



Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
Universidad Autónoma de Chiapas,
Facultad de Humanidades
Campus VI



Tesis que para obtener el grado de

Maestra en Historia

Presenta:

Vázquez Pérez Blanca Aurora MH19016

Juan Pérez Jolote

a través de su historia

Directora de tesis: Dra. Isabelle Sophia Pincemin Deliberos

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; 23 agosto de 2021.





UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas a 12 de julio de 2021
Oficio No. DGIP/525/2021
Asunto: Autorización de impresión de tesis

C. Blanca Aurora Vázquez Pérez
Candidata al Grado de Maestra en Historia
Facultad de Humanidades
UNICACH
Presente

Con fundamento en la **opinión favorable** emitida por escrito por la Comisión Revisora que analizó el trabajo terminal presentado por usted, denominado **Juan Pérez Jolote a través de su Historia**, cuya directora de tesis es la Dra. Isabelle Sophia Pincemin Deliberos, quien avala el cumplimiento de los criterios metodológicos y de contenido; esta Dirección General a mi cargo **autoriza** la impresión del documento en cita, para la defensa oral del mismo, en el examen que habrá de sustentar para obtener el **Grado de Maestra en Historia**.

Es imprescindible observar las características normativas que debe guardar el documento impreso, así como realizar la entrega en esta Dirección General de un ejemplar empastado.

ATENTAMENTE
"POR LA CULTURA DE MI RAZA"

DRA. CAROLINA ORANTES GARCÍA
DIRECTORA GENERAL



**DIRECCIÓN GENERAL DE
INVESTIGACIÓN Y POSGRADO**

C.c.p. Mtro. Braulio Calvo Domínguez, Director de la Facultad de Humanidades, UNICACH. Para su conocimiento.
Dr. Sergio Nicolás Gutiérrez Cruz, Coordinador del Posgrado, Facultad de Humanidades, UNICACH. Para su conocimiento.
Expediente

*COG/tpigr



**Dirección General de
Investigación
y Posgrado**

2021. Año de la Independencia

Dirección General de Investigación y Posgrado
Libretilero Noro Pariente No. 110
Colonia Lajas Blancas
CP 29039, Tel. (961) 6170440 Ext. 4360
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
investigacionyposgrado@unicach.mx



Código: FO-113-09-05

Revisión: 0

CARTA DE AUTORIZACIÓN PARA LA PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DE LA TESIS DE TÍTULO Y/O GRADO.

El (la) suscrito (a) Vázquez Pérez Blanca Aurora
Autor (a) de la tesis bajo el título de "Juan Pérez Jolote a través de su Historia

_____”
presentada y aprobada en el año 2021____ como requisito para obtener el título o grado de Maestra en Historia, autorizo a la Dirección del Sistema de Bibliotecas Universidad Autónoma de Chiapas (SIBI-UNACH), a que realice la difusión de la creación intelectual mencionada, con fines académicos para que contribuya a la divulgación del conocimiento científico, tecnológico y de innovación que se produce en la Universidad, mediante la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Consulta del trabajo de título o de grado a través de la Biblioteca Digital de Tesis (BIDITE) del Sistema de Bibliotecas de la Universidad Autónoma de Chiapas (SIBI-UNACH) que incluye tesis de pregrado de todos los programas educativos de la Universidad, así como de los posgrados no registrados ni reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad del CONACYT.
- En el caso de tratarse de tesis de maestría y/o doctorado de programas educativos que sí se encuentren registrados y reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), podrán consultarse en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Chiapas (RIUNACH).

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; a los **26** días del mes de **agosto** del año 2021.

Vázquez Pérez Blanca Aurora

Nombre y firma del Tesista o Tesistas

Agradecimientos

Al Consejo de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por su apoyo y patrocinio para la realización de este proyecto de investigación.

A mi familia, por ser el motor que me impulsa a seguir adelante en los proyectos académicos a los que aspiro, por su apoyo incondicional, por la paciencia que han tenido y por todo el amor que me han compartido, infinitas gracias.

Índice General

Tabla de ilustraciones.....	1
Introducción	2
Capítulo 1. Enfoque histórico y marco conceptual	4
1.1 Historia cultural como referente historiográfico	4
1.2 Enfoque microhistórico.....	11
1.2.1 ¿Aciertos y desaciertos de la microhistoria?.....	11
1.2.2. Microhistoria italiana	15
1.2.3 Microhistoria mexicana.....	19
1.2.4 Consideraciones para abordar el estudio histórico-literario.	24
1.3 Conceptos.....	27
1.3.1 Identidad colectiva e individual	27
1.3.2 La comunidad como apropiación de la identidad	31
1.3.3 Frontera y Alteridad, indicadores de diferenciación.....	33
Capítulo 2. Entorno de la obra	38
2.1 <i>Juan Pérez Jolote</i> , una denuncia social de Ricardo Pozas	38
2.1.1 Formación.....	38
2.1.2 Trabajo de campo en Chamula.....	40
2.1.3 Propósito de sus obras	41
2.2 Indigenismo cardenista como trasfondo político y social de la obra.....	42
2.2.1 Política integracionista	42
2.2.2 Antropología social y el reto de la diversidad	43
2.2.3 Diversidad y educación	44
2.2.4 Perspectiva mestiza respecto a lo indígena	45
2.2.4 Lo indígena en las artes.....	48
Capítulo 3. <i>Juan Pérez Jolote</i> , voz del indígena como individuo manifiesto en la literatura	49
3.1 Autor, Informante y narrador en el relato biográfico	49
3.2 Intención antropológica que deviene en objeto literario	54

3.3 Estilo picaresco.....	57
3.4 Economía del lenguaje y desautomatización perceptiva.....	58
3.5 Veracidad y verosimilitud en un proceso artificioso.....	63
3.6 Antropólogos en la literatura.....	68
3.7 <i>Juan Pérez Jolote y Los arrieros del agua</i>	70
3.7.1 Crianza y mal trato por parte de sus tutores.....	70
3.7.2 Encarcelamiento.....	72
3.7.3 No “doblarse”.....	75
3.7.4 Revolución sin ideales.....	76
3.7.5 Presencia femenina, madres y esposas.....	77
3.7.6 Misticismo, curaciones y fiestas.....	80
Capítulo 4. Momentos decisivos en la vida de Juan Pérez Jolote que llevaron a un cambio de identidad.	84
4.1. La influencia del padre y su paso por las fincas.	84
4.2. Un “chamula” entre ladinos.....	104
4. 3. Un “ladino” en Chamula.....	115
4.4. Un chamula en su comunidad.....	121
4. 5. Líder chamula.....	138
4.5.1 Relación político-religiosa en la comunidad.....	141
4.5.2 Bebidas embriagantes en sus relaciones sociales.....	148
Conclusiones.....	166
Referencias.....	168

Tabla de ilustraciones

Ilustración 1. Alberto Beltrán: Infancia de Juan Pérez Jolote.	86
Ilustración 2. Traje típico femenino de Zinacantán.....	89
Ilustración 3. Vestimenta tradicional femenina de Chamula.....	90
Ilustración 4. Vestimenta tradicional masculina de Chamula.....	91
Ilustración 5. Vendido con el ladino.....	93
Ilustración 6. Enganchadores de las fincas.....	97
Ilustración 7. Su crimen fue no denunciar.....	106
Ilustración 8. En medio de la lucha armada.....	109
Ilustración 9. Inicio de su vida sexual.....	112
Ilustración 10. Juan Pérez Jolote regresa a su casa.....	116
Ilustración 11. Ritual de las ánimas.....	123
Ilustración 12. Dotes para el matrimonio.....	133
Ilustración 13. Ayudando al suegro.....	134
Ilustración 14. Mujeres trabajando.....	137
Ilustración 15. Entrega de cargos políticos y religiosos.....	144
Ilustración 16. Sirviendo al secretario.....	147
Ilustración 17. Relación de las fiestas político-religiosas en el Municipio de Chamula, Chiapas. Parte 1.....	155
Ilustración 18. Relación de las fiestas político-religiosas en el Municipio de Chamula, Chiapas. Parte 2.....	156
Ilustración 19. Aprendiendo sobre los santos.....	157
Ilustración 20. Vendiendo licor.....	161

Introducción

Esta investigación surgió de la inquietud que me genera las implicaciones del concepto de *alteridad*, entendido en términos generales, como la cualidad o singularidad de reconocerse diferente de un “otro”, aunada a la capacidad y voluntad de entender al “otro”, fomentando así el diálogo y las relaciones pacíficas. Lo que llevó a cuestionarme cuál de los sectores de la población en nuestra sociedad chiapaneca ha sido generalmente marginada, precisamente porque no se entabla una relación de comprensión del otro con su cultura, lenguas y tradiciones, donde sus interacciones han quedado supeditadas a las tendencias de la globalización, a un sistema económico neoliberal y a una educación impuesta, donde, en vez de rescatar y difundir la lengua indígena, generalmente se impone una alfabetización castellanizada, eso por poner un ejemplo de la valorización y desvalorización de los usos y costumbres en uno y otro grupo social.

De ahí que, cuando supe de la biografía de un tsotsil escrito por el antropólogo distinguido, Ricardo Pozas, me generó el interés por conocer la situación de este grupo en particular a través de la investigación y método históricos además de todas aquellas fuentes que posibilitaron mayor claridad y entendimiento a lo planteado.

La investigación está estructurada en cuatro capítulos; en el primero, se desarrolla el enfoque y método histórico para abordar la obra: *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil*, de Ricardo Pozas así como los conceptos de identidad, alteridad y comunidad para aclarar lo que se entiende por ellos durante el desarrollo y análisis del texto. Sirven para explicar los cambios de identidad de este indígena tsotsil¹ del pueblo de Chamula mediante sus acciones y participaciones, conscientes o no, en los eventos políticos, económicos y educativos de la década de 1930, manifestadas en el libro donde sitúa al indígena en un marco de marginalidad y explotación en la sociedad ladina mexicana, en contraposición del reconocimiento

¹ En el texto se utiliza la grafía actual con *ts*, dejando la antigua en *tz* solamente para el título de la obra de Pozas y las citas de dicho texto.

del indígena dentro de su comunidad ligado a los cambios de identidad o pertenencia en cada grupo social donde interactúa el personaje principal.

En el segundo apartado se presenta el entorno de la obra; se mencionan los eventos sociales que ocurrían en México, como el nacionalismo, las prácticas educativas socialistas del momento y el movimiento indigenista en el que estuvo involucrado Ricardo Pozas y que llevaron a la creación de *Juan Pérez Jolote*.

En el capítulo tercero, se describen las características de la obra, resaltando el papel del autor, el informante y el narrador en primera persona, y las repercusiones que tiene presentar al sujeto indígena como sujeto manifiesto en el ámbito literario. Además, se observa el estilo picaresco, la economía del lenguaje y cómo se da el proceso artificioso en el texto, creado desde una intención antropológica pero que deviene en objeto de cualidades literarias, que marcan aspectos que preceden en la narrativa posterior, como las semejanzas con *Los arrieros del agua* de Carlos Navarrete.

En el capítulo cuatro, se analizan los momentos decisivos en la vida del protagonista que llevaron a los cambios en su identidad, y los aspectos o atributos que cambian en su persona, desde que es un infante, hasta que se vuelve adulto. Se observan los elementos culturales que otorgan identidad al individuo y cómo influye en la perspectiva del personaje respecto a sí mismo en comparación con los que le rodean.

Capítulo 1. Enfoque histórico y marco conceptual

1.1 Historia cultural como referente historiográfico

Para el análisis de *Juan Pérez Jolote* se plantea más que una nueva forma, una manera distinta de hacer historia; el enfoque parte de la historia cultural y, de esta misma, el método microhistórico. Al abordar la obra de Ricardo Pozas, se discute sobre qué es la historia, los modelos seguidos para explicarla y los cambios de paradigmas que ocurrieron hasta llegar a una historia cultural y la implicación que ésta tuvo en la reivindicación de las personas relegadas de los estudios históricos.

Así, de las distintas corrientes historiográficas pueden desprenderse cuestionamientos sobre qué es la historia y quiénes hacen la historia; al respecto, un acercamiento a esta discusión es el texto de Peter Burke *Formas de hacer historia* (1996). Puede decirse que lo que ha ocurrido en el pasado es la historia y quienes vivieron en él son quienes la conformaron, o bien puede decirse que los que vivimos en el tiempo presente son quienes hacemos historia o es todo el conjunto de hechos pasados y los que ocurren en este momento pero que al final de cuentas, son las personas quienes la construyen.

Por otra parte, está el modo de escribir la historia, el papel o ejercicio del historiador, en este sentido, Justo Serna y Anacllet Pons parten de la interrogante de, ¿qué es la historia?:

Un relato, una puesta en orden de hechos que les han ocurrido a unos sujetos en un contexto determinado. Lo que el historiador hace es narrar esos acontecimientos atribuyéndoles sentido. Los hechos no están aislados: ocurren bajo determinadas circunstancias y están relacionados entre sí (2013: 7).

Este entramado de relaciones se da entre personas que comparten circunstancias, experiencias, y códigos cargados de significaciones, por lo que el historiador, según Serna y Pons, tiene que comprender esas relaciones para no violentar a los antepasados y hacerse comprender además de persuadir para interesar a investigadores y lectores para ocuparse de ciertos temas.

Respecto al tema, uno de los desarrollos posibles de plantear esta disciplina en la construcción de esta investigación es mediante la historia cultural. Se aborda el contexto y los aspectos históricos en la novela de Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote*, tanto cuestiones sociopolíticas como económicas y educativas; esto ligado a las acciones que van marcando cambios de identidad en el personaje principal, un indígena tsotsil de la comunidad de Chamula en el estado de Chiapas. Sin embargo, cuando se habla de contexto en el sentido de Serna y Pons “no nos referimos solo a las circunstancias sociales, económicas o políticas. Cuando hablamos de contexto, aludimos al entorno cultural en que se emprenden las acciones” (2013: 8) por lo que es necesario una revisión del concepto “cultura” y lo que es la historia cultural para comprender de qué manera puede desarrollarse en la investigación.

Para comenzar, uno de los materiales que se analiza en la investigación es un texto de características literarias, aunque se le ha reconocido como un género que oscila entre la historia, la literatura y la antropología. Lo que se quiere resaltar es que, en principio, es un texto, y según los autores antes mencionados “los dos objetos fundamentales de la mejor historia cultural son el texto y la imagen, sus diversas representaciones” (2013: 9), además estos objetos tienen un sistema interno, es decir,

sus partes tienen algún tipo de trama que les da congruencia; sus enunciados o sus figuras, a pesar de carecer de todas las dimensiones del mundo real, tienen una relación mayor o menor con ese espacio externo, esto es, sus elementos son reconocibles por ser copia, representación, imitación, mejora, sublimación, deformación o parodia de algo exterior (2013: 10)

Por lo tanto, el análisis del sistema interno del texto aunado a la parte de la comparación con fuentes históricas puede proporcionar una comprensión mayor en cuanto a los objetivos perseguidos en los aspectos culturales. Para precisar, el interés por investigar los cambios de identidad, surge a partir de las implicaciones del concepto de *alteridad*, entendida en términos generales, como la cualidad o

singularidad de reconocerse diferente de un “otro”, aunada a la capacidad y voluntad de entender al “otro” fomentando el diálogo y las relaciones pacíficas.

Esta cuestión es un elemento que es bastante estudiado en la historia cultural partiendo de que la cultura, según Serna y Pons es

un repertorio común de referencias, como una vasta gama de significados colectivos que sirven precisamente para facilitar la relación y la comprensión [...] Con ellas nos entendemos más o menos y con ellas nos hacemos también una representación de lo extraño, de lo diferente, de lo ajeno, de lo imprevisible (2013: 11).

Esto va acorde con nuestra investigación pues no sólo se trata de ubicar el contexto histórico y sus aspectos sino hacer una comparación entre lo estipulado en las políticas oficiales de los años 30 para contrarrestar el problema de lo indígena; pues en el afán de la modernización del país las comunidades indígenas y toda su población eran vistas como un elemento de retraso, un problema para la nación; por otro lado, puede observarse de qué manera veían los indígenas estos “problemas” desde su propia experiencia en su vida cotidiana, por poner un ejemplo, la cuestión del alcohol, mientras para unos era una cuestión negativa, para otros era un medio de trato en sus relaciones sociales.

Después de hacer un recorrido sobre los distintos autores y formas de plantear la historia cultural, Serna y Pons afirman que en general, la cultura es entendida como “ese marco de referencias y de evidencias a partir de las cuales obran los seres humanos” (2013: 13) pero no siempre se entendió de esta manera.

Quien da una definición para formalizar este concepto fue el británico Edward Barnett Tylor en 1871 en *Cultura primitiva*, equiparaba a la cultura con la civilización: “son aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, el derecho y la ley, además de las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (Tylor en Serna, 2013: 22). Posteriormente se le critica esta noción de cultura pero su relevancia estriba en que en ese entonces no se reconocía a los pueblos “inferiores” como capaces de tener cultura ni alcanzar la civilización, Tylor hizo de las prácticas ordinarias objeto de estudio, “cosa que desmentía cierta tradición ilustrada que

entendía la cultura precisamente como alta cultura, de manera que los pueblos que no habían progresado lo suficiente eran incultos” (2013: 22).

Este es otro aspecto por el cual, la historia cultural permite abordar el objeto de estudio en cuestión porque la obra de Ricardo Pozas es una historia desde abajo, de gente común; al respecto Peter Burke menciona que la historia es paradójica en cuanto a la narración, pues los historiadores sociales radicales la rechazaban porque se asociaba con el énfasis desmesurado de las hazañas de los grandes hombres, sobre todo de líderes militares o políticos; en cambio, con la historia cultural, se retoma nuevamente la narración, pero esta vez “ha regresado de la mano de un creciente interés por la gente ordinaria y por sus formas de interpretar su experiencia, su vida y su mundo” (2006: 149).

Al decir su vida y su mundo, es notable que hay otro de por medio, nuevamente el concepto de alteridad como algo propio de la cultura aparece. Peter Burke señala que, para adentrarse a estudiar estos aspectos, es necesario pensar si la visión de la cultura es desde adentro o desde afuera, aunque

La visión desde fuera precisa completarse con otra desde dentro, que ponga de relieve la experiencia de cruzar las “fronteras” entre nosotros y “ellos” y encontrar al Otro con O mayúscula (o con A mayúscula, pues los franceses fueron los primeros en elaborar una teoría de *l'Autre*) (2006: 144).

Es decir, la teoría de la otredad o de alteridad. Estas fronteras culturales pueden servir como forma de comparar tanto una visión como la otra o pueden servir como una zona de encuentro pues las relaciones sociales no son herméticas, de alguna manera las prácticas internas de una comunidad no se desligan totalmente de las prácticas externas.

Las prácticas constituyen uno de los lemas de la Nueva Historia Cultural (NHC): Peter Burke menciona que la noción de práctica o teoría de la práctica fue expuesta por Pierre Bourdieu quien “examinaba la práctica cotidiana como una improvisación prolongada dentro de una armazón de esquemas inculcados por la cultura, lo mismo en la mente que en el cuerpo” (2006: 78) a esto también le llamaba “hábitus”, esto no quiere decir que las personas todo el tiempo son sujetos pasivos

sino que viven en un entorno cultural en los que interactúan por medio de prácticas cotidianas y en ellas tienen ciertas representaciones que comparten con otros.

Posteriormente Roger Chartier lo llamaría representaciones colectivas “las representaciones colectivas son de esta naturaleza, puesto que clasifican, definen y establecen las prácticas adecuadas que los individuos deben seguir y que comparten, lo sepan o no lo sepan” (Chartier en Serna, 2013: 170). Esto resulta interesante en el análisis de la obra literaria pues el personaje en sus acciones y prácticas, no siempre está consciente de lo que ocurre a su alrededor en cuanto a un valor simbólico, por ejemplo, de la Revolución, lo que le lleva a participar en los conflictos bélicos sin afinidad por ninguno de los bandos.

Un aspecto que es medular para abordar la historia cultural radica en que la línea conductora en el trabajo de investigación son los cambios de identidad por lo que atraviesa Juan Pérez Jolote y lo cultural permite desarrollar este aspecto:

El interés por la construcción de la identidad es un rasgo crucial de la NHC, [...] en una época en la que la “política de la identidad” se ha convertido en un asunto fundamental en tantos países. Crece el interés en los documentos personales [...] se trata de textos redactados en primera persona que o bien adoptan la forma de cartas [...] o bien de diarios o autobiografías (2006: 112).

El libro del antropólogo Ricardo Pozas adopta la forma de un texto autobiográfico, lo que va acorde con lo que menciona Peter Burke, lo importante es encontrar los momentos decisivos en la vida del personaje que muestren estas coyunturas que puedan llevar a los cambios de identidad.

Para Roger Chartier, “las personas desempeñan funciones que las convierten en sujetos, que crean su identidad y que precisamente por eso las sujetan” (1992: 170), la cuestión de la identidad también es abordada por los lingüistas, “hablando de *actos de identidad*” para resaltar el hecho de que el lenguaje crea o ayuda a crear identidades, así como a expresarlas” (2006: 112). La preocupación por el tema de las identidades teniendo en cuenta el proceso de alteridad, se remonta hasta M. Bajtin, quien abordó en su época uno de los problemas que despertaba mayor interés, el de la identidad, la identidad obrera,

popular, colonial, el de la definición de sus límites. Peter Burke lo consideró como un teórico que “había defendido la idea misma de alteridad, como un analista que estudiaba las identidades en conflicto” (2006: 66).

En *Juan Pérez Jolote* se observa cambios de identidad debido a los conflictos culturales por los que atraviesa el personaje; mientras radica en la ciudad es visto como un “chamula” en un lugar donde los ladinos eran la contraparte, y cuando regresa a su pueblo se convierte en un “ladino” entre gente chamula; en este retorno trata de apropiarse de una identidad y refleja un deseo de pertenencia a ese grupo social en particular, así, intenta adquirir nuevamente sus costumbres, su lengua, la vestimenta, los modos de comportarse, lo que va marcando y definiendo su identidad y pertenencia a una clase social, esto hace recordar a Eduard Palmer Thomson, quién, en su prefacio de *La formación de la clase obrera en Inglaterra* menciona que:

Un individuo se convierte en miembro de una clase cuando desempeña un papel social relevante desde el punto de vista de la autoridad...Pertenece a una clase porque ocupa una posición en una organización social; es decir, la pertenencia de clase se deriva de la posesión de un papel social (2002: 13)

El personaje busca pertenecer a esa clase social y al final logra ocupar un puesto o papel relevante dentro de la comunidad hasta llegar a ser un líder chamula, el problema estriba, como menciona Thompson en “cómo ese individuo llegó a tener ese papel social” (2002: 15), por lo que se hace necesario el análisis del texto desde la cuestión cultural, pues ya decía este historiador, “no podemos comprender la clase a menos que la veamos como una formación social y cultural” (2002: 18) lo mismo va para la identidad.

Y ¿por qué analizar aspectos históricos partiendo de las significaciones culturales dentro de un texto literario? Una primera respuesta sería porque la literatura en general encierra un entramado de significaciones acordes a un contexto, y como parte de la cultura, es accesible en cuando a interpretación. Clifford Geertz afirma que “la cultura es pública porque la significación lo es” y así como los textos literarios contienen un sistema de signos que es el propio lenguaje,

el concepto de cultura desde lo semiótico es “un sistema de interacción de signos interpretables” (2003: 26) así como el texto literario; aunque claro que la importancia de este análisis es completar desde otros documentos que puedan explicar la cuestión histórica.

Además, porque la cultura es como un texto en el sentido que destacaba E. Thompson “el análisis textual y la literatura son algo más que una metáfora o ilustración gráfica de dicha perspectiva”, por el contrario, forman parte, “de dicha reflexión y de los recursos decisivos con que cada sociedad se nombra y con que cada analista la trata” (2013: 148).

El quehacer del historiador está ligado a la construcción literaria como lo remarca Hayden Whyte en *Metahistoria* (1992) ya que “ponen en funcionamiento recursos propios de la literatura, las estrategias persuasivas para urdir una trama, sin que eso signifique recaer en la ficción o renunciar al método histórico” (p. 148); él analiza los elementos literarios de los que hacían uso los historiadores sin por ello dejar de reconocer los aportes en cuanto a contenido y método histórico.

Y resulta que la literatura en sí misma, según Serna y Pons, “en sus diferentes formas, desde el cuento popular hasta la eximia novela, se ha convertido en un objeto privilegiado para todos ellos” (2013: 148), es decir, para los historiadores culturales, de quienes mencionan:

No son expertos en literatura o en arte, lo que hacen es integrar esos documentos en el marco de referencias y de evidencias al que pertenecen, apreciando su materialidad y los efectos que tuvieron o tendrán después de su producción y primera recepción [...] Eso obliga al historiador cultural no solo a saber de literatura o arte, sino a franquear los dominios y las fronteras académicas (2013: 13-15).

Respecto a esta afirmación, puede refutarse la idea de que los historiadores no son expertos en otras áreas pues sería generalizar, un ejemplo es el mismo Hayden White quien hace un análisis minucioso de las características literarias en la narración de otros historiadores, o como Pierre Bourdieu, que, aunque no fue estrictamente un historiador, sus aportes con los conceptos de Hábitus y su teoría de la práctica tuvieron grandes resonancias en el ámbito histórico.

En suma, la historia cultural permite tener un acercamiento al objeto de estudio para resolver los planteamientos de la investigación, uno porque se analiza un texto y éste es uno de los objetos de estudio de la historia cultural. También porque se analiza la cuestión de las identidades y la historiografía de temas culturales proporciona aportes teóricos fundamentales para este estudio.

1.2 Enfoque microhistórico.

Se plantea una microhistoria haciendo una revisión de los aportes de distintos pensadores como Juan Pedro Viqueira, Roger Chartier, Luis González y González, Giovanni Levi, y Carlo Ginzburg, entre otros; pues entre los debates se plantea que el microanálisis es parte de la historia cultural y puede aplicarse en el sentido de que se observa una comunidad específica, Chamula, en el estado de Chiapas, comparando con lo que ocurría a nivel nacional; y en esa comparación se puede contrastar las perspectivas sobre el indígena y sus representaciones en el ámbito nacional con las experiencias propias de estas personas y sus relaciones sociales dentro de su comunidad; rescatando así, la historia desde abajo, de la gente común, de los otros, de esas personas de carne y hueso que también construyeron la historia, pero es necesario dejar en claro por qué el estudio realizado apunta al método de la microhistoria dentro de la historia cultural.

1.2.1 ¿Aciertos y desaciertos de la microhistoria?

En el apartado anterior se ha dicho que, en los estudios culturales, hubo un cambio de paradigma al romper los esquemas que se tenían sobre la cultura, rescatando las distintas perspectivas sobre los objetos de estudios, sobre todo de los individuos y las clases subalternas reconociendo que también tenían cultura. La historia cultural tiene, por tanto, distintos pliegues de estudio que abarcan tanto la vida cotidiana, las prácticas sociales, el plano textual como aspecto también de lo cultural y los conceptos de alteridad e identidad, entre otros; sin embargo, para hacer más

preciso el modelo seguido de la investigación como parte de los estudios históricos, dentro de la historia cultural seguimos las estrategias de la microhistoria.

Se utilizó el método microhistórico para abordar el objeto de estudio porque permite al historiador reconstruir la vida cotidiana de la gente común teniendo en cuenta la cuestión narrativa y el proceso que se da, entre el autor, el objeto de estudio como lectura de una realidad de la vida que existió, y el pensar en el lector como una forma de trascender, de ir más allá de los límites de los círculos históricos. La microhistoria permite ir hasta las fronteras entre disciplinas, porque la literatura, la antropología y la historia, lejos de disminuir la comprensión del objeto de análisis, lo complementan. Para ello, hay que estar dispuestos y sabedores de que la historia no es sólo una, ni hay una verdad absoluta, de que hay microhistorias dentro de las historias nacionales, hay verdades locales donde un mismo fenómeno general se manifestó de distintas formas en cada lugar en particular; comprender, en fin, que hay distintas maneras de hacer y contar la historia, la microhistoria a la par de la literatura, es otra de ellas.

Darío Barraza en *Ensayos sobre la microhistoria*, compiló una serie de los textos más representativos de distintos autores que discuten acerca de la microhistoria, como Aguirre Rojas, Giovanni Levi, o Carlo Ginzburg, entre otros. Pero comenzamos con el artículo de Justo Serna y Analet Pons por su título sugerente: *El historiador como autor. Éxito y fracaso de la microhistoria*, que hace pensar sobre los aciertos y desaciertos de la microhistoria. Se revisó este texto y se observó que en vez de mencionar el porqué del éxito y fracaso de la microhistoria como tal, los cuales rescatan de las propuestas o aportaciones de Edoardo Grendi a la microhistoria, conceptos como lo *excepcional normal*, en el sentido de utilizar documentos o textos no comunes pero que pueden ser más reveladores que muchos documentos estereotipados, y excepcionales también en cuanto a objetos de investigación distintos de lo que solía estudiarse y que podían ser hasta extravagantes para el sentido común de cierta época, pero no en las sociedades donde ocurría algún fenómeno extraño para la sociedad actual. Un fenómeno extraño, por poner un ejemplo dentro de la historiografía, es lo expuesto en *Los reyes taumaturgos* de March Bloch, quien estudia cómo fue posible que toda una

sociedad creyera en la capacidad de los reyes para curar la enfermedad de las escrófulas.

En resumen, lo que rescatan Serna y Pons del concepto de lo *excepcional normal* estriba en que son tres los hallazgos atribuidos a la microhistoria “uno hace referencia a las fuentes, otro a los objetos de investigación y el último alude al método de conocimiento y a las inferencias a aplicar” (2002: 196), esto se explica con más detalle en el siguiente apartado sobre la microhistoria italiana, en la manera de cómo se dan los procesos macro y microhistóricos, pero lo que importa por el momento, es lo que proponen sobre el papel del historiador como autor, con la finalidad de que las investigaciones realizadas sobre el objeto de estudio se plasmen de manera que tengan mayor impacto en los lectores.

Sobre esto último, ponen como ejemplo el método de investigación y la forma de narrar que Carlo Ginzburg utilizó al recrear la historia a través de un molinero excepcional del siglo XVI, que tiene una visión distinta a las reglas dictadas por la iglesia sobre el comportamiento a seguir de las personas en su tiempo, así que habla y defiende hasta donde puede los argumentos de su propia cosmovisión, hasta que es ejecutado por la Inquisición, hechos que quedaron en registros que rescata el historiador y a partir de los cuales reconstruye un fragmento de la cosmogonía moderna y de la cultura popular; a diferencia de la obra de Grendi, de la cual mencionan que hace “un microanálisis propiamente social”, el interés de Ginzburg “es el de la historia cultural, aunque una historia cultural bien peculiar y que, en concreto, toma como objeto a la propia de las clases subalternas” (2002: 202-203).

Ahora bien, dentro de esta historia cultural, el éxito o la eficacia de una obra, según Serna y Pons dependen “de la capacidad personal que el historiador tenga para revelar ese pasado, para hacerlo persuasivo, para ubicarnos allí. Esto no quiere decir necesariamente que invente” (2002: 206) ya que Ginzburg no estaba de acuerdo con la retórica ciceroniana en el sentido de encandilar con artificios y artimañas, sino que son los mismos datos, las fuentes y, sobre todo, la manera de transmitir la información que trasladan al lector al pasado visualizando de cerca los acontecimientos contados.

En concreto, hay que tener muy en cuenta la cuestión narrativa pues mientras Grendi manifiesta un desinterés por ella, “Ginzburg lo hace uno de sus instrumentos básicos” (2002: 207) por lo que Serna y Pons afirman que el éxito de *El queso y los gusanos* se debe en parte a la forma narrativa que atrae y seduce porque “la impresión que extrae el lector es que el narrador le conduce hasta *allí*, a aquel lugar inaccesible espacial y temporalmente. Hay dramatismo, hay escenificación, hay actuación y hay observación” sin que por esto se utilicen necesariamente los recursos propios de la literatura en cuanto a géneros; es en realidad un efecto que la narración provoca en la obra histórica particular de este autor e historiador italiano, no son hechos inventados, todo lo contrario, son documentados y verificados pero transmitidos de manera tal que lleva al lector a ver empáticamente la vida de una persona que existió en un lugar y tiempo específicos y que, por su propia historia, se crea este efecto de dramatismo y escenificación.

Claro que en literatura se emplean recursos propios dependiendo si el género es de drama, narrativo o lírico; en cambio, al construir y narrar un objeto histórico se da un efecto como de drama pero por la propia historia, que, al haber ocurrido en la realidad convencional, llega a asombrar; como es el caso de la vida de Juan Pérez Jolote. Lo que ocurre es que puede leerse de ambas maneras, como un hecho histórico y como un artefacto literario gestándose un fluir entre veracidad y verosimilitud en la obra de Ricardo Pozas.

Lo importante en este texto de Serna y Pons radica en el cuidado de la cuestión narrativa, el papel del historiador como autor que crea y reconstruye una fracción de la vida de las personas, pero esto no implica que haya en este modo, aciertos y desaciertos en la microhistoria, sino que hay un vínculo entre ésta y la forma de narrar lo acontecido; el autor debe preocuparse por el lector, llevar lo estudiado más allá del círculo académico. Porque la microhistoria como método de estudio histórico surge y responde a otras índoles que van de la mano con los giros culturales, con los cambios de modelos históricos establecidos, con las discusiones entre los estudios macro y micro históricos y con la reivindicación de objetos de estudio antes no contemplados por parecer carentes de cultura e importancia. Se observó por ello, las aportaciones de la microhistoria italiana y mexicana, con

autores como Carlo Ginzburg, Giovanni Levy, Luis Gonzáles, Roger Chartier y Juan Pedro Viqueira, entre otros.

1.2.2. *Microhistoria italiana*

La microhistoria surgió de la insatisfacción con la manera de abordar la historia que dominaba: el modelo macroscópico y cuantitativo. Para Carlo Ginzburg, esto se debió principalmente a las actividades de historiadores en torno a la revista *Annales*, pero las páginas de esta revista fueron cambiando “por temas propuestos por Le Goff en 1973: la familia, el cuerpo, las relaciones sexuales... los estudios de la historia de los precios registraban una brusca caída” (Ginzburg, 1994: 24). Ya no bastaban las explicaciones generales que apuntaban a un razonamiento de los procesos históricos basados únicamente en las bases económicas, ni de las distinciones de clases entorno al capital; hubo un rechazo a la modernidad, a las figuras de poder, a las formas de hacer política y con todo esto, la manera de abordar la historia.

Carlo Ginzburg tuvo la hipótesis de que los cambios manifestados estuvieron relacionados con los movimientos de la década de los 60 “creo que existe una relación entre la nueva reticencia de los años 60 respecto al desarrollo, al progreso, a la modernidad, y la pasión aportada por jóvenes historiadores al estudio de las sociedades preindustriales y de su mentalidad” (1994: 25) pero quien explica con más detalle las agitaciones sociales de esa época es Carlos Antonio Aguirre Rojas, historiador, sociólogo, teórico e investigador mexicano. Él menciona que la revolución cultural, específicamente del 68, fue de suma importancia en el surgimiento de las nuevas propuestas sobre las investigaciones históricas, específicamente de la microhistoria.

El movimiento cultural del 68 se manifestó en varios países como en Estados Unidos con las protestas contra la guerra de Vietnam, el movimiento por los derechos civiles junto con los asesinatos de Martin Luther King y John F. Kennedy; en Checoslovaquia, la primavera de Praga; en México las manifestaciones estudiantiles y obreras que finalizaron con la masacre de Tlatelolco el 2 de octubre,

además de otros sucesos o revueltas a nivel mundial que comprendieron conflictos sociales, políticos y culturales que propugnaban la liberación y expresión de movimientos como la oleada *hippie*, el uso de drogas, el rock, la liberación sexual y muchos otros aspectos que negaban la centralización o las ideas predominantes de lo correcto en la sociedad, las etiquetas, lo burócrata, el consumismo, la defensa de la igualdad entre hombres, mujeres y personas de piel oscura.

La promesa de un mundo mejor por los avances tecnológicos mostró, en vez de una mejora, una crisis mundial y genocidios durante las guerras mundiales, por lo que esta generación estaba incrédula con los cánones sociales, políticos y económicos establecidos; así es que 1968 afirma Rojas “rompió con casi todas las *centralidades* que parecían inmovibles en los años anteriores, liberando y haciendo aparecer en la escena social a una diversidad de actores, demandas y procesos hasta ese momento marginados u ocultos” (1999: 213). El movimiento cultural también presentó demandas ecologistas, feministas, antirracistas, la defensa de la identidad, etcétera. El caso es que, si bien se les nombra más como revueltas que como revolución, por la represión política y militar, estas demandas cuestionaron:

Las viejas centralidades y hegemonías de lo económico-político, de la clase obrera como único sujeto revolucionario, de la lógica y el monopolio machista y patriarcal, de la discriminación racista y étnica, o de un tipo de familia, de educación o de civilización considerado como superior respecto a los restantes (Rojas, 1999: 213).

Por lo tanto, el cambio de enfoque hacia estos grupos de individuos no se dio a manera de acto fortuito, sino que la inconformidad y los nuevos intereses que culminaron en la revolución de 1968 tuvieron un fuerte impacto en distintos sectores, como en el académico, en el cual, “el elemento de convergencia lo [constituyó] el rechazo del etnocentrismo y de la teleología que caracterizaban la historiografía que nos había sido transmitida desde el siglo XIX” (Ginzburg, 1994: 26), una historia acostumbrada a las explicaciones del cambio histórico mediante las grandes personalidades, de reyes, de papas, de economía y política entorno a países y grandes naciones.

Así mismo, Matti Peltonen explica, en su artículo *Indicios, márgenes y nómadas. Acerca del advenimiento de la nueva microhistoria*², que los nuevos grupos de individuos “anteriormente relegados como desprovistos de cultura y fenómenos que se suponían indocumentados, fueron recuperados como objetos de estudio” (Peltonen, en Barrera, 1999: 74). Sin embargo, ante la crisis que suponía rechazar, en los estudios académicos, a los grandes paradigmas o a seguir los modelos generales, se generaron posturas posmodernas que para Aguirre Rojas fueron

una falsa y cómoda salida que consistía simplemente en negar la validez, e incluso la imposibilidad de construir modelos “generales”, a los que calificó de simples “metarrelatos” y frente a los cuales lo que se defiende es un relativismo total de las posiciones y del conocimiento historiográfico -en esta óptica reducido a simples relatos con pretensiones de verdad-, un relativismo que renuncia explícitamente al carácter *científico* del conocimiento histórico y reduce el trabajo del historiador a su sola y específica dimensión narrativa (1999: 214).

Estas posturas posmodernas fueron duramente criticadas por muchos investigadores, entre los que destacan Carlo Ginzburg y Giovanni Levi, de las figuras más representativas de la microhistoria italiana. Argumentaban que si bien con la historia cultural se dio un cambio de perspectiva al retomar a las clases subalternas como objeto de estudio, esto no implicaba negar al grado del relativismo a los supuestos generales de los estudios históricos, o sea, rechazar rotundamente los grandes paradigmas o los modelos de estudio que normalmente se seguían; por lo que uno de los grandes aportes de la microhistoria fue conjuntar los estudios de los planos generales, con los particulares, es decir, observar la relación entre los procesos macro y microhistóricos.

La microhistoria italiana, afirma Rojas, al contrario de las posturas posmodernas, busca un camino distinto que consiste en “propugnar el retorno a lo *micro* y la vuelta a la historia *viva* y *vivida* por los hombres, mediante el cambio de

² Este es uno de los distintos artículos y entrevistas que Darío Barrera compila en *Ensayos sobre microhistoria*, 2002.

escala, pero *sin renunciar* en ningún momento a la necesidad e incluso al rol fundamental del plano de lo general” (1999: 214). Incluso Giovanni Levi en una entrevista³ donde le preguntaban sobre el principio metodológico de la microhistoria dijo que “es uno solo. Es un problema de escala. La microhistoria no es estudiar cosas pequeñas sino mirar en un punto específico pequeño, pero proponerse problemas generales” (Giovanni Levi en *Ensayos sobre microhistoria*, 2002: 63). La cuestión de la reducción de escala es defendida también por Roger Chartier, quien, sin aludir en concreto a la microhistoria, menciona que “es en la escala reducida, y quizá solamente en ella, donde podemos comprender, sin reducciones deterministas, las relaciones entre sistema de creencias, de valores y representaciones de un lado y filiaciones sociales por el otro” (Chartier, 1981: 32).

La propuesta de la microhistoria es entonces reducir la escala de observación sin dejar de ver los planteamientos generales, “los autores italianos van a proponer... la construcción de lo general desde lo particular” y además la relación entre lo macro y micro; es decir, que uno incluye al otro “sin eliminar sus diferencias específicas, pero también sin olvidar que un nivel o escala *sólo tiene sentido y significación* dentro de esa misma dialéctica que lo subsume y sobre determina como una de sus partes componentes” (Rojas, 1999: 226).

La microhistoria entonces, contempla en su conjunto tanto lo general como lo particular y toma como objeto de estudio a las clases subalternas o individuos que no suelen aparecer en las historias oficiales como si no tuvieran mayor importancia; sin embargo, en cuanto a la reducción de escala y lo local como espacio de experimentación, a Aguirre Rojas le parece que son propias de la microhistoria italiana y hace una distinción entre ella y la microhistoria mexicana por lo que es necesario detenernos en ella de igual forma.

³ Por Darío Barrera, Darío Arnolfo, Ignacio Martínez y Diego Roldán, en el Centro Cultural Parque de España, Rosario, octubre de 1999.

1.2.3 Microhistoria mexicana

No puede reducirse esta microhistoria únicamente a la obra de Luis Gonzáles, *Pueblo en vilo*, aunque es el principal exponente o al menos, uno de los precursores; aun así, Carlo Antonio Aguirre le parece que esta obra es:

Solo una nueva versión de la antigua historia local, versión sofisticada y complejizada con algunas de las técnicas y de los métodos historiográficos desarrollados en los años 1950s, y 1960s, por la historia demográfica, por la historia de la vida cotidiana, etc., la microhistoria italiana, en cambio, es un complejo proyecto intelectual que *solamente* utiliza el nivel de lo "local" y lo "regional" como simple y estricto "espacio de experimentación" (Rojas, 1999: 210-211).

Este autor sostiene que la microhistoria italiana no es una historia local o de espacios reducidos que podrían ser individuales o un elemento pequeño de cualquier realidad, que los utiliza como un espacio de experimentación y que lo más relevante de la microhistoria italiana, que al parecer es la que más defiende, estriba en que "es una *nueva* manera de enfocar la historia que, entre sus procedimientos principales, reivindica el *cambio de escalas, del nivel de observación y de estudio de los problemas históricos*" (1999: 211). Sin embargo, esto es algo que también puede verse en la obra de *Pueblo en vilo*, aunque este crítico la distinga sólo como historia local algo sofisticada por las técnicas demográficas y de la vida cotidiana como si el autor del texto utilizara, más que una reducción de escala, un espacio "pequeño", "local" o "regional"; parece negarle las reflexiones que conlleva esa *nueva* manera de enfocar la historia que, a su parecer, ocurre sólo en la microhistoria italiana, es decir, como si descuidara la relación e implicaciones de los procesos macro y micro al abordar los problemas históricos.

Por el contrario, Juan Pedro Viqueira, en su artículo: *Todo es microhistoria*, afirma que "Luis Gonzáles no se encierra nunca en el ámbito pueblerino, sino que, en cada uno de los capítulos de su libro entabla un enriquecedor diálogo entre la historia de San José [el pueblo] y la historia nacional" (Viqueira, 2008: 50). Es por ello que pareció pertinente incluir las propuestas y perspectivas del historiador

mexicano sobre la microhistoria para compararlas con las mencionadas afirmaciones.

La figura de Luis Gonzáles y González es la más representativa en la microhistoria mexicana, por lo que se hace necesaria una revisión de sus planteamientos acerca de su concepción sobre esta forma de hacer historia. En la entrevista mencionada que le hacen a Giovanni Levi, el cual es una de las figuras también representativas de la microhistoria italiana junto a Carlo Ginzburg; el autor italiano reconoce la presencia del historiador mexicano cuando le preguntan por la microhistoria en Latinoamérica, aunque menciona que no indagó más acerca de ella. Pero veamos entonces en qué sentido es una historia local y qué propuestas diferentes tiene.

Los aspectos que sí coinciden en las afirmaciones de Rojas respecto a que la obra de Luis Gonzáles es una historia local son, en primer lugar, que aborda la historia de la vida cotidiana, la cual es para Gonzáles y González una de las justificaciones de la microhistoria que dicta en su *Invitación a la microhistoria* ya que

abarca la vida integralmente, pues recobra a nivel local la familia, los grupos, el lenguaje, la literatura, el arte, la ciencia, la religión, el bienestar, el malestar, el derecho, el poder, el folklore; esto es, todos los aspectos de la vida humana y aun algunos de la vida natural (Gonzáles, 1986: 30)

Para él, la microhistoria es la única que se preocupa por los asuntos que la Historia con mayúscula no suele tener entre sus principales intereses. En segundo lugar, coincide en que es una historia local porque hace énfasis en la historia demográfica y en los aspectos geográficos que, para Gonzáles, no pueden faltar en esta forma de la historia cultural: “en la microhistoria pocas veces se olvida la introducción geográfica: relieve, clima, suelo, recursos hidráulicos, vestidura vegetal y fauna” (1986: 30). Él mismo la describe como historia local, no porque haya elegido llamarla así sino porque así lo llamaron otros académicos; así “una historia local es difícilmente concebible si no la precede o la acompaña la descripción del contorno” (1986: 58). En este punto viene al caso lo que el elemento geográfico significó, al menos en la historiografía: por poner un ejemplo, la obra de Fernand

Braudel *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1987), muestra al aspecto geográfico una especial atención, pues funge como agente de cambio en los problemas históricos que el autor planteaba, ubicándolo como un aspecto de larga duración; en cambio, Luis Gonzáles parece abordar el aspecto geográfico como un recurso descriptivo para dar un panorama más específico del espacio físico en que se encuentra su objeto de estudio; en cuanto a la demografía no puede refutarse la importancia del estudio de las poblaciones humanas que habitan en esos espacios geográficos, al menos porque el carácter de su estudio así lo requería pues abarcó un pueblo en específico, San José de Gracia.

Ahora bien, lo que tienen en común tanto la microhistoria italiana como la mexicana es el objeto de estudio, ya que, aunque puede haber múltiples aspectos a abordar, comparten el hecho de que

Los protagonistas de la pequeña historia son generalmente individuos del pueblo raso; o si se quiere de la élite local, que difiere muy poco de la masa local. La microhistoria es el relato individualizado de los humildes, de los vecinos que rara vez aparecen en la sección política o en la sección económica (Gonzáles, 1986: 58).

Esto debido en parte por la ruptura de los estudios, los paradigmas y las normas generales que encasillaban un tipo de cultura donde se reconocía únicamente a las élites sociales, políticas y económicas.

La diferencia significativa de la microhistoria de Luis Gonzáles en cuanto al objeto de estudio es que plantea una manera humanística de abordarlo, alude a un plano narrativo, a un estilo distinto del lenguaje netamente académico al que solía acostumbrarse y este es un aspecto que se retoma más adelante, el cual es defendido por el mismo Carlo Ginzburg, en el sentido de que toman en cuenta el contacto con la literatura manifestándose una simbiosis entre disciplinas y arte a la par de los estudios microhistóricos. Es aquí donde hay un punto de quiebre, una ruptura que radica más en una cuestión de estilo, una nueva forma de abordar y presentar al objeto de análisis y de tocar fronteras en otros ámbitos de estudio. Así, Luis Gonzáles menciona que: “la historia local, como la biografía, está más cerca de la literatura que las otras especies” sosteniendo que “la microhistoria es distinta

de la historia a secas por su mayor dosis de emotividad, presencia, geografía, detalle y literatura y por ser menos formalista, metódica, cuantitativa y científica” (1986: 59).

Puede decirse que uno de los aspectos que cuestiona, son los discursos históricos tradicionales academicistas, proponiendo al contrario un sentido humanista al escribir sobre el objeto de estudio, no sólo en el plano de lo académico y científico sino en hacer sentir la presencia y el vínculo entre el autor, el objeto y el lector, una relación que se da por hecho en muchas ocasiones, siendo la microhistoria en este sentido la que ayuda “a humanizar los discursos de historiadores, sociólogos y economistas nacionales y sirve para corregir generalizaciones apresuradas” (González, 1986: 142). En cuanto a estas generalizaciones y el plano de lo general frente a lo particular, es decir en la relación entre los procesos macro y micro, este historiador menciona que

uno de los atractivos de la microhistoria reside en que contiene más verdad que la macrohistoria, pues es indudable que se alcanza una mejor aproximación al hombre viéndolo desde su propia estatura que trepando en una elevada torre o en un avión de retroimpulso (González, 1986: 53).

Puede cuestionarse este sentido de verdad si únicamente se ve a esta relación entre la macro y microhistoria en su dimensión dicotómica y contrapuesta; en cambio puede observarse la forma en que un problema histórico se manifiesta en escalas amplias y reducidas y los cambios que se dan tanto en uno como en otro sin que, por ello, implique más o menos *verdad*, o que sea menos o más válido un tipo de estudio, de escala o de enfoque; lo que sí se retoma de esta microhistoria es precisamente el hecho de que hay que tener cuidado con las generalizaciones apresuradas de que un fenómeno histórico pudo haber sucedido de igual forma en cualquier espacio, cuando cada lugar en particular pudo haber experimentado de manera distinta algún hecho histórico.

Lo que ocurre con la relación entre lo macro y lo micro en cuanto al análisis del objeto de estudio de las clases subalternas es que se observan precisamente a

estas personas y no sólo los fenómenos que ocurrían a nivel nacional, como afirma Juan Pedro Viqueira:

Mientras que las historias nacionales sólo pueden establecer relaciones conjeturales entre distintos fenómenos sociales, las microhistorias, en cambio, nos permiten comprender cómo las personas interpretan su momento histórico y cómo, a través de esa interpretación, responden a los problemas que se les plantean (Viqueira, 2008: 49).

Para comprender la interpretación de esas personas sobre su momento histórico, no es necesaria la descripción tan detallada del entorno físico, esto no quiere decir que deba prescindirse de ello, sino que el interés no gira sólo alrededor de ese aspecto a menos que sea un factor de cambio en la comprensión de los problemas que se le presentan a la persona a la que se estudia, en este caso, del indígena chamula. Entonces, la microhistoria de Luis Gonzáles y González es local cuando da énfasis a la historia demográfica, a los aspectos geográficos y a la historia de la vida cotidiana, pero da un sentido humanístico a los discursos académicos de la historia convencional.

Se ha retomado hasta aquí, el tipo de discurso que menciona sobre los medios expresivos atribuidos a la microhistoria; porque no se trata de acudir completamente a los recursos literarios en cuanto estilos de género y tampoco se trata de sólo usar el discurso “científico que tiene una función sólo comunicativa y está tan momificado como el coloquial. A la microhistoria le viene bien el lenguaje que admite la calificación de lo humanístico que es como el del ensayo, no como el de las ciencias humanas” (1986: 45), porque al final de cuentas, se trata de la recreación de la vida de las personas de carne y hueso que alguna vez existieron siendo el enfoque microhistórico el que

nos obliga a recordar que, entre un fenómeno “objetivo” y otro, siempre median lecturas “subjetivas” y las personas no reaccionan ante la realidad sino ante lo que ellas creen que es la realidad y ante lo que piensan que esta puede llegar a convertirse el día de mañana (Viqueira, 2008: 50).

En el caso de Juan Pérez Jolote puede uno preguntarse entonces, ¿cómo reaccionó él ante los problemas que se le presentaban?, ¿qué representó para él los fenómenos que ocurrían a nivel nacional?, ¿cuál fue para él su realidad y cómo reaccionó ante ella? Esto se responde mediante el análisis de la biografía plasmada en el texto de Ricardo Pozas, observando lo histórico y literario al mismo tiempo, lo que constituye uno de los aspectos de la propuesta a continuación.

1.2.4 Consideraciones para abordar el estudio histórico-literario.

Sobre la metodología de cómo abordar el objeto de estudio, pareció pertinente acercarnos a él tocando desde distintos puntos, las partes que lo componen, como la historia hindú de los ciegos y el elefante quienes para comprender cómo era tuvieron que tocar cada uno, partes diferentes y compartir entre ellos sus opiniones y dar una idea más clara de la forma del animal. Viene al caso también lo que comentó Carlo Ginzburg a Adriano Sofri en una entrevista⁴ de que un objeto de estudio puede llevarnos a encontrar algo que no se buscaba al principio, en su experiencia menciona: “fui a buscar a las brujas como una manifestación de la lucha de clases y he encontrado finalmente un culto de fertilidad. Se busca el oriente y se encuentra finalmente el poniente” y citando a Granet comenta “el método... es etimológicamente el camino, una vez que ha sido recorrido” (Granet en *Ensayos...*2002: 228). En ese recorrido, la forma de tratar al objeto de estudio constituye el estilo del investigador, y como dice Viqueira, “cada microhistoriador debe crear su propio estilo” (2008: 55). En este punto surge la pregunta sobre la validez de tratar un texto como el de *Juan Pérez Jolote* y analizar cuestiones históricas, literarias y antropológicas por aquello de que suele vincularse el trabajo histórico con la investigación archivística. Al respecto, Ginzburg menciona que:

muchos historiadores no han advertido para nada que su oficio ha cambiado; otros piensan que basta con cambiar su objeto de estudio; cuando de lo que en realidad se trata, es de

⁴ Realizada en febrero de 1982.

que ahora existen nuevos temas, nuevos métodos, un nuevo estatuto de la prueba, y un nuevo público, y todos ellos vinculados entre sí como un solo conjunto (1999: 228-229).

Uno de estos nuevos temas y la forma de tratar al objeto de estudio estriba en los estudios históricos y literarios conjuntamente, o, por decirlo de otra manera, el estudio histórico en una obra literaria. Uno de los puntos específicos que se tuvo en cuenta en la manera de abordar la novela de Ricardo Pozas, fue la cuestión del estilo: en la obra puede observarse que la estructura narrativa adquiere relevancia porque puede leerse como un texto histórico, literario o antropológico. La forma de analizar, escribir y presentar al objeto de estudio es distinta de acuerdo al estilo de cada investigador; en un texto literario, la comunicación o el encuentro con el lector es importante, pero Ginzburg sostiene que, en el ámbito histórico en cuestiones académicas, suelen no tomar en cuenta esta parte y menciona:

Si lo que se quiere es comunicar y transmitir las cosas, es justo este problema de estilo, pero también de conocimiento, frente al cual uno va a encontrarse. Los historiadores en general lo ignoran, y aún cuando se esfuerzan de tener en cuenta a la narración, la tratan siempre como un simple y puro problema retórico (1999: 235).

La relación entre historia y literatura hace posible confluir el sentido histórico con el sentido humano, es decir, permite un espacio de recreación de una vida que ya pasó, comprendiendo el presente desde el pasado y viceversa de manera que sintamos y entendamos la manera de proceder de las personas. Puede que sea un espacio donde lo objetivo y lo subjetivo pueden converger en el momento de abordar un objeto de estudio, sustentando lo ocurrido en hechos históricos al mismo tiempo que sentimos un desdoblamiento de los personajes de la obra literaria en personas de carne y hueso; por esto, cuando Adriano Sofri le pregunta a Carlo Ginzburg qué le aconseja a los jóvenes que quieran dedicarse a la historia, él sugiere leer novelas “porque la cosa fundamental en la historia es la imaginación moral, y en las novelas está la posibilidad de multiplicar las vidas, de ser el príncipe Andrei, de *La guerra y la paz*, o el asesino de la vieja usurera de *Crimen y castigo*” (1999: 279), pero aclara que este concepto no tiene que ver con la pura fantasía “esa imaginación quiere

decir, por el contrario, sentir mucho más de cerca” cualquier persona o personaje que hayamos encontrado o leído.

En el caso del análisis de Juan Pérez Jolote, se tomó en cuenta el instrumento fundamental que sugiere Carlo Ginzburg, o sea, “el extrañamiento, la capacidad de ver como incomprensibles cosas que parecen evidentes, y no al revés, como hacen en general los historiadores” (1999: 257), porque puede decirse que en esta obra de Ricardo Pozas puede observarse la vida de los indígenas tsotsiles a finales del siglo XX como si fuera un aspecto evidente, pero la escala reducida de observación muestra otros detalles por lo que abordar esta obra con la manera de proceder de la microhistoria fue indispensable.

De todo lo que ya se ha mencionado respecto a las propuestas metodológicas respecto a la microhistoria, tanto de la italiana, como de la mexicana y de otras aportaciones se retomaron en este estudio las siguientes consideraciones al abordar el objeto de estudio. En primera instancia, la relación no dicotómica entre las situaciones macro y micro históricas, es decir, no ponderar si la historia oficial o nacional es más verídica que la local, sino dialogar entre los fenómenos que ocurrieron a nivel nacional con las problemáticas presentadas en el contexto particular; aunado a esto, los procesos de cambio en la persona-personaje de Juan Pérez Jolote que posibilitaron las transformaciones de su identidad, las cuales estuvieron ligadas a los sucesos históricos. Una de las formas de hacer posible este diálogo es, como afirma Juan Pedro Viqueira:

Una primera forma es la de señalar, con toda claridad, el contexto nacional de los acontecimientos locales, la de mostrar las interrelaciones que existían entre el terruño y la nación y la de destacar los fenómenos macro que hicieron posible los fenómenos micro (2008: 50)

De igual manera, se retomó en consideración la cuestión narrativa, el hecho que los documentos de archivos no indiquen lo que le sucedió a Pérez Jolote en cada minuto de sus días, los vacíos se llenan con la imaginación moral que comenta Carlo Ginzburg, las preguntas del investigador se incluyen en la narración, porque con la imaginación moral no se inventa, se recrea, se siente de cerca al personaje

y la vida de entonces como si estuviéramos ahí: el arte literario está ahí en el regreso, como estipula Luis Gonzáles, con la microhistoria, cuando se va al pasado es historia, y cuando se regresa, es arte.

De esta manera pueden coexistir la literatura y la historia porque puede verse a la novela como la historia íntima de las naciones, mostrando así la simbiosis entre lo macro y lo micro; además, así puede darse otro sentido a la parte introductoria de *La fiesta de las balas* de Martín Luis Guzmán cuando escribe:

Atento a cuanto se decía de Villa y el villismo, y a cuanto veía a mi alrededor, a menudo me preguntaba yo en Ciudad Juárez qué hazañas serían las que pintaban más a fondo la División del Norte: si las que se suponían estrictamente históricas, o las que se calificaban de legendarias; si las que se contaban como algo visto dentro de la más escueta realidad, o las que traían ya tangible con el toque de la exaltación poética, las revelaciones esenciales. Y siempre eran las proezas de este segundo orden las que se me antojaban más verídicas, las que, a mi juicio, eran más dignas de hacer Historia (Guzmán, 1987: 15).

Todo historiador no deja de ser humano y esa veracidad de la que habla Guzmán puede que no vaya ligada a los datos duros, a lo registrado como estrictamente histórico, sino que es una verdad de “revelaciones esenciales” que van ligadas al sentirse humano más todo lo que implica, y esto es algo que no dan los archivos, sino las emociones en ellas contenidas, a las intenciones detrás de cada número y palabra, de sentir real no sólo el pasado, sino la vida que fue.

1.3 Conceptos

1.3.1 Identidad colectiva e individual

Se ha descrito ya el enfoque y método histórico para abordar la obra de Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote*. Ahora es turno de describir los conceptos de identidad, alteridad y comunidad, pues lo que se está investigando son los cambios de identidad en la biografía de Juan Pérez Jolote escrita por Ricardo Pozas, a través de su historia.

Hay que aclarar que, de las distintas concepciones que se le atribuyen a este concepto, como las distinciones de género, etnicidad o raza, los cuales no son pertinentes de discusión aquí, lo que guía el discurso en torno al concepto de identidad, es su acepción cultural respecto a la pertenencia y distinción de uno mismo frente a otros.

Según el *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (2009) de Szurmuk y Mckee, el concepto de *identidad* viene del vocablo latino, *identitas*, y su raíz etimológica es el término *idem*, que significa “lo mismo”: La definición en este diccionario sobre esta palabra resume las discusiones en torno a ella, por lo que fue pertinente mencionarla:

la identidad incluye asociaciones, por una parte, con los rasgos que caracterizan a los miembros de una colectividad frente a los otros que no pertenecen a la misma y, por otra, a la conciencia que un individuo tiene de ser él mismo y, entonces, distinto a los demás (2009: 140).

La identidad puede ser colectiva e individual porque el ser humano es un individuo que está en constante interacción con otros en la sociedad, y en ella se forman colectividades que se distinguen de otras por elementos culturales y materiales atribuidos de manera simbólica. Gilberto Giménez hace una reflexión sobre esto en su artículo *La cultura como identidad y la identidad como cultura* (2012); para él es un proceso en la que ambos aspectos están intrínsecamente relacionados:

En la escala individual, la identidad puede ser definida como un proceso subjetivo y frecuentemente auto-reflexivo por el que los sujetos individuales definen sus diferencias con respecto a otros sujetos mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo (2012: 9)

La cuestión de que sea relativamente estable en el tiempo es porque la identidad, sobre todo la individual, es una construcción que se transforma y está en continuo cambio a diferencia de la identidad colectiva que tiende a hacer estos cambios de manera gradual dependiendo de las transformaciones que se vayan dando fuera de

la comunidad. Jorge Larrain y Alberto Hurtado en *El concepto de identidad* (2003) distinguen algunas diferencias entre la identidad individual y la colectiva:

La primera diferencia puede presentarse diciendo que mientras las identidades individuales tienen contenidos psicológicos, las identidades colectivas no pueden describirse en términos psicológicos. La segunda diferencia consiste en que mientras las identidades individuales normalmente tienen un sólo relato identitario más o menos integrado, las identidades colectivas normalmente poseen varios discursos identitarios (2003: 36).

La cuestión psicológica atribuida en el plano individual y no en el plano colectivo es de suma importancia porque tiene implicaciones que conllevan a una generalización en las identidades colectivas, por eso es que Gilberto Giménez también concuerda en algunos aspectos que distinguen a estos tipos de identidades, acentuando que las identidades colectivas:

(1) carecen de autoconciencia y de psicología propias; (2) en que no son entidades discretas, homogéneas y bien delimitadas; y (3) en que no constituyen un “dato”, sino un “acontecimiento” contingente que tiene que ser explicado (2012: 15).

No son homogéneas porque dentro de la comunidad coexisten distintas identidades individuales que, si bien comparten códigos, signos y aspectos culturales, cada una tiene su propia configuración y su forma de ver el mundo; además, las identidades colectivas se explican con los cambios históricos y las transformaciones tenidas a través del tiempo en relación a lo que ocurre de manera externa, por lo que el ámbito local o regional no puede desprenderse ni aislarse de lo que ocurre en los espacios global o nacional.

Ya sea en lo individual o en lo colectivo, el hecho es que la identidad es una construcción; según Jorge Larrain y Alberto Hurtado “la construcción de identidad es un proceso al mismo tiempo cultural, material y social” (2003: 32), en primera instancia, porque comparten aspectos y códigos en comunidad, en segundo porque hay una apropiación material que proporciona cierto tipo de poder y distinción frente a los otros; y esa interacción con ellos sería la tercera instancia. En otras palabras,

son tres elementos que componen la identidad, según estos autores son las “categorías colectivas, posesiones y los otros” (Larrain y Hurtado, 2003: 32).

Otra semejanza entre las identidades es que ambas son capaces de “diferenciarse de su entorno, de definir sus propios límites, de situarse en el interior de un campo y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una ‘duración’ temporal” (Giménez, 2012: 15), esta duración es temporal porque como se ha dicho las identidades no son completamente estáticas.

Ahora bien, una de las diferencias entre la identidad individual y la colectiva es el aspecto psicológico, el cual es propio únicamente a nivel de individuo; en caso contrario, pasar esta característica al nivel colectivo tiene serias implicaciones porque “la identidad se predica en sentido propio solamente de los sujetos individuales dotados de conciencia, memoria y psicología propias” (Giménez, 2012: 7). Pero, ¿cuáles son estas implicaciones?, Larrain y Hurtado mencionan que:

Fuera de las debilidades metodológicas que consisten en la transposición indebida de factores del orden psicológico individual al orden colectivo, estas posiciones tienen también peligros adicionales que tienen relación con la entrega de elementos que facilitan la construcción del “otro” por medio de estereotipos (2003: 38).

Uno de los cuales, por ejemplo, sería la afirmación generalizada en el contexto de Juan Pérez Jolote al decir que “los indios son flojos”. Giménez también concuerda al afirmar que “el gran problema en ciertos sectores de las ciencias sociales, sobre todo en México, es la tendencia a *psicologizar* las categorías estadísticas, los grupos y los colectivos” (2012: 6) y pone de ejemplo a Samuel Ramos y a Octavio Paz: el primero busca el origen de la identidad o el “carácter” del mexicano en el complejo de inferioridad y el segundo, encuentra su elemento de origen en la soledad. Con esto no se pone en duda la calidad literaria ni el pensamiento filosófico sino en la generalización que esto provoca y en la que se tiene especial cuidado en la antropología y sociología. Por eso es que tanto Larrain como Hurtado también insisten en que “es un error reducir la identidad nacional al *carácter nacional*” (2003: 38). Pero esta tendencia de hablar sobre el carácter del mexicano obedece a un contexto histórico referente a políticas implementadas al querer unificar a la nación

después de los conflictos bélicos que azotaron al país, como la Revolución Mexicana, lo cual se verá más adelante.

Al generalizar se crean estereotipos sobre toda una comunidad o grupo social, y estos se expanden a partir de discursos y prácticas que crean una cohesión entre el decir y el hacer. Michel de Certeau dice en *La invención de lo cotidiano* (1999) “hacer creer es hacer hacer” y plantea que, mientras más se crea en un discurso, más éste produce practicantes y se afianza esta creencia por lo mismo de que se la practica; por ejemplo, con los discursos de géneros y los roles que deben practicarse por pertenecer a una categoría específica. Por su parte, Palomar Vereza en *El juego de las Identidades: Género, Comunidad y Nación* (2000) explica que las personas buscan, en los discursos, un sentido para ubicarse en el mundo y afianzar la identidad:

Los seres humanos se convierten en signos, buscan en un discurso el medio de transformarse en una unidad de sentido, en una identidad: los estereotipos de género producidos localmente son los signos unificados en un discurso sobre la identidad comunitaria (Palomar, 2000: 25).

Esta búsqueda de sentido y de identidad suele encontrarse en la pertenencia a una comunidad, por lo que es necesario detallar de qué manera se da este proceso en ella, los cambios y las constancias de ciertos elementos culturales, así como los límites y las fronteras que las diferencian respecto a otras.

1.3.2 La comunidad como apropiación de la identidad

En la comunidad se comparten signos y códigos entre los individuos que la conforman y entre ellos se van estableciendo pautas de comportamientos, roles y jerarquías tanto en la familia como en los cargos públicos, en esa interacción y pertenencia las personas afirman su identidad. Pero, ¿qué es la comunidad?

La comunidad es parte de un proceso histórico, pero no en el sentido de acontecimientos sino de aspectos fundacionales a mitos, a rituales; Según Ricardo Esposito, la comunidad

Es un bien, un valor, una esencia que –según los casos – se puede perder y reencontrar como algo que nos ha pertenecido en otro tiempo y que por eso podrá volver a pertenecernos. Como un origen a añorar, o un destino a prefigurar. En todos los casos, como lo que nos es propio (Esposito, 2004: 23 – 24).

No es de extrañar por tanto que, en la historia particular de Juan Pérez Jolote, éste retornara a su lugar de origen, a su comunidad, cuando fuera de ella ya no le quedaba nada. Otra definición de *comunidad* es la de Palomar Vereá; para ella “la comunidad es algo construido cultural y subjetivamente, es significada y construida por individuos mediante elementos simbólicos” (2000: 13) que pueden ser la familia, el trabajo, la organización social, la vestimenta, la lengua, los ritos, etc.

En *Comunidad y cultura* (2013) de Contreras Pérez, se lee que la comunidad “no es un objeto intercambiable, sino un proceso en permanente cambio, con distintas expresiones culturales” (2013: 18) que pueden ser los ya enlistados; sin embargo, estos cambios son graduales porque los individuos suelen defender y conservar en la medida de lo posible sus costumbres y formas de vida, por eso lo importante en la configuración de las comunidades es:

la voluntad de sus miembros de formar un todo, cuestión que está íntimamente ligada al reconocimiento de fronteras claras y firmes, si bien más imaginarias que reales, lo que permite identificar a los miembros de la comunidad tanto por los elementos simbólicos compartidos como por la distinción que esas fronteras levantan frente a otros (2000: 18).

El saberse distinto de otro o de otros es el aspecto medular en la construcción de la identidad, pero es en la comunidad donde se manifiestan “una serie de expresiones culturales que decanta al nosotros de los otros” (Contreras, 2013: 20), que nos distinguen y reafirman, de ahí que la comunidad también es concebida:

como una serie de recursos de un grupo humano que al usar símbolos se movilizan con el fin de reafirmarse y de reafirmar sus límites, cuando los procesos y las consecuencias de los cambios amenazan la integridad de un grupo (Palomar, 2000: 13).

Es pertinente ahora mencionar en qué sentido se dan estos límites en relación a otros, es decir, lo que se constituye como alteridad y diferencia, las cuales marcan el reconocimiento de la identidad y las fronteras.

1.3.3 Frontera y Alteridad, indicadores de diferenciación.

Para A. Cohen (1993), las fronteras son de suma importancia porque, además de ser los límites de la comunidad, llevan consigo la identidad de la misma, por eso es que los cambios pueden verse como una amenaza, en el sentido de que modifican las prácticas de usos y costumbres que conforman la identidad colectiva en una comunidad. Respecto a las fronteras, Palomar Vereza menciona que son “experimentadas como zonas de peligro, ya que éstas representan los límites de una identidad que hay que defender continuamente, lo que genera una necesidad de rituales especiales de mantenimiento” (2000: 23), en el caso de la comunidad Chamula, fortalecen sus rasgos identitarios por medio de rituales y fiestas atribuidos en mayor parte a su religión.

Según Contreras Pérez, “los límites quedan dentro de lo racial, la religión o la lengua. Algunos límites están en la forma de hacer y pensar el mundo; es decir, son límites simbólicos” (2013: 20); esto puede darse en los dos planos, tanto en lo individual como en la colectividad porque al final de cuentas los individuos son sujetos sociales que están en constante interacción, forman colectividades y comparten en ellas sus creencias. La comunidad y la identidad no son un objeto dado sino construido tanto en lo social como en lo cultural; por lo que, “en cualquier tiempo y lugar las fronteras identitarias se definen siempre a través de marcadores culturales” (Giménez, 2012: 18) que comparten, ya sea para unificar desde dentro la comunidad o para diferenciarla del afuera; así que, por un lado, la capacidad “para interpretar, para leer los significados y darles un sentido, es lo que funciona como pegamento para los integrantes de la comunidad” y, por el otro, las fronteras, límites o contornos “son los aspectos que los mismos integrantes de la comunidad establecen para diferenciarse de los otros, del afuera” (2013: 20).

Entonces, las fronteras y los límites son necesarios en la configuración de la identidad, lo que se da a partir de la diferenciación entre el *yo* y el *otro*, a nivel

individual; y entre el *nosotros* y los *otros*, en el nivel colectivo, pues como afirma Gilberto Giménez: “la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros”, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos” (2012: 1).

La alteridad, en su concepción más simple es el reconocimiento de lo otro, de lo que es distinto o diferente, aunque según el *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, el término “otro” tiene varias funciones en el español:

funge como adjetivo, pronombre, sustantivo; alude tanto a la temporalidad como a una indefinida cualidad. Indica a la vez repetición y diferencia, una repetición que difiere en el sentido temporal como ontológico (*Diccionario...*, 2009: 43).

Pero el sentido que nos interesa es el que marca diferencia en el otro y que además es atribuido a un sujeto como parte de una sociedad en la que busca reconocimiento: como menciona Bourdieu: “el mundo social es también representación y voluntad, y existir socialmente también quiere decir ser percibido, y por cierto ser percibido como distinto” (1982: 142). La alteridad o la otredad, son pues indispensables para entender las relaciones existentes entre las identidades “porque la identidad sólo puede construirse en la interacción simbólica con los otros” (Larrain y Hurtado, 2003: 31).

Lo que se busca de los otros, no es más que el reconocimiento y la concepción que tienen de nosotros mismos porque permiten la configuración de la identidad del individuo, Giménez siguiendo a Habermas afirma que:

la auto-identificación del sujeto requiere ser reconocido por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. La identidad del individuo no es simplemente numérica, sino también una identidad cualitativa (Giménez, 2010: 10)

Es cualitativa porque puede buscarse en los otros un reconocimiento en los atributos, psicológicos, de carácter y de aptitud, pero también de reconocimiento en el sentido material: como ejemplo, podemos citar el deseo de conseguir y de

hacerse de objetos materiales para pertenecer a algún círculo social. Larrain y Hurtado explican que es posible que se manifiesten estas prácticas sociales porque:

El individuo se experimenta a sí mismo no directamente sino indirectamente; se hace objeto de sí mismo sólo al tomar las actitudes de otros individuos hacia él. La identidad, por lo tanto, es la capacidad de considerarse a uno mismo como objeto y en ese proceso ir construyendo una narrativa sobre sí mismo (2003: 32).

Sin embargo, para que los sujetos construyan su identidad no basta únicamente de las evaluaciones que los otros tengan de él, sino que el discurso de esos otros tiene que ser significativo para la visualización que haga de sí mismo, por eso:

sólo las evaluaciones de aquellos otros que son de algún modo significativos para el sujeto cuentan verdaderamente para la construcción y mantención de su auto-imagen. Los padres son al comienzo los otros más significativos, pero más tarde una gran variedad de “otros” empiezan a operar (2003: 34)

Se entiende que la construcción de las identidades se forma en parte porque los individuos son sujetos sociales, pero no siempre son sujetos pasivos, sino que pueden transformarse en sujetos activos; es decir, en actores sociales “los sujetos no asumen pasivamente las identidades que se les propone, sino que negocian con ellas, las modifican, las rearticulan y refuncionalizan con base en sus propias necesidades (Palomar, 2000: 41). Giménez también concuerda con esta afirmación: “no se sigue que seamos “prisioneros” de cómo nos ven los demás [...] el yo-identidad no se limita a ratificar modelos de comportamiento generalizados satisfaciendo las expectativas de otros (Giménez, 2012: 14); de la misma manera, también Larrain y Hurtado comparten las mismas reflexiones:

la identidad no es puramente una construcción pasiva constituida por las expectativas de los otros, es un proceso de interacción por medio del cual la identidad del sujeto es construida no sólo como una expresión del reconocimiento libre de los otros, sino también como resultado de una lucha por ser reconocido por los otros (2003: 34).

Esto se debe a la capacidad de agencia de los sujetos, de transformarse en actores sociales con facultad de cambio y de decisión: “el sujeto es una construcción, no una esencia ni una naturaleza y, además, tiene capacidad de agencia; es decir, no es pasivo” (Palomar, 2000: 41).

Así como el sujeto cambia y se transforma por distintas circunstancias, también la comunidad lo hace, pero a diferencia de la identidad del individuo, en la que tienen que ver procesos psicológicos, en la comunidad, estos cambios se dan, en la mayoría de las veces, por factores externos a ella. En la época en que le tocó vivir a Juan Pérez Jolote y que tuvo alcances hasta con Ricardo Pozas, hubo una serie de políticas que buscaron la configuración de la identidad nacional mexicana, la unificación del país y sacar del “atraso” de los indígenas los cuales eran vistos como un problema para el desarrollo; sin embargo, como advierte Contreras Pérez: “los proyectos llamados de *desarrollo* están al acecho, siempre, de las comunidades campesinas. Las propuestas de *mejorar* sus condiciones de vida pasan, por lo general, por desmantelar la serie de significados y significantes” (2013: 21) de la vida comunitaria.

Durante el siglo XX en México, la búsqueda identidad nacional trajo consigo implicaciones en la identidad comunitaria sobre todo en las comunidades indígenas, a las que se quería inculcar la identidad nacional, pero ésta tuvo dos aristas, la esfera pública y la base social, según Larrain y Hurtado, la primera es

una variedad de discursos articulados altamente selectivos, contruidos desde arriba por una variedad de instituciones y agentes culturales y en la segunda hay una subjetividad individual que expresan sentimientos muy variados, a veces no bien representados en las versiones públicas (2003: 39).

En estos discursos se anula la perspectiva de los integrantes de las comunidades porque precisamente, son discursos como mencionan ellos, desde arriba, desde su propia perspectiva. Para las políticas nacionalistas, las comunidades indígenas debían integrarse a la Nación e identificarse con ellas; sin embargo, en las comunidades buscan proteger su identidad colectiva y estas

políticas podrían significar una frontera cultural, con afán de fracturar esa cohesión y expandirla a un todo más grande, a una identidad nacional por medio de proyectos de políticas públicas, pero al implementarlo:

lo que se hace es remitir la práctica cultural de la comunidad al espacio particular, al área de las decisiones individuales, orillando a cada uno de los integrantes de la comunidad a asumirse como pertenecientes a algo mucho más grande que su núcleo comunitario: a un Estado Nación en el que se les iguala al resto de los habitantes de todo el territorio nacional. Son parte de un proyecto que los homogeneiza (Contreras, 2013: 22).

Si bien se dijo que México era un país multicultural, al intentar homogeneizar a todos grupos sociales, no se reconocía sus formas de vida y costumbres, ni siquiera su lengua, pues se establecieron programas para castellanizar a la población indígena que “hacen referencia a la idea de nación y son utilizadas en los discursos hegemónicos del Estado para combatir las demandas de diversos grupos sociales que exigen el reconocimiento de sus territorios y derechos étnicos” (Palomar, 2000: 32). Hay que tener en cuenta que detrás de estas pretensiones de homogeneización y de identidad nacional, se encontraba la idea de la modernización y el progreso, pero ¿qué trajeron consigo estas prácticas desde fuera de las comunidades al pretender el “avance”?, a esto, Contreras Pérez responde: “lo que trae consigo dicha modernidad, desde la experiencia de las comunidades: es el cambio dramático del entorno” (2013: 21), de arrasar con todo y reconstruir la realidad, por una que, para los discursos dominantes, es la ideal, negando la del proceso de alteridad, la de los otros que también significan una realidad propia.

Se ha desarrollado entonces un marco de referencia conceptual, como la identidad individual y colectiva, frontera, alteridad y actor social, estos conceptos serán de utilidad al realizar el análisis de la biografía de Juan Pérez Jolote y entender, cómo a través de su historia, se fue transformando su identidad en relación a los acontecimientos y vicisitudes que se le presentaban, así mismo, podrá observarse durante el análisis del texto, las rupturas que posibilitaron el dejar de ser un sujeto a un actor social con capacidad de transformación y de agencia.

Capítulo 2. Entorno de la obra

2.1 *Juan Pérez Jolote*, una denuncia social de Ricardo Pozas

Uno de los aspectos sustanciales en *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas es que trasciende los límites entre la Literatura y la Antropología. Cuando el Fondo de Cultura Económica publica dicha obra en 1951 la cataloga dentro de la “literatura indigenista”. Algunos estudios como el de Amy Fass Emery (1996), le adjudica el adjetivo de “imaginación antropológica” a las obras que incursionan en ambas disciplinas; Medina Hernández (2007), en cambio, le llama “línea difusa”. Sin embargo, su originalidad no reside únicamente en este cruce interdisciplinar sino en su carácter fundacional, tanto en su propuesta metodológica desde la antropología, como en el nuevo modo de ver al “indio” o al indígena mediante el discurso literario, el cual rompe con la perspectiva desde la que se le había observado.

2.1.1 *Formación*

Para explicar lo anterior es necesario observar primero cuál es el trasfondo de la obra y del autor, o sea, las condiciones que permearon su creación y posibilitó la característica particular ya mencionada. El primer aspecto a tener en cuenta es la formación de Ricardo Pozas Arciniega; reconocido antropólogo a quien José Luis Martínez incluye en *La literatura mexicana del siglo XX* (1995) por la biografía de *Juan Pérez Jolote*.

Según Carlo Antonio Castro, en su artículo *Ricardo Pozas y el Universo tzotzil*, el antropólogo nació “el sábado 4 de mayo de 1912, en el seno de una familia de trabajadores de primera enseñanza” (1994: 9). Teresa Federico Arriola menciona que fue “originario de Amealco, Querétaro, [y] realizó sus primeros estudios en San Juan del Río y en la capital del estado” (1996: 199). Los datos sobre su vida más reveladores se encuentran en la entrevista que Luis Vázquez León le hizo, llamada: “El investigador en acción. Entrevista a Ricardo Pozas” anexada en *Caminos de la antropología* (1990); en ella menciona que su interés por los grupos indígenas le vino de su contacto con estas personas:

Los primeros contactos que tuve fueron en el norte, cuando estuve en Vizarrón. Que era un pueblo mestizo, pero había rancherías y comunidades. Había una gran concentración de gente otomí en un lugar llamado Sombrerete. Allí trabajaba un compañero que iba con frecuencia a visitarlo y tenía contacto con la gente, me llamaba la atención... (1990: 137).

Para ser más preciso, lo que le llamaba la atención era su preocupación por la situación de miseria en la que se encontraban los campesinos, por lo que, desde adolescente:

quiso integrarse a la proyectada Escuela Normal Rural de San Juan [donde] ofrecían becas de cincuenta pesos al mes, durante los dos años que requería la preparación de los alumnos. De modo que nuestro alumno, con el trabajo complementario, entró en contacto con los campesinos mestizos e indígenas de la zona (Castro, 1994: 10).

Al concluir, le ofrecieron el puesto de maestro rural en el norte de su estado en una comunidad otomí, cuando aún estaba en sus quince años; según Castro, en el año de 1927 cuando laboró allí por un año “recibió, en su convivencia, útiles lecciones de historia y etnografía, espontáneamente” (1994: 10). Esta experiencia influyó en su interés por la antropología que iba a la par de sus inquietudes por las condiciones de vida de los pueblos indígenas, así lo manifiesta en la entrevista con Vázquez León:

Yo sabía que en la escuela de antropología podía seguir estudiando algo para ayudar a los campesinos, pero no sabía yo propiamente cuál era la carrera donde podía ayudarlos mejor [...] entonces yo dije, esta carrera puede ser que me de los instrumentos para que yo pueda seguir trabajando con los campesinos y ayudarlos en algo (1990: 142).

Su actitud activista lo demostró incluso antes de entrar a esta carrera; desde su formación en la Secundaria N° 7 “participó en diversas luchas sindicales, magisteriales y estudiantiles. En consecuencia, fue compañero de José Revueltas y Enrique Ramírez Ramírez” (Castro, 1994: 11), entre otros. Sin embargo, las influencias académicas más significativas las obtuvo cuando “ingresa a la escuela

de antropología en donde formó parte de la primera generación de antropólogos egresados de esa institución” (Federico Arriola, 1996: 200). Para ser precisos, fue la Escuela Nacional de Antropología “apenas constituida como tal a partir del Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional” (Castro, 1994: 11). En ella, tuvo grandes influencias sobre todo de su profesor Paul Kirchhoff, quien había llegado de Alemania expulsado por Hitler y como lo dice el propio Pozas “fue uno de los maestros que más influyó en mi formación como antropólogo” (Pozas en León, 1990: 143); de él recibió las explicaciones marxistas de la antropología. Por otra parte, del profesor Miguel Othón de Mendizábal obtuvo los conocimientos relacionados al trabajo de campo, así podía conjuntar la teoría y la práctica; aunque sobre esta última, Arciniega menciona: “la afición que se despertó en mí por la investigación directa la adquirí cuando hice mi primera práctica con Sol Tax” (Pozas en León, 1990: 143).

2.1.2 Trabajo de campo en Chamula

El antropólogo Sol Tax llegó a México desde la Universidad de Chicago para enseñar a los estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología sobre la investigación directa, eso le permitió a Ricardo Pozas llegar a Zinacantán y luego a Chamula, comunidad en el estado de Chiapas donde recogería información etnográfica exhaustiva y donde conocería a Juan Pérez Jolote. Según Federico Arreola, “en ese entonces en la escuela de antropología prevalecía el enfoque cultural-funcional para el estudio de las comunidades indígenas” (1996: 200) pero Ricardo Pozas estuvo abierto a las nuevas corrientes y a las alternativas para una mejor comprensión de su disciplina.

El resultado tras su experiencia del trabajo de campo en San Juan Chamula fue la creación de dos de sus obras más importantes *Juan Pérez Jolote*, así como *Chamula. Un pueblo indio en los Altos de Chiapas*. Antonio Castro precisa que en 1942 Ricardo Pozas estuvo:

Seis meses investigando la economía de Chamula y recogiendo datos culturales [...] la experiencia adquirida, condensada en su *Diario de campo*, fue definitiva, y poco más de tres

lustros después, publicó su obra magna, *Chamula. Un pueblo indio en los Altos de Chiapas*, Memorias del INI, vol. 8, México 1959, dos años después de graduarse como antropólogo.

Esta fue su obra magna en cuanto a estudio etnográfico, sin embargo, en cuanto a la singularidad de cruzar fronteras en el ámbito literario y antropológico, su obra cumbre es *Juan Pérez Jolote*. Se ha dicho que la importancia de la producción de estos textos de Ricardo Pozas estriba en su carácter fundacional tanto en una como en otra disciplina. En cuanto a la etnografía, *Chamula. Un pueblo indio en los altos de Chiapas*, Teresa Arreola menciona que éste “es un estudio etnográfico en donde, para su tiempo, se utilizan nuevos elementos de análisis en el sentido de trascender las concepciones establecidas; ampliar el marco de referencia e indagar sobre las causas estructurales de los fenómenos abordados” (Arreola, 1996: 201).

Dicha obra es un estudio descriptivo a diferencia de la novela biográfica, en ella detalla las condiciones del clima, la tierra, la lengua, la religión, la indumentaria y las relaciones económicas, pero una cuestión primordial es que “también hace referencia a los mecanismos de explotación que sufren los indios cuando trabajan fuera del Municipio de Chamula o en las plantaciones de café” (Arreola, 1996: 202). Esta obra se publicó después de *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil* (1948), pero el autor trabajó primero las cuestiones etnográficas de la comunidad.

2.1.3 Propósito de sus obras

El antropólogo menciona que de las observaciones que realizó en ese pueblo, por cuestiones de su carrera, “el producto mayor fue *Chamula* propiamente. *Juan Pérez Jolote* también fue una parte de eso, pero lo hice posteriormente, después de esta primera experiencia” (Pozas en León, 1990: 144). Si bien Ricardo Pozas, de manera descriptiva expone la situación económica y de explotación en *Chamula...* también lo hace en la biografía del tsotsil escrita con la intención de llegar a un público más amplio; el autor desconoció las repercusiones que esta obra tendría en el ámbito literario, pero lo que sí tenía claro es que:

Yo nunca me sentí propiamente un investigador sino una gente que estaba preocupada por la vida de los grupos indígenas y por la forma en que podían ellos cambiar sus condiciones de vida [...] lo que a mí me interesaba no era escribir estudios para las bibliotecas, o para las gentes que estaban dedicadas al estudio de la antropología, sino escribía cosas que llegaran al público más amplio, que todo el mundo se diera cuenta de las condiciones en que viven los grupos indígenas, algo que pudieran leer ellos, que pudiera servir como denuncia, que hubiera una mayor comprensión de esos grupos y por eso escribí *El Jolote* (Pozas en León, 1990: 144- 145).

Al escribirlo con técnicas narrativas propias de la literatura, Ricardo Pozas logró lo que se propuso, la obra tuvo resonancias fuera del estado y del país: “el impacto que produjo la obra fue sorprendente. Las traducciones a otras lenguas (inglés, francés, alemán, polaco, mixteco, japonés y tzotzil) y su positiva recepción en el plano internacional demuestran sus alcances” (Durán y Martínez, 2018: 62). Esta preocupación por los grupos indígenas estuvo acorde con el tiempo y el lugar donde le tocó vivir: en un México posrevolucionario con políticas particulares sobre lo indígena, veamos entonces, lo que ocurría en el país en ese momento.

2.2 Indigenismo cardenista como trasfondo político y social de la obra

2.2.1 Política integracionista

Finalizado el movimiento revolucionario que empezó en 1910, la política que imperaba en México tenía la intención de fomentar proyectos nacionalistas e integracionistas en la que se buscó la reconstrucción social a partir de una conciencia de nación en todos los sectores de la población, incluyendo las comunidades indígenas.

Estas políticas tuvieron mayor auge durante el periodo cardenista, que fue también el momento de la creación de las obras de Ricardo Pozas. Durante el mandato de Lázaro Cárdenas (1934-1940) se gestaron una serie de cambios en diversos sectores, como la creación del Instituto Nacional Indigenista; la Reforma Agraria y con ella el reparto de tierras; la creación de la escuela socialista a través

de la SEP; además, la Expropiación Petrolera, entre otros. Pero de todo ello lo que interesa en este estudio son los aspectos relacionados con la obra en cuestión del antropólogo mexicano.

Uno de los aspectos fundamentales como trasfondo de *Juan Pérez Jolote*, es el indigenismo posrevolucionario, pues aparece en este panorama. Leif Korsbaek y Miguel Ángel Sámano (2007), siguiendo al antropólogo francés, H. Favre, mencionan que el indigenismo, de manera general, es decir, en toda Latinoamérica, “es una posición que tienen los no indígenas ante los indios” pero Álvarez Romero precisa que, en México, el indigenismo fue:

un proyecto interdisciplinar en el que literatos, filósofos, antropólogos e intelectuales en general intentaban dilucidar una supuesta ontología del indígena, así como proyectos de “integración” del mismo. Descendiente de una historia de explotación y políticas gubernamentales, la inclusión del indígena en la vida nacional le parecía al mundo letrado una de las tareas primordiales para empezar la tan entonces anhelada modernización del país (Romero, 2019: 147).

Se pensaba que la modernización del país se conseguiría sacando del “atraso” a los indígenas, con todo lo que eso significaba: la aculturación, la castellanización y el afán de querer adecuar sus condiciones de vida, tanto culturales como económicas a lo considerado “civilizado” y con ello el implemento de conciencia nacional. París Pombo comenta que el objetivo principal del indigenismo durante el periodo gubernamental de Lázaro Cárdenas “planteado por un grupo de intelectuales mestizos cercanos al nuevo régimen político y por el propio presidente en sus giras, era *la integración de los indígenas a la nación mexicana o la mexicanización del indio*” (Pombo, 2007: 2).

2.2.2 Antropología social y el reto de la diversidad

A la par de estas aspiraciones junto con las inquietudes de los círculos intelectuales o académicos de la época que querían dar respuestas a los problemas de la cuestión indígena, aparece la antropología social, la cual “contribuyó a dar respuesta a los reclamos del momento que vivía el país” (Arriola, 1996: 197). Andrés

Medina Hernández explica que esta disciplina, impulsada por Manuel Gamio, aparece como:

El instrumento científico para conocer esa diversidad racial y cultural, y para transformarla en el modelo homogeneizante representado en el “mestizo”. Emerge entonces el antropólogo como el especialista dotado de una formación académica y técnica que le faculta para realizar las tareas requeridas para enfrentar una diversidad planteada como uno de los mayores obstáculos para la modernización del país (Medina, 2007: 24).

Pero ocurrió con algunos antropólogos como Ricardo Pozas, que plantearon con sus obras, que la diversidad y la cultura de los pueblos indígenas no era precisamente el problema, sino la negación de las mismas e intentar cambiarlos a la forma de vida de los mestizos, entre otros aspectos, el vínculo económico y sobre todo, la desigualdad social.

2.2.3 Diversidad y educación

La diversidad vista como un obstáculo para la modernización, también lo fue en el ámbito educativo. Porque Lázaro Cárdenas comprendió, al parecer de Fernando Benítez “que no podía funcionar la reforma agraria sin una intensa campaña educativa, y reclutó a millares de jóvenes voluntarios como maestros rurales” (1993: 112) -uno de ellos fue el mismo Pozas- pero sucedió que, aunque lo haya comprendido o no, debido a la extensión territorial y por la misma diversidad, la campaña de alfabetización y modernización encontraría muchos obstáculos, como lo vieron en su momento los mismos maestros.

Stephen E. Lewis en *La revolución ambivalente* (2015), analiza las implicaciones de la educación socialista y especifica lo que ocurrió con ella en el sur de México, sobre todo en las comunidades rurales de Chiapas; entre sus conclusiones observa que los objetivos de la escuela rural y del indigenismo de la SEP fueron desafiados en mayor grado en este estado debido a los afianzados intereses políticos y económicos, además de los retos sociales y culturales que representaba la “otredad” de las comunidades tseltal y tsotsil.

Pero una cuestión era el indigenismo institucional, otra, la postura y experiencia de los indigenistas; y otra más, los indígenas mismos. Korsbaek y Sámano mencionan sobre el movimiento revolucionario: “la Revolución Mexicana no fue la revolución de los indígenas, sino de los mestizos, rancheros y hacendados mexicanos, es decir, de la burguesía agraria. Sin embargo, se la invoca como la cuna y la fuente de inspiración del indigenismo” (Korsbaek, 2007: 200-201), lo mismo comenta Lewis ya que “los indígenas fueron el objeto, no los autores, del indigenismo mexicano” (2015: 98); ese proyecto homogeneizador fue usado para evitar alterar la paz y el desarrollo capitalista en una época precedida por conflictos militantes, además, “aspiraba a inculcar lealtad en una población que en general no se identificaba ni simpatizaba con el Estado-nación” (Lewis, 2015: 99).

Algo similar ocurre con la afirmación de Enrique Krauze sobre Lázaro Cárdenas: “sentía amor auténtico por los indígenas. Según su propio testimonio, nació del cariño por su madrina, Angela, cuya madurez realzaba de modo dramático sus rasgos indígenas” (Krauze, 2019: 418); no obstante, escribe: “una cosa fue Cárdenas y otra, muy distinta, los cardenistas” (2019: 425). Lo cierto es que, aunque las políticas nacionalistas e integracionistas encontraron muchas dificultades al igual que los objetivos perseguidos con la educación socialista, sí se tuvo en cuenta al indígena y se trató de comprender la problemática en torno a él. Al respecto, Federico Arreola concuerda al decir que el indigenismo cardenista “a pesar de su marcada tendencia integracionista, representó un cambio positivo en la concepción del indígena y sus problemas, en relación con los gobiernos anteriores” (1996: 198).

2.2.4 Perspectiva mestiza respecto a lo indígena

Al parecer, las perspectivas que se tenían sobre lo indígena marcaron los cambios en los proyectos sociales y políticos, al transformarse la concepción sobre el indio, se modificaba también el proceder hacia ellos. Luis Villoro (1950) explica que, durante el surgimiento del indigenismo, pensadores como Miguel Othón de Mendizábal y el mismo Manuel M. Gamio pensaron que el problema principal de las comunidades indígenas era el aislamiento y la separación, en otras palabras, el abandono en que se les tenía, y de ahí el afán en implementar medidas de

integración mediante el proyecto nacional. Villoro advierte una aparente contradicción al tomar en cuenta el problema sobre lo indígena, pues en una primera perspectiva, éste representa a lo otro, lo ajeno y lo diferente; y en otra concepción, pasan a formar parte de lo nacional, pero quitando precisamente sus distintivos:

Por un lado, aparecía lo indígena como lo extraño; lo veíamos a distancia nuestra, éramos testigos lejanos de sus ritos y supersticiones primitivas, de su mentalidad asociativa, de sus costumbres arcaicas. Por el otro se nos presenta como una de las raíces de nuestra más auténtica especificidad, de nuestra *americanidad*. Es lo extraño y separado a la vez que lo propio (Villoro, 1950: 190).

Cabe destacar que los puntos de vista respecto a los indígenas y a sus problemáticas, eran vistas desde una posición mestiza que quiso, mediante el indigenismo, cambiar sus formas de vida, su lengua y costumbres para integrarlas al sistema nacional. Se pensó sacar del atraso a la nación mexicana y llevar al país hacia la modernización y los pueblos indígenas representaban un “atraso” y una problemática por resolver. Sin embargo, Villoro critica la supuesta “liberación” del indio, pues tenía que ver con intereses ajenos a ellos:

“Liberar” al indio supone convertirlo en un elemento capaz de ser aprovechado por el “mestizo”; hacer que acepte y secunde las ideas de éste; convertirlo en un elemento de trabajo eficaz dentro de su mundo. “Incorporar” al indígena quiere decir aquí hacerle abandonar cualquier ideal exclusivo de su raza o de su clase para que -convertido al mestizo- acepte la dirección y dominación de éste (Villoro, 1950: 179).

Quizá sus afirmaciones respecto a la dominación podrían cuestionarse porque habría que ver en qué sentido la plantea, sin embargo, es sabido que el plan indigenista conllevaba a la aculturación de dichas comunidades; Villoro no entra en debate sobre la efectividad del indigenismo porque, estando en pleno auge de este proyecto de estado no sabe “si sea ésta o no la solución real para el indígena, pero sí resulta evidente que dicha solución no está inspirada en el punto de vista del propio indígena” (1950: 179).

A partir de la entrevista de Vázquez León a Ricardo Pozas puede observarse que incluso este último se cuestionaba sobre el proceder del indigenismo; por un lado, se alejó del Instituto Nacional Indigenista durante 26 años aunque regresó después de ese tiempo porque creyó que “el indigenismo gubernamental es la única manera de hacer antropología aplicada” (Vázquez, 1990: 132), pero tuvo sus diferencias con Aguirre Beltrán, en cuanto a la ideología y praxis del indigenismo; para precisar, su desacuerdo estuvo en torno a la elección del lugar donde se establecería el primer Centro Coordinador Indigenista; según Pozas, su compañero indigenista pensaba

que el indigenismo era la manifestación del proceso evolutivo de la nacionalidad y que no era posible atender y resolver ningún problema indígena fuera del ambiente de los centros rectores, y que hay que establecer los centros coordinadores en las zonas urbanas donde viven los mestizos, para que cuando ellos cambien, por influencia de este progreso, los indios sigan el progreso nacional (Pozas en Vázquez, 1990: 149).

En cambio, Pozas pensaba que:

era la lucha de clases el agente fundamental de cambio y que tenía que luchar el indio contra sus explotadores más inmediatos, que eran en cierta forma los representantes del sistema. Por eso, cualquier cosa positiva para impulsar esta lucha o para mejorar las condiciones de vida, debía hacerse desde los propios indígenas y no a favor de los mestizos de las zonas urbanas, para beneficiar a los indígenas “por carambola”, ¿no?, indirectamente (Pozas en Vázquez, 1990: 149-150).

En esas afirmaciones puede observarse la formación marxista de Pozas Arciniega, era lo que estaba en boga y según Vázquez León, fue un antropólogo que supo estar acorde con su momento. Su preocupación por los indígenas era genuina, sin embargo, tuvo sus dudas con las políticas integracionistas debido a la homogeneización y aculturación de las comunidades, vio de cerca la situación de marginalidad, pobreza y explotación de los indígenas, por lo que buscó formas de mostrar y denunciar su situación, porque pudo darse cuenta que el problema sobre lo indígena no sólo era la lucha de clases, o la separación y aislamiento de estos

pueblos; el antropólogo duda de si la solución es la desaparición de los indígenas como colectividades culturales, pues el problema central que no planteó el indigenismo fue la desigualdad social. Sin embargo, Pozas mostró esta situación mediante *Juan Pérez Jolote*, logrando difundir con esta obra, más que con *Chamula*, las condiciones de los grupos indígenas. Lo que hace pensar en la efectividad de la biografía del tsotsil en tanto obra literaria y antropológica que permite reflexionar, además, sobre la diversidad e identidad, los cuales son constantes según Andrés Medina Hernández (2007) en nuestras tradiciones culturales y literarias.

2.2.4 Lo indígena en las artes

La temática sobre lo indígena también fue una tendencia que se presentó en otras áreas como “la pintura, la escultura, la música y hasta en algunas de las modernas manifestaciones arquitectónicas” (Villoro, 1950: 184). Para Lewis, el indigenismo fue también “parte de un movimiento estético elitista que tenía sus orígenes en los salones y galerías de arte de Europa” (2015: 99), en ese lugar pasaron tiempo artistas como Roberto Montenegro, Dr. Atl (Gerardo Murillo) y Diego Rivera, entre otros, y participaron

en la escena artística modernista, ponderaron el subconsciente colectivo (en especial el nacionalismo y la identidad nacional) y fueron testigos del nuevo interés artístico e intelectual en el campesinado francés. Cuando regresaron a México, la población indígena a la que era tan común despreciar y denigrar “ahora parecía exótica, romántica y *muy nuestra*” (Lewis, 2015: 99).

Villoro menciona que la reflexión sobre lo indígena se manifiesta en unos “en un esqueleto conceptual y en una ideología dirigida principalmente a los problemas sociales y antropológicos; en otros se orientará más bien hacia una recreación histórica y poética” (Villoro, 1950: 184), puede decirse que en *Juan Pérez Jolote* pueden verse matices de cada uno de estos aspectos, tiene un trasfondo histórico, escrito por un antropólogo que se planteaba los problemas sociales de los pueblos indígenas y además se reconoce sus atributos literarios, por lo que es necesario observar sus características.

Capítulo 3. *Juan Pérez Jolote*, voz del indígena como individuo manifiesto en la literatura

3.1 Autor, Informante y narrador en el relato biográfico

Antes de analizar los cambios de escenarios en *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil* para observar las cuestiones identitarias en la obra, es necesario primero mencionar algunos aspectos importantes sobre su estructura y las relaciones de esta obra con otras en el ámbito literario. Ya se ha mencionado el entorno en el cual fue escrito: un universo social y cultural, según Andrés Medina (2007), marcado por la diversidad nacional y un espacio en el cual las investigaciones de Ricardo Pozas como antropólogo se circunscribieron a los programas sociales gubernamentales desde su disciplina, dando como resultado la creación de *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas*. Pero también, debido a que se consideraba “una gente preocupada” por la vida de los grupos indígenas, como el mismo Pozas lo expresa, escribió “El Jolote” para que pudiera llegar más allá del círculo académico y de las bibliotecas. Medina considera que este sentir de los antropólogos en ese contexto específico generó la creación de obras que trascienden disciplinas debido a la misma:

preocupación por expresar sus denuncias, sus utopías y sus reacciones en textos que, con frecuencia, han trascendido los límites del informe técnico, la monografía y el ensayo etnográfico, para tocar, de muy variadas maneras, ese otro universo que constituye la literatura (Medina, 2007: 25).

Tal es el caso de *Juan Pérez Jolote*, que cuenta la vida de un indígena tsotsil de la comunidad de Chamula que sale de ésta por el maltrato físico que sufre por parte de su progenitor y vuelve a ella trascurridos varios años después de vivir con los “ladinos”. En la introducción, Ricardo Pozas menciona que esta obra “es la vida social de un hombre en quien se refleja la cultura de un pueblo indígena, cultura en proceso de cambio debido al contacto con nuestra civilización”, además indica que “no es una biografía excepcional, excepto las causas que obligaron a nuestro biografiado a salir de su pueblo” y también que esta obra debe considerarse como

“una pequeña monografía de la cultura chamula” (Pozas, 1959: 7). En el primer argumento puede observarse que el antropólogo marca una diferencia entre “ellos” y “nosotros”, propio del pensamiento indigenista en cuanto a distinción entre indígenas y mestizos, aunque no menciona si el cambio es favorable o no; en el segundo punto, habría que cuestionarse si realmente el castigo físico era realmente excepcional o si se daba de manera recurrente en esa época; por último, una de las cuestiones más discutidas, es la catalogación de la obra misma. Norma Klahn la considera una novela y elimina todo rigor científico:

Si a Ricardo Pozas, como antropólogo no le ha parecido conveniente o natural considerar su obra como novela, un análisis del texto lo hace evidente. El proceso de fundir acontecimientos, imaginarios o verificables, en una totalidad llamada obra ya que no describe sino que *muestra*, es un proceso poético y no científico. El método que usó Pozas trasciende la ciencia de la observación y descripción objetivas de una monografía y se incorpora a los dominios del arte y precisamente de la novela (Klahn, 1979: 237).

Sin embargo, el análisis que realiza Clifford Geertz en *El antropólogo como autor* (2010), muestra que los textos considerados como etnográficos actúan también como literatura porque lo importante es lo que se dice, pero también el cómo se dice, lo que en literatura serían el fondo y la forma. Además, ya sea un texto científico o literario, la ciencia no consiste únicamente, según Álvarez Romero: “en una acumulación de datos superpuestos sin ningún tipo de narrativa” y tampoco el texto artístico se trata “como si la descripción obedeciera a una narración neutra sin implicaciones de juicios de valor” (Álvarez, 2019: 150). Norma Klahn menciona que “aunque el autor atrae hechos y personajes verificables, lo significativo es que en el texto éstos adquieren sentido desde la instancia del discurso literario y no desde la realidad” (1979: 237- 238), pero esta afirmación le parece ambigua a Álvarez “puesto que cualquier discurso escrito se construye a través de su lógica y coherencia textual” (2019: 151).

La aseveración de Klahn que puede ser más radical para estudiosos de disciplinas en ciencias exactas o incluso en humanidades o sociales, es cuando dice que “la ficción puede alcanzar una verdad más profunda que la descripción

empírica” (1979: 238), pues cada uno desde su campo académico puede decir alcanzar esta verdad aunque se sabe que no hay una verdad única; sin embargo, se puede llegar a un panorama más completo de la realidad al conjuntar o comparar: en este caso, las descripciones etnográficas desde *Chamula* con las narraciones descritas en *Juan Pérez Jolote* para un mejor entendimiento, por un lado, de la cultura, tradiciones o costumbres de la comunidad tsotsil; y por otro, del actuar de un personaje-individuo. El hecho es que, en *Juan Pérez Jolote*, se cuenta una historia de vida; ésta le parece a Andrés Medina, una técnica dentro de la antropología que emplea:

mayores recursos literarios y, en consecuencia, trasciende con cierta facilidad el campo de la literatura, pues transmite la voz y la experiencia cultural de aquellos a quienes poco se conoce, o se conoce mal; pero a diferencia de la ficción, su carácter testimonial le otorga una particular elocuencia y, frecuentemente, un acento dramático (Medina, 2007: 28).

La construcción de la obra a partir del narrador en primera persona tiene implicaciones fundamentales; en esta creación del mundo autónomo, que para Klahn es lo que constituye la obra como novela y no como biografía; quien cuenta la obra, no es el antropólogo ni el indígena, sino un “narrador ficticio” que “comprende al informante Juan Pérez Jolote y al autor Ricardo Pozas” (Klahn, 1979: 240) y cada uno de ellos tiene una función específica:

El informante recoge los datos esenciales para el relato: experiencias personales dentro de la cultura que lo forma y los hechos históricos que le atañen. El autor recoge los datos y selecciona lo que le interesa para crear una obra que capte la visión personal de lo indígena. Mantiene el tono narrativo del informante, con un lenguaje reoriginado, recreado (Klahn, 1970: 240).

El mismo Pozas dijo en la entrevista con Vázquez León (1990) que para hacer *Juan Pérez Jolote* tuvo que destruir a muchos “Jolotes”⁵, es decir, omitir ciertas partes de la vida del informante y seleccionar lo que le pareció más esencial para la obra, lo

⁵ El personaje de “Jolote” es creado en el relato literario a través de un proceso de ficcionalización.

que requería para lograr su objetivo: difundir la vida de estos grupos indígenas y denunciar su situación de precariedad, marginalidad y explotación.

Muestra la condición de estos pueblos, mediante una historia de vida en la que emplea, según Klahn, un lenguaje mimético que reproduce la forma de hablar de los indígenas⁶, intercalado con las descripciones del lugar y los personajes; se presencia entonces “un lenguaje emotivo que en ocasiones se eleva hacia lo lírico y capta la sensibilidad del indígena frente a su contexto” (Klahn, 1979: 240), ¿pero qué implicaciones tiene la construcción de la obra mediante este discurso? En primera instancia, es necesario recordar que el texto fue escrito en un contexto en el que se reflexiona en torno a la diversidad y a la búsqueda de la unificación del país, en el que se pretende “mestizar” a la población, incluyendo a los indígenas: “se cavila acerca de la *psicología del mexicano*, de su carácter *mestizo* y de la necesidad de *integrar* a la fuente más importante de nuestra diversidad, los pueblos indios” (Medina, 2007: 23); sin embargo, esta “naturaleza” de los indígenas y de los mexicanos era descrita desde una óptica que se diferenciaba de “ellos”.

Por ejemplo, en la disciplina histórica, Francisco Javier Clavijero, en su obra *Historia Antigua de México* (2003)⁷, trata de desmentir la visión que se tenía en el círculo intelectual europeo acerca de la población indígena, sin embargo, no deja de mostrar al indio como algo exótico, pero con sentimientos e incluso alma: “como cualquier otro hijo de Adán”, algo que se le negaba en la religión católica; por tratar de reivindicar al indio, Clavijero es considerado uno de los precursores del indigenismo mexicano.

Por otra parte, en el ámbito literario, se relata la mexicanidad desde la perspectiva del mestizo, desde la alta cultura en contraposición de la voz y experiencia del indígena. Es el caso de Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (1950), obra contemporánea a *Juan Pérez Jolote*; dicha obra, según Álvarez (2019: 151):

⁶ Más adelante se explica que el habla indígena está recreado a través de un proceso artificioso, porque la forma de hablar entre ellos, es en su lengua natal, el tsotsil.

⁷ Escribió la obra durante su exilio en Italia, fue impreso en 1781.

Recurre a juicios de valor sobre prácticas y comportamientos mexicanos y a las raíces de éstos en una supuesta herencia indígena, [en cambio] *Pérez Jolote* narra la desmitificación de la lucha revolucionaria desde lo que se presenta como una experiencia chamula, siendo la Revolución un hecho medular para la conformación de la mexicanidad discursiva moderna. Ésta es una de las formas en las que *Juan Pérez Jolote* cuestiona los proyectos nacidos de este hecho histórico.

Desde la experiencia del indígena, la Revolución no significa para él lo que se plantea en los proyectos nacionales, y todo esto se muestra a partir del discurso o de la narración, de ahí la importancia de su estructura en primera persona, porque pone al indígena como sujeto y no como objeto únicamente en el tema de la mexicanidad:

Al ser una historia en primera persona y así difuminarse -sin borrarse- la línea del autor-mediador/narrador, *Juan Pérez Jolote* irrumpe en el debate nacional sobre la mexicanidad a través de una voz que se identifica como indígena, lo que resulta relevante al considerar que no se les había permitido voz a los indígenas en la resolución de problemas que les concernían de manera directa. Ya no era más el objeto de debate, sino el sujeto indígena - o, al menos, la apariencia de un sujeto indígena -el que “narraba” sus circunstancias de vida (Álvarez, 2019: 151).

De esta manera, este texto de Ricardo Pozas se “inscribe en el conjunto de una serie de obras que dejaron de tratar al indio como algo exótico y lo presentaron en otra dimensión, destacando sus valores humanos” (Klahn, 1979: 240). Estas obras son consideradas por Josep Sommers (1964) como novelas del Ciclo de Chiapas, entre las que destacan las de Rosario Castellanos, *Balún Canán* (1957); Eraclio Zepeda, *Benzuzul* (1959); Carlo Antonio Castro, *Los hombres verdaderos* (1959); y Ramón Rubín, *El callado dolor de los Tzotziles* (1949). Sin embargo, cada una de ellas tiene una forma particular de presentar al indígena y los intereses en torno a la problemática varía; por ejemplo, en *Balún Canán* se cuenta la historia de una familia pudiente que entra en decadencia cuando la mano de obra indígena escasea, consecuencia de las reformas que trae consigo la Revolución; es una

historia desde arriba, a diferencia de las andanzas del indígena tsozil de Chamula quien para sobrevivir, tiene que trabajar en las fincas de esas familias pudientes.

En la obra de Eraclio Zepeda se resalta la opresión y la miseria de los años 50, dotando de pesimismo al universo narrativo; en Rosario Castellanos quien suele hacer el uso de la ironía, se retrata la decadencia de los terratenientes como consecuencia de la Reforma Agraria, en afán de dar derechos al indio. En cambio, en *Juan Pérez Jolote* se narra la biografía de un indígena donde no hay una lucha bélica ni jurídica en contra de los ladinos, sino que se muestra al indígena como una persona capaz de adecuarse a lo que se le va presentando, encontrándose en situaciones que, por cuestiones culturales, le van marcando su identidad llegando a estar en conflicto.

3.2 Intención antropológica que deviene en objeto literario

El debate suscitado en torno a *Juan Pérez Jolote* como texto fronterizo entre las disciplinas histórica, antropológica o literaria también se produce porque el objeto puede resultar distinto de la intención con la que fue creado; en este caso, Ricardo Pozas dejó en claro su objetivo en la entrevista realizada por Luis Vázquez León:

¿se puede considerar entonces a Juan Pérez Jolote como una denuncia de esta situación de explotación?

Sí, ese fue el propósito fundamental. Claro lo que a mí me interesaba no era escribir estudios para las bibliotecas, o para las gentes que estaban dedicadas al estudio de la antropología, sino escribía cosas que llegaron al público más amplio, que todo el mundo se diera cuenta de las condiciones en que viven los grupos indígenas, algo que pudieran leer ellos, que pudiera servir como denuncia, que hubiera una mayor comprensión de esos grupos y por eso escribí *El Jolote* [SIC] (Pozas en León, 1990: 145).

Según su criterio, la obra es un texto monográfico de Chamula, o al menos, ese fue su propósito inicial sin esperar que tuviera resonancias literarias a gran escala, lo cual, según Antonio Durán Ruiz y José Martínez Torres (2018) se debió a su acierto técnico, al usar la forma literaria de la autobiografía para exponer la situación del indígena: “fue en su origen un trabajo de intención antropológica, una denuncia de

las dolorosas situaciones a las que se somete un campesino indio y las limitaciones que impone un ambiente dominado por el alcoholismo, la opresión y marginación social y jurídica” (2018: 61).

Víktor Shklovski observó este hecho respecto a la obra que se crea con una intención, pero que se percibe con otras cualidades; en el *Arte como artificio* menciona: “se reconocen a menudo como hechos poéticos, creados para los fines de la contemplación estética, expresiones que fueron forjadas sin esperar de ellas semejante percepción” (1991: 55). Pone como ejemplo al escritor ruso André Bieli, quien observó como hecho artístico los escritos de los poetas rusos del siglo XVIII quienes colocaban los adjetivos después de los sustantivos, cuando en realidad era una particularidad general de la lengua; así mismo, en otros textos, el objeto puede ser “creado como prosaico y percibido como poético, o creado como poético y percibido como prosaico” (1991: 55). La cuestión es que en el objeto pueden observarse elementos adicionales independientemente de la intención con la que fue creado.

Umberto Eco, reconoce tres intencionalidades en un texto, la que encierra la obra, la del escritor y la del lector, y, según sus palabras: “el lenguaje se coordina en textos según leyes propias y crea sentido independientemente de la voluntad de quien enuncia”, además, “la palabra del Ser, es definible según las pulsiones del destinatario” (Eco, 1992: 30). Así, quien percibe puede observar en el objeto aspectos acordes a su experiencia cognoscitiva o a su bagaje cultural; los antropólogos pueden identificar más elementos de su disciplina en la obra y de igual forma quienes tienen mayor experiencia en los campos de la literatura o la historia.

Podría ser también que un mismo escritor tenga conocimientos en más de una disciplina y esto se proyecta en sus obras, o que, sin pensarlo, su obra se inserte en un género fronterizo, las que resultan, por sus técnicas narrativas, en medios asertivos para mostrar la intención del autor; en el caso de Ricardo Pozas, la denuncia social, pasando de la dimensión antropológica a la creación de una obra literaria. Max Aub, tiene en cuenta este tipo de textos como un género híbrido: al hablar del indigenismo y de las novelas de la Revolución, menciona a antropólogos y etnógrafos como Francisco Rojas González, autor de *La negra Angustias* (1944)

como ejemplos “de un género híbrido que corre ahora por el mundo con merecida suerte y del que Ricardo Pozas y Oscar Lewis son muestras difíciles de no tener en cuenta” (Aub, 1985: 56).

En cuanto a las novelas de la Revolución, *Juan Pérez Jolote* tiene aspectos que fueron concurrentes en esa narrativa, como el relato testimonial en primera persona; contar las experiencias propias del personaje durante el conflicto revolucionario, pero no es el enfoque principal, es un escenario más donde le tocó estar sin perseguir un fin en la lucha, sólo viviendo el momento, así, “el relato está cargado de significación humana, de dolor y sentimiento causados por la incertidumbre de la vida” (Durán y Martínez, 2018: 63).

Siguiendo la temática de la revolución, Max Aub menciona que ya no se dan, en el caso de Juan Rulfo, sus primeras características: “testimonio y autobiografía, pero decanta directamente de ella. Ya no es lo visto y lo vivido, sí su recreación: ya existe la distancia necesaria al arte. (Es decir, que en Azuela o en Martín Luis Guzmán el arte se les da por añadidura). Rulfo es pura reconstrucción” (Aub, 1985: 58). En el caso de Ricardo Pozas, al mencionar que su texto lo realizó pensando en una monografía de Chamula, no supo el impacto literario que tendría su obra a nivel internacional; como adjetiva Max Aub, el arte puede darse por añadidura; sin embargo, en *Juan Pérez Jolote*, hay todo un proceso de reconstrucción meticuloso en el lenguaje, que dota a la narración de calidad artística, y es un hecho de que la obra del antropólogo, traspasando las fronteras antropológicas y literarias, continúa siendo reconocido en los seminarios de cultura mexicana, como el organizado por la UNESCO, en el marco del Día Internacional del Libro y los Derechos de Autor dedicado, que se llevó a cabo en abril de 2017, donde se expuso que, en cuanto al cruce de fronteras entre las obras decantadas de la antropología o la literatura, están las hechas por Juan Rulfo y Ricardo Pozas; a decir de Diego Prieto:

Mientras a Ricardo Pozas Arciniega puede considerársele el mayor narrador entre los antropólogos mexicanos, Juan Rulfo es el más grande antropólogo entre los escritores mexicanos, en términos de alguien que da cuenta del fenómeno humano y es capaz de traducir un universo cultural a otros (Boletín N°130, 2017: 2).

En dicho evento también se mencionó que en Juan Rulfo pueden observarse elementos de análisis del quehacer antropológico como “la tierra en todas sus acepciones; el pueblo como espacio, relación social, entidad y sujeto colectivo; otros factores son la soledad del individuo, la muerte y la violencia” (2017: 3), la relación que tuvo entre los trabajos producidos por los antropólogos fue estrecha en el sentido de que trabajó durante veintitrés años en la Dirección de Publicaciones del Instituto Nacional Indigenista, donde se publicaron distintos títulos incluidos los de Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas. Por otra parte, el antropólogo Diego Prieto mencionó que:

mientras la literatura etnográfica debe acreditarse como verídica, la narrativa en general debe acreditarse como verosímil. Así, por ejemplo, Ricardo Pozas Arciniega fundamentaba su obra Juan Pérez Jolote: biografía de un tzotzil en la proximidad que tuvo con el joven indígena; en tanto, Juan Rulfo, quien escogió otro nombre propio para su libro: Pedro Páramo, no debía testimoniar que su personaje ni su espacio, Comala, fueran reales. “Lo importante es que su texto es poderoso, intenso y, sin duda, verosímil” (2017: 1).

No obstante, en una obra que se considera literaria, la relación entre la veracidad y la verosimilitud va más allá de que los datos hayan sido tomados de la realidad convencional, porque en la obra se trasponen ambas cuestiones, incluyendo el trasfondo histórico, el testimonio del informante y la ideología del escritor; como menciona Ángel Rama en su análisis de los *Ríos profundos* de José María Arguedas “yo no podría asegurar si la ideología siguió a la forma artística o si la irrupción de esta clarificó el entendimiento de aquella” (2006: 13), pero no queda duda de que la información antropológica recabada y trabajada de manera meticulosa resultó en una obra de innegables aspectos literarios.

3.3 Estilo picaresco

Las distintas circunstancias o peripecias que atraviesa el personaje constituyen otra de las peculiaridades de la obra: su estructura a modo de novela picaresca. Medina considera que “tal documento etnográfico [es] transformado en novela por arte de la publicidad editorial” (Medina, 2007: 37), por otra parte, Álvarez Romero, comenta

que no es un capricho editorial lo que la constituye una novela, “sino que ofrece la posibilidad de leerse [como novela] debido a su coherencia interna, su verosimilitud y su semejanza a la narrativa picaresca” (Álvarez, 2019: 152).

No es una novela entonces, por azares editoriales, sino que las unidades de la sintaxis narrativa sucedidas en episodios, en tiempo cronológico y lineal, presentan “rasgos de la estructura picaresca puesto que el protagonista, en un desplazamiento geográfico, sirve a varios amos e instituciones” (Klahn, 1979: 240) y la importancia de esta característica de la obra estriba en que surge una nueva función de la picaresca:

A través de un sujeto indígena que se presenta como real y que representa el centro en el debate literario, antropológico y político sobre la mexicanidad y la modernización del país. En esta línea, esta obra puede leerse “como un desafío a lo literario” -como sucede con el testimonio- pero también como un desafío a lo antropológico al desestabilizar los supuestos de lo que tendría que ser un reporte etnográfico objetivo (Álvarez, 2019: 152).

Juan Pérez Jolote entonces, es un texto fronterizo entre la disciplina antropológica y la literatura de ese momento; por un lado, en cuanto al estudio etnográfico, se le confiere voz al informante dentro de la problematización indigenista; y por otro, innova el discurso literario al presentar al indígena como sujeto que expone sus experiencias en el debate nacional, mediante un narrador y de descripciones realistas que confieren al mismo tiempo, verosimilitud y veracidad a la obra.

3.4 Economía del lenguaje y desautomatización perceptiva

El lector, que puede hacer la función de escucha por la forma narrativa del relato contado por el protagonista, observa rápidamente la potencia de las imágenes de la historia que se va narrando, con pocas palabras, atrapa la esencia de las acciones, del paisaje, y el sentir de ese universo particular. Como menciona Víctor Shklovski, (1991), se trata de una economía de las fuerzas mentales que da una sensación de ligereza relativa.

Con una sencillez aparente el relato está cargado de significación; Ricardo Pozas conocía a detalle la forma de vida de los indígenas chamulas y logró plasmar con cierta objetividad una historia individual, y con ella, la de toda una colectividad, por eso se le reconoce su asertividad en la técnica narrativa empleada:

Las dos cualidades que lo hacen un gran libro son las siguientes: en primer lugar, es el resultado de conocer directa y minuciosamente los materiales con los que se realiza la obra; en segundo, está la cualidad de elegir el procedimiento técnico idóneo: la autobiografía, que le permite adoptar una objetividad naturalista, con una destreza notable para los diálogos, así como los innumerables detalles que acompañan las acciones (Durán y Martínez, 2018: 58).

En el primer párrafo de la obra, el narrador sitúa al lector en un tiempo presente únicamente para conocer dónde vive el protagonista actualmente y que ahora es un adulto “La tierra de mis antepasados está cerca del Gran Pueblo en el paraje de Cuchulumtic. La casa donde nací no ha cambiado [...] todo está igual que como lo vi cuando era niño” (Pozas, 1959: 15) y de ahí se mueve en retrospectiva para confirmar por qué es la misma:

Cuando murió mi padre, al repartirnos lo que dejó para todos sus hijos, la desarmamos para dar a mis hermanos los palos del techo y de las paredes que les pertenecían, pero yo volví a levantarla en el mismo lugar, con paja nueva en el techo y lodo para el relleno de las paredes. El corral de los carneros se ha movido por todo el huerto para “dar cultivo” al suelo. El *pus* que usó mi madre cuando yo nací, y que está junto a la casa, ha sido remendado ya; pero es el mismo (1959: 15).

Se observan detalles realistas y hasta naturalistas, toda la historia “es muy breve; su sentido de la economía narrativa no le permite elaborar metáforas y descripciones” (Durán y Martínez, 2018: 58), sobre todo las metáforas, porque sí, hay descripciones, pero no para ensalzar los objetos, las personas, el paisaje o los hechos, sino que son explicativas; no por ello hay ausencia de figuras retóricas, como la aliteración: “tanto y tanto me pegaba mi padre”. Principalmente se enfoca en las acciones a través de los verbos, no detalla cada aspecto, por ejemplo, qué tipo de paja, cómo era la tierra, el lodo, el *pus*, de esto se encarga el antropólogo:

“requirió de cerca de cien notas para explicar ciertos términos que utiliza el personaje, así como algunas situaciones y objetos ajenos al universo ladino, lo que funciona a la perfección como datos que aportan verosimilitud al relato” (Durán y Martínez, 2018: 59). Dichas notas se encuentran al final del texto sin interrumpir el discurso del narrador.

Luego, en el mismo párrafo el protagonista da una prospectiva que deja ver lo que espera cuando él ya no esté vivo: “cuando yo muera y venga mi ánima, encontrará los mismos senderos por donde anduve en vida, y reconocerá mi casa” (Pozas, 1959: 15). Así termina el primer párrafo y comienza el protagonista a narrar los hechos de su vida desde la memoria, la cual sirve para evocar la identidad del sujeto y la cosmovisión del universo indígena. En adelante, el tiempo verbal que predomina es el pasado. El siguiente párrafo muestra la economía narrativa que seguirá en toda la narración:

No sé cuándo nació. Mis padres no lo sabían; nunca me lo dijeron (Pozas, 1959: 15).

Ése es todo el párrafo. En cuanto a los diálogos, no necesita mucho para captar lo que acompaña a las acciones de los personajes. Cuando decide irse de su casa debido a los golpes del padre, le pide a una zinacanteca que se lo lleve y comienza su travesía a modo de picaresca:

“Mira, señora, llévame para tu casa, porque mi papá me pega mucho [...] “Bueno, -me dijo la mujer-, vámonos”. Y me llevó para su casa donde tenía sus hijos.

No muy cerca de esta casa, en otro paraje, había una señora viuda que tenía cincuenta carneros. Cuando supo que yo estaba ahí, vino a pedirme, diciendo a la mujer que me había traído: “¿por qué no me das ese muchacho que tienes aquí? No tiene papá, no tiene mamá; yo tengo mis carneros y no tengo quien me los cuide”. Luego me preguntó la mujer que me trajo: “¿quieres ir más lejos de aquí; donde tu papá no te va a encontrar?” “Sí” le dije. Y me fui con la mujer de los carneros sin saber a dónde me llevaba (Pozas, 1959: 16).

No es necesario que Ricardo Pozas llene de juicios de valor la obra, los acontecimientos pueden arrojar interrogantes sobre la vida de los chamulas desde la infancia: el diálogo de la primera mujer zinacanteca que se lo lleva es aparentemente

bastante simple: “bueno, vámonos”; pero deja ver que no se cuestionó las implicaciones que tendría llevarse a un niño, no reparó en saber qué sería de sus demás familiares; si bien le quedó claro que le pegaba el padre, por las marcas de los golpes, no se detuvo siquiera a preguntar por la madre. La mujer de los carneros lo quería como trabajador, y cuando otros zinacantecos lo van a pedir de nuevo, “le dieron a la viuda una botella de trago” y ella lo dejó ir.

En los primeros diálogos, el escritor usó comillas para marcar las interlocuciones, pero luego usó guiones para resaltar los acontecimientos trascendentes, como, cuando ya de joven, mientras trabajaba en una finca, Pérez Jolote presencia el asesinato de un trabajador y lo inculpan a él:

Me encontraron junto a él y me preguntaron:

-¿quién lo mató?

-No lo sé.

-¡Cómo no lo vas a saber! si tú eres el que andas con ellos. Si no vas a decirnos, te vamos a llevar.

-Yo no sé –les dije. Y sin decirme más, me amarraron los brazos con un lazo y me trincaron a un palo [...]

Se llevaron al muerto, y a mí me llevaron preso. Llegamos a Mapa y allí dormí en la cárcel (Pozas, 1959: 32).

Hay una reduplicación del verbo “llevaron” y puede compararse en la misma línea el rumbo de cada uno. El protagonista pasó de ser sospechoso al ser encontrado en la escena del crimen en la finca, hasta llegar a dormir en una cárcel, a varias horas de ahí, hacia el sur del estado, en unos cuantos diálogos y oraciones. El solo recorrido podría haber sido otra historia, que no detalla cómo fue, pero lo que devela este suceso es la falta de denuncia y las carencias del proceso penal, así como las injusticias de los ladinos hacia los indígenas: las palabras de estos últimos no son tomadas en cuenta y resulta fácil culparlos.

La narración es realista y no exalta los sentimientos particulares de los personajes, pero sí los evoca a través de las acciones; no hablan o dialogan sobre la injusticia, la muestran en los hechos. Pareciera ser que el indígena no debatió más sobre lo que sintió y aconteció, sólo dejó que lo llevaran preso sin saber lo que

le ocurriría. Cada suceso era una incertidumbre para él como la vida misma, vivía el día a día como se le fuera presentado, como si las acciones del personaje estuvieran automatizadas, como si no tuviera conciencia de los acontecimientos; sin embargo, es una historia contada desde un presente donde todo esto ya ocurrió, y al hablar de ello, al singularizar los objetos y las acciones, ocurre la desautomatización en la percepción del sujeto, y al mismo tiempo, pone su propia vida para sensibilizar la percepción del lector, como menciona Victor Shklovski:

La automatización devora los objetos, los hábitos [...] si la vida compleja de tanta gente se desenvuelve inconscientemente, es como si esa vida no hubiese existido. Para dar sensación de vida, para sentir los objetos, para percibir que la piedra es piedra, existe eso que se llama arte (1991: 58).

Así, *Juan Pérez Jolote* se vuelve una obra artística, en la cual, la memoria juega un papel importante: estando a la disposición del sujeto indígena, permite la desautomatización de la percepción, al leer o escuchar la historia del indio desde su propia experiencia, se vuelve una historia que trae consigo las diferencias sociales entre los indígenas y los ladinos, los deja ver en los hechos contados, como fueron sucediendo, captándolos por vez primera. Según Shklovski, a esto se le llama **singularización del objeto**, el cual es un medio para la “liberación del objeto del automatismo perceptivo”, que consiste entre otros detalles, en hablar del objeto, en este caso, la vida del indígena, “como si ocurriera por primera vez” (1991: 58).

De esa manera el protagonista narra sus aventuras: desde que sale de su hogar siendo niño hasta que regresa siendo un hombre, observa en su comunidad los rituales y las costumbres de su pueblo, como si fuera nuevo; incluso tiene que reaprender la lengua, “a mí se me había olvidado hablar la lengua, pero era poco lo que entendía” (Pozas, 1959: 52) y al calor del fuego y escuchando las historias que su madre le contaba, fue aprendiendo las costumbres, y con ella, los aspectos culturales que conferían identidad a toda la comunidad. Por ejemplo, el ritual de las ánimas es mostrado también a través de las acciones, de nuevo, la economía narrativa muestra la imagen de la ceremonia envolviéndola con olores y sabores, se detalla el actuar de los personajes y las historias que contaban los más viejos:

Dijo mi padre, “a aquella casa, irán las ánimas de los padres de mi madre, porque allá vivieron y allá murieron [...] En cada casa había una mesa con la comida para las ánimas [...] mi madre llamó a las ánimas por su nombre, a sus padres, a sus abuelos, a los padres y abuelos de mi padre, y les dijo: “vengan a comer, vengan a sentir el sabor, vengan a sentir el humo de lo que ustedes comían” (Pozas, 1959: 56).

Además del ritual de las ánimas, hay en la obra otros detalles de la vida en la comunidad chamula, como el sistema de cargos, en donde la corrupción es planteada desde otra óptica, sin hablar de ella sino mostrándola con hechos; de la misma manera, toda la cosmovisión de los chamulas y las creencias arraigadas que rigen su vida cotidiana, como pedir al sol la salud de los familiares, o como la carga significativa del nombre, que se explicará más adelante. El punto aquí, es que efectivamente, se logra la sensibilización del espectador al percibir la historia particular de un sujeto indígena, que habla desde una enunciación propia, de una manera amena y con imágenes claras y realistas en lo narrado, y por el mismo hecho de relatar lo vivido, puede observarse a sí mismo, desautomatizando en el acto de contar, sus propias acciones, su propia percepción.

3.5 Veracidad y verosimilitud en un proceso artificioso

En *Juan Pérez Jolote* se conjugan tanto aspectos veraces como verosímiles en un universo donde los datos históricos y antropológicos se plasman en el terreno literario, en el cual, el escritor realizó una reconstrucción minuciosa en la narración, elaborando un proceso artificioso:

Aunque Pozas registre los acontecimientos desde una práctica ceñida al quehacer antropológico, al trasladar el discurso indígena a la escritura, el sujeto de la enunciación no se limita a reproducir el discurso oral tal y como fue pronunciado, sino que se realiza un trabajo muy minucioso de recreación de lo dicho por el informante. Es decir, se lleva a cabo una elaboración artificiosa que la convierte en una obra de ficción, porque este cruce entre testimonio y ficción es, desde luego, inevitable (Durán y Martínez, 2018: 62).

Es necesario señalar que el discurso oral mostrado en la narración, simula el hablar de los indígenas mas no es la forma en que los indígenas se comunican entre ellos; lo hacen en su lengua materna, el tsotsil. Lo que se muestra en la obra es un lenguaje recreado en primera persona:

Este narrador, que refiere su vida en lengua española, despoja los hechos narrados de su ritmo en lengua tsotsil, para mostrarse en lengua dominante. Sin embargo, el lector se fija más en la personalidad india del informante que habla de su vida pasada; se halla ante una conciencia de los pueblos originarios, ante una voz que narra, con sencillez aparente, una intensa y profunda historia personal (Durán y Martínez, 2018: 63).

A través de su propia historia deja ver también la historia de su pueblo, sus costumbres, el mito detrás de sus acciones. Wolfgang Iser identifica en la recreación artificiosa, una dimensión antropológica en las ficciones literarias; observa en la ficcionalización un acto de sobreposición, en la cual, la mentira y la verdad, así como la ficción y la realidad, están contenidas en la obra:

La mentira se sobrepone a la verdad, y el trabajo literario se sobrepone al mundo real que incorpora [...] la mentira y la literatura siempre contienen dos mundos: la mentira incorpora la verdad y el propósito por el cual la verdad tiene que esconderse; las ficciones literarias incorporan una realidad identificable (Iser, 2004: 1).

Wolfgang Iser cuestiona el por qué los seres humanos necesitan de las ficciones a pesar de relacionar la literatura con ilusiones; él parte de la premisa de que las ficciones no son precisamente mentiras ya que, en la literatura, se conjuntan y sobrepone tanto la verdad como la mentira, por lo que “las ficciones no son el lado irreal de lo real” (2004: 1); además, tienen funciones distintas dependiendo del campo a tratar, en el caso de la literatura ¿qué logran?

La obra devela una realidad identificable en el contexto histórico en la que fue escrita, pero la verdad contenida en esta última es cuestionada en el proceso

artificial dentro de la obra, en la cual el cruce de fronteras se muestra como ejemplo máximo de la ficcionalización “puesto que dos mundos divergentes son reunidos para exponer dinámicamente su diferencia [...] trae a la presencia la simultaneidad de lo que es mutuamente excluyente” (2004: 2). Otro aspecto fundamental en las ficciones literarias, consiste en que éstas descubren su ficcionalización, lo cual es un rasgo que la mentira no puede hacer; el texto literario tiene marcas que indican al lector:

Que su lenguaje no es discurso sino discurso “espectacularizado” (escenificado, hecho espectáculo), indicando así que lo dicho o escrito sólo debe tomarse *como si* estuviese refiriéndose a algo, en donde fácticamente todas las referencias están suspendidas y sólo sirven como guías para lo que debe ser imaginado (Iser, 2004: 2).

Un ejemplo claro de este discurso escenificado, es el lenguaje expresado a través de un habla indígena aparente, con el cual el lector imagina al personaje Juan Pérez Jolote; es un proceso artificial porque el escritor recogió los datos del informante, hizo un proceso de selección minucioso de los acontecimientos y los plasmó en lengua dominante, el español, por medio de la técnica narrativa del relato biográfico para cumplir uno de sus propósitos con la obra: llegar a un público más amplio y dar cuenta de la vida de los indígenas.

Si bien puede observarse la situación de estos grupos humanos por medio de los textos monográficos en *Chamula* y otros trabajos del campo antropológico e histórico, con el relato literario, *Juan Pérez Jolote*, se puede experimentar más de cerca el sentir humano, es decir, puede escucharse en conciencia propia las vivencias del indígena y no desde una postura desde fuera, trayendo con su voz toda la carga cultural y la historia compartida en su comunidad, el mito, la creencia detrás de cada acción cotidiana, los ritos, las fiestas, y las dificultades que tiene que pasar debido a las condiciones económicas y sociales que atravesaba en ese momento el país.

La historia contada en la obra es una historia recreada donde converge el acuerdo entre la verdad y la mentira para sacar a la luz lo que no podía hacer Ricardo Pozas en su informe monográfico, presentar los rasgos de una persona en

relación íntima de su ser como humano y su percepción del mundo, manifestando en experiencia propia las diferencias culturales en los grupos indígenas y los mestizos hispanohablantes: “el protagonista vive en la confluencia de dos culturas: participa activamente de la experiencia de la biculturalidad, se mueve entre dos tipos de sistemas que tienen diferentes códigos, y puede ver a ambos lados de la frontera” (Durán y Martínez, 2018: 63).

Las fronteras en la obra se muestran por un lado, en el ámbito cultural, en relación con los indígenas y los considerados mexicanos; en el proceso de ficcionalización, la frontera limita entre la verdad en vínculo con la historia, y la ficción con la literatura. Para Noé Jitrik (1995), la literatura y la historia crean una alianza presentada como oxímoron en cuanto a la imagen contenida en las novelas con tintes históricos, en las que hay un acuerdo entre la verdad y la ficción en el discurso literario, para develar y criticar la realidad convencional. En esta última los indígenas formaron parte del proyecto integracionista con afán de sacarlos del **atraso** que representaban, no importando si con ello pasaban por alto su cultura, con el fin de fomentar una conciencia nacional.

En su quehacer como antropólogo e investigador, Ricardo Pozas presentó un registro de la forma de vida de los indígenas chamulas, y siendo parte del Instituto Nacional Indigenista, el cual perseguía los fines mencionados, mostró lo que se requería de estos grupos en el informe con todas las rigurosidades técnicas de su disciplina, en *Chamula*, como su organización social, política, religiosa y económica; para las investigaciones que le fueran convenientes al INI para alcanzar sus propósitos. Pero en su búsqueda, encontró en estas comunidades indígenas, historias particulares que se integraban en la historia de estos pueblos. Fuera de su compromiso como parte del mencionado instituto, quería alcanzar un público más amplio que los círculos académicos, pero ¿qué fue lo que transmitió con el “Jolote” ficcionalizado?, ¿qué era lo que no podía alcanzar con el informe técnico? La realidad mostrada en este último, es presentada como verídica y no como ficción, pero llegó a los confines de la ficcionalización para llevar la voz y la conciencia de los indígenas hasta territorios internacionales con resonancia de magnitud considerable.

Juan Pérez Jolote resultó ser una obra de contacto entre las fronteras de disciplinas que cuentan la historia desde distintos ángulos, como la antropología y la literatura; con la primera tomó los referentes que llenan la obra de datos verosímiles y con la otra los cargó de sentido humano. En esta obra la historia se ficcionaliza, tomando tanto de ficción como de veracidad lo necesario para dotar la obra de significados más allá de la rigidez de lo académico. En la obra literaria, hay una estructura de doble significación, un significado manifiesto y uno latente; en el desarrollo de la ficcionalización, el autor tomó la historia personal de un individuo y los plasmó de modo artificioso en la obra conteniendo en ella otro significado además de los datos antropológicos.

Wolfgang Iser, menciona que esta estructura forma parte del proceso mencionado: él utiliza la *Arcadia* de Philip Sidney, donde los protagonistas, los héroes Ulises y Eneas, se enamoran de las hijas del rey en un territorio prohibido, y para enamorarlas, se disfrazan de pastores y cuentan a través del cuento, sus propias historias y aventuras para impresionarlas con su coraje y virtud:

Por lo tanto, el uso especial que se hace de los cuentos comienza por ficcionalizarlos, ya que se vuelven signos para develar una realidad oculta, como si únicamente el significado ficcionalizado de la narración pudiese traer a la luz lo que permanece esquivo [...] implica que hay un significado manifiesto anunciado uno latente, el que se obtiene emergiendo desde lo que el manifiesto dice (Iser, 2004: 3-4).

En el caso de *Juan Pérez Jolote*, el primer significado, aquellos de los hechos reales, de los datos monográficos, de la vida de un tsotsil chamula; sirvieron como signos para otro significado, aquel que logra y envuelve la obra, de que es posible tomar a los indígenas como personas con una historia propia que puede ser contada desde ellos mismos, y en lugar de que los demás grupos humanos sean sólo oidores o espectadores de los indígenas, se vuelvan también escuchas a través del relato contado.

El contacto individual entre el indígena-personaje y el escucha-lector, se vuelve cercano en la obra literaria, que por contener ficción, usó el engaño, pero éste tuvo un propósito específico: “descubrir realidades escondidas” (Iser, 2004: 4),

además, en la ficcionalización literaria, según Wolfgang Iser, se puede “estar presente para uno mismo, y todavía verse a uno como si fuera un otro” (2004: 5) a esto le llama, condición de éxtasis. Por ejemplo, con la historia leída a través de la obra, ésta se vuelve una matriz de posibilidades y el lector puede “vivir” la aventura y la historia del indígena como si fuera él mismo. El relato literario en cuestión, puede traspasar entonces, no sólo las fronteras entre la literatura y la antropología para contar esta historia en particular, sino romper con la limitación de las categorías de lo que en ese proyecto integracionista era ser “nacional”, “revolucionario”, “mestizo” o “indígena”, para dar pie a la observación del otro como ser humano, como persona que vive, que contiene una historia y con ella, identidad.

3.6 Antropólogos en la literatura

Si bien continuaron saliendo obras que trataban cuestiones sobre los indígenas, *Juan Pérez Jolote* prefigura aspectos importantes en la narrativa que son reconocidos en textos de magnitud como los producidos por Juan Rulfo; en los que se destacan el lenguaje recreado de los campesinos mexicanos, la tierra, la comunidad, el misticismo, entre otros.

En el prólogo, “La novela ópera de los pobres” que hizo Ángel Rama para la novela del antropólogo y etnólogo peruano, José María Arguedas: *Los ríos profundos*; menciona algunos aspectos que comparten esta obra con la del escritor mexicano: “El manejo de asuntos y personajes rurales, las francas percepciones sociales [...], el aprovechamiento de muchos recursos del realismo tradicional, son rasgos que Arguedas comparte con Rulfo” (Rama, 2006: 11), también la adjetivó de insólita:

vista la audacia con la que ha sido elaborada a partir de materiales humildes, escasamente dignificada por las letras. Esa forma fue elaborada pacientemente a lo largo de una década en la cual el autor acumuló numerosos trabajos de folclore y etnología (Rama, 2006: 12-13).

Tal vez en Perú pudo serla, sin embargo, dichos aspectos ya habían sido plasmados en México, además del reconocido Juan Rulfo, está Ricardo Pozas, a través del relato de *Juan Pérez Jolote*, aunque éste último usa una técnica narrativa más

apegada al realismo y el otro trasciende al realismo tradicional para ir hasta lo fantástico, donde los muertos también hablan.

Es de resaltar el hecho de que, así como Juan Rulfo supo tratar temas medulares de la antropología dentro de la literatura, también es notorio que los trabajos de los etnólogos y antropólogos tengan resonancia en los ámbitos literarios o artísticos; además de Ricardo Pozas, está la mencionada novela *Los Ríos Profundos* de José María Arguedas en Perú, la cual se publicó en 1958, diez años después de la biografía del indígena chamula.

Otro antropólogo mexicano reconocido por sus cualidades literarias es Francisco Rojas González, quien ganó en 1944 el Premio Nacional de Literatura, Max Aub reconoce en su obra *La negra Angustias* (1950), como una novela de la revolución. En Estados Unidos, Óscar Lewis figura entre los grandes antropólogos, con sus obras marcó cambios significativos, como su obra, *Los hijos de Sánchez* (1961) que causó “una agria polémica [la cual] provocó la renuncia del [por ese entonces] presidente del Fondo de Cultura Económica y el cambio de directiva de la Sociedad. La obra fue llevada al cine y adaptada al teatro” (Enciclopedia de la literatura en México, 2017: s.p). Con dicha obra y con *Pedro Martínez*, usa el procedimiento de la técnica narrativa del relato autobiográfico y puede clasificarse en el género de la novela-testimonio.

A estos antropólogos se les reconoce el valor literario de sus obras, dato que comparten con Ricardo Pozas, en su caso “resulta significativo que uno de los mejores relatos mexicanos no haya sido obra de un novelista propiamente dicho, sino de un antropólogo que aprovechó la forma literaria de la autobiografía” (Durán y Martínez, 2018: 61). Además, estos estudiosos del campo antropológico también comparten con la obra en cuestión, de que fueron creadas por personas que estuvieron involucradas, ya sea con becas o con trabajos bien establecidos, con el Instituto Nacional Indigenista. Pero la novela con la que *Juan Pérez Jolote* se vincula en más de un aspecto, es con *Los arrieros del agua* (1984) de Carlos Navarrete, quien es también antropólogo y la historia que cuenta está ubicada en las fronteras de Chiapas y Guatemala.

3.7 Juan Pérez Jolote y Los arrieros del agua

Ya de entrada, ambas novelas están escritas a modo de relato testimonial, con un narrador en primera persona que cuenta, desde la memoria, la vida de una persona, desde la infancia, hasta la vejez; ambas están construidas con estilo de la picaresca, como menciona Carlos Illescas, en el prólogo de *Los arrieros del agua*: “nos muestra caminos que nosotros, los lectores, fabricamos a la imagen y semejanza de la imaginación, de la picaresca...” (2006:8). A pesar de las aventuras o desventuras de los personajes, no se trata de obras trágicas, sino de las experiencias del individuo y las incertidumbres del vivir en el día a día, pero contando los eventos que dejaron marcas definitivas en su persona y que persisten en sus recuerdos; tanto el protagonista Juan Pérez Jolote, como Reinaldo en uno y otro relato, comparten ciertos aspectos, como los que en adelante se enlistan.

3.7.1 Crianza y mal trato por parte de sus tutores

Ambos personajes se remontan hasta los recuerdos de su nacimiento y primera infancia para comenzar a relatar su vida, ambos anticipan el final de cierta manera; Jolote remarca que cuando muera su ánima reconocerá su casa porque ha sido la misma desde que era un crío; por su parte, Reinaldo comenta que tiene una lesión en la pierna. La diferencia entre ellos al comentar su primera infancia, es en la revelación del nombre, Juan Pérez Jolote remarca el hecho del por qué se llama así, las costumbres de su pueblo en poner un apellido indígena y otro en castellano se marcan en la persona y le da raíces identitarias, en cambio, el nombre de Reinaldo se menciona hasta varios capítulos después.

Otra diferencia sustancial, estriba en que uno es indígena y el otro es un arriero mestizo, una obra es considerada parte del movimiento indigenista y la otra no, sin embargo, la novela de Carlos Navarrete puede encontrar sus antecedentes en la de Ricardo Pozas, en cuanto a los eventos que atraviesan sus personajes.

Tanto el indígena como el arriero, siendo infantes, pasaron por maltratos físicos, uno en manos de su padre y el otro en las de su tío; en el primero asentó la decisión de salir de su pueblo: “tanto y tanto me pegaba que pensé salir huido de mi casa” (Pozas, 1959: 16). En el otro fue sedimentando la idea de que agredir al

otro por defenderse y llegar incluso a matar era consecuencia natural después de soportar injurias y dolor de parte de su viejo padrino: “de lo que sí atestiguo es que nacimos tan pobres que mi mamá me tuvo que entregar con mi padrino, Galdino Santiago, un viejo malencarado que se dedicaba a la arriería. Me educó a punta de lazo con peor trato que a sus mulas” (Navarrete, 2006: 16); por ejemplo, cuando lo agarró a golpes por habersele caído una tortilla que hasta fiebre le dio, pero el viejo no volvió a levantarle la mano cuando vio que éste llevaba un cuchillo dispuesto a usarlo contra él, si trataba de pegarle de nuevo.

La vida de maltrato fue tal que, cuando a Reinaldo lo injuriaron en una fiesta en frente de una muchedumbre, se vengó matando a quien había sido injusto con él. Otro de las distinciones en una y otra obra, es que, en *Los arrieros del agua*, el protagonista sí menciona lo que significaban los golpes o las burlas, es decir, habla de injusticia, así como de la pobreza, tanta era que lo tuvieron que dar a su tío para su crianza. En cambio, en *Juan Pérez Jolote*, el indígena no habla de la miseria o de la ausencia de justicia, sino que quedan envueltas a través de los hechos sin que el personaje hable de moralidad en las acciones de los demás hacia él.

El maltrato desaparece en el caso de Jolote, cuando retorna a su casa ya hecho hombre adulto: su padre lo reconoce restableciéndose el vínculo familiar y las relaciones habituales en el hogar, incluso le enseña cómo debe comportarse en los eventos sociales y aboga por él cuando se casa. Por otra parte, el arriero no puede perdonar a su padrino: “yo siempre lo odié por déspota [...] y jamás conocí a nadie que le ganara en mantener vivo el rencor” (Navarrete, 2006: 30), aunque podría ser el mismo sobrino porque dice que nunca pudo quitarse el odio que le sentía, aunque fuera con razones suficientes. Al cavilar sobre la injusticia que vivió y de la manera cómo fue pasando su infancia, el protagonista menciona:

Por todas esas que pasé no me gusta ver llorar a los pichis y tampoco que hagan sufrir de vicio a los animales. Pero que traten mal a los chiquillos sí me subleva. Será tal vez por una impresión que tuve cuando ya era hombrecito, que me hizo entender la soledad de mi crianza (Navarrete, 2006: 21).

El arriero sí se detiene a pensar en la soledad en la que estuvo al ser encomendado para que pudiera subsistir, pero lo dejaron en manos del padrino, aunque déspota. En cambio, el indígena chamula, sólo reparó en las acciones, actuaba conforme lo trataban sin dirigir una palabra de desconsuelo, soledad o injusticia, él mismo huyó porque ni su madre podía defenderlo pues a ella también le pegaban si se metía, así que creció solo en varias familias, con otros indígenas zinacantecos y ladinos que lo trataban como mano de obra sin derecho a sueldo, más que lo que iba a comer, el pago para el pequeño chamula era que aprendió a trabajar.

En *Jolote*, la madre se dedicaba al hogar y los ingresos monetarios era deber del padre. La parte femenina en la crianza estuvo más presente en el arriero, con la imagen de su madre y de su tía, ésta última le pegaba mucho al quedarse a cargo de él y sus hermanos, mientras su madre se mantenía trabajando para darles algo de comer, pues su padre los había dejado, pero como no alcanzaba, fue a parar con el padrino.

3.7.2 Encarcelamiento

Los protagonistas de ambos relatos, pasan un tiempo en la cárcel. Es curioso cómo el arriero, al hablar de las injusticias con que lo trataron de niño haya decidido por cuenta propia que lo justo era matar al hombre injusto que se burló de él y lo cacheteó frente a la multitud de la fiesta, con él vino a desquitar lo que no pudo hacer con el padrino y con él se aplacó también la venganza; cuenta el joven arriero:

La vida de los hombres es de poco valor, porque sólo cinco pesos de aquel tiempo me costó sacar al individuo de la fiesta. Le pagué a un chamaco para que le fuera a decir que una su tía lo esperaba con urgencias. Supo cumplir el encargo y el hombre se salió confiado. Cuando lo vi a media plaza le clavé las espuelas a mi mula y pasé echándole la soga en el mero pescuezo, llevándomelo a manzana hasta la línea del tren, donde en el primer durmiente se le abrió la cabezota como calabaza vieja. Allí lo dejé, pelándome para el campamento (Navarrete, 2006: 31).

Aunque le dijo todo a su padrino, pasó varios días huyendo en los montes hasta que lo capturaron y lo sentenciaron a cinco años. Juan Pérez Jolote no tuvo que decir

siquiera nada, como lo encontraron a él, se lo llevaron preso, aunque no hubiera sido el autor del crimen:

Luego que supieron que había muerto uno de Comitán, fueron a dar parte a la presidencia de Mapa, y llegaron los policías a la finca a ver el muerto; y allí me encontraron junto a él y me preguntaron:

-¿Quién lo mató?

-No lo sé.

-¡Cómo no lo vas a saber!, si tú eres el que anda con ellos. Si no vas a decirnos, te vamos a llevar.

-Yo no sé –les dije. Y sin decirme más, me agarraron los brazos con un lazo y me trincaron a un palo [...]

Al otro día, al amanecer, tomamos el camino de Tapachula. Llegamos, y ahí quedé en la cárcel (Pozas, 1959: 32).

Con él no hubo proceso en el que dijeran a cuánto tiempo se le sentenciaba, era indio y a él se lo llevaron preso, no tenía familiares que supieran de su condición y menos quién le pagara fianza o rescate, de no ser por las necesidades en la guerra de conseguir más “soldados” que no eran más que carne de cañón, no da indicios de que pudiera salir de ahí. El arriero sabía su delito y no quiso mentir al respecto, pero el indígena no abogó ni por él mismo ni caviló sobre la injusticia, sólo se limitó a contar lo ocurrido y el narrador toma distancia de los sentimientos para declarar de manera realista sólo lo acontecido.

Lo que atestiguaron ambos protagonistas dentro de la cárcel es la condición de miseria a la que tuvieron que adecuarse y aprender las mañas para sobrevivir, cuenta el arriero:

Tal vez lo más triste de la cárcel es que obliga a los hombres a vivir centaveando, a mendigar los botecitos de conserva para hacer candiles que luego las mujeres y los hijos salen a vender a la calle [...] Los meses que pasé encerrado en Tuxtla fueron los peores. Difícil soportar el amontonamiento [...] La comida me la llevaban dos veces diarias, y adentro la repartía con algunos que no tenían quién y se conformaban con lo que pasaba el municipio: una cucharadota de frijoles brincones y dos tortillas por tiempo. Los días de fiestas daban café y un pocillo de Jamaica que mandaban las señoras de la caridad (Navarrete, 2006: 34).

En el caso de Juan Pérez Jolote, no se conformaba con la ración diaria que daban y no estuvo sin hacer nada, se puso a trabajar incluso en su estancia ahí:

Once meses, quince días estuve en la prisión tejiendo palma [...] a cada preso le daban quince centavos diarios para que se mantuviera; con eso compraba tres tortillas con frijol por cinco centavos; y era lo que comíamos en cada comida. Si quería uno beber café, tenía que trabajar para pagarlo. Don Procopio tenía cinco o seis compañeros trabajando. Cuando vio cómo era mi trabajo, me empezó a entregar palma tejida para que la costurara [...] cuando no tenía sueño, trabajaba de noche costurando sombreros; así ganaba algo más y tenía la paga para comer más (Pozas, 1959: 32-33).

Los distintos trabajos que hicieron durante su vida los aprendieron al ver a otros o en la práctica de algún oficio, el indígena chamula, aprendió incluso el castellano con sólo oír y ver, ninguno de los dos tuvo que ir a la escuela para aprender, lo hacían en la vida diaria. Pérez Jolote insiste en que aprendió solo con la repetición de la expresión “me enseñé”:

Después me enseñé a tejer abanicos para ventearse cuando hay mucho calor; y me los pagaban a veinte y veinticinco centavos. Algunos me encargaban más, y a la otra visita ya los tenía hechos. Luego, me enseñé a hacer canastos de palma, de esos con asa. Con estos oficios que aprendí, ya tenía con qué mantenerme en la prisión. Había otros prisioneros que decían que eran de Guatemala; éstos no sabían tejer ni hacían nada, y sólo estaban esperanzados a los quince centavos diarios para comer (Pozas, 1959: 33).

Entre él y los de Guatemala, la diferencia estaba en que no sabían hacer nada precisamente porque no hacían nada, en cambio, tanto Juan Pérez Jolote como Reinaldo, se mantuvieron trabajando y aprendiendo, menciona este último, oriundo de la comunidad de Chiapa de Corzo, que durante sus días de arriero supo:

El oficio de leñatero y el trabajo del hierro, porque cuando nos quedábamos en un lugar no había tiempo para el descanso; de ahí que forjé clavos, alcayatas y herraduras, y carpintí muebles sencillos, pues unas cosas aprendí haciéndolas y otras de puro ver (Navarrete, 2006: 19).

Lo único que no aprendió a hacer y que le trajo algunos inconvenientes fue que no supo escribir ni leer, y por tal no supieron a ciencia cierta qué había ocurrido con su cuñado, cuando les avisaron que había muerto y tuvieron que dar muchas vueltas detrás de los licenciados: “mi desgracia es no saber leer, y con eso de mis suegros y la Catalina tampoco, no puedo decir todos los pasos que dimos y lo mucho que dijeron los periódicos” (Navarrete, 2006: 77).

Por su parte, Juan Pérez Jolote aprendió a hablar el castellano en la cárcel porque no había quién entendiera su lengua, además aprendió a leer y esto le trajo en el futuro, puestos de importancia en su comunidad; como el de ser fiscal, que, de equivocarse en alguna fecha, los encarcelan: “me nombraron fiscal, porque yo sé leer [...] el fiscal tiene que saber cuándo son todas las fiestas. Yo no me equivoco porque sé leer y veo el calendario cada vez que alguien viene a preguntarme” (Pozas, 1959: 98). También lo nombraron maestro rural, cuando durante el afán de castellanizar a toda la población indígena, el gobierno implementó un programa de escolarización socialista emprendida por la SEP, lo cual se devela en el texto:

Me llamó el secretario del pueblo y me dijo:

-El presidente de México quiere que todo el pueblo de Chamula sepa leer; pero antes hay que enseñarles a hablar castellano. El gobierno quiere que tú seas maestro de castellanización y te va a pagar cincuenta pesos mensuales.

-Si es orden del Gobierno de México, tomaré el cargo –le dije (Pozas, 1959: 112).

En cuestión de trabajo, los personajes de los dos relatos eran personas que no se dejaban morir de hambre y tomaban lo que mejor les convenía, aunque en tiempos difíciles no tuvieran muchas opciones, pero con el paso del tiempo, lo que aprendieron pudieron aplicarlo para mejorar su comodidad.

3.7.3 No “doblarse”

Al salir de la cárcel, ambos protagonistas les llegó la ocasión de que pasaron a ejercer un puesto que les dejó entradas económicas mucho mayores: en el caso del chiapacorseo, le llegó la suerte cuando: “un mi tío quedó de alcalde, y como

conocía que no me doblo, me dio el municipio por cárcel y arregló para que me nombraran comandante” (Navarrete, 2006: 35). En el caso del chamula, lo enlistaron como soldado raso, pero pasó de ganar unos veinte o treinta centavos tejiendo palma para comer, a ganar aparte de la comida: “ya uniformados, nos pagaron cincuenta centavos diarios y la comida” (Pozas, 1959: 36), luego ganó por pesos. En la milicia, les recalcaron su valor a él y a sus compañeros “vamos a entrarle a los balazos, los vamos a despachar primero para ver si de veras son hombres”, a lo que respondieron “no señor, no nos vamos a pelar” (1959: 45); lo mismo que con Reinaldo, que lo nombraron comandante porque tenía fama de no doblarse.

3.7.4 Revolución sin ideales

Ambos relatos tocan el tema de la Revolución, pero en *Juan Pérez Jolote*, al estar ubicada en un tiempo donde la lucha todavía no se le veía fin, le tocó al protagonista servir, aunque sea para hacer más grande los números de los federales. Pero como claramente lo dijo, cuando fueron a entregarse con los zapatistas: “es que nos trajeron a fuerza los huertistas; y ahora que entró Carranza nos cambiamos”, los soldados indígenas no se aferraban a un ideal revolucionario, ni sabían lo que ocurría con las propuestas de los líderes de cada grupo, sólo iban a donde les decían y los dejaban entrar a sus filas precisamente porque no representaban una amenaza que atentara con sus ideales de lucha.

En el caso de *Los arrieros del agua*, al protagonista ya no le tocó vivir el movimiento bélico, y sólo tenía que decir de la Revolución lo que su tía Alfara decía de los carrancistas:

De la mera revolución sólo sé de lo mío: los lugares donde fusilaron y lo que gritaba mi tía Alfara cada vez que oía la palabra revolución: -carrancistas jijos de su rechingadísima madre. Les tenía una gran rabia que todos los días se tragaba con el pozol, rumiando su soltería, pues de eso y de todas sus desgracias les echaba la culpa: de la pobreza, de los malos tiempos y de no haberse podido casar cuando ya estaba con medio cuerpo en la iglesia (Navarrete, 2006: 51).

Los carrancistas destruyeron todo en su casa cuando su madre y tías eran jóvenes, el paso de los que se decían ser revolucionarios significó el fin de la familia acomodada y el inicio de los malos tiempos para ellas, sobre todo para su tía que ya no pudo quitarse lo engréida.

3.7.5 Presencia femenina, madres y esposas

Tanto *Juan Pérez Jolote* como *Los arrieros del agua* son una especie de novelas de formación, en el sentido de que cuentan la historia de vida de un individuo que pasa por la transición de niño a adulto mediante dificultades, aprendizajes y experiencias en un viaje con constantes cambios de situaciones. Si bien ambos cuentan su historia desde la memoria, la diferencia estriba en que la segunda hace cambios en el tiempo en retrospectiva hacia su infancia, su juventud o la adultez de manera constante, en cambio, en la primera, el tiempo es cronológico y lineal.

En ambos, hay un retorno al hogar cuando la situación se tornó bastante conflictiva, y estando en ella, la figura femenina de la madre los reconfortó casi de la misma manera. Después que Reinaldo hubo matado a quien lo injurió y hubo vagado por los montes, vuelve a su casa, y menciona: “a los siete días llegué a la querencia y mi mamacita se persignó al verme tan fiero y asustado. Y la mera verdad es que se siente rico dormir cerca de la mamá cuando se está jodido” (Navarrete, 2006: 32).

Los recuerdos de su madre estribaban en su dedicación en el trabajo y lo mucho que le molestaba la pereza de sus hijos: “sólo el vernos flojeando la enojaba. Entonces las manos le temblaban con la desesperación de que no la entenderíamos, y al callarse ponía unos ojos que nunca colegí de qué brillo miraban” (2006: 41). Cuando su madre regañaba ellos sabían que no era en vano porque tenía el trabajo de su crianza y manutención, pero su tía que “sólo regaño y jalones de oreja, aparte de los pellizcos que metía por cualquier cosa” (2006: 42) sólo por quedarse a cargo sin que aportara ingresos le molestó mucho y la consideró “un nudo ciego y apretado” que sólo pudo deshacer el día que ella murió.

La madre de Juan Pérez Jolote no lo regañaba, de eso y de los golpes se encargó su padre, pero también tuvo el mismo sentimiento de confortabilidad y

calidez, cuando regresó de nuevo a su casa, después de muchos años fuera de ella: “y me quedé en la casa, trabajando, oyendo a mi madre hablar la lengua. Y así estuve muchos días, junto a ella, como si fuera sido un niño. Me daba gusto pensar que ya tenía yo mamá otra vez. Y empecé a sentirme de nuevo contento (Pozas, 1959: 55). Él se quedó en casa junto a su madre, ya había adquirido todo un cúmulo de experiencias fuera de su hogar, pero el arriero, todavía tenía que ir a saldar su penitencia, aunque ya de adulto se sintió contento por darle a su madre y tía una casa, algo de comodidad en ella.

Los protagonistas comparten también el hecho de que ambos buscaron pareja para casarse y cada uno tuvo un hijo varón; sin embargo, el modo de casarse fue distinto para ambos, sobre todo, porque entre la pareja chamula no hubo un proceso de enamoramiento y entre el chiapacorseño y su pareja sí. Cuando el tsotsil quiso casarse, le comentó a su padre y junto a su madre fueron a hablar con los suegros para pedir consentimiento del casamiento, el noviazgo quedó fuera de lugar, y la muchacha sólo acató lo que su padre le dijo; los diálogos son precisos y muestran todo el ambiente en la situación:

-Habla –me dijo el viejo-, ¿qué es lo que quieres? ¿Es cierto lo que tu papá y tu mamá están diciendo?

-Dí a lo que hemos venido –dijo mi padre -¡híncate!

Me arrodillé, y dije:

-Pues sí, tío, tía; ustedes ven que yo no tengo mujer, que quiero ser igual a ustedes, que viven casados y tienen mujer; que su hija me gusta y quisiera casarme con ella.

-Pero... qué, ¿sabes trabajar?, porque la mujer necesita que la mantengas –dijeron los viejos.

-¿Yo?, sí señor, porque tengo mis manos buenas, no soy *tunco* (Pozas, 1959: 61-62).

Después de intentar disuadirlo, diciendo que su hija era floja, ellos insistieron, porque sabían que en realidad era trabajadora, así que después de llegar al acuerdo que lo consultarían con sus demás parientes y recibir el litro de “trago” en señal de acuerdo, llamó el viejo a su hija:

-Ven acá, Dominga, ¿cuántas veces te ha hablado Juan?

-¡No papá!, no me ha hablado –dijo ella.

-Porque si yo llevo a saber que ya hiciste algo con Juan, te voy a echar de cuartazos.
-No, papacito, ¡por Dios!, no me ha hablado; sólo me dice donde me ve: “Adiós, Dominga”; pero no me paro a hablar con él.
-Pues ahora ha venido a decir aquí diciendo que quiere casarse contigo el Juan. ¿Lo quieres? ¿Te gusta el Juan para que te cases con él? Si no, dime la verdad.
-Yo no sé qué es lo que dicen ustedes...
-Pues yo –dijo el padre- ya recibí el litro de trago, así es que te vas a casar con él. Ve a ver la casa de tu suegra, a ver cómo se portan; si se portan mal, te regresas a tu casa. Pero no horita, hasta... hasta dentro de un mes, porque tenemos que platicar con tus tíos y tus tías, para averiguar cómo se portan.
-Está bien, papá (Pozas, 1959: 63-64).

Se observa que el conocimiento del previo encuentro entre ellos estaba prohibido, el noviazgo, las citas o incluso hablar continuamente era motivo de castigo, pero la muchacha no pone objeción a las órdenes del padre, aunque sí le preguntaron por su gusto por Juan, ella dejó la decisión en manos del padre, el cual, ya se había adelantado al recibir el licor, que sellaba el trato.

Lo primero que preguntaron los padres de la muchacha es la capacidad de los pretendientes para trabajar, no si tenían un trabajo sino la capacidad de conseguir el mantenimiento; en el caso del arriero, le preguntaron algo similar, pero la pedida era para el consentimiento, primero, de ser novios:

Mi padrino fue el que habló. Los enteró de mi familia, conocida por él, y de mi disposición. Que el objeto de la visita era para que se me permitiera frecuentar a la muchacha en calidad de novio oficial; así me conocerían.
-Eso está rebueno –contestó don Isauro, el tata-; pero quiero que el joven Reinaldo me diga de su boca con qué cuenta para mantener a la Catalina.
Alelado comencé por decirle que era pobre, pero el hombre me interrumpió de lo más brusco.
-¡Qué, a poco no tenés ánimo para pensar! –Prendió la mirada en la puerta y casi me sacudió.
-Vuelvo a preguntarle al señor Reinaldo, con qué cuenta para mantener a mi ‘ja.
No sé de qué aliento me nació decirle:
-Con mis manos, señor...

-Eso quería oírte –dijo con su voz de siempre-, es lo que esperaba que dijeras. Desde hoy podés venir; tenés nuestra autorización para pasear con ella y acompañarla cuando sea cosa de familia. Es por ahora la confianza que te ponemos.

En el caso de este último, el conocimiento de la pareja siendo novios era importante, daba la oportunidad de conocer cómo era el pretendiente. En el caso de los chamulas, la cuestión era al revés, primero se casaban y si el marido trataba mal a la mujer, ella podía regresar a su casa, pero previo a darla en casamiento, debían observar entre sus familiares, la manera de comportarse de la familia del pretendiente.

3.7.6 *Misticismo, curaciones y fiestas*

Otro aspecto que envuelve la narrativa en ambas obras, es el misticismo, la magia que envuelve el alma del individuo y que lo atrapa; para Carlos Illescas “Chiapas, es crisol de un mestizaje puesto a la mano de la salvación del alma” y Carlos Navarrete es, además de distinguido arqueólogo, “medio brujo, como reconoce él mismo y reconoce en todo aquel que desee desentrañar los límites del mundo indígena, trazados de este lado por Dios y del otro por el diablo” (Illescas en Navarrete, 2006: 9). En *Juan Pérez Jolote* el sincretismo religioso está presente en las oraciones que realizan a los santos: la historia de cada uno de ellos los relaciona a los *chuleles*, que son animales que representan personas, los *pukujes* o brujos que hacen daño, y los *ilol* o curanderos, que por medio de tomar el pulso saben cuándo una persona está enferma y de qué.

Las fiestas se hacen en honor a los santos; la más grande para ellos es la de San Juan, que le da nombre al pueblo, San Juan Chamula. En Chiapa de Corzo, también hay fiestas grandes en relación a los santos; una manera de celebrar es con los bailes de los parachicos, en uno de los cuales, Reinaldo se lastimó la rodilla impidiéndole bailar más.

Juan Pérez Jolote cuenta que liberar a su *chulel* de las manos de un brujo tiene todo un procedimiento, en el caso de los chamulas, la historia se remonta hasta antes del nacimiento de Cristo, que ya existían los *pukujes* que eran judíos y que comían gente, por eso nació el salvador para darles castigo y no dejarlos salir

durante el día, porque su *chulel* los está viendo, que es el sol. Cuando los indígenas enferman tienen formas particulares para curarse, Pérez Jolote describe el procedimiento de la curación, un día que llegó a enfermar:

Vino un *ilol*, me tomó el pulso, y dijo que tenía *komel* [espíritu de hombre]:

-Mañana vengo a curarte. Traigan las velas de cera y de sebo, copal, un litro de trago, un gallo y las flores (Pozas, 1959: 94)

Luego, las mujeres de su familia se encargaron de contarle el por qué se necesitaban esos objetos:

Cuando uno está enfermo es porque un *pukuj* tiene amarrado su *chulel* para comérselo, y para que lo suelte, el *ilol* necesita dar, en cambio, el *chulel* de un gallo o de una gallina, que mata, para que se lo coma el *pukuj* y desate y deje en libertad al *chulel* del enfermo. Cuando el *chulel* es desatado, el enfermo sana. (Pozas, 1959: 96).

Para dar credibilidad a la curación, el propio protagonista debía atestiguarlo: “Cuando estaba rezando, mató el gallo estirándole el pescuezo, y yo me sentí libre. El *ilol* me dijo que había quedado un poco maltratado mi *chulel* y que no quedaría bien luego. Pero, poco a poco, me fui poniendo bueno hasta que sané”. (Pozas, 1959: 97).

En el caso del arriero, las curaciones tienen que ver con los espíritus y el mal ocasionado por rencores de otras personas, por medio de un objeto que pertenezca a la persona a la que hacen daño; tampoco distinguen entre curanderos o brujos, pues son parte de lo mismo. Reinaldo participó en varias curaciones pero sin darle credibilidad al asunto, hasta que enfermó uno de sus hermanos y él mismo fue a buscar al curandero-medium, considerado así porque en su cuerpo se manifestaban los espíritus de los muertos en su afán de que alguno de ellos dijera qué era lo que causaba el mal del enfermo, hasta que uno les ayudó diciendo:

-¡Aquí te va la verdad, muchachón!: este enfermito no le cumplió a una tal Rubidia, de la colonia Betanita, ¿verdad, pollonazo? –le preguntó a mi hermano-. Como no te casamentaste, los tatas juraron hacerte daño y le encargaron a la vecina Dolores Sánchez

que te mandara lo que se le ocurriera, y para eso le entregaron tu foto, que la cerota metió bajo el fogón. Desde entonces estás prendido y te sigue atando (Navarrete, 2006: 93).

En el texto se le da credibilidad a las palabras de dicho espíritu y por ende, a todo el acto del brujo-medium cuando “una hora más tarde estábamos tirándole la puerta a patadas a la bruja Dolores Sánchez” y efectivamente “rescatamos la foto de las cenizas” (Navarrete, 2006: 94). El brujo curandero era nombrado Doña Idolina, su nombre era de mujer y así estaba apuntado en su acta oficial, por deseos del padre de tener una hija, así que era:

Un varón que se transforma en bruja, y se viste de mujer, no porque así manifieste una supuesta homosexualidad, sino por hacer un homenaje a su padre, que siempre quiso tener una hija. Este personaje de la novela de Navarrete quizás tenga su antecedente en la novela de Pozas, la señora Nana María Cocorina, hombre vestido de mujer “que lleva un brasero con copal y acompaña a los grandes funcionarios religiosos” durante el carnaval chamula (Durán y Martínez, 2018: 64).

Otro ejemplo de la cualidad femenina en los hombres ocurre al ejercer un cargo religioso en Chamula, como el de ser alférez de un santo, es decir, quien se encarga de las fiestas y todo lo relacionado a dicho santo; en el caso de Pérez Jolote, su cargo de alférez fue de una virgen, y lo hizo gustoso porque a ellos les permitían vender licor durante las fiestas; pero al dirigirse a él, lo tenían que tratar con las delicadezas de una dama debido al cargo que tenía: “por mi cargo soy una señora, pues la Virgen del Rosario de quien soy alférez es una señora, y a mí me vienen a convidar todos los que tienen cargo de santos que son hombres” (Pozas, 1959: 111).

Lo onírico se presenta como una cuestión premonitoria; antes de obtener su primer cargo en la comunidad, Pérez Jolote tuvo un sueño, al contárselo a su padre él le dijo que significaba que le darían un puesto para servir al pueblo y así fue; también cuando lo nombraron sacristán, se lo anticipó un sueño; cuando tuvo el puesto de hábito, que es quien se encarga de gritar y decir las primeras frases para que todo el pueblo lo repita, él no sabía qué decir, pero por la noche tuvo un sueño donde “quizá sería el Dios” que se parecía a un conocido, quien le dijo todo lo que

debía decir, por la mañana lo apuntó en un papel y desde entonces repitió las palabras que le dictaron en su sueño. En su caso, fue premonición de fortuna; sin embargo, en el caso de la familia de Reinaldo, fue presentimiento de desgracia, ya que su suegra soñó que su hijo llegaba a despedirse y al otro día, le avisaron que el joven había muerto.

En ambas obras, se presenta lo onírico, lo místico, los rituales en la oración donde se conjugan las lenguas indígenas y las ladinas, y las fiestas en relación a lo religioso; son aspectos que prevalecieron desde el tiempo que vivió Juan Pérez Jolote cuando la revolución aún no terminaba, hasta los años en que Reinaldo sólo escuchó de ella lo que decía la tía.

Tanto en *Juan Pérez Jolote* como en *Los arrieros del agua*, los escritores pusieron notas para esclarecer el lenguaje, en los regionalismos y las palabras escritas en tsotsil. Ambas obras están insertas en un Chiapas que atrae los corazones de sus habitantes, ya sea en los altos, o a las orillas del malecón, con la gran plaza y la fuente de la corona, que hacen tanto a Chamula, como a Chiapa de Corzo, pueblos mágicos, donde las personas tratan de salvar el alma, las ánimas, el espíritu o el chulel; son tierras que atrapan, que convocan, a aquellos individuos que aunque salieron de ellas y anduvieron muchos años fuera, retornaron a sus parajes, porque como dicen ambos protagonistas: la tierra, llama.

Capítulo 4. Momentos decisivos en la vida de Juan Pérez Jolote que llevaron a un cambio de identidad.

A continuación, se analizan en la novela de Ricardo Pozas, los momentos decisivos en la vida de Juan Pérez Jolote que construyeron una conciencia de sí mismo o que llevaron a los distintos cambios en su identidad, aunado a los aspectos culturales, sociales y económicos de su entorno. De igual forma, se observan los aspectos estructurales en la obra, tanto de los aspectos literarios como los datos etnográficos. En este apartado se utilizan los conceptos ya expuestos como el de identidad, alteridad u otredad, frontera y comunidad, entre otros, para explicar los aspectos en el texto que muestran los rasgos identitarios.

En la novela, la identidad se presenta tanto de manera individual como colectiva, pero es la primera la que se va construyendo y modificando a través de la historia del personaje principal; hay distintos cambios de escenarios que van de la mano con las transformaciones que atraviesa Juan Pérez Jolote y se han distinguido en cinco apartados; el primero, estriba en la relación que tiene con su padre y su paso por las fincas.

4.1. La influencia del padre y su paso por las fincas.

Según Norma Klahn (1979), el “narrador ficticio”, es decir, quien cuenta la historia, no es sólo el informante ni el autor, sino que comprende a ambos. En este caso, comienza narrando el origen del personaje principal: un indígena tsotsil que vive en la comunidad de Chamula. Ricardo Pozas proporciona los datos etnográficos de este lugar en su obra *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, que describe de la siguiente manera: “Chamula es un pueblo de indios, habla la lengua tzotzil, tiene la categoría de municipio y forma parte, con otros pueblos, de un sistema social en interdependencia con San Cristóbal de las Casas” (2012: 37). Por su parte, otro investigador de los pueblos indígenas de Chiapas, Jan Rus, aporta algunos datos históricos sobre el lugar:

Chamula es una comunidad compuesta, que se formó de la amalgama de tres pueblos tsotsiles precolombinos que fueron juntados, *reducidos*, justo tras la lomita de San Cristóbal, hacia 1540 para que fuera la principal fuente de trabajo tributario de la ciudad (Rus, 2012: 57)

Este investigador afirma que esta comunidad fue el pueblo indígena más grande del estado de Chiapas, México, con una población alrededor de 20,000 personas en la década de los 70 en el siglo XX, menciona que durante ese tiempo, Chamula:

aportaba los albañiles que construían los edificios de San Cristóbal, los jornaleros agrícolas que labraban sus campos, y junto con otras comunidades indígenas, los arrieros y cargadores que transportaban su comercio. A partir de la década de 1880, también fue el lugar de origen de la mayor parte de los peones endeudados que serían el producto de exportación más valioso de los comerciantes y enganchadores de San Cristóbal desde entonces hasta el último cuarto del siglo XX (Rus, 2012: 57).

Estos datos son importantes pues el sistema de enganche, de peones endeudados que iban a trabajar a las fincas era uno de los medios de ingreso económicos en la población junto con el cultivo de maíz y la crianza de ovejas. Juan Pérez Jolote estuvo en este primer escenario trabajando, primero con su familia y luego en las fincas; no precisamente por hambruna sino por la relación con su padre, veamos cómo lo describe el protagonista cuando lo hacían preparar la tierra para la siembra:

Era yo tan tierno que apenas podía con el azadón, estaba tan seca y tan dura la tierra, que mis canillas se doblaban y no podía yo romper los terrones, esto embravecía a mi padre, y me golpeaba con el cañón de su azadón, y me decía: “¡Cabrón, hasta cuándo te vas a enseñar a trabajar!” Algunas veces mi madre me defendía, pero a ella también la golpeaba (Pozas, 1959: 15-16).

El lenguaje simula la forma de hablar de los indígenas, estas expresiones idiomáticas es una forma de expresar la identidad comunitaria. En esta parte se observa que el padre golpea al niño, muy pequeño aún, porque no sabe trabajar como él, el trabajo es, desde un principio, un elemento primordial en la configuración del individuo. Lo que en la actualidad podría considerarse como maltrato infantil y violación a los derechos del niño, en ese momento era como un requisito que el

infante aprendiera a trabajar lo más pronto posible, y aunque el antropólogo menciona que la situación de maltrato que sufrió Pérez Jolote era una cuestión excepcional en la comunidad, lo que se observa dentro del mismo texto es que incluso los demás personajes veían como normal el hecho de hacer trabajar al niño, lo que sí se le hace ver al padre de éste, es que se excedía al golpear al hijo.



Ilustración 1. Alberto Beltrán: Infancia de Juan Pérez Jolote.

La imagen anterior dibujada por Alberto Beltrán, es la primera de dieciséis que aparecen en la novela, el formato de todas las ilustraciones es horizontal y, a diferencia de sus contemporáneos los muralistas (Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros, Frida Kalho, José Clemente Orozco, entre otros) quienes estaban en tendencia y pintaban con una amplia gama de colores, los grabados de Alberto

Beltrán en la novela están compuestos en blanco y negro. Este artista, además de ésta, ilustró otras obras como *Picardía Mexicana* de Armando Jiménez, la *Visión de los vencidos* de Miguel León Portilla y *La ruta de Hernán Cortés* de Fernando Benítez, enriqueciendo mediante sus ilustraciones las ideas contenidas en las palabras de los autores. Cuando se escribió la mencionada novela de Ricardo Pozas, imperaba en la literatura el realismo, así como en la pintura, se denunciaba la realidad social y específicamente, en las novelas indigenistas, la situación de los pueblos indígenas en el contexto nacionalista mexicano.

De igual forma, Alberto Beltrán presenta en *Juan Pérez Jolote*, ilustraciones representativas de distintas escenas vivenciales del protagonista, cargadas de sentido realista; no ensalza un modo de vida, sino presenta una imagen real de lo que acontece. En esa primera imagen, se puede apreciar la superposición en el grabado, con las montañas al fondo y en el rostro de la madre detrás del niño; el movimiento fluye hacia la parte posterior derecha, esto se observa en la dirección que siguen los personajes, siendo el centro de la imagen el niño, con una aparente estaticidad pero resaltado por tener la luz sobre él, mientras que los otros personajes están en las sombras. Alberto Beltrán siguió el texto al pie de la letra para mostrar en el dibujo al niño en medio de los padres con su azadón:

Desde muy pequeño me llevaba mi padre a quebrar la tierra para la siembra, me colocaban en medio de ellos, cuando padre y madre trabajaban juntos en la milpa. Era yo tan tierno que apenas podía con el azadón; estaba tan seca y tan dura la tierra, que mis canillas se doblaban y no podía yo romper los terrones; esto embravecía a mi padre, y me golpeaba con el cañón de su azadón (Pozas, 1959:15).

Desde el principio de la novela, se observa cómo fue la infancia del personaje y la relación que tenía con su padre, la manera cómo se expresaba hacia él y el trato que le daba fue moldeando la percepción de sí mismo.

Se ha expuesto que la identidad puede ser colectiva o individual, esta última según Larrain y Hurtado (2003), es una construcción de contenidos psicológicos que puede transformarse o estar en continuo cambio, la carga psicológica se da a partir de la concepción y el reconocimiento que los otros tienen de uno mismo “la

auto-identificación del sujeto requiere, ser reconocido por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente” (Giménez, 2010:10); sin embargo, se ha dicho que en la construcción de la identidad, la percepción que los otros tengan del individuo no es trascendente a menos que venga de alguien significativo:

sólo las evaluaciones de aquellos otros que son de algún modo significativos para el sujeto cuentan verdaderamente para la construcción y mantención de su auto-imagen. Los padres son al comienzo los otros más significativos, pero más tarde una gran variedad de “otros” empiezan a operar (Larrain, 2003: 34).

Por eso el discurso del padre y la forma de proceder con Juan Pérez Jolote, siendo niño, es muy significativa, cada vez que no podía hacer algo le decía “¡cabrón, con qué me vas a pagar lo que te estás tragando, si no vas a aprender a trabajar como yo!” (Pozas, 1959: 16), el autor aclara en una nota que “cabrón” es una interjección ofensiva reproducida por el informante, usada en riñas, pero no en el trato con los infantes.

Hasta aquí, en la auto-imagen percibida por el niño, éste sabe que no es lo suficientemente apto, que el trabajo bien hecho es como una meta, y que la comida no es gratis aún si eres hijo, además, el trabajo que hace el padre, quien es la autoridad, requiere de fuerza física que él aún no tiene, pero los golpes son demasiados, lo que queda claro cuando el narrador, empleando la reiteración, dice: “tanto y tanto me pegaba que pensé salir huido de mi casa” y no es sólo el hecho de que los golpes fueran constantes sino de la intensidad de los mismos, lo que hace que le diga a una mujer de Zinacantán que se lo lleve:

Le dije llorando: “Mira, señora, llévame para tu casa, porque mi papá me pega mucho; aquí tengo mi seña todavía, y acá, en la cabeza, estoy sangrando; me pegó con el cañón de la escopeta”. “Bueno -me dijo la mujer- vámonos” (Pozas, 1959: 16).

Cabe preguntarse si decidió irse de manera intencionada y específicamente con una mujer zinacanteca y no con otra que fuera chamula, puesto que Zinacantán

y Chamula, si bien son dos municipios colindantes de habla tsotsil, culturalmente son distintos o hasta rivales, pues no se consideran iguales, incluso la vestimenta es diferente, en Zinacantán (lugar que en náhuatl significa “lugar de murciélagos”) los trajes, tanto de mujeres y hombres son tejidos en telar de cintura y luego bordados por estampados, en su mayoría de flores, el rebozo bordado que usan las mujeres sobre los hombros asemejan alas de murciélagos, como se observa en la siguiente imagen.



Ilustración 2. Traje típico femenino de Zinacantán

En cambio, en Chamula, los trajes son de lana de borrego o carnero, en las faldas y chamarros, en mujeres y hombres respectivamente. Este animal es el más valioso en la economía del pueblo “porque de él se obtiene el vellón para hacer las prendas de vestir de la mujer, el chamarro para el hombre, la ropa de cama y otras prendas que se destinan al comercio con los pueblos indios vecinos” (Pozas, 2012: 210). La indumentaria cambia en los días de fiesta, los hombres usan un chamarro



Ilustración 3. Vestimenta tradicional femenina de Chamula

blanco cotidianamente y usan el chamarro negro en festividades “la indumentaria no sólo tiene valor como rasgo diferencial de pueblo a pueblo; también en el individuo como factor personal en la etiqueta y en las relaciones sociales” (Pozas,

2012: 208-209) uno de estos distintivos es el uso de los listones de colores en los sombreros de quienes tienen algún cargo social en la comunidad, lo cual será de mayor notoriedad para el protagonista más adelante.



Ilustración 4. Vestimenta tradicional masculina de Chamula

Si bien la comunidad da un sentido de pertenencia, hasta este momento el niño no tiene un sentido de apego a ella, no es consciente de todas las tradiciones del pueblo más que las costumbres en su casa, en donde con frecuencia es lastimado y sobajado. Su decisión de irse no cambia su identidad, hasta el momento sólo configura sus atributos, “débil” en fuerza, “no apto” para trabajar, “deudor” de

su alimentación porque no retribuye lo que se come; sin embargo, hay que recordar que los cambios son graduales y el primer paso que rompe su rutina es precisamente, esta decisión. Si bien la identidad es una construcción, hay que recordar que el sujeto “tiene la capacidad de agencia, es decir, no es pasivo” (Palomar, 2000: 41), el individuo cambia o se transforma por distintas circunstancias y el maltrato del padre es la primera de ellas.

A partir de este momento, cuando Juan Pérez Jolote decide irse, empieza su odisea picaresca, sirve a varios zinacantecos y para cambiar de patrón, como si él fuera una mano de obra intercambiable, bastaba con una botella de *trago* o licor, desde aquí se observa que esta bebida es un producto de intercambio en las relaciones de estos pueblos, ya sea por un favor o servicio, esto se verá más adelante, además el hecho de ser intercambiado parece ser normal tanto para él como los adultos que hacen este tipo de tratos.

También estuvo a cargo de dos viejos que eran tan pobres que lo cambian por dos fanegas de maíz y ya no vuelven por él, el narrador remarca el hecho de que no le pegaban:

Los viejos no me pegaban, nunca me regañaron. Quería regresar y seguir viviendo junto a ellos... Tal vez me querían; pero eran pobres y no tenían maíz, no hacían milpa, no tenían tierra. Lloré mucho porque no podía volver. ¡Cómo volver si estaba vendido para que ellos comieran! (Pozas, 1959: 20).

El maíz era uno de los alimentos básicos en las poblaciones indígenas, incluso los cabecillas de familia que tenían tierras para sembrar no podían hacerlo de manera repetida porque la tierra se volvía infértil, por eso era común que para el abastecimiento de alimento fueran a las fincas a trabajar; Jan Rus explica que, al contrario de la creencia de que eran granjeros autosuficientes “en la mayoría de esas comunidades la gente no es capaz de obtener más que una pequeña fracción de su propio sustento a partir del trabajo en sus propias tierras” (Rus, 2012: 33). En el caso de los viejos, no tenían siquiera tierra para sembrar, menos la edad para salir a laborar, por eso pudo ser viable para ellos intercambiar al niño por dos medidas de maíz; lo interesante es que la percepción del menor sugiere cierta

búsqueda de cariño al decir “tal vez me querían pero eran pobres”, al mismo tiempo que los justifica por su misma pobreza, ¿por qué pudo decir que tal vez lo querían?, el único motivo era que no le pegaban, y en esta misma lógica, podría decirse que no tenía el cariño de su padre como tampoco su reconocimiento.

Posteriormente los viejos lo dejan “vendido” con un *ladino* llamado Locadio, incluso el autor remarca esta palabra para explicar que se le designa a sí a la gente no india, este es un hecho importante aunque aparentemente menor, es trascendente porque el niño se percata de que él es diferente.



Ilustración 5. Vendido con el ladino.

La ilustración anterior representa el momento cuando el pequeño Juan es vendido con el ladino por dos fanegas de maíz; el niño está situado en primer plano, más cercano al espectador y los otros dos personajes lo ven dando a entender que discuten sobre él. El menor lleva su traje de lana tradicional y es curioso que el

pintor lo mostrara con los brazos escondidos pues refleja la incapacidad del infante para decidir sobre sí mismo. En la parte central se muestra al ladino como figura de poder montado en caballo, su imagen es la más oscura y debajo de él, el personaje hace un ademán con el brazo como haciendo una petición o señalando el “objeto” de intercambio.

Cuando estaba con Locadio, el ladino, el narrador menciona: “supieron las autoridades que el señor tenía un huérfano y le avisaron que me iba a recoger el Gobierno para ponerme en un internado” (Pozas, 1959: 22); este es un dato relacionado con la situación educativa en el país.

Según Stephen E. Lewis, desde la fundación de la Secretaría de Educación Pública (SEP) en 1921 por José Vasconcelos, se tomaron medidas para la escolarización rural en zonas indígenas, una de ellas fue enviar misioneros “para estudiar las condiciones socioeconómicas y culturales de la gente, para interesar a los miembros de la comunidad en la educación y para reclutar a futuros maestros” (Lewis, 2015: 65). En un panorama general, lo que se pretendía era la búsqueda de la modernización, que implicaba la homogeneización de los pueblos indígenas mediante el afán de castellanizar a la población, y aunque los métodos utilizados por la SEP tuvieron más de una falla, “los antropólogos, pedagogos y políticos progresistas en todo México siguieron introduciendo nuevas ideas sobre la construcción de la nación y el desarrollo comunitario... por medio de la educación” (Lewis, 2015: 95).

En el caso de Chamula, la escuela rural tuvo problemas porque los habitantes, aprovechando el desorden producido por la Revolución, expulsaron a los ladinos que vivían en su municipio:

Ellos se oponían a la escolarización porque implicaba el regreso de los ladinos, y en julio de 1933 las autoridades bloquearon la expansión de la escuela. Para complicar más las cosas a los empleados de la escuela estaba la presencia de los enganchadores que ocasionalmente “robaban” a estudiantes a la escuela y los enviaban a trabajar en las tierras bajas (Lewis, 2015: 217).

Además de esto, los albergues o internados los establecían en el centro ceremonial de San Juan Chamula, en exconventos, algo que no les parecía a los creyentes. El punto es que al protagonista no se lo llevan al internado porque no es huérfano y cuando se entera de que su padre va a recogerlo, le dice al presidente de Acala, que es donde lo tenían, “no quiero ir con mi padre; no sea que me vaya a matar por el camino” (Pozas, 1959: 23), al parecer el presidente lo cree capaz, y manda de regreso al padre en dos ocasiones sin el niño, hasta que en la tercera ida, el padre lo convence con la promesa de que ya no le va a pegar, pero esto no resultó cierto. La mamá también cree que su padre podría haberlo matado: “-¿viniste ya, hijo? -dijo mi madre- yo creía que te había matado tu papá” y el mismo progenitor lo afirma:

Tenía un mi tío que me defendía diciéndole a mi papá: “no le pegues mucho a tu hijo”. Mi padre le contestaba: “¡A usted qué le importa! ¡Es mi hijo y puedo matarlo si quiero! (Pozas, 1959: 24).

Al parecer “matar” al hijo sólo por tener la autoridad del padre se reitera y no parece un imposible para las personas de su entorno, por eso es que resulta cuestionable si en realidad pegarles a los hijos era un aspecto realmente excepcional.

Si quitarle la vida le parecía un derecho al padre por el mero hecho de serlo, era lógico que podía mandar al hijo a saldar la deuda que él había adquirido, y de esta forma podían llevarse al niño y esta situación era normal para todos:

Un día pidió mi papá doce pesos a un habilitador de los que andan engancho gente para llevarla a trabajar a las fincas. Cuando llegó el día para salir al camino, no lo encontraron, porque estaba emborrachándose, y me llevaron a mí en su lugar, para que desquitara el dinero que había recibido. Fue conmigo mi tío Marcos. Hicimos cuatro días de camino (Pozas, 1959: 24).

Jan Rus explica que, cuando los etnógrafos preguntaban a los hombres de las comunidades indígenas de los Altos sobre su ocupación, todos se consideraban agricultores y el trabajo fuera de la comunidad pasaba desapercibida lo que provocaba un análisis erróneo en los textos etnográficos:

Los hombres tsotsiles y tzeltales se concebían a sí mismos como cultivadores de maíz, y si se les preguntaba de qué vivían, eso decían. Todos sus mitos del origen, todas sus definiciones de lo que era ser hombre y del trabajo mismo, provenían del cultivo de maíz (Rus, 2012: 65).

Si bien era cierto que sembraban maíz y frijol en sus tierras también realizaban “trabajo *suplementario* fuera de la comunidad para ganar dinero con qué comprar todo lo que no podían cultivar o fabricar por ellos mismos” (Rus, 2012: 64), y para mediados del siglo XX, estas comunidades habían sido absorbidas por la economía de las fincas, Jan Rus sintetiza la relación entre los trabajadores y los terratenientes de la siguiente manera, siendo la forma de trabajo mediante el enganche una ventaja para estos últimos:

Debido a que los indígenas vivían y se identificaban con las sociedades comunitarias de Los Altos, pobres e igualitarias, podían ser remunerados muy por debajo de los trabajadores que tenían que mantenerse a sí mismos dentro de la “sociedad nacional”. Y es que esos trabajadores indígenas de Chiapas podían ganar sólo lo suficiente a lo largo de una temporada de tres o cuatro meses para pagar el abastecimiento de maíz y frijol para sus familias durante un año, y con eso se daban generalmente por satisfechos. Más aún, precisamente porque ellos continuaban identificándose fuertemente con sus comunidades de origen y siempre regresaban a ellas, no representaban una población onerosa para los terratenientes, quienes de otra forma hubiesen tenido que mantenerlos durante los largos periodos en que no los necesitaban (Rus, 2012: 32-33).

Así era el panorama económico en la mayor parte de las comunidades indígenas de Chiapas. Fue entonces, Juan Pérez Jolote acompañado de su tío, a trabajar para saldar “el enganche” o el dinero que había recibido su padre; fue la primera vez que llegaba a un lugar así y menciona “yo estaba contento allá en la finca, porque no había quien me pegara ni quien me regañara; el caporal me quería mucho” (Pozas, 1959: 25), de nuevo, parece que para él la ausencia de golpes significa presencia de cariño o afectividad y cuando regresa a su casa después de haber saldado la deuda, vuelve otra vez a sufrir el maltrato de su padre.

Al salir varias veces de su casa encontró que su experiencia en la finca le resultó agradable, por lo que al primer encuentro con un enganchador, no lo duda y

pide irse con él, para este momento si bien sigue siendo un menor ya no es “tan tierno” como al principio, porque el enganchador le da doce pesos, cuando en otras ocasiones con sólo que le dieran de comer hubiera bastado, como ocurrió con todos los patrones que tuvo antes, con los zinacantecos, los viejos que lo cambiaron por maíz y con el ladino, los cuales no le pagaban en efectivo el trabajo que hacía.



Ilustración 6. Enganchadores de las fincas

En la imagen se observa de nuevo la superposición de las figuras en los espacios en el cuadro y la distancia de las personas, siendo los enganchadores los más cercanos al espectador. Juan Pérez Jolote pide irse a las fincas y en su rostro puede verse la tristeza y el miedo al maltrato del padre que le impulsa a huir de su casa, esto puede deducirse a partir de la lectura, pero otro punto de vista sería, el

ángulo de quien observa al niño, que sería una persona parada justo al lado y detrás del enganchador, así que desde ese ángulo, el espectador sería parte de los que enganchan. El rostro de uno de los ladinos es rígido y de mirada escrupulosa; el otro simula una sonrisa y con la mano un gesto de aprobación. El niño hace la petición con su sombrero en mano en señal de respeto. Los demás son observadores de la situación, la cual les parece muy normal, probablemente también sean trabajadores para las fincas.

En este momento de su vida decide irse de su casa de nuevo pero ya no llorando para que se lo lleven, sino para trabajar, así llegó “a una finca de Soconusco donde ganaba diez centavos diarios, trabajando con los *patojos*, pues aparte trabajaban los hombres y aparte los muchachos” (Pozas, 1959: 26), aquí hace una distinción entre ellos y los otros, entre los menores y los hombres, lo que no significaba precisamente que para ser hombres tuvieran que llegar a una edad específica, sino que supieran realizar trabajos completos, que tuvieran la fuerza necesaria. El trabajo que realiza como “patojo” o menor no es pagado de la misma forma, pero al menos ya se le paga, lo que atribuye a su trabajo algo de valor, esto significa un cambio, pero es más notorio cuando después de un año dice “empecé a trabajar por tarea, como los hombres” (Pozas, 1959: 28).

Este es el primer cambio significativo, ahora su pago aumenta considerablemente, de diez centavos, ahora recibe cincuenta centavos por tarea. La Asociación de Comités de Desarrollo Campesino (CODECA), explica los acuerdos para el trabajo en las fincas de la Costa Sur de Guatemala, los cuales son similares a los realizados en las fincas en la zona del Soconusco en Chiapas, en el sentido de los tipos de trabajo. Entonces, el trabajo por “tarea” consistía en el pago diario que se realizaba “bajo la condición de concluir determinadas tareas definidas con anterioridad”; en el trabajo por día “el acuerdo es realizar diferentes tareas indefinidas a cambio de un pago al final del jornal”; el trabajo también podía ser por contrato: “existe un acuerdo claramente establecido de trabajo con salario definido sin límite de tiempo” (CODECA, 2005: 10). Aunque el trabajo también podía darse por tarea/día o por tarea/contrato, siendo los de contrato los de menor recurrencia.

Las actividades iban desde preparar el terreno para la siembra, mantenimiento del cultivo, cosechar, limpiar o cualquier otro encargo, sin embargo, el trabajo no era tan fácil porque la estancia en esos lugares se prolongaba por las deudas adquiridas. Ricardo Pozas explica que los indígenas muchas veces eran llevados por la fuerza a las fincas o “robados” y engañados con aguardiente para emborracharlos, endeudarlos y llevarlos a trabajar en condiciones deplorables, esto ocurría con mayor frecuencia en los pueblos de Oxchuc y Huistán:

la explotación del indio era mayor por el enganchado ladino, cuando el compromiso para ir a trabajar a las fincas se hacía en la cabecera del municipio, donde el contratista se encontraba establecido en un comercio propio donde vendía aguardiente, ropa y baratijas. En estos establecimientos embriagaban y robaban a los indios para luego llevarlos en grupos a las fincas (Pozas, 2012: 296).

Estando allá debían trabajar para saldar la deuda contraída en estos negocios en los cuales los precios de los productos eran excesivos para tenerlos más tiempo trabajando y “las deudas crecían más, porque cada finca tenía una tienda de raya donde se le daba al indio lo que pedía, principalmente aguardiente; y así se inflaba siempre la cuenta que había de mantenerlo por más tiempo trabajando” (Pozas, 2012: 297).

La cuestión es que los indios trabajaban por tareas en las fincas, la cantidad de tareas variaban, “los más fuertes, o los entrenados, hacían ocho o nueve tareas a la semana; pero los menos fuertes o los que iban por primera vez, sólo hacían tres tareas a la semana” por lo que Ricardo Pozas consideró que esta modalidad de trabajo era “otro recurso para explotar más al trabajador” (Pozas, 2012: 285), es decir, darles el trabajo por tarea y no por día.

En el caso de Juan Pérez Jolote, lo que le interesaba era que ahora ganaba más, pues el trabajo de los “patojos” o niños, eran de 10 centavos al final del día, como menciona Pozas, “es frecuente el trabajo de los menores de edad, a los que se les pagan salarios más bajos y se les exigen las mismas horas de trabajo” (2012: 284), el protagonista al ver el cambio en el pago dice: “cuando vi que ganaba más me empecé a apurar, y a la otra semana hice seis tareas; a la otra siete; después

ocho, nueve, diez, hasta once tareas llegué a hacer en una semana” (Pozas, 1959: 28). En su perspectiva, le parecían buenas las tareas que le daban porque demostraba que era buen trabajador “el caporal veía cómo trabajaba yo, y me daba buenas tareas; yo le daba sus cigarros para que chupara” (Pozas, 1959: 28), como si sólo los más aceptados pudieran hacer este tipo de mandados.

Junto al cambio de trabajo también cambia la definición de sí mismo, ahora puede que sea apenas un muchacho mayor de once años y menor de quince, pero es un hombre porque ya trabaja como ellos, ahora ya no tiene deudas y con el incremento de pago, adquiere también poder sobre él, puede decidir qué hacer y lo que hace es comprarse lo que considera “buena ropa”: un pantalón, zapatos, camisas y pañuelos.

Su percepción de las cosas materiales comienza a cambiar, atribuye como “buena” ropa a la vestimenta que usan los patronos, es decir, los ladinos; más allá de ser buena en cuanto a la calidad y practicidad (ya que la ropa de lana que usan tradicionalmente los chamulas los protege del frío), la considera así por la carga significativa que tiene, no todos pueden comprar ropa de este tipo además, “lo peculiar en la indumentaria indígena radica en el significado que tiene el vestido como parte de la *caracterización* del indio, como rasgo grupal, como elemento en la manifestación de una conciencia colectiva” (Pozas, 2012: 209); por lo tanto, el hecho de cambiar de ropa supone también una transición de su conciencia respecto a la identificación con los indígenas.

Por otra parte, los demás trabajadores chamulas aún lo identifican como uno de ellos y por vestirse diferente le hacen burla, porque para ellos sigue siendo un chamula en vestido de ladino:

Los compañeros me hacían burla porque era yo vestido de *ladino*, porque había dejado mi vestido de chamula. “¿De dónde viniste tú? -me decían-, que andas vestido de ladino, pero somos compañeros.” Seguí trabajando, y con mi dinero compré una escopeta, después una pistola, para ir al monte los días domingos a tirarle a los pájaros; después compré un acordeón (Pozas, 1959: 28).

Los objetos que se compró como la escopeta, la pistola y el acordeón no los necesitaba para comer, es decir, no eran objetos indispensables, pero los compra porque puede. De acuerdo a Larrain y Hurtado (2003), aquí se cumple uno de los tres componentes de la identidad: las posesiones; Juan Pérez Jolote se hace de una apropiación material que le proporciona cierto tipo de poder sobre los objetos y distinción frente a los otros, en el sentido más amplio, entre el *mí* y lo que es *mío* se vinculan de manera que “el sí mismo de un hombre es la suma total de todo lo que él puede llamar suyo, no sólo su cuerpo... sino sus ropas y su casa, su mujer y sus niños, sus ancestros y amigos, su reputación y trabajo...” (Larrain, 2003: 33).

De las posesiones adquiridas, comenzó transformando su imagen, mediante la vestimenta, que, si bien es de primera necesidad, el cambio fue indudablemente adrede, porque bien pudo comprarse ropa tradicional, aunque es necesario mencionar que en las zonas cafetaleras el clima es caluroso, pero en el texto se distingue que él es el único que cambia sus ropas, sus compañeros siguen vistiendo igual incluso en clima más cálido. En la actualidad se puede observar que los pequeños comerciantes indígenas, como los vendedores ambulantes y los que tienen negocios de frutas y verduras, también portan su vestimenta tradicional aunque el ambiente esté caluroso, de igual forma las vendedoras indígenas en las playas de Cancún, portan la lana que sirve como aislante de los rayos solares.

Lo trascendente en comprarse los objetos que no son de primera necesidad estriba en que le otorgan cierto poder y puede ser un indicio de lo que vendrá después, las armas de fuego, así como el acordeón, un placer estético, la música. ¿Qué puede significar la adquisición de estos bienes?, para Larrain y Hurtado “el acceso a ciertos bienes materiales... puede también llegar a ser un medio de acceso a un grupo imaginado representado por esos bienes; puede llegar a ser una manera de obtener reconocimiento” (Larrain, 2003: 33).

Puede ser que el grupo imaginado sea la comunidad ladina, sin embargo, los otros dos componentes de la identidad, es decir, lo cultural y lo social, o bien, las categorías colectivas y los otros, que son las significaciones compartidas en su comunidad, le señalan que él es un chamula, además lo que pudo demostrar con los bienes materiales es que tiene algo que antes no: la capacidad de trabajar como

los hombres, y esto es algo que le da reconocimiento por parte de los otros: “cuando regresaban mis compañeros a Chamula, después que desquitaban el dinero que los habilitadores les adelantaban, llegaban a contarle a mi papá que yo ya sabía trabajar, que fuera a la finca a traerme” (Pozas, 1959: 28).

Juan Pérez Jolote vende las armas y el acordeón para mandarle dinero a su padre y así, éste lo reciba en casa, porque el reconocimiento más significativo para él es el de su progenitor, pero cuando rechaza el dinero enviado y amenaza con matarlo, en vez de regresar a su casa decide irse aún más lejos, hasta una finca cerca de Huixtla, de clima caliente, no va a necesitar aquí ropa de lana sino la “ropa buena”, y de una vez rompe con los vínculos que le atan a su comunidad para que su padre no lo encuentre, pues todavía le tiene temor, tanto que incluso se cambia el nombre aunque no los apellidos; siendo el primero un apellido en castellano y el otro de animal: “me puse José Pérez Jolote, dejé de ser Juan Pérez Jolote”. Al comienzo de la obra, el protagonista menciona respecto a su nombre:

Me llamo Juan Pérez Jolote; lo de Juan, porque mi madre me parió el día de la fiesta de San Juan, patrón del pueblo; soy Pérez Jolote, porque así se nombraba a mi padre. Yo no sé cómo hicieron los antiguos, nuestros tatas, para ponerle a la gente nombre de animales (Pozas, 1969: 15).

Sobre la composición de los nombres, Ricardo Pozas aclara que el nombre indígena “corresponde al nombre de un animal, planta o cosa. Este es uno de los restos de su antigua organización social y en la actualidad persiste la prohibición del matrimonio entre personas del mismo nombre indígena” (Pozas, 1969: 113), esta prohibición le causaría cierto problema más adelante, cuando quiere casarse y sus padres le remarcan el hecho de que la pretendida comparte con él el nombre indígena.

La decisión de cambiar de nombre, tiene para el protagonista una función específica, la de huir de su padre, sin embargo, también tiene una carga significativa en la comunidad, pues para los indígenas su nombre tiene una importancia primordial en la concepción de su persona incluso de su alma. Pozas remarca que esta situación se da de manera colectiva y advierte que

El nombre personal es la esencia misma del individuo; cambiar de nombre significa cambiar totalmente la conciencia del ser, es sentirse otra persona. Esta identidad del nombre con la persona y la trasfiguración de la conciencia del ser al cambiar de nombre, tiene muchas implicaciones prácticas, no sólo entre los chamulas, sino entre todos los indios de la zona (Pozas, 2012: 96).

Una de ellas es dar otro nombre cuando piden un préstamo para trabajar en las fincas y gastar el dinero sin cumplir el compromiso, esto no quiere decir que se quedaran inmunes si los descubrían, pero el hecho es que ellos no se sentían con culpa ni responsabilidad para saldar el compromiso porque la firma o el nombre que daban no era el suyo por lo que se sentían tranquilos si se gastaban el dinero.

El cambio de nombre era una práctica no sólo para evadir estos acuerdos sino para escapar incluso de la muerte, cuando se sienten enfermos, cambiar de nombre se convierte para ellos en un último recurso cuando la situación es grave, ¿cómo ocurre esto? Cuando enferman acuden a una persona, el “pulsador” para que éste les tome el ritmo cardiaco que se siente en las venas de las muñecas y en otras partes del cuerpo: “los pulsadores buscan la “pirma” (firma) al tomar el pulso del enfermo y, cuando no lo encuentran, dicen que el enfermo ya no tiene remedio, que lo tiene apuntado Dios y que va a morir. Existe una relación entre la sangre, el nombre y la vida”, Ricardo Pozas explica que en otras comunidades como en San Pedro Chenalhó:

Hay brujos que cambian el nombre de los enfermos que están en la lista de los que han de morir, formulada por la deidad. Ante el cambio de nombre hecho por el brujo, hay una reacción mental de alivio al sentirse otra persona y no la enferma; esta actitud mejora su estado de salud cuando el origen del padecimiento está ligado a causas mentales (Pozas, 2012: 96).

El punto es que, si bien el protagonista se cambió de nombre por una razón específica, en las comunidades indígenas cambiar el nombre completo tiene distintas implicaciones “dar un nombre a las personas es algo que está ligado a la mentalidad del indio, por eso, el bautizo es el único sacramento del culto católico

que han aceptado los chamulas” (Pozas, 2012: 96) y si un cabeza de familia no llega a tener hijos, puede pedir a sus familiares que le den su nombre a algún sobrino para perpetuar su nombre incluyendo sus bienes cuando éste muera, por eso el antropólogo afirmó que para los indígenas “la inmortalidad del hombre se concibe en la perpetuidad del nombre” (Pozas, 2012: 96).

Con el cambio de nombre cambia también de escenario, aunque es necesario concretar los rasgos identitarios en este primer apartado de la vida de Juan Pérez Jolote; en primer lugar, tenemos que pasó de ser un niño “tan tierno” que no sabía trabajar, a transformarse en un hombre que sí sabe; en segundo, el trabajo es un elemento indispensable en la configuración de sí mismo, primero otros decidían sobre él y su trabajo sin que se le pagara nada, ahora puede adquirir los objetos que desee; en tercer lugar, la influencia del padre es decisiva para que salga de su hogar y llegue a las fincas; y por último, comienza a tener un cambio significativo sobre su persona cuando entra en contacto con los ladinos, los patrones de las fincas, porque ahora ya es consciente de lo que implican los rasgos de alteridad, observa que hay fronteras o diferencias entre ellos y los otros, entre los chamulas y los ladinos. El primer gran cambio es estar consciente de esto, y elige mudar sus ropas así como su nombre, que tienen una carga cultural o simbólica, se despoja de ellos, de sus tradiciones, y cambia de escenario, hasta aquí la búsqueda de reconocimiento del padre sobre su persona ha quedado latente, pausado, pero no olvidado.

4.2. Un “chamula” entre ladinos

En este segundo escenario, operan distintos cambios en Juan Pérez Jolote (siendo ahora José), ocurre un incidente en la finca donde trabajaba, y cabe destacar otro cambio importante: ahora él paga para que le hagan la comida, “pagaba cinco centavos diarios para que me hiciera la comida” (Pozas, 1969: 30) lo que muestra un estatus superior en cuanto a su poder adquisitivo y una mejora en su alimentación.

Pero al igual que un personaje picaresco, su infortunio no se hizo esperar, mataron a uno de los trabajadores en medio de una borrachera y a él se lo llevan

preso, todo por no decir quién lo mató; menciona: “se llevaron al muerto, y a mí me llevaron preso” (Pozas, 1959: 32), el narrador no especifica qué llevó a Pérez Jolote a no decir nada aun sabiendo quién había cometido el crimen, pero esta situación muestra una circunstancia de no denuncia, lo que hace pensar si esto sería una cuestión habitual o no en estos lugares.

Lo cierto es que era más común denunciar y encarcelar a los indígenas que a los ladinos, al menos, durante el tiempo que duró el sistema de enganche y los trabajadores no tenían un sindicato que los amparara; los enganchadores buscaban cualquier medio para llevar mano de obra a las fincas cafetaleras cuando los medios legales no eran suficientes: “se les encarcelaba por los más simples motivos y para pagar las multas tenían que aceptar el enganche para ir a las fincas” (Pozas, 2012: 295), el mal trato que recibían se notaba al término de las cosechas:

Por todo el trayecto entre las fincas y los pueblos de los indios se observaba, al regreso, una dolorosa caravana de enfermos y desnudos, con los cuerpos ulcerados por el exceso de trabajo y por las plagas de la tierra caliente, sin protección de ropas, en la más completa miseria, dejando las fincas pero no sus deudas, que los mantenían sujetos para la cosecha siguiente. Algunos morían en el camino vencidos por el cansancio y la inanición (Pozas, 2012: 299)

Esta situación se dio hasta que el Presidente, el General Lázaro Cárdenas del Río, mandó inspeccionar las condiciones de trabajo en las fincas, y tras una asamblea dada el 19 de junio de 1936 en San Cristóbal de las Casas, se discutieron las medidas que se tomarían para evitar la explotación excesiva de los indígenas.

Entre los temas discutidos, se encontraba el sistema de enganche, los salarios, la abolición de las tiendas de rayas, entre otros. Como resultado, el 24 de diciembre del mismo año “se constituyó el Sindicato de Trabajadores Indígenas de las Fincas Cafeteras, en la finca de “Maravillas” con un total de 25,000 trabajadores indígenas” (Pozas, 2012: 300). Desde entonces se logró que los indígenas fueran tratados algo mejor, sin embargo, para la década de 1950, cuando Ricardo Pozas hizo el estudio monográfico, observó que “el sindicato no ha llegado aún a formar parte de la cultura del indio como institución de defensa de sus intereses en la finca”

(Pozas, 2012: 301), aunado a esto, el viejo sistema de enganche, a pesar de haber sido modificado, continuó dándose de manera clandestina.

El punto es, que si bien los indígenas contaron con un sindicato, la mayoría de ellos no estaban acostumbrados a ser quienes denunciaran cuando se trataba de cuestiones legales y Juan Pérez Jolote también tomó una actitud de no denuncia cuando se lo llevaron preso.

La siguiente imagen representa ese momento, la luz en el cuadro está en el suelo mientras que el exterior es sombrío, a diferencia de las ilustraciones anteriores en los que se podía observar el paisaje y lo que sucedía alrededor. Tampoco puede verse la parte frontal de las personas, sólo las espaldas, como dando la espalda a la justicia, ocultando lo que en realidad pasó.



Ilustración 7. Su crimen fue no denunciar

Estando dentro de la cárcel, Juan Pérez Jolote no perdió la oportunidad para trabajar, el trabajo es para él algo primordial, algo con lo que puede conseguir más

y no se conforma sólo con la escasa ración de comida y dinero que les daban, pues el trabajo es como una meta para él, quedó arraigado en las palabras de su padre: “¿cuándo te vas a enseñar a trabajar?”, por lo que dentro de la prisión, holgazanear no es para él una opción, no es su forma de vida:

Me enseñé a tejer⁸ abanicos para ventearse cuando hay mucho calor y me los pagaban a veinte y veinticinco centavos... luego, me enseñé a hacer canastos de palma... con esos oficios que aprendí ya tenía con qué mantenerme dentro de la prisión. Había otros prisioneros que decían que eran de Guatemala; éstos no sabían tejer, ni hacían nada, y sólo estaban esperanzados a los quince centavos diarios para comer (Pozas, 1959: 33).

Otro cambio importante en cuanto a la identidad es el aprendizaje de una nueva lengua, Pérez Jolote hablaba el tsotsil, un rasgo identitario de su comunidad, pero en su estancia en las diferentes fincas en las que trabajó antes de llegar a la cárcel, era común para él escuchar hablar el español por los ladinos, menciona: “cuando llegué a la cárcel, yo entendía bien la *castilla*, pero no sabía cómo decir las palabras; aprendí a hacer las cosas sin hablar, porque no había nadie que supiera mi lengua, y poco a poco aprendí a hablar *castilla*” (Pozas, 1959: 34), este cambio identitario en cuanto a la lengua se da por necesidad, como no había quién lo entendiera tuvo que aprender el castellano, se acostumbró tanto a hablarlo que sin darse cuenta fue olvidando su lengua raíz, la cual es un rasgo que afianzaba su identidad pero por el momento no era tan consciente de la importancia que tendría el dejar de hablar su lengua.

El siguiente patrón a quien sirvió fue el Gobierno, sacaron de la cárcel a todos los presos para enlistarlos como soldados. En ese momento en México todavía persistían las luchas revolucionarias, aunque según Jan Rus, en *Revoluciones contenidas* (2004), un artículo donde expone la situación de los indígenas durante la Revolución: “en su mayor parte, entre 1915 y 1920, los tzotziles⁹ no participaron

⁸ Esta es una expresión idiomática a la par de “te vas a enseñar a trabajar”, puede connotar que el hecho de aprender debe hacerse por uno mismo sin esperar la guía detallada de un tutor, sino que se aprende viendo y reproduciendo lo que hacen los demás, sin esperar explicaciones detalladas.

⁹ En el artículo está escrito con z, aunque en sus libros como en *El ocaso de las fincas*, escribe esta palabra con la grafía actual, s.

directamente en la lucha entre los carrancistas y sus oponentes” y que la situación de Juan Pérez Jolote “el personaje de la biografía de Ricardo Pozas, es la aparente excepción que confirma esta generalización. Aunque peleó en la Revolución, fue reclutado por la fuerza y cambiaba de bando cada vez que era capturado” (Rus, 2004: 73).

A él le tocó estar en medio de las batallas, sin saber a quién servía, no había un nombre de algún general en particular, pero sabía que era cosa del Gobierno y para allá fue: “todos los que iban peludos, les quitaron el pelo; a los que llevaban bastante ropa se la quitaron y a todos nos dieron unos capotes con las mangas largas” (Pozas, 1959: 34). Aquí de nuevo cambia su vestimenta, pero ahora no es decisión propia, ahora de nuevo deciden por él, pues no tenía mucha elección, era estar ahí, o seguir en la cárcel.

La única opción que tuvo para que no lo llevaran de soldado era seguir la sugerencia de los guatemaltecos, decir que era de Guatemala para que lo dejaran libre; sin embargo, Pérez Jolote, así se haya cambiado el nombre, la ropa y hasta la lengua, se asume diferente a ellos; como afirma Palomar Vereá, el sujeto es identidad, tiene “una claridad de lo que es, construida dentro de una lógica binaria de oposición *yo soy* en la medida justa en que no soy lo otro” (Palomar, 2000: 40-41), la pregunta entonces es cómo y desde dónde se construyen las identidades, pues la identidad siempre está en constante construcción. En este caso, el protagonista relaciona su lugar de origen como un factor que define su identidad, por eso no hace caso a la sugerencia y dice:

Como yo sé que no soy de Guatemala sino que soy chamula, de aquí, no quise el consejo que me dieron aquellos hombres, y me quedé con la gente de México (Pozas, 1959: 35).

Prefirió eso a su libertad, aunque habría que preguntarse qué significaría libertad para él, pues de todas formas está acostumbrado a servir a otros y conseguir de comer, mientras tenga trabajo que hacer y con ello sobreviva, los conceptos de libertad, lucha y revolución quedan en segundo término.

Dentro del ejército los llamaron el Batallón 89, formado por todos los presos de los distintos pueblos, les “dieron instrucción”, es decir, les enseñaron tácticas

militares y una vez que les dieron armas también les empezaron a pagar, un peso diario, hasta el momento el protagonista no había ganado tanto, a lo sumo pudo ganar de tres a cuatro pesos en la semana, no un peso al día, éste es un elemento que será de importancia después.



Ilustración 8. En medio de la lucha armada

En la ilustración anterior, se muestra al protagonista en medio de una batalla. Además del movimiento, lo que resalta más en la imagen es el sonido, el estrépito ruido de los cañonazos que lastiman los oídos del personaje. En su rostro se observa la desesperación y el dolor, tapa sus oídos con las manos para protegerlos y su estado corporal se muestra como buscando refugio. La luz focaliza la batalla, y las sombras enfocan el estado de la naturaleza.

Uno de los indicios del movimiento bélico en el que estuvo fue lo que un “padrecito” les dijo, sobre que salieran a buscar al enemigo y gritaran en todo momento “¡viva la virgen de Guadalupe!” como si se tratara de la guerra cristera. Su primer encuentro fue contra los carrancistas, pero después se unió a ellos y luego a los huertistas. El protagonista no tiene una idea clara de la Revolución, pero participa en los conflictos porque se lo llevan y va conservando la vida, buscando mejor paga, por eso, después de ver que como peón no ganaba lo que él quería, se enlistó, “me hice carrancista otra vez”, hasta que se enfrentan a los villistas y quedan prisioneros:

Nos preguntaron que por qué nos habíamos metido de carrancistas; yo contesté:

-Es que nos trajeron a la fuerza los huertistas; y ahora que entró Carranza nos cambiamos.

- ¿De dónde eres?

- Soy chamula (Pozas, 1959: 46).

Se cambió entonces a los villistas y no los fusilaron porque al parecer ellos eran como carne de cañón sirviendo a otros, pero no llevan un ideal revolucionario, además, como están a la fuerza y dispuestos a cambiarse de bando, no representan amenaza para ellos. Lo que es importante destacar, es que mientras Pérez Jolote pasa más tiempo en estos grupos revolucionarios, se afirma su lugar de origen, lo que le da pertenencia e identidad frente a los demás, pues, aunque estuvo hablando castellano durante su estancia con los ladinos, buscaban su identificación preguntando siempre por su lugar de origen, a lo cual respondía y se asumía como un chamula entre los ladinos.

Todas las experiencias que adquirió mientras estuvo en los diferentes estados de la república con los distintos grupos armados, se fueron sumando también a su edad, a su condición física, lejos estaba ya el niño pequeño que no podía cortar la tierra para la siembra, ahora servía incluso en la guerra, estos eventos fueron configurando su hombría, algo que expresa uno de los jefes villistas cuando los capturan y deciden irse con él:

-Así como dice este compañero; nos vamos a andar con usted.

- ¡Pero de veras!; no después se vayan a pelar, porque les metemos bala
- No señor, no nos vamos a pelar, aquí vamos a andar con usted.
- Donde vamos a entrarle a los balazos los vamos a despachar primero, para ver si de veras son hombres -nos dijo (Pozas, 1969: 46).

Esta era un forma de mostrar su valentía la cual era una cualidad que valía para confirmar su masculinidad, al ponerlos enfrente de la batalla “para ver si de veras son hombres”; aunado a su trabajo y su valor, otro aspecto que también formó parte de su hombría fue el inicio de su vida sexual: “allí fue cuando empecé a probar mujeres por la verdad”, y a la par comenzó a probar también las bebidas alcohólicas como el pulque: “era yo asistente de un teniente. Cuando andaba franco¹⁰, iba a tomar pulque a la plaza, donde se ponía a vender una vieja con la cabeza blanca” (Pozas, 1969: 43), de niño no podía consumir este tipo de bebidas por eso es que el hecho de tomar pulque era otro aspecto que mostraba que ya era un hombre. Su vida sexual comienza con la mujer vieja que vendía pulque, ésta le preguntó:

- ¿Tienes mujer?
- No señora, no tengo mujer.
- ¿Y por qué no te buscas una?... ¡tantas muchachas que hay aquí!
- Es que no sé qué cosas le voy a decir
- Pero, ¿quieres mujer?
- Sí.
- ¿Ya sabes cómo es la mujer?
- no señora, no he sabido cómo es la mujer.
- Si quieres, vamos para mi casa.
- Bueno, vamos (Pozas, 1969: 43).

Comenzó con una mujer vieja, así supo “cómo era la mujer” pero luego también las jóvenes se le insinuaban, lo que le gustó más porque con la primera le daba vergüenza que la vieran porque estaba avanzada en edad; el punto es que con este inicio de su experiencia sexual también definió su hombría, de esta manera, mediante el trabajo, su utilidad en la guerra, su valor, su hombría, su inicio en el

¹⁰ En términos militares, salir *franco* significa salir de descanso o de día libre fuera del cuartel.

consumo de bebidas alcohólicas y su experiencia sexual, ocurrió la transición de niño a hombre.

La siguiente imagen muestra el momento en que la mujer vieja, con la que inició su vida sexual, va a buscarlo, y él le hace una señal para que no se le acerque sino que espere a que vaya por ella, porque le daba vergüenza que sus compañeros vieran con quién mantenía relaciones. También se observa una distribución armónica de las figuras geométricas, rectangulares y en cuadros, en el piso, puertas y ventanas. En la composición se presentan de nuevo los espacios y las distancias, marcando distintos planos: adelante, en medio y al fondo, muestra lo lejos y lo cerca, marca así la distancia entre él y la mujer.



Ilustración 9. Inicio de su vida sexual

El fin de sus andanzas en la lucha llegó cuando, andando con los villistas, se entregan de nuevo a los carrancistas y éstos les dan la opción de irse, es muy importante lo que les preguntan porque el protagonista puede decidir por él mismo:

“¿Qué es lo que quieren? ¿Quieren seguir de carrancistas? El que no quiera seguir, puede salir libre, puede volver a su tierra a trabajar”. Yo dije: “no quiero seguir porque quiero trabajar en el campo” ... Quería andar libre, sin ser soldado... me dieron mi boleto y veinticinco pesos, además, me dieron mi libertad (Pozas, 1959: 48-49).

A partir de aquí, comienza a buscar lo que él quiere, ya no se conforma que le digan a dónde ir y qué hacer, ahora entiende y significa más el concepto de libertad, que en este momento es ir a donde él quiera, primero le ofrecen trabajar en una finca donde no tardó mucho tiempo, y luego a otra, en la que sólo trabajó tres meses porque “ésta tampoco me gustó, me vine para mi tierra” esto significaba que ya estaba en el estado de la república donde se encontraba su pueblo y de donde siempre dijo que era.

Luego viene otro infortunio que marca de nuevo una nueva decisión y un cambio de escenario, menciona: “cuando llegué a Tuxtla tenía ciento cuarenta pesos”, ésta era una suma bastante considerable, eran todos sus ahorros y su único bien material, la representación de todas sus posesiones y la prueba de todo el tiempo trabajado, ya sea en el ejército o en las fincas, ya había decidido regresar a sus tierras, llegó primero a la capital de Chiapas trayendo consigo ese dinero, esa acumulación de bienes que había ganado durante un largo tiempo, regresaba pero con el poder que le daba esa cantidad, recordando que el trabajo que los pobladores de las comunidades indígenas debían trabajar durante meses para ganar siquiera 30 o 50 pesos, pero ocurrió algo que marcaría un parteaguas en su persona y la transformación en su identidad al quitarle eso y dejarlo completamente despojado:

Ya estaba yo durmiendo, cuando entraron dos ladrones, y cuando vine a sentir, estaba montado sobre mí uno de ellos; yo boca arriba y él me tenía la pistola en el pecho: “¡A ver, la pistola! ¡¿Qué armas porta!” Yo le dije que no tenía ninguna arma, ni pistola, ni cuchillo. “¡Entonces el dinero! ¿Dónde está?, ¡cabrón!” Y me quitaron los ciento cuarenta pesos que tenía debajo de mi cabecera (Pozas, 1969: 50).

Este despojo violento le trajo repercusiones negativas en su salud y en su persona, en su individualidad y en su identidad porque al quitarle al hombre todo lo que tenía de valioso y quedarse completamente solo, sin nada sobre lo que tener poder o posesión después de haber conseguido tanto, lo lleva a una depresión de la que no se recuperaría fácilmente: “amanecí sin dinero; triste estaba yo sin un centavo, sin qué comprar mi comida”, incluso cuando estaba en la cárcel buscó la manera de comer mejor tejiendo palma, pero ahora, después de haber ganado tanto y sin tener qué preocuparse por su comida, llegó a quedarse sin nada, lo que hace que se enferme de gravedad por la misma depresión:

Estuve triste y me enfermé. Me cogió dolor de cabeza, dolor de estómago y diarrea. Después, ya no me di cuenta. La señora llamó a la policía y le dijo que en su casa estaba un indito muriéndose. Vinieron y me llevaron para el hospital, y allí me estuvieron curando seis meses (Pozas, 1959: 50).

Cuando se recupera, adquiere de nuevo algo de dinero trabajando en el mismo hospital durante un mes, y aunque no estaba completamente recuperado, se decide a externar lo que realmente deseaba:

“yo me quiero salir ya de aquí; quiero volver a mi tierra”. “¿Aguantas a llegar a tu tierra?” “Parece que sí aguanto”. Me dieron mis treinta pesos, y me vine caminando para mi tierra. De Tuxtla vine a quedarme a Ixtapa, y de Ixtapa para mi casa hice medio día de camino (Pozas, 1959: 50).

Después de todas sus experiencias estando fuera de su comunidad, tiene el deseo de regresar porque este es un lugar significativo para él, le da pertenencia y es una apropiación de su identidad, como afirma Esposito (2004), la comunidad también puede verse como un valor, una apropiación “una esencia... como un origen a añorar, o un destino a prefigurar. En todos los casos, como lo que nos es propio” (2004: 23- 24).

Esto pudo sentir Pérez Jolote, que regresaba a su lugar de origen, al lugar donde siempre se identificó, regresaba a ser Juan, pero lo que no sabía era que la

vida que llevó durante su ausencia no sería la misma dentro de la comunidad, porque si bien la comunidad puede ser una apropiación también es algo “construido cultural y subjetivamente, es significada y construida por individuos mediante elementos simbólicos” (2000: 13), que pueden ser la familia, el trabajo, la organización social, la vestimenta, la lengua, los ritos, etc. De todo ello, ¿qué conservaba Juan Pérez Jolote?, quizá sólo el valor del trabajo, por eso cuando llega a su casa se da otro cambio en su identidad.

En esta parte de su vida, ¿qué cambió en su persona?, el atributo del trabajo se agudizó, el ser hombre ya no sólo era saber trabajar, sabía hacer de todo, hasta de soldado; tenía una edad que mostraba la plenitud de su juventud, tenía fuerza física y la capacidad de decidir y buscar lo que deseaba, ¿y en cuanto a su identidad?, él se pensaba chamula y los ladinos siempre lo vieron como tal, aunque estuviera vestido como ellos y hablara el castellano, pero al llegar a su comunidad se encontraría que no era tan chamula como él se creía, veamos entonces, el siguiente escenario.

4. 3. Un “ladino” en Chamula

Durante el tiempo que estuvo junto a los ladinos, siendo soldado o trabajando en la fincas, o de albañil, o de carnicero, el aspecto que le dio identidad fue su origen, su comunidad, por eso, al final de todo, cuando ya no tenía ningún patrón y cuando pudo decidir por sí mismo, añora su hogar, ve a la comunidad como una apropiación y como ya se ha mencionado, lo que se considera como “mío” da pertenencia e identidad sobre el objeto o el valor, en este caso, sobre la comunidad.

Juan Pérez Jolote llegó a su comunidad dando por hecho que el ser chamula bastaba con haber nacido ahí, sin embargo, cuando llega observa que hay aspectos que configuran la identidad colectiva en ese lugar, elementos que ha olvidado. Cuando recién llegó, dice “llegué a mi casa y saludé a mi papá; ya no me conocía. A mí se me había olvidado hablar la lengua, poco era lo que entendía. Me preguntó mi papá que quién era yo, que de dónde venía” (Pozas, 1959: 52). En él operaron distintas transformaciones al grado que el padre no lo reconoció, principalmente porque cuando salió de su casa apenas era un pequeño niño y regresó siendo ya

un adulto. Es necesario recordar que la otredad o la alteridad, a nivel individual son indispensables en la configuración de la identidad, ““porque la identidad sólo puede construirse en la interacción simbólica con los otros” (Larrain, 2003: 31), y en la relación con los otros lo que se busca es el reconocimiento hacia uno mismo.



Ilustración 10. Juan Pérez Jolote regresa a su casa

En la ilustración anterior, Alberto Beltrán dibuja el retorno de Juan Pérez Jolote a su casa. Se observa el tamaño del protagonista que ahora parece ser más alto incluso que su padre, aun estando de rodillas; pide la aprobación de sus padres inclinando la cabeza y rogando con las manos. El rostro del padre parece gritarle y a punto de pegarle, y por otro lado, el rostro de la madre parece acongojado por no saber de él y da señal de acogerlo incluso con sus manos. El paisaje parece iluminado para mostrar la casa y sus alrededores, con un cielo despejado.

La relación con su padre es significativa, uno de los elementos que acompañan la concepción que tiene de su progenitor es el poder, la autoridad y con ella, temor y respeto hacia él; esto se lo demuestra cuando se presenta con él y le cuenta dónde ha estado: “salí de la finca y me fui para México de soldado. Esto se lo decía yo hincado de rodillas” (Pozas, 1959: 52), faltaba ver si lo aceptarían o no. La primera persona que lo reconoce como hombre es su madre “¡ves cómo volvió nuestro hijo ya hombre! Eras tan malo que tuvo que irse porque le pegabas mucho” y luego, el primer paso de aceptación de parte de su padre ocurre cuando dice “está bien que volvió, ¡qué vamos hacer!... Entra para dentro” (Pozas, 1959: 52).

Si bien lo aceptan y reconocen como hijo, Juan Pérez Jolote se hace más consciente de sí mismo sobre lo que le definía como chamula, pues su primer obstáculo fue hablar con ellos:

Me dieron una silla; se senté. Me les quedé viendo... No pude platicar con ellos, ya no podía hablar el idioma [...] Vinieron mi hermano y mi hermana a saludarme, pero yo no podía hablarles, sólo los miraba [...] Yo les hablaba palabras en castilla y palabras en la lengua, porque no podía decirlo todo en la lengua. Ellos se reían de mí porque no decía bien las cosas en la lengua (Pozas, 1959: 52-53).

Juan Pérez Jolote había casi perdido uno de los aspectos o elementos simbólicos que caracterizan a la cultura Chamula, la lengua, y con ella, había olvidado también las costumbres, las tradiciones, los rituales, en fin, la forma de vida de los habitantes. ¿Podría decir entonces que era un indígena chamula como siempre afirmó en sus andanzas con los ladinos?

Para permanecer en la comunidad primero tenía que entender de una vez que el miedo arraigado que le tenía a su padre había desaparecido: “la primera noche desperté cuando mi padre, inclinado, soplabla sobre el fogón. Sentí temor de que se acercara a mí, y, lleno de furia, me despertara de una patada. Pero no lo hizo, ¡ya era un hombre! (Pozas, 1959: 53), ya no podía recriminarle porque ahora sí tenía la fuerza física y la capacidad para trabajar incluso más que su padre, quien ahora es más viejo que joven. Lo único que restaba entonces, era definir por completo su identidad, y si quería ser realmente chamula, debía hacer lo que los

otros le decían, pues el sujeto se define en su interacción con los otros; lo que debía hacer entonces, era cambiar, lo mismo que cambió al principio cuando se fue de su casa, su vestimenta.

La única fecha que da de manera concreta, es el regreso a su casa, el personaje no recuerda de manera específica otras fechas de los episodios de su vida, ni siquiera la fecha de su nacimiento porque no se lo dijeron, pero sí recordó el día exacto cuando regresó a su casa, fue significativo para él: “volví a Chamula el 14 de agosto de 1930, al otro día era la fiesta de Santa Rosa, y me dijo mi padre: así como andas vestido no le vas a gustar a la gente; es mejor que te mudes de ropa” (Pozas, 1959: 54), si quería recuperar de nuevo su sentido de pertenencia a este lugar debía seguir el consejo, quitar sus ropas de camisa, pantalón y zapatos, por lo que menciona:

Me quitaron mis trapos y me dieron un *chamarro* de lana que me cinché al cuerpo con un cinturón de gamuza, sobre mi calzón y mi camisa de manta. Ya era de nuevo chamula (Pozas, 1959: 54).

Pero así como no lo reconocieron como ladino la primera vez que usó camisa y pantalón, ahora él no se reconocía como chamula aunque tuviera de nuevo la ropa tradicional de la comunidad, lo que sí tenía claro era que tanto la lengua como la vestimenta son rasgos que dan identidad, tanto individual como colectiva y por eso comenta:

Yo estaba triste; ya no sabía vivir como chamula. Y entonces pensé: “Para qué vine a mi pueblo? ¿qué me hizo venir? Si no pude estar aquí cuando era chico... Ahora que todo lo veo tan raro, que no puedo hablar como la gente y que se me han olvidado las costumbres... ¿qué voy a hacer?... Me da vergüenza vestirme como chamula, y si me visto así me veo feo... No puedo salir al pueblo; siento que me miran mal, que hablan de mí” (Pozas, 1959: 54).

La ropa es un aspecto significativo, le atribuye características como verse “feo” o “bonito”. Cuando vestía de ladino vinculaba la vestimenta con la figura de poder de los patronos, interiorizó lo simbólico de las ropas sin darse cuenta.

En cambio, al vestir otra vez como chamula, estéticamente se percibe así mismo como “feo”, sin estatus alto. Además, el vestirse así pero sin saber comportarse como chamula, le causa conflictos internos aunado al rechazo de los demás ya que la gente del pueblo no lo consideran como uno de ellos: “mi padre había oído lo que decía la gente cuando me veían: Mira, ya vino Juan, dicen que anduvo matando gente, anda muy aladinado” (Pozas, 1959: 54), la relación existente entre su comunidad y él, entre la cultura del pueblo y su identidad tenía que construirse o reconstruirse, según Larrain y Hurtado (2003) en la interacción simbólica con los otros.

Pérez Jolote menciona “yo ya no quería estar en mi pueblo; pero tampoco pude irme otra vez”, no había un motivo fuerte para salir de ahí, no había golpes, no era un niño, el trabajo y el alimento podía conseguirlo ahí, sólo era su tristeza y su falta de pertenencia y de reconocimiento en los otros lo que le hacía dudar, pero aprendió todo de nuevo, al igual que lo hizo al principio de su vida, al lado de su madre:

Y me quedé en la casa, trabajando, oyendo a mi madre hablar la lengua. Y así estuve muchos días, junto a ella, como si hubiera sido un niño. Me daba gusto pensar que ya tenía yo mamá otra vez. Y empecé a sentirme de nuevo contento, junto al calor de la lumbre que ardía en medio de la casa (Pozas, 1959: 55).

De manera simbólica, la madre le da de nuevo origen, le enseña a hablar, y le otorga de nuevo vida, a través de la palabra, de los actos, de las historias que cuenta, porque en ellas se encuentra contenida las costumbres y la forma de proceder de la gente de ahí; además, lo hace junto al calor del fuego, el cual se encuentra habitualmente en medio de la casa, en forma de fogón, donde se cocina la comida.

Es un lugar significativo para los habitantes de la comunidad porque es el corazón de la casa, podían sacudirse ahí el frío y el hambre; también dejaban enterrados ahí los ombligos de los recién nacidos. Aunque las casas del pueblo de Chamula son iguales a las demás de la zona tseltal- tsotsil, el centro de la casa-habitación es importante también en cuanto a su funcionalidad: “la distribución que hacen de sus viviendas es funcional, ya que el clima frío, se neutraliza con la

hoguera de la cocina en la noche para dormir, y en el día para descansar después del trabajo” (Pozas, 2012: 219).

El protagonista se experimentaba a sí mismo por medio de los otros, mientras aprendía de nuevo la lengua junto a su madre se abstuvo de las fiestas del pueblo: “vino la fiesta de San Mateo. Todos los de mi casa fueron; pero yo no quise ir y me quedé. Más tarde vino la fiesta del Rosario y tampoco fui. No quería que la gente me viera vestido como chamula sin que pudiera yo hablarles” (Pozas, 1959: 55). Aunque no iba a las fiestas, él ya no se fue de la comunidad, estaba aprendiendo de nuevo y él era consciente de esto, de que su identidad como individuo estaba consolidándose, transformándose y reconstruyéndose, porque como ya se ha mencionado, la identidad no es estática, sino que está en continuo cambio.

El protagonista en este punto se tornó en un individuo que comenzó a transformar su *sí mismo* en relación a los demás integrantes de la comunidad, para tener nuevamente el sentido de pertenencia y así definirse en una identidad colectiva al integrarse como uno más de los indígenas chamulas; en este sentido, Larrain afirma que el individuo “se hace objeto de sí mismo al tomar las actitudes de otros individuos hacia él. La identidad, por lo tanto, es la capacidad de considerarse a uno mismo como objeto y en ese proceso ir construyendo una narrativa sobre sí mismo” (2003: 32). El primer paso en la reconstrucción en la narrativa sobre su identidad, fue la experiencia de aprender nuevamente la lengua y vestir las ropas tradicionales, el segundo consistió en aprender también la forma en que debía comportarse en las reuniones familiares y las fiestas de la comunidad, al ser hombre, su maestro no sería otro más que su padre.

En este apartado se observó que, contrario a lo que pensaba acerca de su identidad, Juan Pérez Jolote estaba lejos de ser un verdadero chamula, como se consideraba en el apartado anterior; al contrario, si bien fue aceptado por sus padres para vivir con ellos, para los integrantes de la comunidad no era bien visto por andar *aladinado*, hablando castellano y vistiendo como los ladinos. Pero un aspecto trascendente es que el hecho de que pudo ser consciente de que su identidad como tal, requería más que sólo haber nacido ahí; que la lengua, las ropas, las costumbres y las historias que contaban los viejos era parte también de ser como ellos, decide

retornar entonces a sus raíces y todo lo que implicaba, para tener un sentido de pertenencia a esta comunidad debía cambiar también la perspectiva que tenía sobre ella, si bien le pareció digno o “bello” asemejarse a los ladinos, ahora aceptaría los valores compartidos por la comunidad, para ser de nuevo, chamula.

4.4. Un chamula en su comunidad

A partir de que Pérez Jolote regresa a su hogar, los acontecimientos ocurren sólo en torno a la comunidad y a la familia, pues el protagonista hace una búsqueda de pertenencia en este lugar. Se vuelve un sujeto de las costumbres y tradiciones, de lo que otros le indican, no como mandato sino por decisión propia, para volverse de una vez, un miembro más de la comunidad.

Su instructor fue su padre “me decía lo que debía yo de hacer en cada caso”, sobre todo en las reuniones sociales, ahí aprende todo lo relacionado a sus costumbres. En este punto, la novela se torna más descriptiva, parece como si las acciones del personaje se suspenden para darle lugar a los detalles de cada tradición, como los preparativos que se hacen en honor a las ánimas de sus parientes, la comida que se prepara y las oraciones que se hacen. Por ejemplo, cuando Juan Pérez Jolote se involucra por primera vez en una de las tradiciones del pueblo, el ritual de las ánimas llamada *Todos Santos*, describe el proceso de los preparativos:

En el tapanco y dentro de un cajón, se guardaban los *trastes* para poner la comida a las ánimas; allí quedaban guardados todo el año y sólo se sacaban este día. Sacaron del cajón los *setz* para servir el caldo y la carne con repollo, los *boch* para el atole agrio y un platillo para la sal (Pozas, 1959: 55).

El ritual de las ánimas continúa celebrándose no sólo en Chamula sino en todo México, conocido como la celebración del día de muertos, específicamente la idea de que los parientes muertos llegan a visitar a las casas donde se les da una ofrenda, una invitación a estar presentes en alma y comer las cosas que solían disfrutar en vida; sólo que en este pueblo realizan acciones particulares como llamar a las ánimas:

Uno de mis hermanos fue al pueblo para tocar la campana del barrio y llamar a las ánimas. Yo fui con mi padre al panteón, limpiamos la yerba de las tumbas de nuestros parientes, y para marcarles un caminito, que sólo se comienza en el panteón, se termina con un pedacito que señala la entrada de la casa (Pozas, 1959: 55-56).

Además, tienen bastante claro qué parientes fallecidos llegarán y quiénes no: “sólo llegarían las ánimas de los que heredaron bienes a mis padres; los que no dejaron nada no fueron llamados” (Pozas, 1959: 56). Por esta razón los parientes son llamados cada uno por su nombre, para que sean las únicas ánimas en aparecer:

Mi madre llamó a las ánimas por su nombre, a sus padres, a sus abuelos, a los padres y abuelos de mi padre, y les dijo: “Vengan a comer, vengan a sentir el sabor, vengan a sentir el humo de lo que ustedes comían” (Pozas, 1959: 56).

Juan Pérez Jolote participó en esta celebración involucrándose con las actividades que debían realizarse y muestra estar totalmente convencido de lo que acontecía: “en todas las casas había candela, y de seguro estaban allí las ánimas que habían salido a visitar a sus parientes” (Pozas, 1959: 56). Esto es importante en la medida de que el protagonista reafirma sus raíces y encuentra un sentido de pertenencia en la comunidad no sólo por haber nacido ahí sino por las tradiciones y el mito del origen, sus antepasados y la cosmogonía que envuelve a cada festividad; lo cual se perpetúa por generaciones a partir de las pláticas de los más viejos:

Uno de los viejos que venían con mi padre dijo:

-¡Qué solo se ha quedado *Chultotic*!

“La madre de *Chultotic* es *Chulmetic*. El padre de *Chultotic* ya no vive, ni él ni su ánima llegan a este mundo. Murió hace mucho tiempo. La virgen *Chulmetic* lloró mucho cuando murió su señor. Entonces su hijo *Chultotic* le dijo:

-“no llores, madre, que mi padre volverá a los tres días; en cambio, si lloras, no volverá nunca más”.

“*Chulmetic* lloró mucho sin oír las razones de su hijo, y el padre del sol no regresó nunca más” (Pozas, 1959: 58).

A partir de este mito los viejos explican las razones de por qué se celebra el ritual de las ánimas, puesto que no podrán volver debido a los llantos, incluso cuando un pariente muere, mientras van a enterrarlo no le lloran por temor a que ni sus ánimas puedan volver:

Si nuestra madre *Chulmetic*, no hubiera llorado, todos los hombres y mujeres que mueren volverían al tercer día después de muertos. Por eso todos los días va *Chultotic* al *Olontic* a ver a su padre y a los que han muerto cada día y que ya no volverán; sólo sus ánimas salen hoy a visitar a sus parientes (Pozas, 1959: 58).



Ilustración 11. Ritual de las ánimas

En la imagen anterior, es la primera donde el protagonista no aparece, pues al igual que la narración que deja las acciones del personaje, da pie para describir y presentar las costumbres del pueblo, con la madre haciendo los preparativos.

En la ilustración se observa que fuera de la casa parece ser de día, pero en la habitación, la única luz es el de la vela que no logra iluminar toda la pieza, que está oscura, llenándola de misticismo. Aquí no predomina el sonido o el movimiento, sino el sentido del olfato, a través de la comida y el olor del incienso.

El origen del protagonista se extiende más allá del lugar de donde es originario, entra en su conciencia que sus raíces abarcan también a sus antepasados y las costumbres que heredaron, incluyendo los mitos de la creación del hombre. Así como se expande su origen, las tradiciones también le hacen extender su vida por medio de las mismas creencias, porque hablan del encuentro con sus parientes incluso después de muertos y se supone que les pasará lo mismo a los que están vivos.

Después de un tiempo, vuelve a una de las fincas, pero con el propósito de comprar “mis caites y mi sombrero” no con la intención de huir sino de proveer a la familia algo de dinero, ahora su interés está con ellos; le deja a su padre el dinero del enganche, y tras un mes en la finca menciona:

Cuando llegué, me encontré con que mi padre vivía en el pueblo de Chamula; se había mudado del paraje. Ya era *primer gobernador*, había gastado los cuarenta y nueve pesos para recibir su cargo. Compró maíz, ocote y un garrafón de trago (Pozas, 1959: 59).

Es necesario explicar esto último sobre la mudanza y el cargo del padre. En primera instancia, el padre no salió del municipio de Chamula sino que se fue a vivir al pueblo principal, a la cabecera municipal, ya que la familia completa vivía en los alrededores, en los parajes de Chamula. Ricardo Pozas explica que por esa razón es necesario hacer énfasis en que las casas del pueblo principal no eran las casas habituales de los chamulas sino la de los parajes:

No son las casas-habitación de la cabecera del municipio las que podrán presentarse como tipo de vivienda de los chamulas, porque en ellas casi siempre falta el “pus” (baño de vapor), el huerto, el corral de los carneros y el gallinero que complementan la casa de una familia chamula (Pozas, 2012: 216).

El motivo era el desempeño del cargo del padre:

es natural, ya que cada familia que vive en la cabecera del municipio está allí por un año, desempeñando su cargo, y la casa que habita generalmente es prestada; cada funcionario político o religioso tiene su casa propia en algún paraje del municipio y sólo está temporalmente en la cabecera, donde tiene lo estrictamente indispensable para vivir (Pozas, 2012: 2016-217).

Por otra parte, también es importante explicar el puesto del padre, en relación al “nombramiento”, puesto que todo hombre chamula que esté casado, al ser parte de la comunidad, debe prestar servicio a la misma. A continuación se explica el proceso de cargos.

Sistema de cargos

Ricardo Pozas explica la organización política en el segundo volumen de la monografía de Chamula, la cual está conformada por el Ayuntamiento Regional y el Ayuntamiento Constitucional; el primero tiene que ver con la política local, unida a cuestiones religiosas; y el segundo, al organismo legal, reconocido por el gobierno estatal. En la política del pueblo también se encuentran los ancianos, también conocidos como:

Los “principales”, entre los cuales se encuentra el líder del pueblo o principal de los principales; este cuerpo de “principales” funciona en ajuste político con el Ayuntamiento Regional, y está integrado por los hombres que han servido en los puestos políticos del Ayuntamiento Regional. Los “principales” gobiernan en los parajes y mantienen las tradiciones políticas del pueblo junto con el Ayuntamiento Regional. (Pozas, 2012: 4).

Son 54 hombres que integran el Ayuntamiento Regional, pero en la organización religiosa son muchos más. El cargo de los puestos políticos o religiosos los puede desempeñar cualquier hombre chamula casado, y no es que se “nombren”, “otorguen” o “paguen” por los puestos sino que “tienen la obligación de servir por un año en cualquiera de los cargos políticos o religiosos, sin remuneración alguna” (Pozas, 2012: 5). Por este motivo, los que tienen cargos deben contar también con

suficientes medios para subsistir y mantener a su familia durante este tiempo, ya sea con dinero, maíz o frijol, para esto:

Cada miembro del Ayuntamiento Regional, al dejar de cultivar sus tierras por un año para atender los servicios de su cargo, recibe ayuda de los vecinos del paraje donde vive. Cada jefe de familia debe trabajar en su paraje cuatro días al año en las tierras de los funcionarios políticos al servicio del pueblo (Pozas, 2012: 5).

Los integrantes del Ayuntamiento Regional pueden ser: síndicos, gobernadores, alcaldes, regidores y mayores distribuidos por los tres barrios de Chamula: el de San Pedro, San Juan y San Sebastián. Además de estos funcionarios, están los escribanos, quienes fungen como intermediarios entre los dos tipos de gobierno, el regional y el estatal.

Éstos últimos son los que permanecen por más tiempo en su cargo “mantienen el control político del pueblo y de ellos salen los gobernantes del Ayuntamiento Constitucional” (Pozas, 2012: 12), pero los cargos en general, no son permanentes, debido a la imposibilidad de conseguir medios de subsistencia para dedicarse al trabajo de gobernador o cualquier otro cargo, aunque también se debe a la idea de igualdad que existe en la comunidad, por eso “los gobernantes en el pueblo se renuevan cada año, y esta es otra de las manifestaciones del principio de igualdad que norma la vida en el pueblo” (Pozas, 2012: 12), el cual se opone a un cuerpo permanente de gobernantes y a la acumulación de bienes: “la comunidad condena la ostentación de riqueza; si el individuo acumula bienes de consumo debe gastarlos sirviendo al pueblo como funcionario” (Pozas, 2012: 13); pero una cosa son los principios y otra, las acciones que cada funcionario realiza.

Para la designación de los cargos, el que está en función o los que han gobernado pueden elegir a los sustitutos, se eligen a los que aún no han cumplido con sus obligaciones y se debe tener en cuenta:

la cantidad de maíz que posee [el individuo], debe calcularse un mínimo para que pueda vivir con su familia durante un año sin trabajar en actividades productivas. La acumulación de bienes de consumo, el maíz sobre todo, es determinante para el nombramiento de los cargos políticos o religiosos (Pozas, 2012: 14).

Además del maíz, el frijol y la posesión de carneros son los otros bienes que pueden tener las personas que tendrán cargos. Los funcionarios también pueden perjudicar a quienes los han ofendido o desquitarse con personas que no tienen suficientes bienes, los cuales terminan endeudados y con trabajo en las fincas:

La designación de un puesto se presta con frecuencia a vengar alguna mala voluntad y se cometen injusticias dando cargos a los individuos que no tienen recursos económicos; en estos casos, los afectados piden prestado maíz, frijol y dinero; cuando terminan su comisión, van generalmente a trabajar a las fincas de café para pagar sus deudas (Pozas, 2012: 14).

Por tal motivo, los designados para cargos suelen huir y enfrentarse físicamente con las personas que los llevan a jurar para darles cargo, lo que ocurre por lo general en los días de fiesta para “cazar víctimas” y obligarlos a cumplir con esta responsabilidad; el juramento debe hacerse sin excepción, el cual se realiza “ante una gran cruz de madera que tiene cada barrio dentro de uno de los cuartos de la casa municipal, al que llaman *Alma* o Cuarto de Juramento” (Pozas, 2012: 14).

Para evitar tener alguno de los cargos, ofrecen regalos a los que están en funciones pero sobre todo, aguardiente, así, en caso de salir propuesto, su protector los defenderá:

Cuando alguien es nombrado para un puesto, su gente va y le ofrece aguardiente, le lleva regalos, leña y agua para sus servicios y van a trabajar en sus tierras, para estar bien con él, recibir sus favores y defensa en el caso de ser propuesto para algún cargo (Pozas, 2012: 11).

Sin embargo, si la cantidad no les parece suficiente, los mismos protectores son los que proponen a sus protegidos para los cargos: “como todos están protegidos, teóricamente a nadie le debían dar cargo; pero es aquí donde entra la *política* con su característica fundamental: la hipocresía” (Pozas, 2012: 14).

Para nombrar a alguien con algún cargo, se les da una credencial, si la persona no acepta, se arma una pelea hasta que agarran a la persona y lo llevan a

la cruz a jurar, el individuo sabe que es uno de sus deberes y se desahoga en la lucha con los que les llevan la credencial:

En algunos casos, la actitud de los nuevos funcionarios cuando han sido nombrados en contra de su voluntad, es francamente hostil y los encargados de entregar las credenciales van prevenidos para repeles o evitar cualquier agresión (Pozas, 2012: 20).

Por otra parte, cuando la persona acepta gustoso, “toma la credencial y les da a los Mayores y a sus acompañantes aguardiente, y éstos regresan al pueblo contentos” (Pozas, 2012: 20).

Ya sea que acepten gustosos o no, el punto principal en este proceso del sistema de cargos, es la concepción que los miembros de la comunidad tienen de este servicio: “servir al pueblo es servir al Santo Patrón y dejar de hacerlo equivale a no tener ya una vida tranquila: sobrevienen las peores calamidades, la miseria, las enfermedades” (Pozas, 2012: 17). Algunos nombrados huyen una vez que les han dado el cargo, pero si al salir del pueblo o trabajando en las fincas se enferman o se lastiman, el chamula:

Regresa al pueblo a decirle a San Juan: “Perdóname señor, no puedo servirte porque no tengo la paga”. Le enciende una candela y sana de la enfermedad que se considera le había venido de castigo por no cumplir con el cargo para el que había jurado (Pozas, 2012: 17).

Se hace énfasis en el sistema de Ayuntamiento Regional, porque es en este organismo donde el padre de Juan Pérez Jolote ocupa el cargo de gobernador y es además, al cual están sujetos la organización religiosa, donde el protagonista ocupará más adelante diversos cargos, baste hasta el momento recalcar que la función principal del Ayuntamiento Regional es “la de impartir justicia y vigilar por el bienestar del pueblo; estas funciones están ligadas al culto católico-pagano formando un solo cuerpo con los organismos religiosos que funcionan en el pueblo” (Pozas, 2012: 33); además, aunque los cabezas de familia presten servicio por medio de los diferentes cargos, no conciben su gobierno como un sistema de servicio social, sino como un organismo que vigila el orden y hace justicia, la cual se expone en público.

El padre de Juan Pérez Jolote cumple con su cargo de gobernador cuando su hijo regresa al pueblo después de trabajar en las fincas, y como ya se dijo, debía radicar en la cabecera municipal para desempeñar sus funciones, para lo cual tuvo que usar el dinero que recibió de antemano su hijo, por eso le dice:

ya vez que ahora me han nombrado gobernador, y el dinero que me habías dejado lo gasté comprando mi maíz, para poder vivir aquí en el pueblo; ya te lo devolveré después (Pozas, 1959: 59).

A diferencia de cuando se fue de jovencito a las fincas y que el padre no aceptó el dinero, ahora sí lo acepta y lo utiliza para conseguir el puesto de gobernador, además, no se apropia el dinero, sino que promete devolverlo, porque ahora su hijo ya es un hombre que merece el dinero que consigue por el esfuerzo de su trabajo; en este punto, su padre lo reconoce en su totalidad y todo el miedo que su hijo Juan pudo tener en el pasado, desaparece: “al cabildo llegaban, todos los días, los barriles de aguardiente que el secretario vendía y todos los días llegaba mi padre borracho, pero ahora ya no le tenía yo miedo” (Pozas, 1959: 60).

El padre llegaba borracho por el cargo que tenía, ya que el licor era uno de los medios de trato para los acuerdos entre las autoridades y los habitantes del pueblo, esto puede verse más adelante en el apartado “El alcohol en sus relaciones sociales”. Lo importante en este punto, es que el padre ahora era un representante, tenía autoridad en la comunidad, por su parte, Juan Pérez Jolote supo de nuevo hablar la lengua, además realiza trabajos en la casa como en las fincas y sabe proporcionar alimento; su padre reconoce todo esto y le ofrece lo que le hace falta para completar su rol social en la comunidad, ser un hombre de familia, es decir, casarse, por lo que le dice:

-Mira Juanito, ve las muchachas, a ver cuál te gusta; ahora que estamos en el pueblo, ahora que soy autoridad... y me dices y la vamos a pedir [...]

Le dije cuál era la mujer que me gustaba: una que vivía cerca de mi casa y que miraba todos los días.

-Bueno, te la vamos a pedir... ¿Te gusta?

- ¡Sí, me gusta, y ésa nada más!

-Sí, pero es Tuluc, me dijo.

-Qué le hace, si en castilla me llamo Jolote.

Habló con mi mamá, y dijeron:

-Vamos a probar si nos la dan, porque el Juanito no es criado aquí, hace poquito que llegó (Pozas, 1959: 60- 61).

Pozas aclara que Tuluc, en tsotsil significa *jolote* y en sus costumbres dictaban la prohibición de casarse con personas del mismo nombre, en este caso, de apellido, por lo que el protagonista hace énfasis en su apellido en castellano, que, por sonar diferente, daba por hecho que no era lo mismo.

El problema al casarse además del apellido, que Juan solucionó fácilmente con ese argumento, era lo que dijeron ambos papás, de no saber si darían permiso los padres de la muchacha para que se casara con él porque no creció ahí y eso suponía una complicación, porque para ser miembro de la comunidad, el individuo debía compartir los elementos simbólicos y los aspectos culturales de la misma, como menciona Palomar Vereá:

lo central en el proceso de construcción de las comunidades es la voluntad de sus miembros de formar un todo, cuestión que está íntimamente ligada al reconocimiento de fronteras claras y firmes, si bien más imaginarias que reales, lo que permite identificar a los miembros de la comunidad tanto por los elementos simbólicos compartidos como por la distinción que esas fronteras levantan frente a otros (2000: 18).

Una de esas fronteras o límites que estaba claro para la familia Tuluc, era la influencia ladina de Pérez Jolote, por eso tenían que asegurarse que su sentido de pertenencia y arraigos a la comunidad debían ser lo suficientemente fuertes para que él no volviera a irse. Su padre también comprende esto y por eso aboga por él cuando llegan a la casa de la familia de la joven: “Es que... los vinimos a molestar por su hijita de usted; ya ve que mi hijo Juan hace poco que volvió para acá, y él quiere tener mujer; quiere vivir igual que nosotros (Pozas, 1959: 61), tenían que hacer énfasis en esta última parte, es decir, en el deseo voluntario de vivir no sólo ahí, sino como ellos, lo cual remarcó el interesado, siguiendo la guía del padre:

-Dí a lo que hemos venido -dijo mi padre-, ¡híncate!

Me arrodillé, y dije:

-Pues sí, tío, tía; ustedes ven que yo no tengo mujer, yo quiero ser igual a ustedes, que viven casados y tienen mujer; que su hija me gusta y quisiera casarme con ella (Pozas, 1959: 61-62).

El primer requisito que le preguntan para ver si es apto para casarse, es lo que tuvo que aprender desde muy pequeño, el valor del trabajo, que además es un atributo inherente del ser hombre: “Pero... qué, ¿saber trabajar?, porque la mujer necesita que la mantengas [...] ¿yo?, sí señor, porque tengo mis manos buenas, no soy *tunco* (Pozas, 1959: 62); quiere decir que tiene ambas manos, que nada le impide trabajar, pero lo que más interesaba a los señores preguntar fue lo siguiente: “¿Pero no ves que eres de lejanas tierras, que no te has criado aquí y que, tal vez, nomás quieres probar a mi hija y la vas a dejar para volver a donde te has criado?” (Pozas, 1959: 62), el hecho de que se haya criado fuera de la comunidad marcaba una frontera entre ellos y él, y esto al mismo tiempo podría significar cierto peligro para su grupo familiar, como menciona Palomar, las fronteras son:

experimentadas como zonas de peligro, ya que éstas representan los límites de una identidad que hay que defender continuamente, lo que genera una necesidad de rituales especiales de mantenimiento (2000: 23).

Para asegurarse de que su vínculo con el interesado no supondría ningún problema debían confirmar que esta frontera que los separaba de ellos se desvaneciera, porque si bien algunos límites en un grupo pueden ser “lo racial, la religión o la lengua. Algunos límites están en la forma de hacer y pensar el mundo; es decir, son límites simbólicos. (Contreras, 2013: 20), en otras palabras, debían asegurar que Juan Pérez Jolote pensara el mundo al igual que ellos, que tuviera sus mismas prácticas de vida: trabajar, hablar tsotsil y tener la misma religión, entre otros aspectos; el protagonista afirma este pensamiento cuando le responde al futuro suegro:

-No, señor -le dije-, la verdad de Dios que aunque sea de lejana tierra, una vez que he venido aquí, si me quiere tu hija, verán cómo cumplo lo que he dicho. Lo que quiero es vivir en nuestro pueblo y dar servicio como ustedes lo están dando (Pozas, 1959: 62).

Comprometerse para dar servicio en el pueblo era un aspecto fundamental para asegurarles que viviría el resto de su vida en ese lugar, porque no todos los habitantes del pueblo les parecía la idea de dar servicio a su comunidad, como ya se explicó, muchos huyen de los cargos por la falta de bienes materiales que necesitan para subsistir durante el tiempo que se da servicio o cargo, pues éste no tiene remuneración alguna.

Juan Pérez Jolote se comprometió pues, a vivir como ellos y fortalecer sus vínculos con la comunidad al desear servir a la misma. Esto parece convencer al suegro, sólo le resta confirmarlo con su padre: “-¿Será verdad lo que está diciendo este Juanito? -dice que es verdad -contestó mi padre-; que se va a quedar aquí, que no se va a ir” (Pozas, 1969: 62), y como el joven pretendiente insiste en casarse con ella aunque trataron de disuadirlo diciendo que la hija era floja, que no le tejería su “chamarro”, él acepta porque sabe que no es floja; entonces los futuros suegros se quedan convencidos pero les dicen que regresen porque deben consultar con sus parientes sobre lo que opinan de este evento social, lo cual es trascendente para la consolidación del personaje pues se discutirá su aceptación total como miembro de la comunidad, como un chamula total capaz de formar una familia indígena con sus costumbres y tradiciones, el narrador cuenta:

A los cinco días regresamos a hablar para ver qué habían pensado; para saber qué habían dicho de nosotros los tíos y las tías.

-Está bien -nos dijeron-; si cumple con lo que ha ofrecido, si va a dar servicio en el pueblo, le vamos a dar la muchacha (Pozas, 1959: 64).

Ellos aceptaron pero para casarse, el prometido debía dar dote a la familia de la futura esposa, para eso necesitaría dinero: “y fui otra vez a San Cristóbal, a pedir dinero con los habilitadores, y me dieron cincuenta y cuatro pesos para

trabajar tres meses” (Pozas, 1959: 64). Con este dinero logró comprar la dote y sus ropas nuevas para el día del casamiento:

Compré uno cincuenta de plátanos, un peso de naranjas, dos atados de panela, seis pesos de pan, cuatro pesos de carne, un garrafón de trago, que me costó ocho pesos, y cuatro cajas de cigarros. Para que “entraran los gastos” llamé a mi hermano Mateo, a mi hermanito Manuel, a mi cuñado Marcos López y Ventana, con sus mujeres, que me ayudaron a llevar la canasta del pan. Fueron también mis padres. Yo iba cargando el garrafón de trago (Pozas, 1959: 66).

En la siguiente imagen se observa este momento, cuando él y su familia llevan los dotes a casa de sus suegros. La luz predomina en su indumentaria, la cual describe como limpia y nueva.



Ilustración 12. Dotes para el matrimonio

De todos los objetos que llevan, lo que más resalta es el garrafón de licor, el cual no puede faltar en el trato en sus relaciones sociales, en este caso, un casamiento, por eso es significativo que quien lo porte sea el propio prometido.

Juan Pérez Jolote se casó teniendo como testigos a todos los familiares de la joven: “compañeros, vamos a almorzar para que se vayan a sus casas; todos vieron cómo recibí a mi yerno. Y cada uno contestó: está bien [...] todos vimos cómo fue entregada tu hija” (Pozas, 1959: 70). Pérez Jolote cumplió con lo que había dicho, consiguió el dinero para casarse y estuvo sujeto a todo lo que le indicaba su padre y su suegro, acarreado leña, haciendo milpa y todos los trabajos que hacen los hombres para abastecer el hogar.



Ilustración 13. Ayudando al suegro

La imagen anterior es bastante clara, en el sentido de que casi no hay sombra, excepto la que se muestra en la pared de la casa, lo cual indica la posición del sol y que deja saber que es temprano o de mañana.

Una vez casado, desde luego que fue a la finca a trabajar para liquidar el dinero adelantado que le dieron para casarse, una suma que no recuperaría en caso de que la pareja se separara. Esta advertencia se hizo porque en Chamula tienen la costumbre de devolver el dinero que se gastó en el casamiento en caso de que no funcione el matrimonio, Ricardo Pozas da un ejemplo en la monografía de esta comunidad:

Un joven había sido sancionado por las autoridades con 15 días de trabajo en la limpia de uno de los canales que sirven para el desagüe de la laguna que se forma cerca del cabildo. El castigo había sido impuesto porque su primera esposa se había ido de su casa; sólo había vivido con él dos meses; había huido porque se le habían sangrado las manos al hacer las tortillas; en su matrimonio había gastado \$60.00 y al separarse sólo había devuelto la mujer \$30.00, pero le iba a devolver los otros \$30.00. Se buscó una segunda mujer; dio regalos al padre de ésta, pero estaba comprometida y huyó con el primer hombre que la pretendía; el padre de ésta, para no devolver el dinero que había gastado el segundo pretendiente, le entregó a otra de sus hijas, a una niña de 11 o 12 años de edad; la pequeña se quejó con las autoridades y éstas castigaron al joven por haber aceptado a la menor de edad como esposa (Pozas, 2012: 39-40).

Otro de los casos por los que la mujer puede huir y comprometer el dinero de los dotes, es el maltrato físico; Juan Pérez Jolote fue advertido de esa situación por parte de los parientes, le dijeron que si le pegaba a su mujer no le regresarían el dinero, a lo que él contestó:

-No tenga cuidado, papacito; no tenga cuidado mamacita -yo me inclinaba frente a ellos y frente a cada uno de sus parientes para que me tocaran la cabeza con su mano; ellos lo hacían, y aceptaban así, mi demostración de respeto (Pozas, 1959: 70).

Ricardo Pozas, hace nota respecto a la costumbre en esta comunidad que, al saludar a alguien que se considera mayor o superior, quien saluda inclina la cabeza y aquellos responden poniendo la mano en ella, y como menciona el narrador de la

obra, ellos aceptan así su demostración de respeto, lo que es igual, lo consideran como un miembro más del pueblo.

Juan Pérez Jolote se confirma así como un indígena chamula viviendo en San Juan Chamula, es parte ahora de esta comunidad y tiene el reconocimiento de su padre y demás integrantes; reafirma su identidad como chamula siendo sujeto a los elementos culturales de la comunidad en la interacción con los otros. Tiene lo que Contreras menciona sobre la cultura y la comunidad, es decir, la capacidad “para interpretar, para leer los significados y darles un sentido, es lo que funciona como pegamento para los integrantes de la comunidad” (Contreras, 2013: 20). El protagonista es parte de una identidad colectiva, es sujeto a las costumbres del pueblo, después de casarse observa lo que tiene, además de tierras y esposa, encontró la reciprocidad entre sus parientes, una ayuda mutua que no experimentó fuera de la comunidad:

ese día me lo pasé en la casa viendo lo que tenía. En mi terreno estaban trabajando cuatro parientes, que comieron con nosotros en la casa. A los parientes que vienen a ayudar no se les paga, sólo se les da comida, porque cuando ellos necesitan ayuda, nosotros tenemos que ir a trabajar en sus tierras (Pozas, 1959: 78).

¿Qué es lo que posee entonces?, un sentido de pertenencia, un motivo y un propósito para vivir ahí: la responsabilidad de ser cabeza de familia, además, tiene el apoyo de todos sus parientes, en la comunidad obtuvo este sentido de reciprocidad, algo que, mientras estaba con los ladinos no tenía, sobrevivía por cuenta propia.

El trabajo colaborativo se observa también en las actividades que realizaban las mujeres, como se observa en la imagen siguiente, en la cual tampoco aparece el protagonista porque se realiza el trabajo femenino, ahora que está casado es más consciente de los roles en su comunidad. Las mujeres tejen las ropas de la familia y de los santos del pueblo, además preparan la comida y realizan las labores domésticas.



Ilustración 14. Mujeres trabajando

Por otra parte, si bien el protagonista comparte una identidad colectiva, la cual se mantiene inmutable durante mucho tiempo y se transforma sólo debido a elementos externos, los cambios en la identidad individual, aunque son graduales, están en continua transformación; esto debido a que, según Larrain y Hurtado (2003), las identidades individuales tienen contenidos psicológicos, algo que no ocurre en las identidades colectivas, estas últimas agrupan distintos discursos identitarios, o diversas identidades individuales.

De esta manera, aunque el personaje principal practique y acepte la identidad colectiva que se le atribuye, él como individuo tiene la capacidad de transformar su rol social dentro de la comunidad, puede cambiar como individuo pensante, el ser un sujeto pasivo para llegar a ser un actor social, alguien con capacidad de agencia y definir su lugar en el pueblo en que decidió vivir, veamos entonces el último

escenario de su vida, cómo pasa a ser un habitante común en el pueblo de Chamula, a ser un representante, cumpliendo con lo que había dicho: dar servicio en ella.

4. 5. Líder chamula

En esta parte de la vida de Juan Pérez Jolote, lo primero que puede observarse es que ya no busca un sentido de pertenencia a algún lugar porque ya lo encontró en Chamula, tampoco se siente rechazado ni tiene dificultades en las costumbres del lugar, ya nada le parece raro ahí por lo que dice “ya me sentía contento en el pueblo”, ¿qué procede entonces?, ¿qué más podía desear?

Respecto a su personalidad, se pudo observar desde su paso por las fincas, en la cárcel y en las tropas, que no se conformaba con una pequeña ración de comida, si podía conseguir más trabajando, lo hacía, mejorando lo mejor que podía su situación; cuando dejó las armas y volvió a realizar diversos trabajos, ya no le parecía suficiente lo que le daban pues había podido ganar más en el ejército; pero regresa a su hogar no por la cuestión monetaria sino por buscar un sentido de pertenencia y algo que le diera identidad, para reafirmarse a sí mismo su lugar en el mundo, en un punto en el que había perdido todo.

Después del conflicto interno que atravesó sobre su identidad como chamula hasta establecerse en la comunidad, le iba bien, se sentía contento, y era aceptado como uno más del pueblo; no obstante, a nivel individual, la identidad siempre está cambiando porque:

la identidad no es puramente una construcción pasiva constituida por las expectativas de los otros, es un proceso de interacción por medio del cual la identidad del sujeto es construida no sólo como una expresión del reconocimiento libre de los otros, sino también como resultado de una lucha por ser reconocido por los otros (Larrain, 2003: 34).

Sólo que este reconocimiento lo buscaba en otro sentido, ya no sólo ser chamula, sino ser un chamula respetado, esto pudo ocurrir porque como afirma Palomar, “los sujetos no asumen pasivamente las identidades que se les propone, sino que negocian con ellas, las modifican, las rearticulan y refuncionalizan con base en sus propias necesidades” (Palomar, 2000: 41), el individuo puede pasar de ser un sujeto

a un actor social, la diferencia estriba en que el primero parece ser pasivo mientras el segundo, tiene una función activa dentro de su círculo social.

Según Gilberto Giménez, existen distintos parámetros sociales que definen a un actor social, los cuales son los siguientes:

- a) Todo actor ocupa siempre una o varias posiciones en la estructura social
- b) Ningún actor se concibe sino en interacción con otros
- c) Todo actor social está dotado de alguna forma de poder, en el sentido de que dispone siempre de algún tipo de recurso que le permite establecer objetivos y movilizar los medios para alcanzarlo
- d) Todo actor social está dotado de una identidad
- e) En estrecha relación con su identidad, todo actor social tiene también un proyecto, es decir, algún prospecto para el futuro, alguna forma de anticipación del porvenir.
- f) Todo actor social se encuentra en constante proceso de socialización y aprendizaje, lo cual quiere decir que está haciéndose siempre y nunca termina de configurarse definitivamente (Giménez, 2012: 8-9).

¿Podría decirse entonces que Juan Pérez Jolote cumple con estos parámetros?, el primer paso era ocupar una posición en la estructura social y precisamente por ser social, la posición que ocuparía tendría que ser en relación a los otros, es decir, el lugar que ocuparía debía ser a partir de un referente social, personas con las que compararse y distinguir el reconocimiento. Juan Pérez Jolote externa su deseo de reconocimiento a su mujer: “-yo quisiera vivir con mis compañeros, que son autoridades. Voy a pedir mi cargo de *mayor*”, al estar ella de acuerdo, él menciona:

Yo me quedé contento con lo que me contestó, porque quería tener un cargo; porque los que sirven al pueblo son respetados. Yo oía cómo saludaban a los que habían sido autoridades: “Adiós, *pasado alcalde*”, “adiós, *pasado alférez*”, “adiós, *pasado martomo*”, que son nombres de respeto (Pozas, 1959: 78).

Cabe aclarar que los cargos a los que se refería, eran parte de la organización religiosa: “a los individuos que han desempeñado cargos religiosos, se les llama *Pasados, Pasado Martomo, Pasado Pasión, Pasado Alférez*, así como los que han

desempeñado cargos políticos de importancia se les llama *Principales*” (Pozas, 2012, Tomo II: 70-71). Tener un cargo iba más allá de una obligación y requisito por ser parte de la comunidad Chamula, para él era una aspiración; no le preocupaba la cuestión económica porque ya tenía la experiencia y las capacidades necesarias para conseguir el sustento y desempeñar un cargo, que equivalía a dar servicio al pueblo. Sabía que no era para cualquier chamula: “yo veía cómo las autoridades se llevaban por la fuerza a los que les daban cargo. Éstos se defendían y muchas veces se escapaban” (Pozas, 1959: 80), además, ocupar un cargo tenía un requisito: “yo sé que hay compañeros que no pueden tener un cargo porque no tienen maíz para vivir en el pueblo”, por eso cuando su padre se hace gobernador ocupó el dinero que le dieron a su hijo para comprar maíz y tener el cargo.

Juan Pérez Jolote obtiene su primer cargo al defender a un “compañero” que se lo llevaban a la fuerza:

Él les decía que no tenía maíz, que no podía mantenerse, a tirones logró escaparse y las autoridades corrieron tras él. Yo me metí a defenderlo para que no le dieran el cargo, y al escaparse el otro, cargaron conmigo diciendo: “mira..., éste está bueno para *mayor*”. Me llevaron al juramento para darme el cargo de *primer mayor* (Pozas, 1959: 80).

Al regresar a su casa fue claro cuando externó lo que deseaba, expresando a su cónyuge: “¡jora sí ya encontré lo que quería! [...] -Vamos a ser *primer mayor*”; en esta expresión el plural es importante porque incluye también a su esposa, la mujer tiene roles específicos, como encargarse de hacer las ropas tanto para su familia inmediata como para los santos del pueblo, además de proporcionar la comida y otros deberes que no son de menor importancia; con el cargo de su esposo, también ella asciende de rango, porque en la comunidad, cuando ya están casados, no ven a cada uno de manera aislada sino conjunta. Para obtener el cargo, lo llevaron a jurar debajo de la cruz del pueblo, porque en esta comunidad la cuestión política está ligada a sus creencias religiosas, es necesario recalcar y detenerse en este aspecto de lo político-religioso porque son elementos trascendentes que conforman su sociedad, además tienen relación con los cargos que tendrá posteriormente el protagonista en su proceso de transición a líder chamula.

4.5.1 Relación político-religiosa en la comunidad

Con el objetivo de explicar la importancia de los cargos que tendrá el protagonista y su función dentro de la organización social, se hace énfasis en la relación entre la organización religiosa, la organización política y la iglesia católica, puesto que en la religión que profesan, hay un sincretismo entre los preceptos de esta última y las creencias o mitos de los nativos antes de la conquista española y la subsecuente evangelización.

Se ha mencionado que los cargos en la comunidad pueden ser tanto político como religioso. Las funciones políticas legales o reconocidas por el gobierno estatal, corresponden al Ayuntamiento Constitucional, y las funciones religiosas están en concordancia con el Ayuntamiento Regional. Ricardo Pozas aclara en la monografía de Chamula que “la organización religiosa funciona en relación y ajuste con la organización política tradicional del pueblo” (Pozas, 2012, Tomo II: 70), ambas organizaciones son dependientes en el sentido de que, en parte, las acciones de los funcionarios políticos se dan en torno a los ritos ligados al culto; sin embargo, dicha dependencia se manifiesta sólo en algunos ritos, como ocurre en el ritual de entierros: si una mujer fallece estando en cinta, extraen al feto y lo entierran aparte, por la creencia de que en el mundo de los muertos, la mujer cargaría todo el tiempo a su hijo, en cambio, si lo separan, éste permanecería recostado sobre un árbol que tendría en cada rama senos de mujer y se pegaría a ellos; esto por poner un ejemplo de las acciones que tuvieron que hacer en una ocasión las autoridades, al investigar el motivo de la operación que le hicieron al cuerpo de la occisa. Ricardo Pozas aclara que en cuestión de funciones, no hay, en la actual organización religiosa “funcionarios que traten de imponerse a los que desempeñan los cargos políticos” (2012, Tomo II: 71).

Así como el ejemplo anterior, hay otras creencias como la idea del chulel y el alma, que no se apegan de manera estricta al culto católico, de ahí que se hable de una religión católico-pagana en la comunidad, además:

El control del clero católico en el pueblo es nulo, y han quedado tan sólo los vestigios de la organización que denuncia tal dependencia, pero de hecho no existe. Las relaciones de la

organización indígena con el clero de la iglesia católica son muy escasas; el sacerdote encargado de la parroquia llega al pueblo tardíamente, los días de fiesta mayor, y los aprovecha para bautizar a los niños (Pozas, 2012, Tomo II: 71).

El bautizo es aceptado, como ya se ha mencionado, por la aprehensión que tienen sobre el nombre y la perpetuidad del individuo tanto en la descendencia como en el plano espiritual.

Otro ejemplo de las relaciones entre la organización política y la organización religiosa estriba en el porte del bastón que ostentan las autoridades ya sean políticos o religiosos, el cual es el símbolo de mando. La entrega de los bastones a las nuevas autoridades se realiza durante la Semana Santa: “el batón, símbolo de poder de mando, lo otorga la iglesia; es el santo patrón el que entrega su propio bastón a los gobernantes, para que sean respetados y obedecidos” (Pozas, 2012, Tomo II: 73). Este símbolo de mando corresponde al gobierno tradicional, sin embargo, Ricardo Pozas advierte que

los miembros del ayuntamiento Constitucional han desconocido este símbolo; no se sienten representantes del pueblo, sino de las fuerzas de control externas al pueblo; son los agentes del Estado, de los ladinos, los que en verdad gobiernan (Pozas, 2012, Tomo II: 6).

Expone que si un líder chamula al frente de la organización política regional favorece al pueblo, pero al hacerlo, esto significa una amenaza para los intereses económicos o políticos de los gobernantes ladinos, suelen correr rumores negativos sobre la persona para que se le atribuya una mala reputación con los moradores de la comunidad, y en ocasiones son asesinados o desaparecidos.

Por otra parte, si bien las autoridades del Ayuntamiento Regional, son gobernantes de carácter político, para el funcionamiento de la organización religiosa hay individuos específicamente para estos cargos y también son considerados autoridades, por eso Ricardo Pozas, se refiere a ellos de manera separada aunque están vinculadas: “las funciones del Ayuntamiento Regional son de carácter político y las de los individuos que constituyen la organización religiosa están perfectamente definidas como funciones del culto” (Pozas, 2012, Tomo II: 74).

Entre los funcionarios que constituyen la organización religiosa están los mayordomos: “la mayordomía es un grupo de individuos cada uno con distintas funciones relacionadas con el culto a los santos; al frente de cada mayordomía se encuentra un mayordomo” (Pozas, 2012, Tomo II: 75). Hay varios santos en la iglesia pero no todos son conocidos, por lo tanto, no tienen mayordomías, es decir, que no se les rinde culto ni cuidados. En cambio, el santo principal del pueblo y el patrón del mismo es San Juan Bautista, le rinden culto porque según la creencia de los chamulas, fue:

El primer hombre que nació en el mundo, antes que naciera Jesucristo él vivía ya en la tierra; fue el primer hombre que hizo milpa, rozando montes, en los cerros y en las barrancas, así fue como enseñó a trabajar a los otros hombres y es así como vive ahora la gente; por eso, en cada fiesta se le pide salud, para que la gente trabaje y pueda vivir (Pozas, 2012, Tomo II: 75).

Para los cuidados de los santos y las fiestas en honor a ellos, los funcionarios religiosos están distribuidos cada uno con una función específica, como los alféreces, fiscales, sacristanes, el Comisario, el Cobrador de pólvora, el Alférez pasión, el Yahualtiquil, el Alférez Ojob, el Hábito, los Bajbin, la señora Nana María Cocorina, el mayol-Tajemol y los Mashesh; en el caso de las mujeres, pueden ser madrinas del Niño Dios, además obtienen el nombre del cargo que les dan a sus esposos, aunque sean ellos quienes los desempeñen. Puede leerse con detenimiento la función de cada uno de ellos en el apartado de “La organización Religiosa” de la monografía de *Chamula* (2012, Tomo II, pp. 70-177), pero en adelante se explican los cargos que les fueron otorgando a Juan Pérez Jolote y las funciones que debía realizar.

El primer cargo que le dan es el de primer mayor, el cual es una función política, fue testigo del ritual de la entrega de los bastones de mando, los cuales se lavan antes de entregarlo:

Un escribano cogió un bastón limpio y oloroso a manzanilla, y lo puso en la mano del primer alcalde, diciendo: “ya está lavado tu bastón, tome usted, para que lo lleve por los caminos, para que sea respetado San Juan, para que nos cuide a toda su gente, a su pueblo”. El

alcalde lo tomó y dijo: “bastoncito de San Juan, ya te bañaste; ahora ayúdame en mi cargo y cuídame a mí, a mi familia, a mis padres, a mis hijos, a mi mujer. Acompáñame por los caminos donde vaya...” (Pozas, 1959: 82-83).

En la siguiente imagen se observa el momento cuando le otorgan el cargo, en conjunto con otros compañeros chamulas, muestran respeto a las autoridades, los cueles se distinguen por su vestuario de lana negra y sombrero con listones de colores, aunque el primer cargo que le otorgan tiene que ver con prestar servicio a los políticos, el proceso de nombramiento es vinculado a las costumbres religiosas, lo cual se puede observar en la imagen, con la iglesia y las cruces en el fondo.



Ilustración 15. Entrega de cargos políticos y religiosos

Los mayores se encargan de servir a las autoridades como el presidente, el gobernador o el secretario, en la monografía se explica que “el presidente manda al

1° y 2° Mayores, que son los que le sirven; el Primer Gobernador manda al 3° y 4° Mayores” (Pozas, 2012, Tomo II: 19), pero sólo se menciona que los mayores son los que le ayudan; sin embargo, en la novela el narrador explica que las tareas son arduas y en el caso de Juan Pérez Jolote, le tocó servir a cuatro secretarios durante el año que duró su servicio:

Los mayores debíamos servir al secretario; unos tenían que ir a San Cristóbal a traer el trago, otros traían leña para su casa, otros agua para su cocina; otros bañaban sus caballos, otros les daban maíz a sus *coches* y gallinas. Yo era intérprete, porque el secretario no sabía la lengua (Pozas, 1959: 86).

Es curioso el hecho de que su función haya sido de intérprete, porque según la monografía el secretario “debe ser un hombre enérgico, debe conocer la lengua indígena y tener algunos conocimientos sobre administración municipal, para llevar los libros de registro de nacimientos y defunciones, levantar actas, etc.,” (Pozas, 2012, Tomo II: 57). Pero la función del secretario no se reduce a manejar el papeleo de la comunidad sino que es un elemento en la estrategia del gobierno del Estado para mantener al margen a la comunidad:

Para sujetar a los pueblos de indios, el Estado comisiona a un individuo que mantenga el orden sobre las bases de sumisión y obediencia, que haga que el indio acate las órdenes y que respete a los hombres e instituciones del Estado; este individuo es el Secretario (Pozas, 2012, Tomo II: 57).

De ahí que la función del Gobernador del Estado se vuelve imprescindible en la impartición de justicia en el pueblo, o por el contrario, de acciones injustas y de explotación; esto, a la par de la repercusión que tienen en los escribanos, quienes se vuelven los mejores aliados en cada caso, porque si el Gobernador:

nombra como Jefe del Departamento de Protección Indígena a un individuo que desconoce las necesidades de los pueblos indios, que no le interese la resolución de sus problemas, la oficina... se convierte en una agencia de explotación del indio, y los Secretarios de los pueblos son los mejores agentes de esta acción. Por el contrario, si el Gobernador está

interesado en hacer justicia... procura poner al frente...a un individuo que trate de corregir las irregularidades e injusticias de los pueblos; entonces, los mejores agentes son también los Secretarios municipales (Pozas, 2012, Tomo II: 57-58).

El narrador expone en Juan Pérez Jolote que los secretarios a los que sirvió, todos eran corruptos, uno tuvo relaciones sexuales con la mujer de un chamula según para castigarla por querer separarse de su marido; otro de los secretarios, les mandaba hacer las tareas más mínimas como atender a su perro y limpiarle sus excrementos; otro más, encarcelaba a los que decían que robaban para quitarles alguna multa.

Según la monografía, compensaban de esta manera su sueldo, que son “por regla general muy bajos, y éstos tienen que completar sus ingresos imponiendo multas, vendiendo aguardiente, o cobrando a los indios cuotas por cualquier motivo” (Pozas, 2012, Tomo II: 57). Es cuestionable el hecho de que *tengan que compensar sus ingresos*, en el sentido de que mientras ellos recibían un sueldo, así sea bajo, los cargos de mayores era sin remuneración alguna, al contrario debían tener lo suficiente para subsistir durante el año de servicio; en cambio, los secretarios tenían a su servicio a los mayores, al parecer, para cualquier mandado.

En la ilustración anterior se observa la autoridad e imposición del secretario a partir de su postura, señala con una mano una orden a la mujer que se inclina ante él, esta imagen muestra el momento cuando castigan a la mujer por querer separarse de su marido. En el centro del cuadro aparece el licor, que deben ofrecer al que tiene este cargo y le piden un favor, o como medio de pago para librar algún delito.

Juan Pérez Jolote menciona que “aunque se gastaba poco en el cargo de *mayor*, son los mayores los que más trabajan; ellos no descansan, van y vienen a los parajes a llamar a la gente, a traer los presos, a servir al secretario” (Pozas, 1959: 89-90). Sin embargo, ser mayor representaba cierta autoridad y distinción en el pueblo, lo cual era lo que buscaba.



Ilustración 16. Sirviendo al secretario

En esta etapa de su vida, el protagonista tiene en claro sus objetivos, no como antes que sólo vivía conforme se le iban presentando los sucesos, sin quejarse, sin saber a dónde lo llevaban cuando era niño, sin defenderse ni alegar a su favor como cuando lo incriminaron y lo llevaron preso, sin cuestionar los motivos de la guerra; en cambio ahora, sabe lo que quiere a partir de lo que observa en su comunidad.

Un aspecto importante es el trayecto de vida que traza una vez estando en su pueblo, porque parece que retorna a este lugar y sigue los pasos de su padre, formando una familia, consiguiendo un cargo en la comunidad y con ella, un aspecto que determina su porvenir, el licor, pues éste no puede faltar en sus relaciones sociales, sobre todo si ocupan un puesto:

Todos los parientes vinieron a cortar mi leña cuando supieron que yo iba a ser autoridad, y me acompañaron a la casa del *primer mayor* que iba a entregarme el cargo. Él me dijo cuánto tenía que gastar y qué cosas iba yo a hacer; entonces yo le llevé *trago* (Pozas, 1959: 81).

Esta es la segunda ocasión que llevó licor para el intercambio de trato o convenio con otros pobladores chamulas, la primera fue cuando llevó un garrafón completo a casa de los suegros el día de su casamiento; también observó el estado de embriaguez de su padre cuando se volvió “autoridad” dando servicio de gobernador en el pueblo, aunque de niño también lo veía estando borracho sólo que no especifica que tuviera cargo o no, esto puede deberse a la percepción que tenía de niño, cuando lo único que resaltaba era que estando borracho no le pegaba. Se ha mencionado que el licor es parte fundamental en el trato con los otros, por lo que es necesario explicar con más detalle este aspecto.

4.5.2 Bebidas embriagantes en sus relaciones sociales

Para ver los estragos del alcoholismo en las comunidades indígenas puede verse el estudio que realizó Julio de la Fuente Chicosén (2009) sobre el monopolio del alcohol en las comunidades indígenas de Chiapas, este autor adjetivó como *incómodo* su estudio por los hallazgos observados en los Altos de este estado, incluso permaneció inédito, resguardado por el archivo histórico del Instituto Nacional Indigenista (INI), y en 2009 fue publicado por La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Según Eduardo Gonzáles Muñiz, el estudio es *incómodo* porque “evidenció la complicidad del gobierno chiapaneco con la familia Pedrero Argüello” (Gonzáles, 2010: 176). Julio de la Fuente se enfoca en los “fenómenos sociales negativos vinculados al consumo excesivo de bebidas alcohólicas” (Gonzáles, 2010: 175), lo que le llevó a revelar la *guerra del posh*, lucha en la cual la familia mencionada libró “gracias a la concesión del INI” (Gonzáles, 2010: 176), la cual estipulaba “nunca publicar el estudio [...] honrando un posible pacto de silencio” (Fuente, 2009: 52-54). Lucha contra el *posh* o *chicha* venía por parte de los productores de licor o

aguardiente; si bien, ambas son bebidas alcohólicas, la venta y distribución de una y otra era lo que peleaban los grades monopolistas. En las comunidades de la región de los Altos de Chiapas, incluida la comunidad de Chamula, los indígenas consumen los dos tipos:

El aguardiente y la chicha; esta es un producto indio que se obtiene de la fermentación del jugo de caña, su precio es más bajo que el del aguardiente, que un producto de un monopolio ladino, obtenido mediante la destilación de la fermentación del piloncillo. El comercio y consumo de la chicha aumenta en la medida en que baja la calidad o sube el precio del aguardiente (Pozas, 2012, Tomo I: 160).

Por eso es que en la lucha contra el *posh*, se llegó a considerar la producción de aguardiente como delito, persiguiendo a los productores clandestinos e incluso violando sus garantías individuales. Ricardo Pozas expuso que los agentes fiscales encargados de perseguir a quienes no tenían permiso del Estado para producir eran, en realidad:

Agentes de los grandes productores de aguardiente, constituidos en verdaderos monopolistas de esta producción. Estos agentes recorren los pueblos de indios haciendo tropelías, allanando moradas y destruyendo las casas de los indios cuando son sorprendidos produciendo aguardiente (Pozas, 2012, Tomo II: 41).

Los indígenas se organizaban para producir las bebidas embriagantes exponiendo sus vidas, los indios se quejaban de los abusos de los vigilantes, pero de la misma forma, en algunos casos, “después de la inspección a la casa de un productor clandestino son asaltados con armas de fuego por los indios; tal situación mantiene en constante tensión a los indios y fortalece su espíritu de cohesión en contra de los ladinos” (Pozas, 2012, Tomo II: 42).

Esta situación se mantenía presente durante las investigaciones del antropólogo Ricardo Pozas, durante las décadas de 1940 y 1950; expuso que las rivalidades entre indios y ladinos conformaban uno de los obstáculos para los investigadores, incluyéndose, que pretendían llevar “nuestras instituciones a los grupos indígenas para superar sus condiciones de vida” (Pozas, 2012, Tomo II: 42).

Se refería a las instituciones como el INI, pretendiendo como se ha mencionado antes, la integración de los pueblos indígenas a la nación, buscando el progreso de la misma; la pobreza y el alcoholismo eran factores no bien vistos para los funcionarios estatales, el antropólogo critica este aspecto en cuanto al consumo de las bebidas embriagantes:

En el mes de noviembre de 1945, el Presidente Municipal de Ciudad Las Casas prohibió la venta de chicha en las calles de la ciudad, porque los indios que se embriagaban con chicha daban mal aspecto; se deduce que los indios embriagados con aguardiente no daban mal aspecto (Pozas, 2012, Tomo II: 47).

Pero al prohibir la producción de aguardiente a manos de los indígenas, la balanza de favores se inclinaba hacia los ladinos, porque la restricción de la venta de chicha en la ciudad se dispuso ya que “los monopolios protestaron ante las autoridades afirmando que ya no vendían la misma cantidad de aguardiente que en otras épocas” (Pozas, Tomo II: 47). Para Gonzáles, el estudio de la guerra del *posh* en el cual Julio de la Fuente tomó mayor interés “se desarrolló como un conflicto de amplio espectro dado el preminente papel social y cultural del aguardiente entre las comunidades indígenas” (Gonzáles, 2010: 75). Es en este plano, en el social y cultural, lo que se pondera en el presente estudio; es decir, la situación del consumo de bebidas embriagantes en la comunidad indígena como elemento de trato en las relaciones sociales ligadas a él.

De esta manera, la preferencia de tomar chicha en lugar del licor por su bajo costo, es sólo uno de los motivos de su ingesta por los indígenas. Lo que se criticó mucho durante el tiempo en que prevalecía la política integracionista era el alto grado de alcoholismo en los altos de Chiapas, si bien los grandes monopolios ladinos influyeron en el consumo de licor, el alcoholismo en estos pueblos, por un lado “es factor de desorganización social, por las consecuencias de miseria, delincuencia y accidentes que ocasiona” y por otro “es un factor que interviene en la organización social como agente de integración en todas las relaciones sociales” (Pozas, 2012, Tomo I: 158).

En el caso de *Juan Pérez Jolote*, el consumo de alcohol se acentúa en el último sentido, de manera más precisa cuando hay un arreglo entre personas, ya sea en un matrimonio, al pedir favores, o en la obtención de cargos, según el mencionado antropólogo mexicano:

Los alcohólicos patológicos no son casos originados por el desvío o mal ajuste psicológico, como ocurre entre nosotros, sino, por el contrario, tales individuos se iniciaron y habituaron a beber en el servicio de una función social, como resultado de un perfecto ajuste al grupo y de acuerdo con el papel que juega el alcoholismo en las relaciones sociales (Pozas, 2012, Tomo I: 158).

En los pueblos tsotsiles y tseltales, la ingesta de bebidas alcohólicas es aceptada socialmente pero sólo en relación a una función social en particular, puede ser familia, mayordomía, cuerpo de autoridades, entre otros:

los chamulas no condenan la bebida [...] aun en casos de borrachera extrema, sólo cuando el beber y la borrachera están ligados a una función social del grupo [...] pero se condena y censura cuando se convierte en un vicio desligado de la función social que tiene el uso de la bebida (Pozas, 2012, Tomo I: 158-159).

Otra de las formas en que se desapueba el acto de beber alcohol, es cuando los individuos no cumplen con sus obligaciones y deberes como padres, esposos o funcionarios de la organización política o religiosa. Ricardo Pozas aclara que, en las relaciones sociales, la chicha no tiene la misma función que el aguardiente, la primera:

Es la bebida para embriagarse habitualmente, en tanto que el aguardiente es la bebida por excelencia del ritual y del ceremonial de lo sagrado [...] la chicha se consume en los días de plaza, por ser la bebida generalizada para mitigar la sed e iniciar el estado de embriaguez, en tanto que el aguardiente, además de esto, interviene como factor determinante en la renovación de los individuos de todas las instituciones, así como en el mantenimiento de éstas (Pozas, 2012, Tomo I: 161).

El comercio del licor está controlado por los ladinos pero la venta de la chicha se da entre los indígenas. Los chamulas que pueden vender licor son los del ayuntamiento regional y los que tienen funciones religiosas. En el carnaval, que es la fiesta más grande del pueblo, es cuando se consumen más, ambas bebidas. El consumo de licor está vinculado también a lo sagrado, de manera que es normal su venta y uso dentro de las iglesias, acciones que el párroco ignora cuando llega de visita para bautizar a los niños, éste, “ve con indiferencia los ritos paganos de los chamulas, las danzas, las curaciones, las borracheras y la venta de aguardiente dentro del templo” (Pozas, 2012, Tomo II: 72). En cada uno de los ritos, el licor se toma formando parte del ritual.

Cuando Juan Pérez Jolote se casó, llevó un garrafón de *trago* o licor, sus parientes le dijeron que todos vieron cómo se casó dando su aprobación, el licor alcanzó para todos y todavía quedó para el siguiente día, lo que guardaron las mujeres, la suegra dio la indicación de sacarlo para beber junto a la comida: “-mira, hijita, se acabó el garrafón de trago que trajo mi hijo, y aquí hay otro poquito, sívelo y ve cuánto sale. Juntamos el aguardiente que ella no había tomado, y salieron tres litros” (Pozas, 1959: 69). En la monografía de Chamula se explica que, en la celebración de un matrimonio, la cantidad de aguardiente que se toma indica la jerarquía social de la novia, o sea que entre más embriagados terminen los parientes, la mujer es considerada de mayor estatus; en este caso, incluso les dieron de beber al día siguiente por el consejo de la suegra, de guardar lo que le dieran de tomar a la hija:

La cantidad de aguardiente que se consume denuncia la jerarquía de la novia, en comparación con la del novio. Cuando una hija se da en matrimonio, sus padres reciben, entre otras cosas, aguardiente. Para tomarlo, se cita a todos los parientes y familiares de la novia quienes participan, en partes iguales, de los regalos del novio como un testimonio de la boda (Pozas, 2012, Tomo I: 162-163).

Al casarse y decirle a su esposa que serían mayores, aunque el cargo fuera una función de la que muchos chamulas huyen, Juan Pérez Jolote podía permitírselo, porque, además de tener la experiencia de solventar sus gastos y

conseguir el dinero para tener el cargo durante el año que estaría sin retribución, también contaba con el respaldo de sus parientes o familiares cercanos que le proveerían de lo necesario. Con este puesto adquiría cierto tipo de poder y el respeto que buscaba; con esto se cumple el tercer parámetro del actor social: estar dotado de alguna forma de poder y tener los medios para alcanzar sus objetivos.

Es significativo que, junto a su cambio en la escala social en la comunidad, también transforme de nuevo, su vestimenta. No deja su *chamarro* ni sus *caites*, sino que estrena todos los accesorios de la ropa tradicional pero ahora lleva un bastón y observa que las autoridades chamulas “se veían galanas con sus *chamarros* negros, sus bastones bajo el brazo, y sus sombreros adornados con listones de colores” (Pozas, 1959: 83), Pérez Jolote resignifica aquí la vestimenta, siendo joven, se vistió de ladino porque atribuía a la ropa algo de poder relacionado al poder adquisitivo, pero en este punto encuentra en la vestimenta de las autoridades del pueblo, el reconocimiento de toda una colectividad hacia ellos, lo que indudablemente les confería poder y respeto.

El protagonista se consideraba un chamula, pero al obtener un rango en la gobernatura del pueblo, consolida aún más su identidad como tal, y éste es otro de los parámetros como actor social, estar dotado de una identidad; además Giménez agrega, en relación a ella, que todo actor social “tiene un proyecto” un “prospecto para el futuro”. Los planes de Juan Pérez Jolote si bien no era tener un cargo en específico a parte del que se le otorgó la primera vez, sí pretendía seguir ocupando cargos, así que una vez que fue mayor sirviendo al secretario como intérprete, fue luego *fiscal* porque sabía leer:

El fiscal tiene que saber cuándo son todas las fiestas. Yo no me equivoco porque sé leer y veo el calendario cada vez que alguien viene a preguntarme [...] todos me piden que les diga, y me regalan una *cuarta* -un cuarto de litro de *trago* (Pozas, 1959: 98).

Con este cargo escaló en la jerarquía social, porque ser fiscal tiene la consecuencia de la cárcel en caso de decir una fecha errónea para la celebración de las fiestas de los santos, este es un cargo específicamente de la organización religiosa y no de la política, ser fiscal significa que:

El hombre que lo desempeña debe saber leer y escribir, porque su función es informar sobre las fechas en que deben efectuarse las fiestas [...] Chamula es un pueblo que realiza sus festividades religiosas apegadas a las fechas del santoral católico, gracias a este funcionario de su organización religiosa (Pozas, 2012, Tomo II: 91).

El cargo se puede tener de por vida pero se destituye en caso de equivocarse en alguna fecha; como Juan Pérez Jolote no se equivoca por saber leer las fechas en el calendario, tuvo este cargo vitalicio. Al obtener este cargo, el alcohol siempre le sería obsequiado cuando los demás funcionarios religiosos le consultaran alguna fecha: “en el desempeño de los cargos religiosos, hay cientos de ritos, y todo ello se realiza tomando aguardiente” (Pozas, 2012, Tomo I: 163). En la siguientes dos ilustraciones se pueden observar las fechas de las fiestas religiosas que se celebran en Chamula, junto a la cantidad de gente que concurre a cada una de ellas.

No. de Orden	Fiestas religiosas y políticas que concentran población en la Cabecera Municipal	Fechas de duración de la fiesta	Concentración aproximada de gente	Observaciones
1	Cambios de autoridades municipales	31 de diciembre al 3 de enero	8,000 personas	Día 31, juramento; día 1º de enero, toma de posesión.
2	San Sebastián	18 al 21 de enero	10,000	El día 20 es el de mayor concentración.
3	Carnaval	16 al 19 de febrero	20,000	Es de fecha variable; durante este año (1944) se celebró en los días indicados.
4	Semana Santa	3 al 6 de abril	12,000	Fecha variable. Jueves a domingo; el sábado disminuye la afluencia de gentes y aumenta otra vez el domingo.
5	San Juan	22 al 25 de junio	15,000	Es de las fiestas, no iguala al Carnaval. Hay banda de música de El Zapotal.
6	Santa Rosa	28 al 31 de agosto	10,000	El 30, día de mayor concentración.

Ilustración 17. Relación de las fiestas político-religiosas en el Municipio de Chamula, Chiapas. Parte 1.

En la siguiente ilustración se encuentra la segunda parte de la celebración de las fiestas, que comprenden el mes de septiembre hasta diciembre:

No. de Orden	Fiestas religiosas y políticas que concentran población en la Cabecera Municipal	Fechas de duración de la fiesta	Concentración aproximada de gente	Observaciones
7	San Mateo	19 al 21 de septiembre	15,000	Banda de música. San Juan y esta fiesta son las únicas en que toca la banda.
8	Fiesta del Rosario	5 al 8 de octubre	10,000	
9	Todos Santos	1 y 2 de noviembre	4,000	
10	Tirada de Credenciales	Tercer domingo de noviembre	5,000	Día en que las comisiones salen a los parajes a entregar o dejar los nombramientos de las nuevas autoridades municipales.
11	Navidad	24 y 25 de diciembre	3,000	
12	Días de Mercado	Domingos y durante la cuaresma los viernes	500 - 3,000	Los días de plaza más concurridos son los de la cuaresma. Hay procesiones de los santos en esos días.

Ilustración 18. Relación de las fiestas político-religiosas en el Municipio de Chamula, Chiapas. Parte 2.

Las fiestas se realizan en honor a los santos del pueblo, que son varios, Juan Pérez Jolote tuvo que aprender la historia de cada uno y los favores que realizaban, el día que lo llevaron a jurar a la iglesia para darle el cargo de fiscal: “en el Año Nuevo me agarraron y me llevaron a jurar de fiscal. Uno de los más viejos del pueblo fue mi *yajualtiquil*. Después del juramento me llevó a la iglesia y me enseñó lo que eran todos los santos” (Pozas, 1959: 98). El *yajualtiquil* es el ayudante, y quien lleva las cuestas de todo lo que se gasta en las fiestas “reparte las viandas a todos los que van, indios o ladinos, cada quien da por igual, ordena las cantidades que deben consumirse en cada día (Pozas, 2012, Tomo II: 93).



Ilustración 19. Aprendiendo sobre los santos

En la imagen anterior se muestra el momento cuando el protagonista aprende todo lo relacionado a los santos y los favores o milagros que realizan cada uno. Se observa que en la imagen predomina la luz, y el negro se utiliza no para dar sombra sino para remarcar que hay colores, como en las banderillas colgantes de la pared, las cuales se suelen ver cuando hay festejo o celebración.

El licor también se retrata en la imagen, con el chamula sentado en el suelo bebiendo y a su lado, lo que parece ser un garrafón de bebida alcohólica; como ya se ha mencionado, consumirlo dentro de la iglesia es normal para ellos por su relación con lo sagrado, justifican su uso en los ritos religiosos con la “creencia de que el aguardiente es agradable a los dioses y espíritus protectores [...] y las

funciones sacras y litúrgicas del alcoholismo eliminan el sentido de culpa y depresión moral” (Pozas, 2012, Tomo I: 163).

Cuando le explican las funciones de cada santo, como san Sebastián, el señor de los carneros; san Miguel, el patrón de los músicos; san Nicolás, el patrón de las gallinas; san Jerónimo, el de los curanderos; san Manuel, San Salvador o san Mateo, para ellos son el mismo pero con distintos nombres “es el que cuida a la gente, a las criaturas. A él se le pide que cuide a uno en la casa, en los caminos, en la tierra” (Pozas, 1959: 99). La obra se torna bastante descriptiva para mostrar con detalles todo lo relacionado a la religión que practican, en la cual se observa un sincretismo entre la religión cristiana y las creencias de antaño que heredaron de los pueblos indígenas. Uno de los ejemplos más claros en el sincretismo religioso es la historia de la vida de Cristo; la conjugación del alma y el *chulel*; y la adoración de la luna y el sol relacionándolos con la virgen María y Jesucristo respectivamente: “*Chultotic*, el sol, es identificado con Jesucristo; *Chulmetic*, la luna, es identificada con la Virgen María, Madre de Jesucristo” (Pozas, 2012, Tomo II: 143).

Es interesante que Ricardo Pozas haya puesto en la monografía de Chamula, en el apartado de la organización religiosa, la vida y la pasión de Cristo, tal y como el personaje del *yajualtiquil* de Juan Pérez Jolote le explicó la historia del salvador de los hombres, por lo que pareció conveniente, pasar aquí, su versión completa de la vida de Jesús porque explican en conjugación, varios conceptos sobre la cosmovisión prehispánica con la perspectiva cristiana, dijo el *yajualtiquil*:

Este otro, que está en la cruz, es también el señor San Mateo; está enseñando, está mostrando cómo se muere en la cruz, para enseñarnos a respetar. Lo mataron porque los judíos, los diablos *-pukujes-*, comían mucha gente; y él dio su vida para librarnos. Antes de que naciera San Manuel, el sol estaba frío, igual que la luna. En la tierra vivían los *pukujes*, que se comían a la gente. El sol empezó a calentar cuando nació el niño Dios, que es hijo de la Virgen, el señor San Salvador (Pozas, 1959: 101).

Sylvanus Morley (1947) explica que la idea de un mundo anterior cubierto de tinieblas se remonta hasta los mayas modernos, lo relaciona con la destrucción del mundo a partir de un diluvio representado en el Códice de Dresde, el mito del diluvio

universal también se observa en la epopeya de Gilgamesh y en la cosmovisión cristiana. Siguiendo la historia de la pasión de Cristo, según los chamulas:

Los parientes de la virgen, los judíos, eran pukujes. Cuando ella se sintió embarazada dijo a San José: “voy a tener un niño”. Sus parientes sabían que, cuando naciera el Niño Dios, iba a alumbrar, y corrieron de su casa a la Virgen. Entonces se montaron sobre un burrito y fueron a Belén; allí nació Cristo, el Niño Jesús, dentro de un pesebre, sobre la paja. Cuando nació, aclaró bien el día y calentó el sol, y los pukujes huyeron, se escondieron entre los cerros, en las barrancas, para que ya no los vieran (Pozas, 1959: 101).

Según esta idea, los brujos, que son los pukujes, no pueden comer gente durante el día porque el sol, que es vinculado con Jesucristo, los está viendo. Pero durante la noche salen los brujos buscando comer gente, la persecución de Cristo para ellos se dio por los milagros que hacía, pero en vez de las historias cristianas, ellos cuentan que estiró un tronco para hacer una puerta y por eso lo perseguían. Además de esto, a diferencia de la entrega de Judas a Pilato, en este caso, San José mandó a hacer la cruz con un carpintero por encargo del Salvador, para entregarse a los brujos en lugar de la gente:

Quando el carpintero le dijo a San José: “aquí está la cruz, San José la entregó al Salvador. Entonces éste les dijo a los judíos: “no se coman a mis hijos, cómanme a mí”. Y se clavó en la cruz. Antes de que se clavara fue a ver cómo estaba el *olontic*. Después que vio cómo estaba allá abajo, vino a clavarse. Él se clavó para que viera la gente que hay castigo para los diablos –pukujes-; para que no siguieran comiendo gente (Pozas, 1959: 101).

El *olontic*, es el mundo de los que han muerto, y también conciben el chulel en relación al alma de las personas, sólo que es un concepto más amplio porque el chulel de la gente se vincula a un animal del monte, a los cuales se quieren comer los brujos para hacerles daño a las personas. Como al Salvador se lo comieron, el sol es considerado también como el chulel de Jesucristo, que es más poderoso que los pukujes.

El protagonista menciona “yo he servido mucho a mi pueblo y me siguen dando cargos” (Pozas, 1959: 111), en la siguiente ilustración pueden verse los distintos cargos que tuvo:

Cargos por los cuales pasó Juan Pérez Jolote	Observaciones
primer mayor	Es el único cargo político que tiene y sus funciones consisten en servir al presidente o al secretario, en su caso, sirvió a este último.
fiscal	Pudo tener este cargo porque sabía leer y escribir. En la organización religiosa es uno de los cargos más importantes. Se castiga con prisión a quien no lo desempeña correctamente.
sacristán	Sabía leer y por tanto conocer el ritual del culto católico mediante la biblia aunque no lo menciona. Hace la función de sacerdote.
alférez de la Virgen del Rosario	Los demás debían tratarlo con los atributos de una dama por ser encargado de una Virgen. Puede vender alcohol por el cargo.
maestro de castellanización	Sólo lo ejerció durante tres años y no fue un cargo político ni religioso como tal, lo aceptó por ser mandato del gobierno federal. Único cargo que no necesitó el ritual de entrega.
alférez de San Juan	Le encomiendan el cuidado del santo patrón del pueblo, además de seguir siendo fiscal, ambos son cargos de alta distinción en la organización religiosa.

Lo nombraron sacristán de la iglesia: “estos funcionarios, son los que conocen el ritual del culto católico y sustituyen, en algunas de sus funciones, al sacerdote” (Pozas, 2012, Tomo II: 92). Después lo nombran *alférez* de la Virgen del Rosario, a los alféreces “les corresponde hacer las fiestas a los santos en las fechas citadas. La fiesta se hace por cuenta de los dos alféreces, el que entrega el cargo y el que

lo recibe (Pozas, 2012, Tomo II: 85), este cargo lo desempeñó gustosamente porque a ellos se les permitía vender *trago* o licor:

El hombre que me entregó el cargo me dio quince pesos para que empezara a vender trago; así compré un garrafón, y todos los domingos iba a vender aguardiente en la plaza de mi pueblo. Todos mis compañeros que me compraban me ofrecían copa, y me *embolaba* yo mucho (Pozas, 1959: 111).

En la siguiente ilustración se muestra a Juan Pérez Jolote vendiendo licor, por tener el cargo de *alfécer* podía hacerlo sobre todo en los días de fiesta, como se observa en la imagen donde se distingue el movimiento y el sonido, que no es tan estrepitoso como cuando estaba en la guerra y se lastimó los oídos, aquí el sonido y la algarabía son de alegría. Esta imagen expresa su total integración en la vida del pueblo con sus costumbres y tradiciones.



Ilustración 20. Vendiendo licor.

De esta manera parece repetir el patrón de vida de su padre, con la diferencia esencial de que ahora que él también tiene un hijo, no menciona golpearlo o maltratarlo, pero en lo referente a su posición en la comunidad, el licor está siempre presente por todos los favores que hace, eso es lo que llevó a la muerte a su padre:

El mes de septiembre del año que estuve en servicio [del primer cargo que tuvo], murió mi papá, porque bebía mucho trago; se acostumbró a beberlo cuando vivió en el pueblo dando su servicio. Estuvo veinte días tomando, y después se le quitó la gana de tomar. Quedó enfermo; ya no quiso comer y se murió (Pozas, 1959: 92).

Cuando entregó el cargo de alférez, lo buscan para que sea maestro del pueblo porque era mandato del Gobierno, el objetivo era castellanizar a la población chamula, así que él tuvo “treinta alumnos en Cuchulumtic, y les enseñaba algunas palabras de castilla y algunas letras para que aprendieran a leer” (Pozas, 1959: 112), lo que duró tres años y luego volvió a ser alférez. Hay que recordar que el discurso político de México durante esta época se instauró la educación socialista con el afán de sacar del “atraso” a las comunidades indígenas, sin embargo, como se observa en la novela, las clases de castellanización duraron sólo tres años, además la lengua era un rasgo identitario para sus pobladores y quitar este elemento no sería para nada fácil, pues en las comunidades, los miembros del grupo suelen conservar en la medida de lo posible estos elementos culturales.

Volviendo con el último parámetro que Giménez afirma respecto al actor social, es que éste se encuentra en constante aprendizaje, por lo que no deja de “configurarse definitivamente”; Juan Pérez Jolote se volvió un representante en su comunidad, se ha vuelto un líder chamula, pero también observó que esto lo llevó a entrar en el mismo camino que le quitó la vida al padre, lo más impresionante es que este fin que se le viene fue provocado por las mismas costumbres del lugar, donde los tratos entre los integrantes se cierran siempre con aguardiente, y la tradición marca que no se puede negar a tomar, aunque sea sólo un poco puede tomar pero no negarse:

Ya me dieron otro cargo y ahora soy alférez de San Juan. He vuelto a vender trago en mi casa, y todos los días vendo dos garrafones. Cuando yo no puedo ir por ellos, mi hijo Lorenzo va [...] a mi casa vienen a beber todos los días compañeros que llegan a comprar, me dan de lo que toman, y con todos, tomo yo. “Ya no tomes más”, me dicen mi Lorenzo y mi Dominga; pero yo no puedo dejar de tomar. Hace días que ya no como... Así murió mi papá. Pero yo no quiero morirme. Yo quiero vivir (Pozas, 1959: 112- 113).

Juan Pérez Jolote anticipa su destino pero también podría tener la capacidad de cambiar su situación, pues como individuo, como sujeto y actor social, no termina de configurarse; su identidad colectiva la comparte y la tiene fuertemente arraigada, sólo le queda la voluntad para cambiar su situación con el alcohol pero esto implicaría rechazar a los que vienen a pedir favores, algo que no haría porque no se puede negar aunque podría decidir tomar sólo un poco; sin embargo, en este punto, ya ha vivido más de la mitad de su vida, no puede desear más otra cosa más que seguir preservando la vida.

Para concretar, se observó cinco escenarios en los que el protagonista atraviesa por cambios en su identidad; en el primero, el sujeto huye de su hogar por el maltrato del padre y va consiguiendo los atributos que no tenía y por los que se le recriminaba, sale fuera de la comunidad y se va haciendo “hombre”, aprendiendo a trabajar y ganarse su sustento, no tiene un objetivo claro y sólo vive al día, sobrellevando las situaciones que se le presentan, hasta aquí se considera un chamula pero valora los atributos de los ladinos y consigue lo que puede con su dinero, vestimenta ladina, que además le da la capacidad de tener poder sobre los objetos, aunque sus compañeros trabajadores no lo reconocen como ladino y se mofan de él.

En el segundo escenario, se observó que durante el tiempo que tardó en los conflictos bélicos, él no tenía un ideal, ni defendía causas específicas en la Revolución, él fungió como carne de cañón, un acarreado que no le quedaba más opción que servir a aquellos que lo capturaban; en cuanto a su identidad, se observó que, debido a la conciencia que tenía sobre su lugar de origen, prefirió servir en batalla antes de negar que era chamula, por lo tanto, serlo significaba para él haber nacido ahí y ese era el único rasgo diferenciador entre él y los demás ladinos, no se

puede considerar que la lengua era un elemento distintivo porque en todo ese tiempo estuvo hablando el castellano; Pérez Jolote, quien se cambió hasta el nombre, no sintió lazos de pertenencia en ninguno de los estados en los que anduvo ni en ningún grupo armado, fue un chamula entre ladinos, por lo que al final, decide retornar a su hogar.

En el tercer apartado, tuvo un conflicto interno al percatarse que ahora era considerado como un ladino entre chamulas, y que había una serie de elementos culturales que configuraban a un indígena de esta comunidad, no sólo el hecho de haber nacido ahí, pero se recupera reaprendiendo y resignificando los aspectos simbólicos del lugar, en este punto, su madre juega un papel principal pues le enseña nuevamente la lengua y con ella, todas las historias de los antepasados, los ritos y las tradiciones que le daban sentido a la vida en comunidad.

En el cuarto escenario, el protagonista se identifica de nuevo como chamula, buscando la aceptación de los demás miembros de la comunidad así como su reconocimiento, tanto de su padre como de los otros integrantes; consolida su identidad al practicar la misma forma de vida, trabajando en el pueblo, como en las fincas, además contrayendo matrimonio y haciéndose de esta forma de parientes que también lo reconocen como uno más de ellos, sólo esperando que cumpla con dar servicio al pueblo, él como sujeto social hace todo lo que le indican para ganarse el favor de ellos.

Por último, Juan Pérez Jolote llega a ser un líder chamula, pasa de ser sólo un sujeto a un actor social, es decir, un individuo con capacidad de agencia o de transformación dentro de su misma comunidad. Reafirma su identidad escalando en el estrato social, consiguiendo varios cargos y percatándose que, si bien consiguió lo que quería, su vida terminará como su padre a menos que cambie su situación alcohólica.

Por lo que se pudo observar, la identidad del individuo es una construcción social que está en continuo cambio, en continua consolidación, pero estos cambios son graduales, y el protagonista deja abierta su próxima decisión, y la interrogante de si será capaz de salir de ese estado o terminará como su padre, porque si algo fue claro en todos los escenarios de su vida, es que pasara lo que pasara, sólo tenía

que seguir viviendo, y ése es el último deseo que lanza, “yo quiero vivir”, dejando al lector la posibilidad de cerrar definitivamente este escenario; sin embargo, Juan Pérez Jolote sabía, gracias a las creencias del pueblo, que su ánima seguiría viviendo aún si su cuerpo se desmoronara, y encontraría, al final de sus días, el lugar donde estuvo en vida, porque en la comunidad trata de conservarse todo igual, por eso puede estar seguro de que “cuando muera y venga mi ánima, encontrará los mismos senderos por donde anduve en vida, y reconocerá mi casa” porque es la misma y no cambia nada, así comienza el primer párrafo de la historia de su vida: anticipando su muerte, y esta puede ser una advertencia al lector de su decisión final.

Conclusiones

En la obra de Ricardo Pozas se observó que la identidad del individuo, en particular del personaje, Juan Pérez Jolote, es una construcción social y cultural porque se forma en relación a los otros con quienes interactúa. Se examinó que la identidad individual no es estática, sino que está en constante cambio debido a factores externos o a las experiencias vivenciales del protagonista.

Entre los elementos que proporcionan los rasgos identitarios, destacan la vestimenta, la lengua, la religión, la capacidad de trabajo, el sentido de pertenencia a la comunidad, la familia, las posesiones e incluso el nombre. La consolidación de la identidad es un proceso lento; el personaje principal no siempre es consciente de los aspectos que definen su lugar en el mundo, su rol social; va sobreviviendo a las peripecias y a las dificultades que se le van presentando.

La estructura picaresca de la novela se da mientras se encuentra fuera y muy lejos de su hogar, sirviendo a distintos patrones e instituciones, pero cuando vuelve a su comunidad parece que esta condición termina, da servicio comunitario, pero por gusto y decisión propia, no por falta de alternativa.

En la obra, la condición del indígena muestra que las políticas integracionistas y nacionalistas distaban mucho de los intereses comunitarios de estos grupos. La lucha y el ideal revolucionario estuvieron ausentes incluso cuando el protagonista participó en el conflicto armado, al igual que los otros indígenas enlistados, no seguían una ideología, seguían órdenes.

La aceptación por parte de los otros juega un papel importante en la consolidación de la identidad de Juan Pérez Jolote, y esto lo consigue sólo hasta que acepta la vida en la comunidad y con ella todas las costumbres y tradiciones del lugar.

Se observó que la obra no es exactamente una apología del indio, sino que se muestra al indígena desde su propia voz, se leen sus experiencias mediante el narrador en primera persona mostrando así su percepción del mundo, lo cual rompió con la perspectiva que se tenía sobre ellos, sobre todo por la presentada por los no indígenas. La narrativa es realista y hasta naturalista, junto a las notas explicativas

le otorgan veracidad, sin embargo, hay un proceso artificioso en ella desde el mismo lenguaje, que es recreado mediante el narrador, el cual simula la voz del indio pero no es la forma como en realidad se comunican entre ellos, pues lo hacen en su lengua, el tsotsil. El protagonista cuenta sus experiencias sin usar cargas de metáforas o comparaciones, pero se utilizan los diálogos para afirmar la voz tanto del protagonista como de los otros personajes. La reconstrucción artificiosa en el lenguaje mediante el procedimiento técnico de la autobiografía permite una objetividad naturalista en la narración. Este proceso de reconstrucción meticuloso dotó de calidad artística a la obra y tuvo un impacto literario a nivel internacional.

La memoria juega un papel importante en la obra; estando a la disposición del sujeto indígena logra la desautomatización perceptiva, al leer el relato del indio desde su propia experiencia, se torna una historia que trae consigo las diferencias sociales entre indígenas y ladinos, los deja ver en los hechos contados de la manera como fueron sucediendo: captándolos por primera vez.

Juan Pérez Jolote comparte distintos aspectos con *Los arrieros del agua*, ambas son novelas de formación y con estilo picaresco, no son precisamente obras trágicas pero sí evocan las injusticias a través de las acciones. La obra de Ricardo Pozas no profundiza en aspectos filosóficos, pero a través de la evocación y el recuerdo de quien fue Juan Pérez Jolote, logró transmitir la cosmovisión del universo indígena, dejó en claro que, muy aparte de las propuestas nacionales integracionistas, habían historias particulares que distaban de los intereses políticos del momento, y esta situación pudo leerse por medio de esta obra, quizá de la manera que menos esperaba el autor, en forma de texto literario, trascendiendo el ámbito académico y tocando territorios transnacionales, magnitud que al fin de cuentas, fue lo más importante, pues a partir de esta historia particular podían observarse muchas otras.

Referencias

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (1999). "De la Microhistoria local (mexicana) a la Microhistoria de escala (italiana)" en *Prohistoria*, vol. 3, Argentina.

Álvarez Romero, Ana Lourdes (ene-jun 2019). "La frontera entre la antropología y la literatura en *Juan Pérez Jolote*". *LiminaR* (1) 145-147. <https://dx.doi.org/10.29043/liminar.v17i1.651>

Ángeles Constantino, Martha Isabel (mayo-agosto 2000). "Los ríos profundos. De la historia y la literatura para explicar nuestra América Latina" en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 7, Núm. 22. Universidad Autónoma del Estado de México: Toluca, México.

Aub, Max (1985). *Guía de narradores de la Revolución Mexicana*. Fondo de Cultura Económica: México.

Barriera, Darío Gabriel (2002). *Ensayos sobre microhistoria*. Prohistoria: México.

Benítez, Fernando (1993). *Lázaro Cárdenas y la Revolución Mexicana. III. El cardenismo*. Fondo de Cultura Económica: México.

Boletín N°130 (25 de abril de 2017). *Juan Rulfo, el más grande antropólogo de los escritores mexicanos*. Dirección de Medios de Comunicación. UNESCO: México.

Bourdieu, Pierre (1982). *¿Qué significa hablar?* Fayard: París.

Braudel, Fernand (1987). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Fondo de Cultura Económica: México.

Burke, Peter (2006). *¿Qué es la historia cultural?* Paidós: España.

Burke, Peter, Robert Darton, Ivan Gaskell, Giovanni Levi, Roy Porter, Gwyn Prins, Joan Scott, Jim Sharpe, Richard Tuck y Henk Wesseling (1996). *Formas de hacer historia*. Alianza Editorial: España.

Castro, Carlo Antonio (jul-sep 1994). "Ricardo Pozas y el Universo Tzotzil" en *La palabra y el hombre*. (91) 5-20. Biblat: México.

Chartier, Roger (1981). "Intellectual History or Sociocultural History?", en *La Capra y Kaplan* (eds.): *Modern European Intellectual History. Reappraisals & New Perspectives*: Cornell University Press.

Chartier, Roger (1992). *El mundo como representación*. Editorial Gedisa S. A.: España.

Chartier, Roger (2007). *La historia o la lectura del tiempo*. Editorial Gedisa S. A.: España.

Chartier, Roger (2009). "El pasado en el presente: literatura, memoria e historia" en *Historia, Antropología y fuentes orales*, n° 39: 127-140. España.

Clavijero, Francisco Javier (2003). *Historia Antigua de México*. Porrúa: México.

Cohen, Anthony P. (1993). *The Symbolic Construction of Community*. Routledge: Londres.

CODECA. (2005) *Situación laboral en las fincas de la Costa Sur de Guatemala*. MAGNA TERRA EDITORES: Guatemala.

Contreras Pérez, Gabriela (Julio- diciembre 2013). "Comunidad y cultura" en *Revista Espacios Transnacionales*. N°1. Reletran. Disponible en <http://www.espaciostransnacionales.org/conceptos/comunidadycultura/>

De Certeau, Michel (1999). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana: México.

Enciclopedia de la Literatura en México. (2017) "Diccionario de escritores mexicanos siglo XX". Universidad Nacional Autónoma de México: México. Disponible en <http://www.elem.mx/autor/datos/108318>

Durán Ruíz, Antonio y José Martínez Torres (2018). "Juan Pérez Jolote: el acierto técnico de Ricardo Pozas" en *Tema y Variaciones de Literatura*, Núm. 50, pp. 57-65: UAM: Azcapotzalco.

Eco, Umberto (1992). *Los límites de la interpretación*. Editorial Lumens: Barcelona, España.

Emery, Amy Fass (1996). *The Anthropological Imagination in Latin American Literature*. University of Missouri Press: Missouri.

Esposito, Roberto (2004). *Communitas*. Amorrortu: Buenos Aires.

Federico Arriola, Teresa (1996). "Las aportaciones de Ricardo Pozas Arciniega a la antropología y sociología" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. (164). UNAM: México.
DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1996.164.49537>

Florescano, Enrique (2012). *La función social de la Historia*. Fondo de Cultura Económica: México.

Fuente Chicosén, Julio de la, (2009). *Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los Altos de Chiapas: un estudio incómodo de Julio de la Fuente (1954-1955)*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: México.

Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa S. A.: España.

Geertz, Clifford (2010). *El antropólogo como autor*. Paidós: Barcelona.

Giménez, Gilberto (2012). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM: México.

Ginzburg, Carlo (enero 1994). "Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella" en *Manuscrits*. N°12. Escuela Normal Superior de Pisa.

Ginzburg, Carlo (1999). "Una entrevista especial a Carlo Ginzburg por Adriano Sofri" en *Prohistoria*, N°3. Prohistoria Ediciones: Argentina.

González y González, Luis, (1986). *Invitación a la microhistoria*. Fondo de Cultura Económica: México.

González Muñiz, Eduardo (2010). “Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los Altos de Chiapas. Un estudio incómodo de Julio de la Fuente (1954-1955)” en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, N°73. Universidad Nacional Autónoma de México: México.

Guzmán, Martín Luis, (1987). *Material de lectura n°49*. UNAM: México.

<https://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>

Iser, Wolfgang (2004). “Ficcionalización: la dimensión antropológica de las ficciones literarias” en *Cyber Humanitatis* N° 31. SISIB: Universidad de Chile. https://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/texto_sub_simple2/0,1257,PRID%253D14079%2526SCID%253D14081%2526ISID%253D499,00.html

Jitrik, Noé (1995). *Historia e imaginación literaria: las posibilidades de un género*. Biblos: Buenos Aires.

Klahn, Norma. (abril-junio 1979). “Juan Pérez Jolote. Antropología o ficción” en *Texto Crítico*, no. 13, México: Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias. Universidad Veracruzana, (p. 236-241).

Korsbaek, Leif y Miguel Ángel Sámano (enero-abril 2007). “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad” en *Ra Ximhai*, (1) vol. 3, pp. 195-224. Universidad Autónoma Indígena de México: México.

Krauze, Enrique (2019). *Biografía del poder. De Francisco I. Madero a Lázaro Cárdenas*. TusQuets Editores: México.

Larrain Jorge y Alberto Hurtado. (agosto 2003). “El concepto de Identidad” en *Revista Famecos*. N° 21: Porto Alegre.

León, Luis Vázquez y Jorge Durand (1990) *Caminos de la antropología*. Instituto Nacional Indigenista: México.

Lewis, Stephen E. (2015). *La revolución ambivalente. Forjando Estado y Nación en Chiapas, 1910-1945*. CIMSUR: Chiapas, México.

Martínez, José Luis (1995). *La literatura mexicana del siglo XX*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: México.

Medina Hernández, Andrés (2007). "La línea difusa: etnografía y literatura en la antropología mexicana". En María Teresa Dounce, *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*. UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 23-51: Ciudad de México.

Morley G., Sylvanus (1947). *La Civilización Maya*. Fondo de Cultura Económica: México-Buenos Aires.

Navarrete, Carlos (2006). *Los arrieros del agua*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes: Chiapas, México.

Orrego, Juan Carlos y Margarita Serje (2012). "Antropología y Literatura: travesías y confluencias". *Antipoda Revista de Antropología y Arqueología*. (15), 15-26. Recuperado el 27 de febrero de 2020, de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072012000200003&lng=en&tlng=es.

Palmer Thompson, Eduard (2002). "Prefacio" en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Critica: Barcelona, pp. 13-18.

Palomar Vereá, Cristina (2000). "El juego de las identidades: Género, Comunidad y Nación" en *La Ventana*, Vol. 2, N° 12. Universidad de Guadalajara, pp. 7-42.

París Pombo, Ma. Dolores. (2007). "El indigenismo cardenista y la renovación de la clase política chiapaneca (1936-1940)". *Revista Pueblos y Fronteras digital*, (3), 0. Universidad Nacional Autónoma de México: México.

Perdomo Vanegas, William Leonardo (2013). "El discurso literario y el discurso histórico en la novela histórica" en *Literatura y Lingüística*, Núm. 30, pp. 15-30: Universidad Nacional de Colombia: Colombia.

Pozas, Arciniega, Ricardo (1959). *Juan Pérez Jolote*. Fondo de Cultura Económica: México.

Pozas, Arciniega, Ricardo (2012). *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, Volúmen 1, Tomo I. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: México.

Pozas, Arciniega, Ricardo (2012). *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, Volúmen 1, Tomo II. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: México.

Rama, Ángel (2006). "Prólogo: la novela ópera de los pobres" en Arguedas, José María, *Los ríos profundos*. Fundación Editorial, el perro y la rana: Perú.

Rus, Jan (2012). *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los altos de Chiapas*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas: México.

Rus, Jan. (Enero-diciembre 2004). "Revoluciones contenidas: los indígenas y la lucha por Los Altos de Chiapas, 1910-1925" en *MESOAMÉRICA* Vol. 25 N° 46, Pp. 57-85. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2462351>

Serna, Justo y Anaclét Pons (2013). *La historia cultural*. 2ª ed. Ediciones Akal, S. A.: España.

Shklovski, Víktor (1991). "El arte como artificio" en *Teoría de la literatura de los formalistas rusos* pp. 55-70. Siglo XXI: México.

Sommers, Joseph (marzo-abril 1964). "El ciclo de Chiapas: Nueva Corriente literaria" en *Cuadernos Americanos*, p. 246

Szurmuk Mónica y Robert Mckee Irwin (2009). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. Siglo Veintiuno editores: México.

Vázquez León, Luis (1990). "El investigador en acción. Entrevista a Ricardo Pozas" en *Caminos de la antropología*. Instituto Nacional Indigenista: México.

Villoro, Luis (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El Colegio de México: México.

Viqueira, Juan Pedro (mayo, 2008). "Todo es microhistoria" en *Letras libres*: México (113), pp. 48-57.

Zapata, Adalberto (febrero 1994). *Ricardo Pozas, un maestro rural*. Dirección General de Educación Normal y Actualización del Magisterio: México.