no ijtu uj gobajkomo pues

Kömetsobia: teje pues, mijtsi ji musi tyunoya

Ore'pot tumo: oj jine

Kömetsobia: muspa jayo mij noyi

Ore'pot tumo: terite muspa, uj noy, numero ispujkyapatsi, numero

Kömetsobia: joo eso te joo

Ore'pot tumo: no mas que jimusi ondano te letra

Kömetsobia: ose tu numuse maj du'ni

Ore'pot tumo: Woco tuno tum dumo teje muspa tibo letra, porque metsabo jinam muspa nutsamo

Kömetsobia: Ha bueno joo

Ore'pot tumo: Jäo te totojaye, ja yoyaburena maestru mas

Kömetsobia: Jäo

Ore'pot tumo. Antes, yoti ijtyajum maestru, putsiserim ijtu joo

Kömetsobia: Jäo

Ore'pot tumo: Jaruna teje maestru, pokiomobo mitabo maestro

Kömetsobia: Jäo

Ore'pot tumo : y yo'jki kontrariu, kirawas'sande mitabö miajpuyae puej janana mösoya puej, jana dö angma'yu pobre jaro tiku miustojko, komo yoti ijtyajuse maestru jinam musi, presidente ajoya'jpan, tiram ajoyajpan tende kiorajeram tes

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: tende kyorajeram, tekande nupiajpa pobre maka agnmayae maka tu pokstandoy tejen tujkpa yoti.

Kömetsobia: uuu

Ore'pot tumo: Tejende tujkubo

Kömetsobia: Jäo

Ore'pot tumo: Yom yom angimoyajpa te angimiajpoabo'ujche puej (risas) joo, ne angmiaju ujtam ne du pökstau te'ngirawa

Kömetsobia: teje pues y ju'che isku bojku mijtsi por ejemplo ja'yo mij nöy o ispujkyao wene te letra

Ore'pot tumo: pues tese

Kömetsobia: Oyu yoiyu aunque sea tumo ame

Ore'pot tumo: yaajk oyu oyu angmaye teje, teje ouyi agnmaye pero ja'jina seguro, yospana, coyospanakosi

Kömetsobia: A pero

Ore'pot tumo: Uuju

Kömetsobia: Massande miujakan /

Ore'pot tumo: Jäo

Kömetsobia: este oyubo yangmayoye, ginde mochikma

Ore'pot tumo: jäo jí' nem achpuajuk oyu angmatyanguere,

Kömetsobia: a bueno

Ore'pot tumo: igualpo'te uj yomo, ne chambojku te ja yangmakieraborire,

Kömetsobia: Jäo

Ore'pot tumo: te medio, na'te toto ispujpa tum dumo letra

Kömetsobia: jäo

Ore'pot tumo: ju'u

Kömetsobia: jina tyujkomo oyubo tyujkutyame te ineaomo, te joo jimusi'ka tejerena ñoy te inea, pero tsapiajuburena yangmayajpa

Ore'pot tumo: joo teje bure yokhso

Kömetsobia: tere, aaa

Ore'pot tumo: tere yoksho

Kömetsobia: pero mas mana yuneram

Ore'pot tumo: juu terama, tejena otyanba pues

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: teko yachku muspatsi, primer año cuentari, te oyubo cuenta

Kömetsobia: ha bueno, joo

Ore'pot tumo: Joo tejeram, tejerite otyaubo, tekona muspari teje, pues, woco nomo ji musi jene ondano ne ondanu pues

Kömetsobia: jão, teje pues

Ore'pot tumo: tekande ijtuse un fallo womo tsamdamoto

Kömetsobia: teje pues, wiyunsere

Ore'pot tumo: tekande uhsan, ne mij nujmayuse ne gopu pero ticose a penatsujkpatsi

Kömetsobia: jão pues

Ore'pot tumo: Ju'che dugokipso pues

Kömetsobia: joo muspa du gokipso, pues joo te'eyabo tireke, numbabute

Ore'pot tumo: jinde du ore, teri nujkeru, tsujkeru uj tojk wuse nyupiao ka ijtu uj tumin, pues uj nekunde pensatsujkpabo

Kömetsobia: jão pues, nem

Ore'pot tumo: mi suror pues tsojku uj tojk

Kömetsobia: jyosu y ngokupsu ju'che tsoko

Ore'pot tumo: Ngokispatsi pues, juu, jimayanku tojk, mas wina tyujma koyojaypabo Tuxtlandina te kyoa,

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: cincuenta centabunde, tusto cincuentande,

Kömetsobia: Uuum

Ore'pot tumo: Eke sesenta, setenta, ochenta tu tsiyajpa pesu, tejemana koyojanamunda wina mindaun volcán wiruraukosi, obiana koyoskere ko nyujmayajpabu Cordero Nicolas

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: temuna obia conibo, tejena coyojpanacosi, wina jaruna tomin, nyujmayapana tsames centavu, no se jujche centavu, tejena du koyospabu

Kömetsobia: Teje pues

Ore'pot tumo: Mumuti du gurejpabure

Kömetsobia: Jäo pues wiyunsere

Ore'pot tumo: Jäo yumtsiyajpa mercancia jujchengomo miaájpa

Kömetsobia: Teje

Ore'pot tumo: Tejena pues, tu maajpa tukjpa te yoti ji man, cienpesuomo jinam tyuki mij tsomi

Kömetsobia: Teje pues jinam

Ore'pot tumo: Jinam

Kömetsobia: Wyunsere jinam tyki nitiyo

Ore'pot tumo: Yoti genende karurambu tyo, jinam tu poyangolli

Kömetsobia: Jinam pues, joo TEJE

Ore'pot tumo: Apenari docientus pesuomo ngurepa mij ojksi

Kömetsobia: Jäo teje

Ore'pot tumo: Y yo'ki woco ñupiajkera, emurambu por ejemplo ella nasmo wiyNSE tejena numba oyajpabo pagre, nupiajpabuna tico ji yioshae , tico ji iri kutkuy, tico ji'yiri mojk, sojk

Kömetsobia: Jäo eso

Ore'pot tumo: Yo'kyi ijtu animal, animal yoti ijtu tsiku, mapache, ñekomo ijtu cotsojkmanba, cochimonte, teco'mo ijtu pájaro pues

Kömetsobia: Jäo

Ore'pot tumo: Jonchis kishapa mojk, pajkiajpa quiontra ji yiri puej, wuknare ngomako numba ore tejena macabo ñijpomojk, entonces jonchisnare, numbase du oreram, du gubguyomo pues

Kömetsobia: jao

Ore'pot tumo: te'sande dyajyajpabo, tesande dyajyajpabo

Kömetsobia: jao y, pero ya'ajk jenemana ijtpa ijtpa tejejarambo, te nibiserambo

Ore'pot tumo: Teje jaruna wí'na

Kömetsobia: Jatyaumarena

Ore'pot tumo: Jarumana, que yoti tu numbase jenena yosnumba entero volcán mumujama y por nicapa puej, tekande animal

Kömetsobia: Jinamyu'ñae

Ore'pot tumo: Ji shoje ji wo shoja, yoti jenem sojaypa ka kutpam kubguy acaboya puej, wijpan yoya tiram

Kömetsobia: Pero jatnömüing anko te nibi verdad

Ore'pot tumo: Jäo, tekande yoti jina muj nibi, también ijpana pisi, pisi puu mujarambona ijpa pisci, tiram

Kömetsobia: Jäo

Ore'pot tumo: Jäo, nimekerambo, wurambo pisci, poyirambu

Kömetsobia: juu

Ore'pot tumo: y wene yoti pisci tsikusan nyobujtketa

Kömetsobia: Teje pues

Ore'pot tumo: Tesan jienbujpuketa jinam jinam musi du tsetsa tombijtsing

Kömetsobia: Jäo tombijts

Ore'pot tumo: Tombijst tesande macabo kiosi, (risa) te dajpa tiyo, tekande jinam muj do nibu nitiyo

Kömetsobia: Teje pues

Ore'pot tumo: Ñujmayajpa yoki jua eyabo yo'ki nasacobajk, emo ijtpari mojk, ijtpa tiram, pero jarobure animal, nitirejayro, yo'ki tende ijtu animal, tere ijtu tsamaomo puej

Kömetsobia: Jäo pues pero por ejmplo tejerambo te animal mytyajubo josikan pues oj numbatsi josikan porque ijtyajuborena deporsi, pero

Ore'pot tumo: Ijtyajubure pues, pero tende yajk kayajpa, ijtyajubure woco tsamo numba ore, jo ijtyajuborena pot yujyapaboreina, te temo ñujmajyapabo guerrero, tsuwequijumo san pedro, Carmen,

Kömetsobia: Jäo

Ore'pot tumo: volcán, yunumbabure, yoti te ijtyaju volcandambo wo kyetyao mabo iangimiajpamo ijtu yujkuy

Kömetsobia: jäo,

Ore'pot tumo: timandsujke ijtyaju te animal, yoyande jene ijtu puej

Kömetsobia: Jäo

Ore'pot tumo: Yoya, tesande dyajpabo te kutkuy,

Kömetsobia: Teje pues

Ore´pot tumo: Tecande jina dyunomi pues jinan

Kömetsobia: Juu

Ore´pot tumo: Jinam dyunomi pues, te´care mita tuky ojtyo como du jargan pot´se tu tujkpa puej, jinam yu yaj yose

Kömetsobia: Joo pues

Ore´pot tumo: Namas que yoti tejena ka ijtu tumdyo wacas o mij potrero teri woco wotsoko, te (tagononare)tayunare ijtu,

Kömetsobia: Joo

Ore´pot tumo: kena yoti jairon kajuel, café obiana yaajk puej

Kömetsobia: joo ijtpana algu

Ore´pot tumo: kajuel terena cosecha

Kömetsobia: jão

Ore´pot tumo: mitan te Neri dyajpukeru te mata

Kömetsobia: teje pues

Ore´pot tumo: joyoyi yajketa, yajwedba, yajwenba

Kömetsobia: y josikan tiojk jene monu también te kioyoa mas terena kyoyojaypabo yaajk

Ore´pot tumo: jindire mas kioyoayjkerebo mero tio, yoti ijtu precio kajuel pero jairon puej

Kömetsobia: jão pues, yoti joo yoj ijtu, kiojtiayajkerum joo y wiunsere

Ore´por tumo: jão valebunde cincuenta nupiajpase gnomubia,

Kömetsobia: jão ha, joo masan gon

Ore´pot tumo: jairom

Kömetsobia: jairom pues

Ore´pot tumo: yajum tebo cosecha, tebo volcanzande dyajubo, por azufre puej

Kömetsobia: jão pues teste dyajkhsutsojkubo te nasacobajk

Ore´pot tumo: teste dyajkshutsokubo te nasacobajk pues, joo tecare, como nichok´íri yu puej tu numuse uj nitibo cosecha jinam do isi

Kömetsobia: jão teje pues

Ore' pot tumo: jinam do isi puej joo jinam ti du tsoko, ne mij nujmayuse eyabo eyabo pot jujche nyupiao ji dgose chapu, porque yo'ki ñujmiayajpana ajmo, ajmo re yoki, te pot teje tsapmunba emo juú, jinam shosnomy ajkmo, nupiajpa ne jyargan bo'aju te pot (risas) teje mita puri puej

Kömetsobia: teje pues

Ore' pot tumo: joo tekamujte mas gnomubiaeya, pero jinam muj neko du sawagin

Kömetsobia: jão y josikan du gokipsa también tiojk, jinam yioshtyoyae también te nas porque ijtu maquiajpabo emo

Ore' pot tumo: ijkeru puej, ijqueru makiajubo emo, makiajubo do une emo puej

Kömetsobia: y jarom isna ma nus yose te nas meramente, porque te nas tyungdy ji musi yostyuchoco wiyt

Ore' pot tumo: jine pue, te jinam puej

Kömetsobia: wocktire du yoskera

Ore' pot tumo: ji ñu ñyiose pues, juu

Kömetsobia: juu

Ore' pot tumo: te uj une ma'guwejkeru makabo wirui, nungueta wenegnomo, yojki yachojin nijambabo yo'kibo pero mituri kaeajkere jinde shegurobo, numbang, ji muj ñomo masan wo jinam ma ngokibi, numba, ma yose yomo, tem yajyosa, jiko nutsokakuy ijtu antes ñumawo (voces), nujmakiate, obvia dungere temo, obvia te ijtumo puej

Kömetsobia: jão

Ore' pot tumo: Campeche jingo, kaebure ji musi ñomo wobo jianm nijame puej

Kömetsobia: teje pues

Ore' pot tumo: yoti okieru tebo ñoi mayo, diez de mayo, oyu tyuñae miama, mumu obviuyaju tejenare tsapu puej

Kömetsobia: jão

Ore' pot tumo: mana wirui ja dyamo jama maca ño myujkiaei te nas woco yiru viala, porque ja myukti kuscomognde

Kömetsobia: teje puej

Ore' pot tumo: kustomong temorire ñoibo tsamanassomo

Kömetsobia: jão

Ore' pot tumo: tsamanaste puej

Kömetsobia: teje wiusere

Ore'pot tumo: jayamare desca desampatsucumute, niyuju'tsi, niujk'ajutsi, tsojku uj potrero,

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: yoti ji muspan miujkyao

Kömetsobia: teje

Ore'pot tumo: joo miujkia ka tsubiana pedazo juro pojku te lugartam, temo jingori oyu kojtyshae alambre, ne ñupiaju ore, ji mujjene do towo te tsama, jinam maj towi,

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: tere ijtyaju nu'kobajk puej

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: yajpa yo du sombra

Kömetsobia: joo puej yajpa te comungdam

Ore'pot tumo: jão jinam muj tu'kiao, ni jinam towi porque tsamepotdamte, anque kipstyoujk towo, aj juum, jarom tí do dsoky tsamedon, jujche tsojku avanzatsoku te uj lugar ya basta joo, lugar no ij-no ijturitsi

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: noj ijturitsi, joo tekande cuidatsujkpa puej

Kömetsobia: teje pues, wiunsere

Ore'pot tumo: teje puej

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: juu teje puej joo, tisebo woco do nibo jinam yiri, woco to nomo: nibi jico te, juu do nijtyoba kujy, do nijtyoba fruta pero jinam tu yajk kutyae animalis

Kömetsobia: Teje pues tesande kionujkiapabo

Ore'pot tumo: teje puej, tecande niyo ji muj dsoko nasakobajk jinande puronde tuza puej

Kömetsobia: jão pues

Ore'pot tumo: aunque poste, tiugba te tombitsis, ma mij tsajme jana piaro kiutkuy tende kiuspa (risas)

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: cocoite tiram

Kömetsobia: hay apoco joo

Ore'pot tumo: juuu kokoite, yujengomo wo teje makiaju uj potreruomo, kiuspa juu, terama kiuspa puej

Kömetsobia: juuum

Ore'pot tumo: tende ijtu puej, como tum'muiruu te nasacobajkomo puej

Kömetsobia: teje puej

Ore'pot tumo: tekande dyajpa te kutkuy

Kömetsobia: juu

Ore'pot tumo: jingonde puej, tekande mita iri como ji tu yose, sea mojk igual tyugbujqueru,

Kömetsobia:teje

Ore'pot tumo: nujmakiate te uj dowo Leu jingo mau yui, jindi shuni yujke'te

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: woco nibu mojk temo, te tome ispako

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: jene du dungoy ji muj'tu yujkera

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: mojk ijpabori pero tomo woco do goiro

Kömetsobia: jão shuba du gengenndyo

Ore'pot tumo: do gomako, do gomako juu

Kömetsobia: jão meramente wucande du ngomako jana du tsako

Ore'pot tumo: tejeri shujkiaketa du dowos,

Kömetsobia: jão

Ore'pot tumo: tejende puej, tejenare piujkiapabo juu'um

Kömetsobia: joo wiyunsere

Ore'pot tumo: tejende pyujkiapabo juu, tejena yoshnumbabo yoti juu, aunque'un muse jinam muj jene fácil pero toda la trabajo maka iri quiontra ijpa quiontra puej

Kömetsobia: Teje puej

Ore'pot tumo: Juu teje puej uu

Kömetsobia: Oj manbana que tiojk te yo'ki te chapu, ñujmayaanetaria, yujmayappana ñoi awajymo

Ore'pot tumo: Tejende ajway

Kömetsobia: Te ajway, te ajway tire

Ore'pot tumo: Ajway tiujk'tena, yo'wo jindeka ñujmatyobo, yaajk obviana chujkiaie yobo (silencio 19.16.410) yobo, mairy te tiojkobo tsamayajpana okose, ñujmayajpabo tiyo, (silencio 19.26.314) tsowa

Kömetsobia: Tsowa

Ore'pot tumo: Jäo

kömetsobia: Uuum

Ore'pot tumo: Terena quisechatsujkiapa wina, te pijtyajpama tsameyomo tejena chujkiajketa yasa,

Kömetsobia: Aah

Ore'pot tumo: Tejere tende ñiujmayajpa te ajway, te terena te'bo ajway wina, yaajkande

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: yajk tiempunde,

Kömetsobia: joo Antes

Ore'pot tumo: (no se entiende)Juu terena puej, tejeramna yohsajpa juu tekande tejena chujkaie te tyuku, pijtyajpaburenan'go

Kömetsobia: Juu

Ore'pot tumo: Pyjtyajkpa tejende kajkiajpaba,

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Tejeramdena tekande ñujmayajpa ajway joo

Kömetsobia: Ha wenu

Ore'pot tumo: Tekande ñoi teje

Kömetsobia: Joo tyojk

Ore'pot tumo: Jiiii yaajkande, saber jujchekbunare te, te ja ishaomojtsi

Kömetsobia: Teje pues

Ore'pot tumo: Ja ishaomojtsi

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Pero wene ne mij nujmayuse uj achpurowo jonory tuwuajubo troncorambo(no se entiede 20:30.161) don Manuelna Manuel Lopez a wina jujche ñoyi Andrea ka jujche yaajk ñoyiramna

Kömetsobia: Joo

Ore'por tumo: y Petrona Petrona tesan ñuyangobajk te'

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: uj achpujara cuentaram' de tiojktena Manuel Lopez

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Lopez

kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Tekande pujktau Lopez

Kömetsobia: Joo,pero ij'suma o testena chajmajyajpabo mijtsi

Ore'pot tumo: juu

Kömetsobia: te ne tsapubo mijtsi, te ajway, te tsowasebo, te isu isubumare mij ne'ko o tesande chiajmajyajubo

Ore'pot tumo: Tesande chiapiajubo, ho ja isumojsi,

Kömetsobia: Abueno

Ore'pot tumo: Ja isumojsi puej

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: juum, pues ke te yocki ijqueruri nijpiajubo te tsowa tende yojkxso tenden'go te yiskutsu'ngiajapabunde puej

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: cuenta antes como ijtuk un diu Valente, como tejñe ñijpabumne hoo pues, hoo ijtu ñujmajyajpabo chujkpa jebe

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Tesande quiosechatsujpabo uj dy'us, iiiijtpa te chujkpa te nuri, (y chujkpa cajtsay esposa) joo cajtsay, pojkoñuri, du dujpabuomo te tsobo ti du batpa puej, joo

Kömetsobia: yuscoroya

Ore'pot tumo: te jyaknajhsajpa tejena chujkpa jyaknajshajpa (no se entiende) como uchajpana ijpana mojk puej

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: joo teje tejete chujkpabuna nury í sumatsi

Kömetsobia: Uuum

Ore'pot tumo: ñeco'ri, ijtu oreomo woco jepketotyam ijtuna tablita, te jo'ribo kujy yu'se tey kojtpa machin yakubo piajkambubunedba makak jiury jiejpsujabia ñacas te hooj'ñe

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: te tsubiam te jebe ñujmajyapabo

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: washebo jojom(risas)

Kömetsobia: Ha bueno

Ore'pot tumo: Tejena ijtyaju wina

Kömetsobia: Ha bueno

Ore'pot tumo: Wina tejena ijtyajubo, tejena iri oyu ijtyae, tejerena chujkiajpabo tiran jijkiaú ñury, mojk tsomi yuo puej

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Tejerama chujkiajpa yaajk, probrememente tendaina

Kömetsobia: Joo meramente

Ore'pot tumo: Juu teramandena wina juu

Kömetsoboa: Joo porque tumo tumo acho jiayu castilla te ajway traducitsojku te castillaomo que tyojku 'ndena árbol de cedro tecote ne gu'metsubo joo ca te

Ore'pot tumo: joo ka te ja isumojtsi jinam'musi mij tsajma puej

Kömetsobia:Joo

Ore'pot tumo: teramande yoksho puej

Kömetsobia: te kujy teje ñoibo cedro te oreomo teji'musi ñoi

Ore'pot tumo: uuum cedro

Kömetsobia: te cedro ñujmajyapabo jimuj'cateje

Ore'pot tumo: Tiujktamare puej akujy

Kömetsobia: tende akujy verda

Ore'pot tumo: joo tende pioyajpa

Kömetsobia: tejena ngomubia joo

Ore'pot tumo: tende pyoyajpa

Kömetsobia: tejinande chujkiajpabo te pokstojk nujpiajpa te mas tyotyajpa verdad

Ore'pot tumo: joo te chujkpa

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: tejinande chujkiajpabo

Kömetsobia: uuum

Ore'pot tumo: tejemare joo

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: te chujkiajpabo tende pyioyajpa wina kujy

Kömetsobia: teje

Ore'pot tumo: joo, uuum mediarambo serrucho poibo

kömetsobia:joo

Ore'pot tumo: tejingande makabo pioyae te kujy pobrememente

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: yoti ijtubunde motosierra tejinande pioyajpabo jinam mas quiesta (risas)

Kömetsobia: Joo pues wiyunsere

Ore'pot tumo: teje ijtu tumo pot maka tene kosmo, yu'se tene'sengomo ijtpabo te kujy

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Tende yajpa tecande (no se entiende 23.56.273) también temo ijtubo te cojsibo jiungeta coi jiungeta, tejeram yojsajpa

Kömetsobia: joo teje

Ore'pot tumo: tejen yoshajpabo

Kömetsobia: uuuuum

Ore'pot tumo: joo, ka ketsabo tuk'pa'tu kujy, tuknajkspa mujarambo kujy yu'serambo, tey tiugbuyajpa mero angutokoi (ruido 24.20.640) totyao ñijpajpa te kujyyoki ka jujche yujchingotio nivel de nas ketsa

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Te taj' muñyajpabure juche teñaju

Kömetsobia: Juu

Ore'pot tumo: Tejena yoshiajpabo (risas) juu

Kömetsobia: haaaa

Ore'pot tumo: Teje tajmuñiajpa puej

Kömetsobia: Bueno

Ore'pot tumo: Juuu, ketsaomo makabunde ye'nguri kooskosi kujy tebo kosi ñieboyubo na'sis y te ko'i ijtu kujy libre ijtu

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: ketsare takande yengiajubo te kujy

Kömetsobia: uuum

Ore'pot tumo: Teko'si tsobokimiajpabo

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Jujuum (risa) tejetsobotsujpiajpabo, joo tejena pioyajpabo te kujy

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: joo tejeramde puej

kömetsobia: tejemde woco do tsujkmetsango meramente jairo

Ore'pot tumo: Tejeramande jyostyiochaju

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Teje yoshtiochaju joo, tejeram puej, tejeram pioyajpa te kujy chujkiajpa banca tiram chujkiajpa

Kömetsobia: Juu

Ore'pot tumo: Bancamarena chujkiajpa jojoram

Kömetsobia: Teje pues

Ore'pot tumo: Kioyojpabo antes woco mityao lamina puej tende shinta sajayketa, chujkiaju te laminabo tiojk juu, Tejena chujkiajpa puej

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: joo, tejena itnumba wina juu

Kömetsobia:uuuum

Ore'pot tumo: tejena puej, y mas cosa, mas tisebo ne mij nujmayu tejeramburena wina ne mijnumayuse te tsima teramdene tejen que'tyiaju vasu

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: terinde yujkutsimaram,tsima ku'chimare teje numba ore

kömetsobia: Joo eso ku'chima

Ore'pot tumo: Ku'chima, kujtye, kujtye kujyisteñe

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Terena yoshajpa yaajk

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Joo, tejigna chujkiajpabo alperez'ajkuy, tiramna nupiajpa, chujkiajpana bolebo kujy, yo'ki tejinande yoshiajubo yoki chapubo juu, tecande te'omo ijpa tebo kiuptyamshuru teomo pokspa te tsima tututyambo, ñummayajpa co'bojtiyu

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: tecoroya jana tyejpuyao

Kömetsobia: Aaah

Ore'pot tumo: Tese makabo ku'uyae y maka

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: juu, te'kosi tyamalitu puej

Kömetsobia: joo teje

Ore'pot tumo: teje pyau tejinan miotyajpabo tesen makabo ku'yae,

Kömetsobia: Uum

Ore'por tumo: Ña temobori chujkiajpa alferez'ajkuy

Kömetsobia:Joo

Ore'pot tumo: Joo jiko tejena wina juu,

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Tejeburena yoshajpa wina tsima juum, y te do kutkuy jarumona mesha tejek, tejende makabo tso'nge mij ta'akosi

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Mijchkomo tejende ma, tejende kyutpabo (risas)

Kömetsobia: Joo teje pues

Ore'pot tumo: Tejena kut'numbabo juum

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Tejeram kutnumba puej

Kömetsobia: Mij miochik manbamna te chapiajpabusna castilla

Ore'pot tumo: Uuuj (énfasis) ka yajk manbana, chapyajpaborina

Kömetsobia Joo ijtumna chajpiajpabos

Ore'pot tumo: Jindina jene miushae castilla puej porque te'ki'rawa nya'chajpana

Kömetsobia: Haaa

Ore'pot tumo: Juu Pyoyajyajpana

kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: iangamiajpa tojk joo,

Kömetsobia: Y

Ore'pot tumo: tejeram puej juu

Kömetsobia: tico pyojyayajrujpa

Ore'pot tumo: Ji suni yagtsokyao castillaomo tsa'piajpabo

Kömetsobia: Uum

Ore'pot tumo: Teomore tsapiajpabo,juu ja jinamusi do agtsowa, yiangamiajpa tojk tejende

Kömetsobia: A bueno

Ore'pot tumo: tejebure

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: te iagamaajpabo, joo na'chajpana

Kömetsobia: Teje

Ore'pot tumo: Yot yoti jinam na'chae hasta maquiajpa Villahermosa juro suba makio une (risas)

Kömetsobia: Joo pues

Ore'pot tumo: juu wina nachkuyomo mana

Kömetsobia: Teje

Ore'pot tumo: nats'numbanana uuu, jene na'chiajpa ki'rawa puej

Kömetsobia: joo pues

Ore'pot tumo: ji joo ki'rawamare pues, nujmayarujpabo cash'ñupot oreomo

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: tejende ñujmayajpabo cash'nabundam juu

Kömetsobia: cash'nabundan

Ore'pot tumo: oreomo tejere

Kömetsobia: haaa bueno

Ore'pot tumo: tejende nia'chajpabo

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: juu juu teserebo (dyachku'dujkuyaubo tumin) nyachtun'dujkuyajubo pyomi, tejeri muspabo myachiyao ti mia'yajpa

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: juu juu tejere miaujyajpa te'ñegocio yaájk

Kömetsobia: joo mij muspabori tsamo te castilla wene o ji'tsabyoe

Ore'pot tumo: oj yach'ku, muspari también juroboi, juro makamotsi ma ondburi

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: joo juu juro makatsi tsambari aunque tumdyo

Kömetsobia: a wenu

Ore'pot tumo: juu, tejeri tumdyo

Kömetsobia: pero teje yo'ki mij duj'komo ji tsame, o du duwuómoran

Ore'pot tumo: jine ji do jamboi nytyyo, worim tsu'tyau nietoram ji'nyujtyuyae ore aunque tsajmayao oreomo jinam ji ji nyujtiuyae, ni castillaomo ji jene pat'kere ji' muj ni un'tsiapao

Kömetsobia: Joo pues

Ore'pot tumo: Ji jene nu'tsapiae joo

Kömetsobia: Haaa

Ore'pot tumo: Ji jene nu'tsapiae puej joo y pat'keru cas'tyuk juu

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: kana po'yangubia uj tsamebondowo juro maka na'miusketari ore, parejo mustamba

Kömetsobia: Teje pues

Ore'pot tumo: Muspa tsab'dunhghj'tamo parejo

Kömetsobia: joo wiunsere

Ore'pot tumo: tejebure

Kömetsobia: pero unerambos unerambos'po'nis jinam jene yiomba tsapiae

Ore'pot tumo: Jinam jinam suni chapiao, ji jinam tu agtsokiaese chujkiajpa (risas)

Kömetsobia: teje pues,

Ore'pot tumo: Juu

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: ijtyajubumare uj tsame'pot por jemplo mij jaraistam tei ijtyaju chi'lo, ijtyaju uj com'pagre Albano mumuma nyujktubia ore, tiram mumo nuktyubia, uj towo Valentin, teserambo pundam mumo miushajpabo ore

Kömetsobia: joo teis joo

Ore'pot tumo: y tejeram obvia tu'niajkere, tsamdangueta ore orewewenedyapatsi uu juu je wewenetianba puej, co cosa tise tsujktamba oreomotsamdanba puej

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Juu, joo, oreomo noa tsuj'kere tiramajkere teimde sun'chamdambabo

Kömetsobia: Teje pues, a mij ñoa tsujkpabure

Ore'pot tumo: joo, teje pues noa, ji'gno nuk'xapak chujkiapabo alperez

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Juu ji kande,

Kömetsobia: Haaa bueno

Ore'pot tumo: joo

Kömetsobia: pero mij ji'yoye kiowanaxse tejerambo

Ore'pot tumo: Te coa ji muskere, te ji najkse, terite muspa

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: juu, teibo te baile, te wane shuba duba'ro juu joo, contu wandokobia juu

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: juu, teje puej, teje tujkeru leu su'gnomo jene oyu wandokoyae sugnomo, tujkuyaju ga'eram

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: jinma miusahe puej, jinma miushae puej

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: Juu

Kömetsobia: pero te miushajpabos sera que yisansioyajpa o tejeri sundyutujkuyajubo wene

Ore'pot tumo: Wene ñitsujkiaju gae, o ja yinsansiaomatsi pero, chajmayajpa pero ji piatyae, ji piatyae pues

Kömetsobia: Umm

Ore'pot tumo: Ji piatyae puej juu, teje tujku prosesion'omo oyu weñan (no se entiende, posiblemente nyajkxae 30:47. 837) y ja'piatyao ja muso niakxo tokobia te wane

Kömetsobia: uuuuum

Ore'pot tumo: ji ne teina ijkeru jenena kae ko uj compagre Lasha

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: Terina mas, kowanaxqueta

Kömetsobia: Joo pues

Ore'pot tumo: Te'cosi ijkeru uj atsi Tinus yune tejenate weja'nujtskyutau Neri cotsokeru puej piatyao wane, jinam ne ñajxaju woo, tejeram kang'ujukuyajpa eyabo

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: Tejeram tejeram tsujktau sugnomo puej

Kömetsobia: Uuum

Ore'pot tumo: Joo

Kömetsobia: Te tejerambo musokiuju este será que do dungdi du netabo o

Ore'pot tumo: tyungdi o ijtu chiubo diosiste también, diosis chiubo' miuspa puej

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: miuspa puej, joo, mí'tum do go'misande chí'babo puej tebo, woco choco tejebo trabajo, joo, ñecori muspabo jiuyo te (almenderu) shushao, wiatyao, juu

Kömetsobia: joo pues

Ore'pot tumo: a veces ji do ba're do tso'kistyoe wane suskuy ji do ba're puej

Kömetsobia joo pues

Ore'pot tumo: ji do ba're puej

Kömetsobia pero wok'tire do sudguera verdad

Ore'pot tumo: joo do nujkpujkpa

Kömetsobia Woco muso do nujk'poko

Ore'pot tumo: Mumu tejebure puej, tejebure juu do nujkjpoko puej

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: juu teinde ne shutu tsoko, wokti nujk'poko pomi'wyano joo, ijtyajum teje une sokarambo

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: Jene Socarambo jene sushajpa woo

Kömetsobia: teje

Ore'pot tumo: yoti a vece'm ne yoyu iagmakiere jinam musi chujkiao pyatpa sog'is nuxtumo jinam miakiae, jig'ojairo mas, ne numu'se maka ní'jamiae poque nemare iagnmayajubo miushajpam te wane tejebo, muspan sushao

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: juu, juu, teje puej, teje puej nungueta oj tibo pacienciare

Kömetsobia: teje puej

Ore'pot tumo: Teje pacienciarambo tiyo

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Mado'tso'ko tejerambo puej juu

Kömetsobia: joo wiunsere

Ore'pot tumo: juu, te'kande oj'tsi tejebo tio'rite musketa (risas)

Kömetsobia: jo'o Teje pues

Ore'pot tumo: Juu obviana am'guere te acho don Simon puej, tejete nujk'nonguetabo

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: ju'u, te'rirena chujpabo te no'a wi'na

Kömetsobia: A joo a mij iskubujkeruri te noa

Ore'pot tumo: Joo iskubojkutsi, tiene que du iskubo'ko puej

Kömetsobia: joo,

Ore'pot tumo: joo

Kömetsobia: Pero mij ne'ko me'tsu oo

Ore'pot tumo: Jina me'tsa ne'ku numuse wina obviana padyaquere temo Guadalupe,

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Temo, joo obviana alperez'omo, obvian pere, na te'mo jinmare mas yaajk oubo nukxajkere yo'kirambo tejete tojkoyubo

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Jinmana tso'ki

Kömetsobia: Ha jin'mana tsoki

Ore'pot tumo: Joo ji'tsoki, mitu nukxae uj tojk'omo joo, tejete, poque jina suni po'kuna te bo'ki porque woco jujche ñupiao du dowo, jiko brujoramde, jiko tejeram, teje oyu nujme uj'mukis, kaubo uj'mukis

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo Joo teje nupiajkpa puej, jinde tu wobo (ruido no se escucha) te jinde wurambo tsame, wo do pujtame dioscosi

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: Joo jinde porque brujos chujkie tejerambo, ni brujo ji musite tire brujo juuu juu ji do musi puej

Kömetsobia: Joo

Ore´pot tumo: Joo ju´che brujo, wene jojoram tsapiajpa puej,ne mij nujmakieru puej penatsujkiajpa ji penatsujkiaie oj (ruido) y wene wiunsere dioscokoroyare makabo do seguitsuka´ tyukma diosmare gu´natsubia, tena penatsujkayutsi, teje tojkoyubotsi

Kömetsobia: A wenu

Ore´pot tumo: Teje tojkoyubo juu, mumu no ijtpou medida tiran

Kömetsobia: Ha no ijtyau

Ore´pot tumo: No ijtpoutsu joo

Kömetsobia: Joo, ti ameomo tsojkistyotsu mij neko, teje mij dugdi tu numuse, jinmana wejayaek, osea tsujkpana mij neco

Ore´pot tumo: Oj tsujkpanako, tsujkpana cualquierabo noa, muspana tsoko

Kömetsobia:Joo, y ti ame segnomobo nitsujkgtenu

Ore´pot tumo: Oj...

Kömetsobia: Osea ti amebuomo pojku tejebo muspabo tsoko

Ore´pot tumo: Yu amemare woco

Kömetsobia: Jine pero te mijmusokyuy, osea woco muso tsoko ja wyejayaukmana

Ore´pot tumo: Oj nitsojktyotutsi por ejemplo...

Kömetsobia: yunemana

Ore´pot tumo: unemanakosi, umenanakosi, joo mitana koamda´mo yo´ki oyu choki jico noa jico ñujmayajpa jiko, ju´che ñoi mij apo don Simon jico

Kömetsobia: Joo

Ore´pot tumo: Tyujkte (no se entiende) acho

Kömetsobia: Joo

Ore´pot tumo: oyu a´me oyu cotsognokiere, ne tejkuk te no´a amdojkoyutsi, ne te acho numbana tsamepot Simon ka nere mi´tubo tojko ji muj tena agndungosi, wejtondenu , ne´te sutubo cotsognoya, pomire tsambabo te acho (risas)

Kömetsobia: joo (risas)

Ore´pot tumo: juu, uj mangeru, tojkoyu kangdon´dojkoyu, agndungosi tu te´na, kan ere mytubo cotsogdamo numbana te´acho

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: tejeramdite makubo amguboki puej

Kömetsobia: haaaa

Ore'pot tumo: tejeramde puej, cotsokiajuri windi

Kömetsobia: juj'che amena será no ijtú,

Ore'pot tumo: ja...

Kömetsobia: juche amena ne miaku te teje oyuk ískuboki

Ore'pot tumo: ji ya' aj, ijtum'gomo ju'che ne miaku te volcán teje mare volcán, volcán ijtum treinta rio, jaruma

Kömetsobia: treinta y dos años creo que ñoíjtu

Ore'pot tumo: tejerio, tejema, pokuk volcan'mare puej

Kömetsobia: joo antes de volcán

Ore'pot tumo: joo, kotukmare volcán

Kömetsobia: haa, josikande

Ore'pot tumo: joo, pokukande

Kömetsobia: josi'kande

Ore'pot tumo: mindaukamujte

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: tejegnomo chujkiajpabo, chujkiajpabo te alperez ñoi, do mama para asuncion'goroya juu', te'koroya'obo alperez'ayae te'ram don Ponciano

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: tere oyaju, te're oyu niukxao a'cho

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: juu, a que jiko ñujmayajketabo compagre pedro, jí nugn nyuky te a'cho puej, pyojkin'chogba'emoramde oyubo cho'ki te no'a, ne ñuk'tane ne'ñuku las diez, tej chakpa metsa no'a ñujmayajpabo ñe'ko mama'bujtkuy, juu

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: teje chajkpa ñe'ko, num'bam te num'ban te' uj compagre pedro ma'tsokitsi acho ji ma'mi'ni jo'no sabe juro ijtu numba

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Man ge'ne susubo mij noa maka, ma' tsokitsi, yaj tej'kayu, te' yaj mujku bundena te juli' tiram puej, juu te'goil ñujkubunde maku ñijtsujke

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Mij apo'ram puej, kasujpan nu'ku acho, ja yo'no windy, maku yo'noyi windi do mama puej kujkneyum numba, te, o'no du mama teje wobo piacienciajo ka ne'dojkoyubo uj trabajo, diosis maka gioyoe, gioyoe nojk'pomioyu ñujmabiabunde

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Tekande ñijtsujkerubo tes

Kömetsobia: Haa

Ore'pot tumo: Teje ñijtsujkeru juu, teje'yomo mitum ñukxae ojtsi pues go'tsowatsi,

Kömetsobia: Joo, teje

Ore'pot tumo: Tejegnomoke tujkukierubo oj'tsi

Kömetsobia: Uuum

Ore'pot tumo: Juu, teje ñujme a'cho Luis Rueda, tejenate'bo como pion puej

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Joo, tire wobo tu cotsognoya, cotsog'oya te, jinan seguro te acho, teje tso'yu como yoti ka'emna jinan oye piare, uj'tsam obviabo pat'kere

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Juu utsam obvia pa're, juu yoti jiko Leu'nam yostamguetabo uj mej'chkoy

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Leu, tej chi'ketabumde joo'joo (risas)

Kömetsobia: Haaaa

Ore'pot tumo: Leus, tejete yostambabo ju'uu

Kömetsobia: Joo teje

Ore'pot tumo: Joo, tejeram puej juu, tejeram puej ju', tejeram uj trabajo sujktambabo puej, te'i tsujktamgueta te du mama, yaj kamu'tyamba tyuku teram tsujktamba puej

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Teram tsujktamba puej, wiruketak du mama, limpiatsujktamba du go'mi nasarenu, juu teje puej

Kömetsobia: Uuh

Ore'pot tumo: Te'omo yosubo ojsti te omo yo'ti,

Kömetsobia: Jo'o

Ore'pot tumo: te'omo yosubo puej, jo'o, ka numbana ore ñujmayajpana wak ya'ajk tsame po'nis, kubguy jiara, (risas)

Kömetsobia: joo

Ore'pot tumo: tejem'te nujmayajpabo'oj'tsi, mitsi te' kyubguy'jiararamde, ñujmatyoju ga'e, chame'pot'ande, nupiajketam (risas)

Kömetsobia: (risas)

Ore'pot tumo: teje'ne miakiaju respeto

Kömetsobia: joó teje

Ore'pot tumo: wiunsere ij tubunde uj a'me puej, tum'dumo puej

Kömetsobia: jo'o puej

Ore'pot tumo: (ruido,no se entiende)tum'dum kubguyomo kedba, todo ti tujkpabo mama'koroya nupiajpa puej

Kömetsobia: Joo pues

Ore'pot tumo: Teri jo'o, Ju'u, tejeri ijtyaju junta pues, tejeri cuenta ijtyajubo ju'u ju'u tekande mitabo on'bujkie ju'u ju'u

Kömetsobia: teje puej

Ore'pot tumo: ju'u ju'u wo du on'bujkie puej ju'u ñoijtyajubo junta cowina, na shuba chujkiao pero ji miushae te ore juch'patebo, tiojk wo'co du metsa por ejemplo yoti ne my'tu sok'makabure me'tse ti ma'necesita'tsoki puej, jo'o todo makabo suni, tyo puej, tyo me'tsa caleru puej,

Kömetsobia: Jo'o pues

Ore'pot tumo: ne mitu'sok tejerambo du me'tsa puej (no se entiende) ji kionuj'kie ijtyajubo yu'ne puej, ji kionuj'kie ni'tio

Kömetsobia: jo'o teje pues

Ore'pot tumo: jo'o, jo'o, ju'u

Kömetsobia: y jo'o y te'ya'ajk por ejemplo te ijtyajuna te kirawaram, ji'na ji'na tyojk, juj'che ño'i, jina yoj'natandoi, por ejemplo tsamdambanco ore, ji nujktyutame'anko te'castilla

Ore'pot tumo: uuuu ju

Kömetsobia: 'jina yo'nia, jina yoj'natandyoi jojo ji musi oj'tsi, porque tyojk, ju'che mij nujmatyoba, tu ojnayao porque ji nujtuyae ñe'ko te ioreram, meramente tej ioreram quiastillaran

Ore'pot tumo: Joo, Jina nujtuyayae iore,

Kömetsobia: A weno

Ore'pot tumo: Tejena puej tuójnayajpabunde do towos tu'indiu'ajyajpabunde puej

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Porque indio nitiyu ji miushae, tejende'na jene tu nujmayajpabo puej, mij indiuramde ji miushae, puej do oj'cho indiuramde puej

Kömetsobia: Joo pues

Ore'pot tumo: Pues tu pobreramde juu pobreramde puej, tu numuse puej juu, jinde te'cari ji do musivo nitiyo puej, tejende tu ojnayajpabo ju'u

Kömetsobia. Joo

Ore'pot tumo: Somos indio pues, indiuramamde puej

Kömetsobia: Jo'o, nupiajpa que ji tu musoye pero porque tiojk ji du musayae ioreram ñeram meramente

Ore'pot tumo: Juu, meramente ji do musi

Kömetsobia: Do musokiu y ijtu, ju'u

Ore'pot tumo: Ju'u kixskayajpabo tu kisayajpabure 'tes, kirawas tu ki'sayajpabunde, tuj ki'sajyajpabo, ju'u tu'ki'sajyajpabore, jo'o te'kande te'kande , como neri'mi'tuk te' tsameyo'mos tu nuj'mayajpa tuj'kisayajpa

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Ne ki'sayaju tu'nomo puej, ju'u

Kömetsobia: Pero mijtsi nunca, nunca ja gotsao te mij ore tejena un'pia'ajpanko

Ore'pot tumo: Ji'nee tejende jo'o, tejende to juyobiabo puej

Kömetsobia: Jo'o

Ore'pot tumo: Tejende tu juyobiabo, ji'ko ñekunde tu winbujayajpabo ojksi, ya'ajk tu winbujayajpana ojksi

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: tu widbujayajpana ojksi'ram, du nekunde do muspabo juj'che muspa po'ko ojksi tsambabunde

Kömetsobia: Teje pues

Ore'pot tumo: Tsambabunde puej, jico tum'viaajeram joo'o(risas)

Kömetsobia: Teje, jo'o anke tumdiurambo tsame

Ore'pot tumo: Tejende puej, jo'o tsamba ti maka ju'yi ju'u jo'o, tsambabunde jo'o

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Tiene ke tsamo te castillaomo jo'o

Kömetsobia: Joo, anke wene jo'o

Ore'pot tumo: Anke wene ore jo'o

Kömetsobia: Y te ti'ojk te jinam chiapiajpabo'is du ore como que ju'chek gnomubia mijtsi tyojk ñi'tsojkubo teje tyo ose ajinan cham chamdyoyaebo du ore jinam piujtyoyaebo du wewenkyuy

Ore'pot tumo: Jico tesorambunde puej, ijtyaju te une peuj jina shutyae puej numbase, como kirawa kiotsauyajpa te ore'te, kiotsauyajpa puej yoti manguetam te tsame ore mabunde valetsoki josikan,

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Joo tere maka valetsoki

Kömetsobia: Joo

Ore'po tumo: Du ore jinam ma pyatyae nitibo tsame josikam

Kömetsobia:Joo, teje pues

Or'pot tumo: Jinam ma'pyatyae tebo yoshkuy

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Mia'kie jinam piatyae du ore, yoti tiram oren'de shutyajpa

Kömetsobia: Juro, juro manbana tejerambo tyio

Ore'pot tumo: Te tejena tsajmayajpa yo'ki teje tsajmayajpa a veces, aveces tu kumechajpa tiram jujche tu tsamo

Kömetsobia: Joo

Ore'po tumo: Joo, okieta pobajkmo ó obvia Villahermosa kumechajpatsi

Kömetsobia: Jo'ó

Ore'pot tumo: Jo'ó, kyumechajpa ti suba chamo, du oreomoa veces juj'chere tsamdanbabo, shutyajpa ore, shutyajpa ore

Kömetsobia: Jo'ó, teje pues

Ore'po tumo: Jo'ó shu'tyajpa

Kömetsobia: Jo'ó, pero yot'yotimare, yaájk jina chiapyae teje

Ore'pot tumo: Te'jina chiapyae, jina chyapiae, yoti mare yoti mare

Kömetsobia: Jo'ó yot'yoti mare meramente

Ore'po tumo: Yot'yotimare puej, hasta INIS oyubure grabatsujkiaie tejeremabo tsame yo'ki

Kömetsobia: Jo'ó

Ore'pot tumo: Cuando ko'tu te volcán, oyu jo'ó, oyu ku'tamba nitsujktame no'a oyu nobujtame tei uj foto puej,

Kömetsobia: Jo'ó

Ore'pot tumo: Ijtujkmare, chelinuram

Kömetsobia: Haa

Ore'pot tumo: Ju'u ja kiaukma'te ju'u, ju'u, temo 'te' coanajkxajpana obviana ñobujtyae foto pujpak noa tiram (voces de fondo)

Kömetsobia: Jo'ó

Ore'pot tumo: Ju'u, ovbiana ñobujtyae ju'u

Kömetsobia: Haa

Ore'pot tumo: Tejeram oyu grabatsujkiaie ju'u, jo'ó te cashiserambo tirambo, jujche du no'yo te cashi, kena cada ore cashi'eyarike,

Kömetsobia: Jo'ó jo'ó teje pues

Ore'pot tumo: Pollo pollo

Kömetsobia: Joo

Ore'pot tumo: Cashinde teje ñujmayajpa cashi tirambo tirambo yo'bo oreomo do nuyubiabo puej

Kömetsobia. Jo'ó

Ore'pot tumo: Mosin, pasun', teje, tubuserambo yoti angori oreomo oyu kiumechae puej

Kömetsobia: HUUU'm

Ore'pot tumo: Juj'che ijtu mij dujkokomo

Kömetsobia: Jo'ó

Ore'pot tumo: Tumo tojk' mo teramdi oyu kumechae puej

Kömetsobia: Jo'ó

Ore'pot tumo: Juú teram, oyu mini te libru tejerambo

Kömetsobia: Jo'ó, pero ya'ajkande teje oyubo kiumechajkere te teje te libru koroya

Ore'pot tumo: Jinmare mas yaajktam

Kömetsobia: Jinmare maj'yaajk

Ore'pot tumo: Jinma ya'ajk tejeranma como veinteañoriram yoksho ju'u

Kömetsobia: Jo'ó

Ore'pot tumo: Teje cuenta mare ju'u

Kömetsobia: Jo'ó, entonces propiorambo mij une ji chiapiae te ore

Ore'pot tumo: Chapiajpa

Kömetsobia: Chapiajpa

Ore'pot tumo: Wijtoyajpak'yomo (Ka yokirambure) chapiajpa, yo' mo chabgutsapiajpaborire

Kömetsobia: Mij okounesteri ji chiapiaebo

Ore'pot tumo: Ju'u, testi ji chiapia ushan ju'u

Kömetsobia: Jo'ó ha bueno

Ore'pot tumo: Uj teje mita'te'tiojk te, tiojk paracenso puej, tyiujkomo, jiko kiaeis ño ijtyajuborire miaestruajkutyam, miaestruajkuy,

Kömetsobia. Ha jo'ó

Ore'pot tumo: gracia a dios, jinde ayudatsujktame pobre une, jí'ne tsiyaju ella ella tu'min tesande chujkiajubo mayatsujkpuyajubo yo'lugar

Kömetsobia. teje pues

Ore'pot tumo: ayudatsujkiajparitsi uj tsajmayajpari ore jinan kiojtyae cuenda mityajpa ijturi' tsiyao tijandio

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: obviari tsi'yae ju'u ju'u

Kömetsobia: worise

Ore'pot tumo: tekare gianatsujkiajubo maestra

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: tu'kay pijtyaju maestra te'y

Kömetsobia: jo'o pues

Ore'pot tumo: puptyajum tu'kay, ju'ujigno ijtyajkeru tejete nutsiajpaetsi pues juj'che muspasetsi puej je' jo'o

Kömetsobia: jo'o teje pues

Ore'pot tumo: jo'o mas ijkyu tejende oyu yajkxu itnomi tejende puej, oyu yoj'yoshae ju'u

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: yoti'semare suko'naj ijtubo, como yotisemare yotiramnare puej ju'u

Kömetsobia: teje

Ore'pot tumo: ju'u, obure'dyae te volcan'is te ijtkuy tiram, muu'mu mo'os dyajpaum, ju'u, dyajyaju teijkyu puej

Kömetsobia: jo'o pues y, numbatsi yo kubguy mas tena mochibo verdad mas tena mujabo Guadalupe ya'ajk

Ore'pot tumo: mas na Guadaluperena ma tuki municipito

Kömetsobia: jo'o tejena'mandangueta

Ore'pot tumo: tejena chapiajketa, temuna ma' tuki

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: yoki, tejerina centruomo maj enterute jene na ijtyaju te'rina ijtu ushan

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: ju'u yo'ki ja maj miuja ijtyaju ti'ujkma, me'tsa cuagro'mo yo'ki,

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: juú josikmare mitubo mityajubo tejemare mujaájubo yo'kubguy

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: muja'ajuk, yo'ki tsogñou puej

Kömetsobia: pero Guadalupe tyojk castillaomobure ñoi verdad, pues jaro ñoi oreomobo

Ore'pot tumo: ijtu ore te ñujmayajpa susnubajk

Kömetsobia: uu'm

Ore'pot tumo: tejerena ñoi

Kömetsobia: jo'o tejerena ño'i

Ore'pot tumo: primero primero, wina tsun'dyotsuk kubguy

Kömetsobia: jo'o eso tsun'dyotsuk

Ore'pot tumo: ten'de te kubguy puej, ju'u wiunse Jairo nityu yujkumiarina jí'gno

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: enterumana yujkuy, enteru deltirumana kajuel tena ijtu kajuel, uliram ñujmayajpabo mujabo kujy

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: ju'u kujy, mumumana yujkuy entradamo, tejemana, pi'kiajketana guitarra tejena kiosugnayajpana du mama, du mama jo'sikmare tujkerubo

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: jo'sikmare Guadalupe tejignande mitubo pioki ñoi

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: tejing mitu pioki

Kömetsobia: uu'mm

Ore'pot tumo: yo'kirawasande shajyajuk, bilustan ñoi

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: teste oyubo shajyae du mama

Kömetsobia: uu'mm

Ore'pot tumo: te'gabriel también, san pedro, tejeramde ñoiajum du jaras ñoiram

Kömetsobia: jo'ó

Ore'pot tumo: ju'u y temo' Guadalupe virgen de Guadalupe nu'ku, tekande piojkubo Guadalupe

Kömetsobia: jo'ó teje haa te'core

Ore'pot tumo: te'core, como nere piujk'nouk, nery chapiajpari du dowos oyu chujkiajkere, chajmayae pagre, oyu chujkiare tiram, ñujmayajketana do dowos marimba'najkxajpabo, teje marimbanajkxajubo te'susnubajkte je'je (risas)

Kömetsobia: haa jo'ó ijtyajuse ñoi tejerambo

Ore'pot tumo: teje ño'íjtu, ju'u jingu're puej susnubajkomoranbure jingo ijtyajubo marimbistaram ne niajkxajumo marimba ñe' (risas) je'e jine mu'ñajkeru woskiruki, ji musi tibo jamare, matsinjou, chujkiaju sung'ajkuy

Kömetsobia: jo'ó

Ore'pot tumo: ju'u teje nujmayaju, tejeram ñoi

Kömetsobia: haa weno

Ore'pot tumo: jo'ó, son Carmen, ñujmayajpana yaajk Tonapac

Kömetsobia:jo'ó

Ore'pot tumo: Tonapac'tena, ju'u San Pedro yaspac

Kömetsobia: Haa jo'ó te' yaspak

Ore'pot tumo: Tejere ñoi'ram windi windiram ju'u

Kömetsobia: Jo'ó

Ore'pot tumo: Ju'u nu'kiajkeru cowina San Pedro, tujkukieru San Pegru, Carmen virgen del Carmende

Kömetsobia: Jo'ó

Ore'pot tumo: tejere ñoi'ajyaju naja ka cambiatsokobo ñoibo volcán, te's ñijamajpa volcán,

Kömetsobia: Jo'ó

Ore'pot tumo: volcandambo, ña teis corazón de' ijpa, ijpana corazón ijtu,

Kömetsobia: jo'ó

Ore'pot tumo: tes kiojamba corazón

Kömetsobia: Jo'ó, Pero te volcán tiojk castillaomore ijkerubo

Ore'pot tumo: Castilla jo'ó

Kömetsobia: Jina'te oreomo tiojk tsitun'gotsojk ñujmayae

Ore'pot tumo: Teje

Kömetsobia: Te volcandambo

Ore'pot tumo: Te'volcan, volcanero yujmayajpabure,

Kömetsobia: Jo'o

Ore'pot tumo: Teje ñujmayajpa volcaneru ju'u

Kömetsobia: Jo'o

Ore'pot tumo: Tejere ñujmayajpabo, ju'u te'ja quianbatsujkiau te ño'i jigno Corazon de Jesus,

Kömetsobia: Jo'o

Ore'pot tumo: tejende ñoíran Volcan, pokuk volcán tejende'numnumbabo ju'u

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: Jairo wij'tokyuy

Kömetsobia: Jo'o Teje pues

Ore'pot tumo: jo'o, ju'u ju'u, ha jo'o puej, teje (silencio) tejende windi te' ñoiram ju'u, acambac acanan'de, ñu're iju, ñoibos no'

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: ijtu ño'i no' teje ijtu ño'i te'kande ñuj'mayajpabo acambac

Kömetsobia: ha bueno, jo'o teste ño'i ijtu anko

Ore'pot tumo: teje ijkeru, ju'u ño'jinbure

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: ju'u

Kömetsobia: será que mas ya'ajk ijtyajuna tyiojk ja mytaujkmana te tiojk te' ja minumana yu wan'jamiokuy do no ijtaubo yoti

Ore'pot tumo: ju'u

Kömetsobia: ijtyajuna como eyarambo du go'mi wianjamaajpabuna do anu'kustam

Ore'pot tumo: pero tende tendena wyanjamaajpa puej te'ramandena puej, ja'ru mana puej

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: jairo'na juntatsujkpa puej, chujkiaju colonia

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: tum'buyaju oj' juro pobuyaju juro yumutemoijtyaju na'tses puej, oyajuri zapatista jana kijpiaro'o,

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: zapatista yaj tsujgnayajpa mij gutkuy, tei ijtu mij sojk mij ijky, tujkuyajpa tirim pyatiajuse, ju'u tejende yaajk oyubo chujkiaie dyatsocoyajkuy puej

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: ju'u ju'u ju'u, hasta yomo ñupoyajpaburena puej Pablumo oyu ñupoye po'nis,

Kömetsobia: uuuuu'm

Ore'pot tumo: kande ñupoyajpana winarambo tsamebonis

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: yaajk co'woniomo oyu ijtyae,

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: teje cuando mitu ore miujktyichaju'te' nas, mitu te' nas, tekande Guadalupe piojku'nas cotumo'te raya, cotumo te raya maku hasta gi'no ñoimo masunomo gi'no cotu te raya, tejende miujkiajubunde

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: guadalupesande miujkubo wi'na, te'sande ñijtsokubo

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: ju'u teste ñijtsokubo tekande tu'numuse mitu miujkiakere eyarambos ju'u

Kömetsobia: teje pues

Ore'pot tumo: ju'u

Kömetsobia: entonces tiojk te' te' desde mochik por ejemplo ñi'sansiramdujpana woco kio'nukxtamo te oreomo

Ore'pot tumo: e'e'e (susurro) jina wan'jamdame teco jina conuxtame, na conukxajparina, conukxajparina puej jo'o, po'nis tejende chujkiajpabo tebo rosario, pot' ijtuna conuxpabo ñujmayajpabuna pis'cajt, ñujmayao pis'cajt

Kömetsobia: uum castillaomonde conuxpabo

Ore'pot tumo: oreomo

Kömetsobia: Konuxpabo oreomo

Ore'pot tumo: oreomo conuxpabo, oreomore ju'u

Kömetsobia: jo'o

Ore'pot tumo: oreomo'mare ju'u (ruido) tesande chamdyochajubo, yo'ki ijtyajkeruna yomo yo'ki chapu nujmayajketana Amira, tsameyomonde, kaum yot'yoti

Kömetsobia: jo'o

Ore''pot tumo: tejende tu'maka, uxhanhgomo'rire dö ijtkuy

Kömetsobia: te'je, wenu, yuscoroya dö pojkinchojku mij tujkomo, josikan dö tsabdamba.