



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA RURAL
COORDINACIÓN GENERAL DE POSGRADO

**PENSAMIENTO AYMARA Y TOJOLABAL, FORMAS DE SOCIALIZACIÓN Y
RECIPROCIDAD EN PUEBLOS ORIGINARIOS**

TESIS

Que como requisito parcial, para obtener el grado de:

MAESTRA EN CIENCIAS EN SOCIOLOGÍA RURAL

PRESENTA

RENATA BÁEZ ROMERO

Bajo la supervisión de:

DR. MIGUEL ÁNGEL SÁMANO RENTERÍA



DIRECCIÓN GENERAL ACADÉMICA
DEPTO. DE SERVICIOS ESCOLARES
OFICINA DE EXÁMENES PROFESIONALES



Chapingo, Texcoco, Estado de México, Noviembre de 2017

**PENSAMIENTO AYMARA Y TOJOLABAL, FORMAS DE SOCIALIZACIÓN Y
RECIPROCIDAD EN PUEBLOS ORIGINARIOS**

Tesis realizada por la **C. Renata Báez Romero**, bajo la asesoría y supervisión del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

MAESTRA EN CIENCIAS EN SOCIOLOGÍA RURAL

Chapingo, Texcoco, Estado de México, Noviembre de 2017

DEDICATORIA

A Arturo, mi compañero de camino y de vida, por no dejar su empeño de alentarme a cada paso con amor y paciencia a lo largo de estos años. A mis padres y hermano, Alejandra, René y Alejandro por su apoyo, fuerza y comprensión. A Luz y Arturo por concederme un lugar en sus vidas.

Mi agradecimiento al pueblo tojolabal, en especial a la comunidad de Rafael Ramírez y a las y los hermanos por recibirme siempre con los brazos abiertos. De igual forma agradezco al pueblo aymara de la Marka de Jesús de Machaca y al ayllu Sullkatiti Lahuacollo, principalmente a la hermana María de la Paz Pairumani Calle y a su hijo Néstor Calle por recibirme con tanto cariño.

A Michel, Valeria, Liliana y Josué por su amistad excepcional, por saber conversar, escuchar y permitirme colaborar con ustedes.

A la Editorial América Nuestra- Rumi Maki, al Cine Club Dziga Vertov, Taller Anna Greki y al Seminario Mario Payeras. Al Taller de iniciación a la lengua y cultura tojol'ab'al *'ojxa jneb'tik tojol'ab'al*. Por su compañerismo y perseverancia a: Lucy, Armando, Víctor, María, Ana, Claudia y Pau. A Gudrun Lenkersdorf, por su disposición a dialogar. Al Padre Ramón Castillo Aguilar y a las hermanas Catalina y María por su hospitalidad y generosidad.

A las y los compañeros del Departamento de Sociología Rural y de generación, especialmente por la grata coincidencia y amistad con Delia, Auri y Alex.

A Mario Magallón Anaya por su entereza y aprecio. A Jaime Vargas Condori por su amistad, consejo y apoyo incondicional. A Yanina de la Riva por su bondad y fraternidad. A Simón Yampara Huarachi, Néstor Calle Pairumani, Félix Layme Pairumani, Teresa Paniagua, Felipe Quispe "El Mallku", Pedro Portugal, Hilda Reinaga, Carlos Mamani, Cecilia Salazar, Roberto Choque Canqui, por su cordialidad y apoyo al acceder a conversar sobre este trabajo.

A las amistades en Bolivia: Ramona, Milenka, Rosmery Mamani, Julieta Ojeda, Mathy, Cristina, Nieves Colque, Jaime Flores, Rubén de la Torre, Abdón, Weimar Iño.

A la memoria de Coti, Conchita, Estrella Peralta y Mario Luna.

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT).

A la comunidad de la Universidad Autónoma Chapingo, a los docentes, personal administrativo y trabajadores del Departamento de Sociología Rural.

A mi director, Miguel A. Sámano, por sus recomendaciones y dar seguimiento a esta investigación. Al profesor José A. Castellanos por leer mi trabajo y aceptar ser parte de mi comité asesor. A Josué Sansón por su apoyo y confianza de siempre. Igualmente agradezco a Arturo Vilchis, por su lectura, comentarios y conversaciones.

DATOS BIOGRÁFICOS



Datos personales

Nombre	Renata Báez Romero
Fecha de nacimiento	19 de octubre de 1983
Lugar de nacimiento	Ciudad de México
Profesión	Licenciada en Contaduría
Cédula profesional	5700392

Desarrollo académico

Bachillerato	ENP "Vidal Castañeda y Nájera" Plantel 4 Universidad Nacional Autónoma de México
Licenciatura	Facultad de Contaduría y Administración Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN GENERAL

Pensamiento aymara y tojolabal, formas de socialización y reciprocidad en pueblos originarios¹

El presente trabajo realizó una aproximación a los tojolabales, grupo ubicado en Chiapas, México, y a los aymaras en La Paz, Bolivia, con el propósito de situarlos en el ámbito de su acontecer histórico y actual. Se hace un análisis de las formas de socialización y reciprocidad de ambos pueblos originarios: En los tojolabales reconocida como el *komon 'a'tel* (trabajo colectivo) y entre los aymaras como *Ayni* (reciprocidad). Esta investigación utilizó un enfoque metodológico hermenéutico, al hacer una apertura hacia otras fuentes y documentos: fuentes orales, estudio de campo, la entrevista, diálogo y discusión con estudiosos de ambas poblaciones de México y Bolivia. A pesar de las diferencias espacio-territoriales en ambos grupos, se encontraron semejanzas en las formas de socialización y de trabajo, las cuales remiten a un principio ético por encima de una cuestión económica y que sobreviven frente a la situación adversa actual.

Palabras clave: Formas de socialización, tojolabales, aymaras, trabajo, ética.

¹ Tesis: Maestría en Ciencias en Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo.

Autora: Renata Báez Romero

Director de Tesis: Dr. Miguel A. Sámano Rentería

GENERAL ABSTRACT

Aymara and Tojolabal thought, socialization forms and reciprocity in original peoples²

The Tojolabales, a group located in Chiapas, Mexico, and the Aymaras in La Paz, Bolivia, were studied with the purpose of locating them within the scope of their historical and current context. An analysis is made of the socialization ways and reciprocity of both original peoples: In the Tojolabales it is known as *komon 'a'tel* (collective work) and among the Aymaras as *Ayni* (reciprocity). This research used a hermeneutic methodological focus, by opening up to other sources and documents: oral sources, field study, the interview, dialogue and discussion with specialists on both populations from Mexico and Bolivia. In spite of the spatial-territorial differences in both groups, similarities were found in the socialization and work forms, which abide by an ethical principle above an economic question and which survive in the face of the current adverse situation.

Keywords: Socialization forms, Tojolabales, Aymaras, work, ethics

² Thesis: Maestría en Ciencias en Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo.

Author: Renata Báez Romero

Advisor: Dr. Miguel Ángel Sámano Rentería

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1. Región tojolabal	9
Mapa 2. <i>Marka</i> Jesús de Machaca	32
Mapa 3. Estructura colonial de Jesús de Machaca.....	38

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Participantes del <i>Ayni</i>	85
Tabla 2. Apxata. Productos y animales en reciprocidad.....	86
Tabla 3. Celebraciones rituales estaciones cíclicas	96

ÍNDICE

DEDICATORIA	iii
AGRADECIMIENTOS	iv
DATOS BIOGRÁFICOS.....	v
RESUMEN GENERAL	vi
ÍNDICE DE MAPAS	viii
ÍNDICE DE TABLAS.....	ix
INTRODUCCIÓN GENERAL	1
Capítulo I. Los tojolabales, contexto y situación histórica	7
1.1 Las comunidades tojolabales	8
1.2 Primer momento: de la época prehispánica a la colonia	10
1.3 Segundo momento: siglo XIX	12
1.4 Tercer momento: la Revolución y el siglo XX	14
1.5 Cuarto momento: los años 70 del siglo XX	15
1.6 La iglesia y su influencia en las comunidades tojolabales	18
1.7 El primer proyecto de Autonomía tojolabal	21
1.8 Quinto momento: 1994 y su relación hasta nuestros días	22
Capítulo II. Los Aymaras. Contexto y situación histórica.....	31
2.1. Los aymaras	31
2.2. De la época prehispánica a la colonia	33
2.2.1 El origen de la <i>Marka Machaca</i>	34
2.2.2 Presencia colonial	36
2.3. La constitución de la República	38
2.4 El siglo XX en búsqueda del reconocimiento e inclusión de los aymaras ...	42
2.4.1 Las insurrecciones	42
2.4.2 La educación	44
2.4.3 Del Congreso Indígenal Boliviano a la Revolución de 1952	45
2.4.4 Del Manifiesto de Tiwanaku, la reorganización de campesinos y pueblos originarios hasta la Guerra del gas	48
2.4.5 Bolivia y los aymaras en la actualidad	51

Capítulo III. El <i>komon 'a'tel</i> (trabajo comunitario).....	57
3.1. El trabajo en el <i>baldío</i>	57
3.2 El <i>'a'tel</i>	59
3.2.1 El <i>'a'tel</i> y el tiempo	61
3.3 El <i>komon 'a'tel</i>	62
3.3.1 <i>komon 'a'tel</i> y la planificación de las actividades	64
3.3.2 <i>komon 'a'tel</i> como ética de trabajo	67
3.3.3 Pobres somos nosotros	70
3.3.4 <i>komon 'a'tel</i> en el espacio-territorio	72
3.4 El trueque - <i>b'olmal</i>	76
3.4.1 La medición	77
Capítulo IV. El <i>Ayni</i> (Reciprocidad).....	79
4.1 Definición y características	79
4.2 Participantes del <i>Ayni</i>	84
4.3 Reciprocidad negativa	86
4.4 <i>Ayni</i> como ética	88
4.5 <i>Ayni</i> y espiritualidad	94
4.6 Otras formas de reciprocidad en el trabajo agrícola	100
Capítulo V. Analogías, semejanzas y diferencias entre el <i>komon 'a'tel</i> (trabajo comunitario) y el <i>Ayni</i> (reciprocidad).....	104
5.1 <i>komon 'a'tel</i> y <i>ayni</i> entre la diversidad conceptual	105
5.2 Principio ético del <i>komon 'a'tel</i> y <i>ayni</i>	105
5.2.1 <i>komon 'a'tel</i> en la milpa, <i>ayni</i> en la chacra	112
5.3 <i>komon 'a'tel</i> y <i>ayni</i> como rito y tradición	116
5.4 Sentido de paridad y de igualdad en el <i>komon 'a'tel</i> y el <i>ayni</i>	121
5.4.1 La discrepancia entre comunidades tojolabales	126
5.5 <i>komon 'a'tel</i> y <i>ayni</i> como inclusión y necesidad	127
5.6 <i>komon 'a'tel</i> y <i>ayni</i>, su práctica en zonas urbanas	129
5.7 Relaciones externas y su incidencia en el <i>komon 'a'tel</i> y el <i>ayni</i>	134
Conclusiones generales.....	137

Fuentes orales 150

INTRODUCCIÓN GENERAL

La época actual enfrenta un agotamiento de los recursos naturales no renovables (minerales, gas, petróleo, etc.), que aunado a las variaciones del cambio climático, han representado una gran problemática para la población y para la naturaleza misma. En el caso de México y Bolivia, particularmente de las áreas rurales, se ha incrementado la depauperación de las zonas aptas para el cultivo y aumentado el acaparamiento de tierras cultivables por empresas agroindustriales en el continente americano y en el mundo, como ejes de una estructura y un sistema económico capitalistas. De manera que los problemas son cada vez más agudos y se articulan no sólo con cuestiones económicas, sino con otros ámbitos, como la política, lo social, lo cultural, la identidad, etc.

No obstante esta problemática, hay que buscar formas de socialización de la producción y del trabajo que no perjudiquen en demasía los recursos naturales. En nuestra investigación se aborda el análisis de aquellas formas de socialización del trabajo y la producción que reconstruyen la dignidad del ser humano y lo articulan con el medio ambiente, en el caso específico de las comunidades originarias de los tojolabales en Chiapas, México y de los aymaras en el Departamento de La Paz, Bolivia. Al analizar las formas de socialización y producción de los casos particulares y concretos ya señalados se busca plantear una organización y sistematización como elementos precursores para trabajos posteriores en otras naciones del continente donde existen semejanzas a las de México y Bolivia, como ocurre en Perú, Guatemala o Ecuador por citar algunas naciones del continente, quienes cuentan con una población originaria que conservan raíces, usos, tradiciones y costumbres. Principalmente, indagamos en cómo estas formas de socialización se fundan en la reciprocidad y complementariedad de valores morales y, no sólo en un intercambio de bienes económicos; lo cual constituye su significación e inherencia ya que el pensamiento ético, en este contexto de estudio, es un principio general de la vida que se relaciona con las formas de socialización del trabajo y de las prácticas cotidianas en diversos saberes y tradiciones de los

pueblos originarios del continente americano. Y, además, es una práctica de reciprocidad y de inclusión, que implica responsabilidad, compromiso consigo mismo y con los demás, lo cual genera distanciarse de un individualismo y desarrollarse en lo comunal.

En el análisis realizado se intentó establecer una relación hermenéutica y analógica entre México y Bolivia, a través del estudio, análisis y reflexión del *komon 'a'tel* de los tojolabales en México y el *ayni* de los aymaras de Bolivia; mismos que, en la condición de aconteceres éticos fundados en saberes, conocimientos y tradiciones de ambas civilizaciones, se articulan con el acontecer social y productivo. Además de lo anterior, ambas pautas culturales reconstruyen la dignidad del ser humano y lo articulan con el medio ambiente, en lo que concebimos como otra forma de ruralidad –ya que implica otras formas de relación y de compromiso no sólo con la vida humana sino además con la vida de la naturaleza–.

Es necesario señalar que el *komon 'a'tel* y el *ayni* se conciben no desde una filosofía aislada de los tojolabales y aymaras, sino desde el pensamiento más profundo de estas civilizaciones originarias. Es imprescindible aclarar el por qué concebir pensamiento y no filosofía, como un punto de partida de esta investigación: retomamos la noción de pensamiento más que la de filosofía porque el concepto de Filosofía es un concepto que limita, a diferencia de Pensamiento que:

...es un concepto que tiene un horizonte abierto, abarca más allá que sólo una concepción racional del ser y del mundo, para nosotros aymaras, pensamiento unifica no sólo una racionalidad objetiva sino que el conocimiento es una apertura hacia otras formas del conocimiento, donde lo racional-objetividad se articula con la subjetividad, hacia saberes, tradiciones, costumbres y cosmovisiones (Vargas, 2012: 45).

De manera que hacer una apertura para retomar al pensamiento como eje conlleva incorporar conocimientos de diversa índole, lo que implica también incluir una de las más significativas formas de documentar, social e históricamente, a los pueblos originarios; es decir, se busca valorar la expresión

oral. Por ello como señala José Gaos, “no se excluye ni siquiera la expresión oral” (1996: 284). Así, se reconoce a la expresión oral de forma directa de quien la está dando a conocer, o nos la da a conocer, o indirecta a partir de aquellas fuentes o documentos que se fundan en esta expresión.

Objetivos

- Analizar el tejido coherente y conceptual del *komon 'a'tel* y del *ayni* como formas de socialización del trabajo y de las relaciones de reciprocidad de la comunidad tojolabal Rafael Ramírez, Municipio de Las Margaritas, en Chiapas, México, y de la comunidad aymara de Sullkatiti Lahuacollo, Municipio de Jesús de Machaca del Departamento de La Paz, Bolivia.
- Analizar y señalar las semejanzas, distancias y oposiciones entre estas formas de socialización y reciprocidad, así como la incidencia y repercusión en ellas de las formas de trabajo del mercado capitalista, advirtiendo si éstas se combinan, oponen o han intentado desaparecer las formas de socialización y de reciprocidad tradicionales entre tojolabales y aymaras.
- Examinar si estas formas de socialización y relaciones de reciprocidad como: el *komon 'a'tel* y el *Ayni*, originadas desde un contexto rural, pueden llevarse a contextos urbanos como estrategia de sobrevivencia, tanto en México como en Bolivia.

Hipótesis

El *komon 'a'tel* y el *Ayni* son fundamentos éticos del pensamiento tojolabal y aymara que se desarrollan en la práctica como formas de socialización y reciprocidad del trabajo, parten de la ética y en su cotidianidad se realizan bajo una organización tradicional de la producción y distribución económica, que se oponen a una sobreexplotación del ser humano y de los recursos naturales. Por siglos han subsistido a pesar de la agudización de las formas capitalistas de minifundio, latifundio y de despojo de tierras, y son alternativas ante la crisis de

los medios de socialización del trabajo, de la producción y distribución que afectan al ser humano y la naturaleza.

Metodología

Todo trabajo de investigación implica la socialización y revalorización de las experiencias, conocimientos y estrategias que conllevan al análisis y estudio de sociedades concretas; en este caso, de las comunidades rurales e indígenas. El soporte de esta investigación se sitúa en un enfoque metodológico hermenéutico: Por *hermenéutica* se comprende al ejercicio de la interpretación y comprensión, al análisis y discusión de textos, cuyo sentido además de colocarlos en su contexto respectivo, “es también darle un contenido polisémico (un significado múltiple)” (Beuchot: 1997: 45). El método de la hermenéutica analógica se plasma con base en un caso o proceso conocido, como fundamento y, sólo a partir de ahí, se propone acercarse al caso o proceso desconocido. En nuestra investigación partimos del caso en conocimiento: el *komon a'tel* en los tojolabales como forma de socialización y reciprocidad; y luego buscamos similitudes, acercamientos y distancias con el *Ayni* en los aymaras. Un aspecto importante de esta comparación por decirlo en términos resumidos es buscar “la medida, el equilibrio, la armonía o proporción, en lo cual consiste la analogía” (Beuchot, 2006: 141).

La hermenéutica no se limita a una revisión del material escrito como herramienta metodológica, sino también de otro tipo de materiales: las fuentes orales, elementos iconográficos, notas del estudio de campo, etc., lo que permite su instrumentalización y práctica en “diversas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades” (Beuchot, 1997b: 9). Por lo cual, además, nuestro método incluyó una apertura hacia otras fuentes y documentos como la poesía e instrumentos como la historia de vida e historia oral que nos brindan la fuente oral, la entrevista, el diálogo y la discusión con intelectuales y estudiosos de las poblaciones tojolabales, quienes desde diversas disciplinas han profundizado sobre estas dos culturas originarias; y, principalmente, el diálogo con tojolabales y aymaras tanto en México como en Bolivia.

Además de lo anterior, para sustentar esta investigación se realizó el trabajo de campo en la comunidad tojolabal de Rafael Ramírez, municipio de Las Margaritas en Chiapas, México, y en la comunidad aymara de Sullkatiti Lahuacollo en el municipio de Jesús de Machaca, perteneciente al Departamento de La Paz, Bolivia. En la primera comunidad la de origen tojolabal se hicieron varias visitas durante el transcurso de la investigación, mientras que en Bolivia se realizó una estancia de tres meses para el conocimiento, acercamiento y análisis en la comunidad de Sullkatiti Lahuacollo (por un periodo de dos meses), así como la búsqueda de un conjunto de aportaciones teórico conceptuales, entrevistas y diálogos con investigadores e intelectuales de la Universidad Pública de El Alto, de la Universidad Mayor de San Andrés y de otras instituciones de educación superior bolivianas.

Estructura

Nuestro primer proceder, previo a introducirnos en el *komon 'a'tel* y en el *ayni* como concepciones de vida en el pensamiento y expresiones de otra ruralidad en la práctica, fue realizar un enfoque sociohistórico de los tojolabales y aymaras, porque antes de adentrarnos en sus referentes de y hacia la naturaleza y el mundo, debemos situarlos como grupos históricos en una circunstancia particular tanto en México como en Bolivia. Por ello inicialmente, en el primer capítulo hacemos patente el conocimiento de los tojolabales desde el contexto histórico, porque presentar a los tojolabales no se remite a decir quiénes son en la actualidad, sino también implica realizar un recorrido sociohistórico que, de manera sustancial y sintética, nos permita situar a este pueblo originario mayense del estado de Chiapas en México.

En el segundo capítulo, como referente situacional, hacemos un recorrido sociohistórico de los aymaras; examinando como elemento de conocimiento el proceso de conformación de este grupo étnico desde la época prehispánica y su acontecer en la actualidad. Si bien se parte de los aymaras, en general de Bolivia, se busca examinar su particularidad en la comunidad específica de Jesús de Machaca (Departamento de La Paz).

En el tercer capítulo de esta investigación se prosigue a señalar y determinar la definición, con base en las características del *komon 'a'tel*, que se puede traducir como trabajo comunitario. Esto es, se reconoce en ella, desde una óptica conceptual, una forma de socialización en el trabajo para hacer manifiesta su acepción ética en la práctica del trabajo comunitario. Una aproximación al concepto *ayni*, que en los aymaras significa reciprocidad, se realiza, en cambio, en el cuarto capítulo. El propósito en éste es tratar de tender puentes y articulaciones de un concepto que más que tener una sola definición es una unidad abarcadora: reúne significaciones de lo económico, ético y cultural importantes para esta civilización originaria andina.

El capítulo cinco pone en convergencia el *komon 'a'tel* y el *Ayni* como formas de socialización en el trabajo bajo el principio ético; en particular, se señalan semejanzas, igualdades y distancias entre ambos, además de plantear la importancia y vigencia de estas categorías en el ámbito rural mexicano y boliviano, ejercidas por estos dos pueblos originarios. Adicionalmente, también se analiza la practicidad de las mismas en ámbitos urbanos.

Capítulo I. Los tojolabales, contexto y situación histórica

Introducción

Como un referente inicial se hace una aproximación sociohistórica a los tojolabales, grupo mayense asentado en el estado de Chiapas, México; su ubicación y contexto histórico servirá para situarlos en el ámbito de su acontecer histórico. Hace unas décadas se presentaba un gran problema al acercarse y analizar a los tojolabales, y así generar el conocimiento sobre ellos, su cultura, tradiciones e historia, porque existía una escasez de estudios. El antropólogo mexicano Mario Ruz, manifestaba que para los años ochenta del siglo XX, no sobrepasaban más allá de “20 estudios de diversa índole sobre estas comunidades mayenses” (Gómez Hernández y Ruz, 1992: 38). Por supuesto, destaca la loable labor de estudio y análisis del matrimonio Lenkersdorf (Carlos y Gudrun); quienes a partir de esa misma década comenzaron a publicar estudios sobre los tojolobales. Sin embargo, hay que señalar que a finales del siglo XX, principalmente desde la antropología fueron creciendo los estudios debido al proceso y levantamiento de los zapatistas.

El proceso en torno al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) tuvo su dimensión en el ámbito académico por diversas causas. Mencionamos sólo tres de ellas: primeramente, los tojolabales establecidos en Las Margaritas se constituyeron después de 1994 en una parte significativa de las bases de apoyo del EZLN. Así, Guadalupe Tepeyac y La Realidad fueron los principales centros de mando zapatistas. En segundo lugar, la región de la Cañada, zona de comunidades tojolabales, es una zona donde se han dado diversos proyectos de creación de zonas regionales autónomas. Aunado a ello y sin restarle importancia a otros factores, hay que señalar que también influyó que el comandante Tacho es un tojolabal oriundo de Guadalupe Tepeyac. Así, tenemos una especie de mayor proyección hacia el estudio de los tojolabales, pero ello no significa que se produjera un “boom” sobre los mismos, como

señalan algunos estudiosos; por el contrario, los tojolabales siguen siendo una de las etnias mayas de menor importancia. “En contraste con los mayas de los Altos, los tojolabales no son objeto de investigación extensa por parte de los científicos sociales” (Mattiace, Hernández y Rus, 2002: 88).

El desinterés o poco interés que persiste en el estudio de los tojolabales, no demerita que como pueblo originario, a pesar de los cambios socioculturales e históricos que han vivido, la diversidad religiosa que se manifiesta en algunas comunidades, los procesos de migración, en sí el acontecer de la realidad hacia ellos como civilización, no ha disminuido la prioridad que la *tierra* tiene en ellos –considerándola sobre todo como un espacio privilegiado, sagrado, que no se limita a un espacio solamente de producción, sino que mantiene un lugar fundante y un significado esencial en su civilización y forma de ver el mundo–. Por ello haremos un breve recorrido sociohistórico de su devenir desde la colonia hasta lo más cercano a nuestros días.

1.1 Las comunidades tojolabales

El nombre de tojolabales, deriva de su idioma, llamado *tojol'ab'al*,³ que significa idioma verdadero. Ellos se llaman a sí mismos *tojolwinik'otik*. Además tojolabales significaría “los hombres legítimos o verdaderos”⁴ (C. Lenkersdorf, 1979: 4; 1996: 26; 2004: 16; Van Der Haar y Lenkersdorf, 1998: 15).

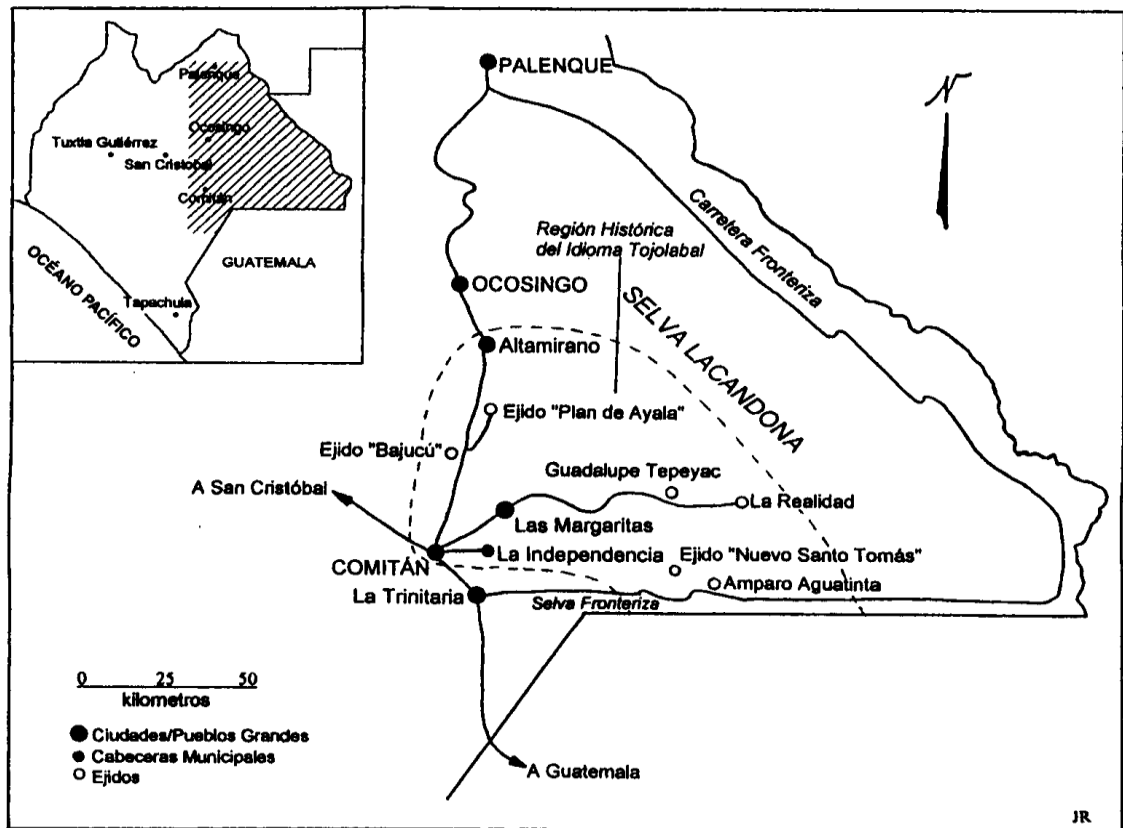
Los tojolabales es un grupo originario maya, asentado en la actualidad en el sureste de Chiapas, en tres microrregiones distinguidas por las áreas ecológicas: “la región de los valles, –que abarca desde el centro hacia el extremo sureste del municipio de Las Margaritas–, la región de las tierras frías de Altamirano –demarcada al norte por el afluente del río Tzaconejá–, y

³ Para los tojolabales, es importante señalar que nunca escriben palabras en su idioma con mayúsculas. Esto se fundamenta, en que todos son iguales, hasta las palabras del idioma tojolabal, por eso al escribir no hacen uso de mayúsculas.

⁴ Por razones prácticas, en adelante en este trabajo haremos uso del término *tojolabal(es)*, como la forma más frecuente utilizada, sin por ello demeritar su verdadera y original forma de llamarlos.

finalmente, la región de las cañadas de la selva lacandona, delimitada hacia el sur, en su porción más baja por el río Santo Domingo” (Cuadriello y Megchún, 2006: 5). En la división política nacional estas regiones abarcarían principalmente los municipios de Las Margaritas y Altamirano, así como en menor densidad y de forma dispersa los municipios de Comitán, Maravillas, Tenejapa, Ocosingo, La Independencia y La Trinitaria (véase Mapa 1). En un estudio sobre la lengua tojol’ab’al, el INALI, se manifestaba el número de comunidades por municipio de la siguiente manera: “Las Margaritas: 209 comunidades; Altamirano: 79; Comitán de Domínguez: 45; La Independencia: 30; La Trinitaria: 10; Tenejapa: 5 y Ocosingo 1 comunidad” (INALI, 2008 en línea).

Mapa 1. Región tojolabal



Fuente: Mattiace, 2002

No hay una plena certeza de la población total de los tojolabales en el Estado de Chiapas; se trata de un problema apremiante que no remite a la actualidad, sino al pasado. Como señala Antonio Gómez Hernández: “la mayor o menor pertinencia de los datos estadísticos con que contamos para la época porfiriana y los decenios que la precedieron se discute no sólo desde el punto de vista de su confiabilidad numérica, también sobre todo por los criterios clasificatorios que guiaron su levantamiento” (Gómez y Ruz, 1992: 17).

Si bien algunos estudios de los años noventa del siglo XX, señalaban una población entre “50 mil y 80 mil” (Cfr. Lenkersdorf, 1996), las cifras más aproximadas nos señalan una totalidad de 37,667 (INEGI, 2004; Cuadriello y Megchún, 2006: 5). En cuanto al idioma, el último conteo que se tiene registrado por el INEGI (2015) refiere que el número de hablantes de tojol’ab’al es de 55,442, de los cuales 27,809 son mujeres (INEGI, 2015 en línea).

1.2 Primer momento: de la época prehispánica a la colonia

Hacer una reconstrucción histórica de los tojolabales desde la época prehispánica, nos remite a la problemática de la falta de fuentes históricas sobre este pueblo originario, la carencia de fuentes y la destrucción de muchas de ellas, por parte de los conflictos entre los propios grupos mayenses, pero principalmente por parte de los colonizadores, como forma de imposición cultural e histórica. Ya Carlos Lenkersdorf señalaba que durante la colonia se continuó con este proceso de destrucción de fuentes históricas; así, “el obispo Núñez de la Vega (1684-1706) quemó los libros que encontró” (Van Der Haar y Lenkersdorf, 1998:15). Por su parte, Gudrun Lenkersdorf, planteó remitirse hacia otro tipo de fuentes para reconstruir la historia de los tojolabales, reconfigurar la historia en archivos, pero también en la arqueología, en la memoria oral, etc. (2010).

Los principios organizativos de los mayas del postclásico tardío, configuraban una forma de organización a partir de entidades político-territoriales que no tenían centro; por lo cual, “no se les puede llamar Estados” (G. Lenkersdorf,

2010: 134). Las comunidades, los grupos de población que formaban una nación, en el caso específico de los tojolabales, no se distinguían por rangos, ni dependían de un centro hegemónico; todos en conjunto formaban un *juyub tak'aj* o *altepetl* (Ídem, 134). Pero no debe malentenderse la organización prehispánica, ya que cada población estaba constituida con otras poblaciones en un conjunto, integrado y equilibrado, que formaban una unidad territorial, un país. Sin embargo, tampoco deben concebirse como sociedades igualitarias, sino “heterogéneas en que cada uno tenía su función propia para contribuir al equilibrio y a la armonía” (Ídem, 135). De ahí que los españoles ante su llegada las denominaran como Behetrías; es decir, comunidades libres de la España medieval que no estaban sujetas política, social y económicamente a un señor feudal.

Desde esta perspectiva, podemos señalar que las naciones mayas del siglo XVI, tenían sus propios principios organizativos, dentro de los cuales no concebían ni practicaban el concepto de dominio/control de uno sobre los demás pobladores, o sobre la tierra, los recursos naturales, y al no concebir la propiedad privada, tampoco se concebía la fuerza de trabajo sobre la población. Lo que no significa que hay que idealizar a las naciones mayas ni que no se actuaba en forma de dominio, sino que se actuaba para mantener la armonía entre los pobladores y estaban orientados por una cosmovisión que implicaba un equilibrio y armonía entre hombres y naturaleza.

La consolidación del régimen colonial en la zona sur de México, específicamente en el territorio ocupado por las diversas poblaciones mayas, que hoy comprenden el Estado de Chiapas, ocurrió en 1560. A partir de este momento la población indígena va a ser reubicada, sea por instancias legales o generalmente por la fuerza, en poblados en proceso de consolidación urbana; como señala Gudrun Lenkersdorf ello derivó en que sean organizados “según la institución castellana de gobiernos municipales, en manos de alcaldes y regidores indios, elegidos por los mismos habitantes. Así se establecieron los ‘pueblos indios’ en forma” (2010: 123).

El régimen colonial comenzó a romper las estructuras ancestrales de organización indígena, al imponer nuevas estructuras, instituciones y organizaciones. Este proceso se inició primero con la instauración de las encomiendas. Así, otorgar a cada poblado un encomendero dio entrada al derribo de las formas de organización prehispánicas, que se aunó al programa de las congregaciones dirigido por los Dominicos; de modo que se configuraron nuevas poblaciones, se modificaron asentamientos de población y de forma paralela se impusieron autoridades.

Los pueblos de indios, que se fundaron en Chiapas hacia finales del siglo XVI, continuaron casi en su mayoría hasta nuestra época como cabeceras municipales. Por otra parte, durante los siglos posteriores bajo el yugo de la organización colonial (siglo XVII y XVIII), permanecieron como entidades políticas, pero ello no significó que dejaron de sufrir la pérdida de las tierras comunales. Cabe señalar también que de forma progresiva fueron aumentando el número de poblaciones no indias que se asentaron principalmente en Ocosingo y en Comitán.

1.3 Segundo momento: siglo XIX

Al término de la Independencia en Chiapas, dos tópicos sobresalían: por una parte, el crecimiento de tierras baldías y, por otra, el aumento de la servidumbre debido a una relación de endeudamiento. Si años después en 1847, se declaró un decreto que concedía a los pueblos la posibilidad de ampliar sus ejidos en tierras nacionales; la población originaria, entre ellos los tojolabales, se encontró con que ya estaban ocupadas las tierras a su alrededor, por los finqueros-hacendados. Con la implementación de las leyes de desamortización las familias finqueras se beneficiaron de la venta de manos muertas, adueñándose de las tierras de las cofradías, las cuales habían servido como resguardo de las propiedades de los pueblos originarios. Mario Ruz señala el caso del Departamento de Comitán, donde para inicios del siglo XX “se registraban 132 haciendas, 317 ranchos y 95 propiedades sin ‘clasificar” (Ruz, 1992: 147).

Entre los procesos liberales y las disputas con los conservadores, los tojolabales y otros pueblos originarios de México, sufrieron las consecuencias de un sistema que determinó hasta cierto punto por instancias legales (Ruz, 1992; 138 y ss.) que sean excluidos, despojados de tierras y organizados bajo un sistema económico de sobreexplotación en las fincas o haciendas. Los procesos de despojo de tierras dieron paso a la par a la reconfiguración y asentamiento de los tojolabales, y de grupos mestizos de la población; dando como resultado la aparición de nuevas poblaciones.⁵

Durante el siglo XIX, aparece y se constituye la hacienda-finca, cuyo papel será determinante en la conformación socioeconómica e histórica del territorio actual de Chiapas. La hacienda así no se limitó a lo contenido en su espacio territorial, no sólo era el espacio dedicado a la producción, sino también era el espacio ideológico, que trascendía sus límites geográficos, y conformó en diversas zonas el mundo cultural del ladino y en otras zonas recreó en sus alrededores la reorganización de comunidades de raigambre precolonial.

Se dio así una interacción, como señala García de León, que configuró a las “comunidades indígenas fuera de las fronteras o dentro de las mismas fincas” (1985: 35). Las fincas o haciendas no funcionaron como “comunidades cerradas” o como una inamovible “república de indios”, porque en ellas existieron una circulación de bienes e individuos, de configuraciones sobre la tierra. Así encontramos que la antigua hacienda porfiriana nombrada Las Margaritas, se constituyó en lo que posteriormente sería el municipio del mismo nombre. Ruz llama a este proceso como la constitución nuclear, “la célula básica de tojolababilidad” (1992: 159). De forma continua, pero al mismo tiempo en su jurisdicción territorial, se desarrollaron formas de explotación laboral que los tojolabales nombraron como los “baldíos”; es decir, se trata del trabajo en la finca o hacienda que se realiza sin remuneración alguna –vocablo que proviene

⁵ Así, Ruz nos plantea que en Comitán, hacia 1866, en las rancharías de Guacanajate comenzó el trámite para la fundación de un pueblo, mismo que dos años después (1868) fue reconocido como La Independencia (1992: 267).

del trabajo en “balde”–. Mario Ruz destaca el gran significado histórico que tuvo el trabajo “de balde” y que persiste en la memoria de los tojolabales, del “*ja baldiyo*”¹,” como le llamaba el Tata Pedro (Van Der Haar, Lenkersdorf, 1998: 53).

1.4 Tercer momento: la Revolución y el siglo XX

El desarrollo de la Revolución mexicana en el estado de Chiapas, se constituyó en un proceso tardío (García de León, 1985: 78); los tojolabales vivían tan miserables como a finales del siglo pasado. Uno de sus principales problemas era la falta de tierra apropiada para el cultivo, pues a esta región, al igual que a otras en el país, no llegaron los beneficios de la Revolución mexicana; menos aún cuando los gobiernos posrevolucionarios abandonaron los postulados agrarios y laborales que estaban en la base de su proyecto ideológico. En tales condiciones, los indios de Chiapas no tenían otra alternativa que ir a trabajar o vivir como acasillados en las plantaciones y monterías. Éstos eran lugares de labor donde no se tenía respeto alguno por la condición humana; los indios eran objeto de brutales jornadas de trabajo e insultantes salarios una vez que pasaban por un racista sistema de enganche. Así, se les privaban pues de las condiciones para que prendiera la agitación agraria y sindical de las izquierdas de la época y el proyecto cardenista con sus reformas económicas y sociales. Por otra parte, persistía una idea que flotaba en el aire acerca de la permanencia en el poder político y económico de la “familia chiapaneca”, una especie de grupo social transhistórico, compuesto por una minoría “tradicional” que siempre explotaba a la mayoría; en realidad, una oligarquía agropecuaria que conservaba el poder político en beneficio propio.

El momento del reparto agrario comenzó hacia el final del período cardenista, en los años cuarenta. Ante ello los hacendados o finqueros realizaron diversas medidas para la defensa de las propiedades, desde la desaparición de los líderes locales, la violencia hacia los simpatizantes del reparto agrario, hasta el soborno a las autoridades. A pesar de ello, se dio un escenario específico mediante el cual diversas comunidades tojolabales dejaron de estar sujetas a la

finca y se unieron a una lucha por la búsqueda de acceso a la tierra, aspecto que se relaciona a las “concesiones” del gobierno por resolver el problema agrario, iniciando así un proceso del establecimiento de la comunidad ejidal.

Se constituyen las comunidades actuales y para ello “varias comunidades compraron tierras a los finqueros” (Van Der Haar y Lenkersdorf, 1998:15). De esa forma el territorio tojolabal se reconfiguró a partir de muchos de los espacios geográficos que recuperó de las antiguas haciendas y del posterior reparto agrario que afectó a las fincas que en mayor proporción se situaron en territorios y tierras de los municipios de Las Margaritas, Altamirano, Comitán e Independencia. Surgieron en cada finca, uno o dos ejidos de los pueblos originarios, que fueron nombrados “colonias”: Rafael Ramírez, de la finca Rosario Bajá, Aquiles Serdán de la finca Soledad, etc., que en la actualidad siguen siendo comunidades tojolabales (Ruz, 1997).⁶

Los únicos pueblos que hoy se reputan como tojolabales son aquellos surgidos de las fincas tras el reparto agrario, y no en balde los propios indígenas –despojados por la historia oficial de sus vínculos con la antigua civilización maya – tienden sus raíces al periodo de las haciendas que vinieron a sustituir a comunidades y pueblo como referentes pretéritos de la memoria oral. (Ruz, 1997: 292)

Además comenzó una etapa de colonización mediante la cual se empezó primero a ocupar los márgenes de la selva, y posteriormente, se fue acelerando dicho proceso, debido a que los márgenes se saturaron, y entonces ocurrió la colonización hacia el interior de la selva.

1.5 Cuarto momento: los años 70 del siglo XX

La situación en los años setenta, es definida por García de León como “la crisis agraria (que) exacerbó los mecanismos de opresión y servidumbre, y las condiciones de aislamiento, que permitían un nuevo reacomodo de las identidades locales, municipales, políticas, religiosas y étnicas” (1985: 140).

⁶ Tal como se constató, en los viaje de práctica y las respectivas estancias que se realizaron en diciembre de 2015 a estas dos comunidades: Rafael Ramírez, Aquiles Serdán e incluyendo a Bajucú.

Pero la crisis agraria que sufría el país, como señala Appendini, a partir de las décadas de 1950 y hasta 1970, suscita en México “un cambio importante en la naturaleza de las crisis agrícolas que dejan de tener el carácter cíclico, para adquirir, a fines de los sesenta, la naturaleza de crisis permanente que involucra a amplios sectores del campesinado y sobrepasa por supuesto, los problemas de carácter meramente económico” (1983: 149).

Es así, que en México y en el caso particular de Chiapas, en los años setenta del siglo XX, se agudiza la crisis agrícola que llevó al descontento entre los campesinos con respecto a las organizaciones gubernamentales oficiales, principalmente con la Confederación Nacional Campesina (CNC). Por su parte, el gobierno federal implementó mecanismos para hacer frente a la crisis, estableciendo desde el oficialismo institucional algunos planes de reforma agraria, entre los cuales destacaba uno que planteaba que los ejidos que se unieran y formaran nuevas comunidades podrían recibir apoyo del gobierno a través de insumos subsidiados y tasas preferenciales de crédito (Díaz Polanco, 1992).

Además para detener el descontento se reconstruyó el indigenismo oficialista, al crear bajo el gobierno de Luis Echeverría (1970-1976) los Consejos Supremos Indígenas, organizaciones regionales que sustituían a la CNC y desde donde se intentó canalizar y cooptar las movilizaciones de los grupos indígenas de Chiapas, con un respaldo a las políticas del estado (véase Díaz Polanco, 1992). No obstante, la creación de estos consejos derivó en otra práctica, algunos de ellos –por ejemplo– empezaron a seguir líneas independientes y comenzaron a establecer una oposición al gobierno federal y estatal. Otras organizaciones, por su parte, mantuvieron relaciones en su conformación e ideología con el movimiento comunista; ese fue el caso de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC),⁷ o de la Unión del Pueblo (UP), compuesta

⁷ Como refiere Blanca Rubio: “La CIOAC es una unión campesina independiente, formada en 1975 con ayuda del Partido Comunista Mexicano. (...) Las estrategias de la CIOAC se enfocaban exclusivamente a sindicalizar a los trabajadores agrícolas, consideraba secundarias

por una línea maoísta y otra guevarista. “Ambas tendencias aceptaban, en principio, el recurso de las armas como parte de la lucha para la transformación de México” (Tello, 1995, en línea).⁸

Desde esta perspectiva, un caso distintivo fue el del Consejo Supremo Tojolabal, fundado y organizado en el municipio de Las Margaritas. Dicha instancia fue controlada por maestros bilingües, quienes le dieron un eje de oposición a su plataforma en contra de los caciques regionales aliados al partido y a las instituciones oficiales; su intención era construir un centro de gobierno alternativo. A lo largo de su trayectoria como organización en 1984 se constituirá en la Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales; organización que planteará un proceso de autonomía y autogobierno, unos años después.

Como análisis de este recorrido sintético en estos años, señalamos que, desde entonces, emergió una división entre las comunidades tojolabales que tenían su base en la militancia y simpatía política; división que se mantiene hasta la actualidad y que en las décadas del ochenta y la primera mitad de la década del noventa se podía clasificar a partir de tres líneas: los de línea oficialista, simpatizantes y militantes de la CNC y del PRI, los miembros de la CIOAC y de la Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales (UEPT), y posteriormente los que nacieron de la CIOAC y de la UEPT y que al independizarse impulsarán medidas a favor de la autonomía.

La participación de los tojolabales en organizaciones opositoras a las del oficialismo del gobierno, en parte tuvo su fundamento en una relación más estrecha y comprometida con la tierra. En efecto, lo que importaba ya no sólo era el carácter de ver la tierra con fines sólo de producción y explotación, sino que empezaban a manifestar una relación con la naturaleza-la tierra que consideraba en su visión a los vínculos de energía espiritual y simbólica, de

las luchas de tenencia de tierra. (...) En 1980, modificó el enfoque de sus estrategias y decidió dar alta prioridad a las reformas agrarias y a la ocupación de tierras” (1987: 177-178).

⁸ Tello, señala que los militantes de UP, llegaron a Chiapas, por medio de los vínculos del historiador Antonio García de León, quien intermedió para que fueran introducidos en la Diócesis de Chiapas, y ésta a su vez los introdujo en las comunidades de La Cañada (1995).

identidad con el quehacer de las comunidades. Es decir, que mediante ello se remite a consideraciones de carácter originario, que realzan los conocimientos y tradiciones precoloniales. Como señala Eric Wolf (1979), las comunidades reconocen el lugar central que ocupa la tierra en las cosmologías de los pueblos indígenas de Mesoamérica, así como en su conformación política; es decir, se asumen como partícipes del eje de ser los habitantes originales del territorio que actualmente ocupan.

En testimonios y desde la oralidad, esta nueva perspectiva que emergerá se da en el ámbito de las organizaciones. El caso particular de la CIOAC, la cual dará un giro a partir del Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de las Casas, en los resolutivos de su programa presentaron no sólo la recuperación de las tierras como su bandera de lucha, sino que reconocían que frente “al riesgo real que representa la recuperación de las tierras de las fincas, los indígenas estaban protagonizando una lucha que les permitía recuperar ancestrales formas de organización, de solidaridad entre sí, e incluso, la cultura antigua” (Elvia Quintanar, entrevista, mayo 2000, en Fuente de la, 2008: 40).

1.6 La iglesia y su influencia en las comunidades tojolabales

Al realizar un análisis y recorrido de la situación socioeconómica y del contexto histórico de las comunidades tojolabales, sería un error el ignorar, dejar de lado, el papel influyente de la iglesia; específicamente de la diócesis de Chiapas, durante los últimos 50 años. La influencia de la iglesia en su carácter particular de la pastoral misionera indígena, aun cuando se desarrolla a fines de los años sesenta –y principalmente en los años setenta con la figura de Samuel Ruíz García y su gestión (1960-2000), bajo la línea de la teología de la liberación–, no fue un brote instantáneo, sino que se fue gestando desde mediados del siglo XX. Hay que reconocer, además, que si bien la figura central de la obra fue Samuel Ruíz, también participaron en ella los agentes de la pastoral y colaboradores de la diócesis, conocidos como misioneros o catequistas.

La pastoral misionera no doctrinaria, adquirió un compromiso con las poblaciones tojolabales y demás pueblos originarios de Chiapas, y tuvo sus antecedentes en las escuelas de formación catequética para indígenas, porque representaba el mejor medio de contacto intercultural. Éstas como escuelas de formación no sólo sustituyeron la escasez de sacerdotes (las condiciones geográficas, no permitían que los sacerdotes estuvieran en las comunidades para officiar misa o actos sacros), sino además le dieron un carácter particular a dicha labor: ya que los catequistas indígenas tojolabales llevaban a las comunidades, bajo sus propias formas y palabras, el mensaje de la religión y de la iglesia.

En su compromiso con los pueblos originarios, la iglesia pastoral misionera abrevó de varios procesos complejos vinculados con la situación histórica, así como de la entrada e intercambio de proyecciones basadas en ideologías sociopolíticas vinculadas al cristianismo, que se fueron materializando en documentos y eventos. Tres eventos son los que influyen de manera importante en el accionar de la “iglesia caminante” (Kovic, citado por Valtierra, 2013: 72): “la evaluación del Ministerio catequístico en 1968; El Congreso Indígena llevado a cabo en San Cristóbal de las Casas en 1974 y el Primer Sínodo Diocesano en 1975” (Valtierra, 2013: 80).

Hay que considerar también el ámbito económico y político que se tenía en los años setenta y que influyó para la introducción y participación de la pastoral indígena entre los tojolabales. La crisis agraria en el país y en particular la del café en Chiapas, así como la continuidad de la falta de tierras cultivables para los pueblos originarios, aunado a las formas de trabajo de tintes serviles aún existentes, impulsaban el descontento de los pueblos originarios. Como una forma de sufragar el disgusto, el gobernador de Chiapas en ese entonces, Manuel Velasco Suárez nombra a Monseñor Samuel Ruiz como encargado de la organización y mediación del Congreso Indígena en San Cristóbal de las Casas. El Congreso no sólo dio pauta a las denuncias de las comunidades originarias tzotziles, tzeltales, ch’oles y tojolabales, quienes pedían la

legalización de tierras comunales y ejidales; denunciaban la invasión de tierras por los rancheros, y la corrupción de los funcionarios y empleados del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización; además exigían “que se les impartiera educación en sus idiomas y la defensa de sus culturas” (Harvey, citado en Mattiace 2002: 98). Por su parte, Samuel Ruiz y la iglesia caminante, junto con los agentes de la pastoral determinaron realizar una *nueva catequesis de integración*, la cual consistía en que las comunidades indígenas dejaran de ser receptoras del mensaje de la Diócesis, de la Biblia y participaran al mismo tiempo en la reflexión sobre la realidad y en el ejercicio de descubrir los mecanismos de la explotación.

Dos organizaciones desarrollaron actividades antes del Congreso Indígena de 1974, después de dicho Congreso, incrementaron sus actividades, y tuvieron una intervención importante en las comunidades tojolabales: por un lado la Misión de Guadalupe,⁹ sostenida por la congregación de Hermanos Maristas de la Enseñanza, con sede en Comitán; y en segundo lugar La Castalia, que empezó sus actividades antes del Congreso Indígena (fundada el 12 de diciembre de 1968, en Comitán), bajo el nombre de Escuela de Promoción y Desarrollo para los Indígenas. Para la Castalia, desde sus primeras operaciones, se implicó en la noción de respeto como el fundamento de su acción pastoral y ello ha trascendido hasta la actualidad, respeto que se concibe en las palabras de uno de sus fundadores, el Padre Ramón Castillo así: “dejar que ellos realicen sus actividades cotidianas en cualquier ámbito: religioso, laboral, ecológico, político y no intervenir a menos que ellos lo pidan. Si no dónde está la autonomía pues” (Entrevista 18 de nov. 2010, en Valtierra, 2013: 111).

⁹ Esta Misión, desde hace unos años, plantea un Proyecto del 2006 al 2012 con una proyección hasta el 2018. Éste considera al lugar de la tierra y el buen vivir del siguiente modo: “desarrollar un área de elaboración de tecnología ecológica que otorga los beneficios de muchas tecnologías costosas y que devastan el medio ambiente (estufas ahorradoras de leña, hornos de pan ecológicos, letrinas secas, etc.)” (Valtierra, 2013: 105).

1.7 El primer proyecto de Autonomía tojolabal

Hacia los años ochenta, se constituyeron organizaciones tojolabales que buscaban establecerse como autogobiernos –organizaciones que fueron los antecedentes de las zonas autónomas en comunidades tojolabales–, y en donde la Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales fungió como una organización que apoyaba la autodeterminación. Algunos de sus participantes gracias a su experiencia, conformarán el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), a fines de la misma década. Esta búsqueda por la determinación propia de los tojolabales, se presentó como una forma de gobernar y de plantear la autonomía de las comunidades que participaron de esa experiencia; como señala Margarito Ruiz: “el gobierno indígena funcionó como un gobierno paralelo, en oposición al municipio, que se identificaba con el gobierno de los ricos” (Entrevista, el 25 de octubre de 1995, citado en Mattiace, 2002: 103).

En estas circunstancias, se dio la experiencia de un autogobierno tojolabal en la zona fronteriza con Guatemala, reconocida como la “primera experiencia de autonomía indígena en la región” (Fuente de la, 2008: 65). Tuvo su nacimiento y desarrollo en el proyecto de la Unión de Ejidos de Pueblos Tojolabales (UEPT), la cual se proyectó realizar desde dos años antes una convocatoria a diversas asambleas y reuniones, en las que transmitía el proyecto de “reunificación” tojolabal hasta que llegado el momento se creó una forma de gobierno propia, un Consejo Tojolabal que se mantuvo en Asamblea Permanente, integrado por más de “300 miembros” (Hernández, 1999: 185). Asamblea que de 1986 a 1987 tomó decisiones colectivas que intentaban solucionar problemas entre ejidos y uniones ejidales, con una estructura de gobierno dividida de forma horizontal, lejos de las jerarquías.¹⁰

A diferencia de las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP), organizaciones desarrolladas en los años noventa, y que consistían en agregar otro nivel de

¹⁰ Aunque sí se dio una cierta jerarquización, como señala Hernández: “en el primer rango de decisión estaban los ancianos, sabios y médicos capaces de interceder con la naturaleza y los dioses, después las autoridades ejidales y, después las autoridades municipales y también los catequistas” (1999: 180).

gobierno entre el federal y el estatal o regional, se estableció así una jurisdicción de manera parcial en cuestiones político-administrativas, económicas, sociales, judiciales, culturales, así como en relación a recursos naturales. Las organizaciones planteaban asumir un grado de autonomía, ya que los representantes de estas organizaciones negociarían tanto con el gobierno estatal, como con el gobierno municipal. En cambio en la experiencia del Consejo Tojolabal se puso en práctica una autonomía,¹¹ *ja'yipa tojo-ab'aly*, con base en el “poder tojolabal”, “poder verdadero” o “poder por nosotros mismos, por los hombres verdaderos” (Hernández, 1999: 183). En una manera más concisa se presentaba como la forma de recuperar, pero no de volver, a la práctica de costumbres y saberes propios:

Entendemos la autonomía tojolabal que impulsamos en la década de los ochenta como un proceso de recuperación del poder de nuestro pueblo; pero no de cualquier poder, sino de nuestros propios poderes, generados a través de nuestros propios medios, desde nuestra visión del mundo. La autonomía tojolabal fue concebida principalmente como un mecanismo de toma de decisiones, para resolver los múltiples problemas cotidianos a través de un gobierno tojolabal amplio, que buscaba la conciliación espiritual y política y el consenso entre las comunidades tojolabales (...) la autonomía la vivimos como la capacidad del ejercicio del derecho del pueblo tojolabal a decidir su propia vida presente y a diseñar su futuro (Hernández, 1999: 171).

1.8 Quinto momento: 1994 y su relación hasta nuestros días

El levantamiento realizado por el EZLN, tras su aparición el 1 de enero de 1994, tuvo diversas repercusiones en el acontecer de las realidades de los pueblos originarios de Chiapas, de la población del estado y posteriormente a nivel nacional y continental. Si bien a partir de 1994, las comunidades originarias de Chiapas, fueron “visualizadas” y “tomadas en cuenta”, por supuesto el problema no terminó por ello, la problemática agraria y las grandes carencias sociales y económicas de dichos sectores derivadas del proceso histórico aún pervive, y

¹¹ En términos internacionales, el marco normativo sobre el reconocimiento a la autonomía quedaría establecido en el Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración de París (2005); aunque en la primera no se habla de manera explícita de autonomía, en la segunda sí se plantea la autonomía como un ejercicio de autodeterminación, y condición indispensable o base principal para la democracia, la justicia y la paz.

para bien del sistema neoliberal se han articulado con nuevas formas de explotación, despojo y violencia contra las comunidades.

Chiapas es el estado que desgraciadamente tiene el mayor índice de marginación, ocupando el lugar número 1, de pobreza muy alta (CONAPO, 2015). Los municipios de Altamirano, Las Margaritas y Comitán de Domínguez (los tres principales municipios donde se concentran la mayoría de las comunidades tojolabales), con 17,026; 86,586; y 78,896 pobladores (CONAPO, 2015b), tienen un alto grado de analfabetismo y no cuentan con los mínimos servicios asistenciales. Hagamos un breve recuento: el agua es escasa, la energía eléctrica no llegó por medio de la CFE, fueron los propios tojolabales quienes la instalaron a pesar de que la misma se genera en el propio Chiapas: “nosotros pusimos nuestra luz, con el apoyo de los sindicatos y de la sociedad civil” (Testimonio en Núñez, 2011: 143). Y por supuesto las comunidades se niegan al pago del alto costo del servicio que es ineficiente, por lo cual sufren la presión de las instituciones del gobierno: la energía es restringida, se les quita no por horas, sino por días (como lo experimentamos en diciembre de 2015 en Rafael Ramírez y Aquiles Serdán, comunidades de Las Margaritas).

En materia de educación ocurre algo semejante: son los propios tojolabales quienes enseñan, porque es común que los maestros no hablen el tojolabal, sino sólo el español; las escuelas como las clínicas familiares son sólo estructuras vacías que con el transcurso de los años se van derruyendo;¹² además, con respecto al uso de los programas educativos, el contenido es y sigue siendo ajeno a la realidad de los tojolabales, sin olvidar que la violencia sigue presente, como lo señalaba el testimonio de una autoridad tojolabal de San Miguel Chiptik:

¹² En la comunidad de Rafael Ramírez (en Las Margaritas) en diciembre de 2015, constatamos que la clínica y la escuela mandadas a construir por el gobierno federal y estatal, solo sirvieron para fines electorales. Como platicamos con los hermanos tojolabales, fueron inauguradas antes de las elecciones de 2012, y desde entonces las instalaciones están cerradas y sólo se abren de manera esporádica y con un servicio deficiente, y quizás continúen así hasta las próximas elecciones presidenciales en 2018.

Los maestros no venían, engañaban a la gente con el hecho de que estaban enfermos, que tenían reuniones. Los niños no avanzaban. Los maestros llegaban borrachos a la comunidad. Nosotros como indígenas no aprendíamos, ellos no hablaban el tojolabal, el al ul. Eran maestros que hablaban castilla, muchos niños no entendían. (...) los maestros usaban un chicote con los niños, no respetan a los alumnos, no muestran su corazón, no saben cómo educar (Testimonio citado en Núñez, 2011: 144).

La situación de las vías de comunicación, tampoco se distingue del panorama anterior. Antes de 1994, las brechas y caminos de terracería eran las únicas vías de comunicación, después de 1994 diversos caminos de terracería fueron pavimentados con materiales de muy mala calidad, pero no tenían la intención de que las comunidades tuvieran una comunicación más fluida con otros centros de población, sino que la pavimentación tuvo dos objetivos fundamentales: primero, facilitar el tránsito de los vehículos del Ejército Mexicano: camiones, tanquetas, etc., y, en segundo lugar, hacer más accesibles los caminos para la circulación de camiones que extraen diversos recursos de la naturaleza: madera, frutos, etc. Es decir, la pavimentación cumple el objetivo político de amedrentar, hostigar, violentar y expulsar por parte del ejército y de otras fuerzas del gobierno, y también para los propósitos de saqueo de los recursos. Lenkersdorf recupera desde la tradición tojolabal, esta perspectiva de saqueo hacia la naturaleza y de la violencia desde la poesía:

Bonita carretera.
¿De verás servirá?
Bajamos en el Cedro
y nos espera ya
un policía que exige
que le paguemos bien.
Bonita carretera.
¿De verás servirá?
Exige alcabala
por toda la mercancía

por pollo huevo, puerco,
maíz, también frijol.
Bonita carretera.
¿De verás servirá?
Derecho él no tiene
que algo le paguemos,
así él nos explota,
nos roba el ladrón.
Bonita carretera.
¿De verás servirá? (Lenkersdorf, 1999: 209-211).

Los tojolabales, como ocurre con diversos grupos de la sociedad mexicana, sólo son objeto de uso en las elecciones, “cuando del grupo como entidad cultural e histórica se trata, nadie se acuerda de él más que cuando se ha tratado del sufragio, y actualmente, a partir del levantamiento armado de 1994” (Gómez H., 2002: 20). Algunas veces para buscar sustento económico ante la crisis de despojo de propiedades, de las condiciones climáticas que afectan la relación agrícola, sin olvidar la dependencia de las formas de mercado para obtener alimentos, ropa, herramientas de trabajo, etc., se opta por realizar migraciones temporales por parte de los jóvenes de ambos géneros a la Ciudad de México o Cancún,¹³ y en menor grado a los Estados Unidos. Como lo hacen algunas comunidades tojolabales, la migración temporal se adopta de acuerdo al tiempo de la tierra, es decir, cuando ya se realizó la siembra, pero aún no se recoge la cosecha.

La aparición de los zapatistas políticamente produjo el surgimiento de municipios autónomos: en las comunidades tojolabales, el caso concreto es el de “Tierra y Libertad” que es zona autónoma que abarca once municipios oficiales (Ocosingo, Las Margaritas, Frontera Comalapa, Independencia,

¹³ Este proceso de migración temporal lo constatamos con el caso de la hermana Teresa, de la comunidad de Rafael Ramírez (municipio de Las Margaritas). Ella migró en el año 2015 a la Ciudad de México, con el propósito de realizar trabajo doméstico, como alternativa para generar y llevar ingresos a su familia y comunidad, ya que la sequía había influido en la siembra, y como consecuencia de ello la comunidad padeció una grave carencia de alimentos.

Amatenango de la Frontera, Motozintla, Bella Vista, Siltepec, La Grandeza, Villa Comatitlán y La Trinitaria), donde confluyen además de los tojolabales, otras comunidades mayenses. No obstante el 1 de mayo de 1998, “las fuerzas de la policía judicial federal y estatal, del Departamento de Inmigración y del ejército mexicano [...] fueron enviados para arrasar ‘Tierra y Libertad’” (Mattiace, 2002: 105). Pero no sólo fueron las comunidades tojolabales donde sucedió la apropiación de las autonomías como demanda principal en su vida y reproducción, también se dio en otros pueblos mayenses donde confluye esta demanda; además, aparecen diversos municipios en rebeldía, a 5 años de aparición del EZLN, que en conjunto daba un recuento de 39 municipios y regiones autónomas (Lomelí, 1999: 257-258), algunas de las cuales han ido desapareciendo por el hostigamiento de diversos actores: el gobierno federal, el estatal, los grupos de propietarios, etc.

Las formas de dominación por parte del gobierno y de sus instituciones, desde la aparición de los zapatistas, también se reformularon desde la academia, ya que se dieron y siguen dando una serie de estudios como una forma de intromisión en las comunidades declaradas como municipios autónomos en rebeldía. De modo que, bajo esas prácticas, no sólo se programó y desarrolló un activo reclutamiento clientelar de pobladores originarios que en cierto grado eran desafectos al zapatismo, mediante programas nombrados como “Estrategia de intervención”, que tienen como objetivos: “Impulsar el desarrollo regional para propiciar el crecimiento y disminuir las desigualdades regionales; (y) fortalecer la planeación regional e impulsar proyectos de impacto regional que beneficien a más de un municipio” (Programa Regional de Desarrollo 2013-2018, 2014: 29), sino que más gravemente se ocasionó una fragmentación entre las comunidades: “el reclutamiento de antizapatistas, zapatistas arrepentidos o sedicentes bases rebeldes, para recibir obras, proyectos y servicios a través de todos los programas gubernamentales” (Bellinghausen, 2014: 19). Pero también el gobierno en turno impulsó una corriente de estudios académicos de aparente y presunta “neutralidad”, que eran formas de intervención y desestabilización de los municipios autónomos;

es decir, bajo ese proceder se seguían los pasos de las agencias gubernamentales:

Se desarrolla un proyecto académico en las cañadas tojolabales a cargo de Marco Estrada Saavedra, quien publica en 2006 *La comunidad armada rebelde y el EZLN*, esmerado en dar voz a las mismas organizaciones y comunidades que por entonces eran bombardeadas por la intromisión gubernamental en continuo desafío a la autonomía. (...) *La microhistoria de los tojolabales de Buena Vista Pachán, Visiones, revisiones y divisiones*, por Estrada Saavedra, y el titulado *En los márgenes del zapatismo: Veracruz y Saltillo, dos poblados tojolabales*, de José Luis Escalona Victoria. Sumados a los trabajos en La Garrucha (Ocosingo), San Andrés Larráinzar, El Limar (Tila) y Huitiupán, despliegan una suerte de censo de las oposiciones locales al zapatismo desde sus márgenes, extrañamente sin considerar las condiciones de guerra de baja intensidad imperantes, dando un trato aséptico a un escenario donde rige la ley federal de la guerra, en una cadena de operaciones que nunca cesan (Bellinghausen, 2014: 19).

Para algunos analistas, el levantamiento de 1994 fue resultado de “una ausencia permanente del Estado” (Pinto y López, 2004: 109). Sin embargo, consideramos que más que una ausencia del Estado, las formas que ha establecido desde ese momento y hasta la actualidad, es una reconfiguración del mismo para introducirse en las comunidades y acabar con sus formas de relación social, política y de autogobierno. Porque es el mismo Estado y las instituciones quienes son indiferentes a la introducción de las divisiones y malestares en las organizaciones políticas y vinculaciones institucionales. La ausencia permanente del Estado, como Pinto y López llaman, puede ser interpretada como planteamiento asumido desde posiciones conservadoras y, en ocasiones, radicalmente conservadoras y autoritarias, ya que el Estado se sigue sirviendo de estos fundamentos para de manera legal, retomar una dinámica bajo un carácter de dominación paternalista y justificar el uso de la fuerza, de la violencia, la persecución por parte del ejército y de grupos armados, así como el despojo de territorios.

Otra de las estrategias de contrainsurgencia y de “limpieza” hacia la libre determinación y la autonomía en las regiones de comunidades originarias de Chiapas, en los últimos años es el desplazamiento de comunidades enteras

frente a la “omisión e impunidad del estado mexicano” (SIPAZ, 2016) mediante formas violentas; sobre todo en el municipio de Las Margaritas. Ejemplo de ello es el caso de la comunidad 1 de agosto, desplazada el 1 de agosto de 2013 por ejidatarios de Miguel Hidalgo, integrantes de la Central Independiente Obrera Agrícola Campesina Histórica (CIOAC-H), una organización respaldada por el gobierno del Estado, lo que les garantizaba impunidad. Éstas son las acciones que muestran la incapacidad del gobierno, de “la negativa y la cerrazón de parte de los tres niveles de gobierno, nuestra comunidad ha consensado buscar nuevas alternativas de solución de nuestra madre tierra donde poder vivir y trabajar para mantener nuestras familias” (Cattaruzza, 2014: 78).

Es evidente que el asunto es complejo, pero no por ello se deben tomar como pretexto y dar entrada a las formas autoritarias, las cuales en la actualidad se siguen dando en contra de los tojolabales y los pueblos originarios. Ya que con la excusa de la presencia de zapatistas o de simples simpatizantes del EZLN cada día se violan derechos fundamentales de las personas, como el derecho a no ser desplazados(as) de sus tierras, al tránsito por las carreteras, a elegir libremente la organización política con la que alguien se identifique y no necesariamente pertenecer a algún partido o grupo político, etc. No obstante, a pesar de estas medidas en su contra, las movilizaciones de las comunidades en resistencia continúan (Bellinghausen, 2012).

No podemos negar que la situación actual para las poblaciones originarias de México es crítica; en realidad, se da una compleja relación de diferencia social, ideológica y en creencias, en las cuales intervienen diversos proyectos, sujetos sociales, económicos y políticos. Éstos a su vez influyen en la aparición de nuevas organizaciones políticas, ideológicas, económicas y religiosas: partidos políticos, asociaciones políticas, ONGs, grupos evangélicos, católicos, etc.; de modo que se estaría generando una tendencia que impacta en la fragmentación de las comunidades y en algunas de ellas se vuelve casi una obligación adscribirse a estas organizaciones, ya que se perfilan como el único recurso de mediación ante las instancias del gobierno federal y estatal. Aunado a esto se

presentan de forma cada vez más recurrente problemáticas referentes a la naturaleza, a la depredación y monopolización de los recursos naturales por parte de compañías y empresas nacionales y extranjeras, sin descartar el problema de identidad y desarraigo que en algunos miembros de las nuevas generaciones de tojolabales produce el hecho de desconocerse como pertenecientes a su comunidad originaria, negar su idioma, costumbres y origen.

La realidad en las comunidades tojolabales es compleja: si bien su proceso histórico ha estado marcado por las pautas del acontecer histórico del país, de un proceso de dominación y exclusión, en lo referente a divisiones y fragmentaciones en las comunidades y entre las mismas, llevado a cabo no sólo por las organizaciones políticas, sino también debido al factor religioso. En los últimos diez años es común que una comunidad tojolabal albergue católicos tradicionales, católicos de la pastoral, así como protestantes, pero también han aparecido y proliferado varias sectas que, como advertía Giménez –quien ya anticipaba este proceso de invasión religiosa en las comunidades mayas de Chiapas–, fueron a: “extraviarse en la polvareda de los grupúsculos y en la maraña de las nomenclaturas” (Giménez citado en Gómez H., 2002: 17). En algunas comunidades la existencia de una pluralidad de grupos religiosos no deriva en conflictos, pero en otras se ha dado la expulsión de familias de una comunidad por su fe religiosa, la cual es provocada ya sea desde la iglesia protestante (Valtierra, 2013) o desde la iglesia católica, incluso haciendo uso de la violencia para su expulsión (Mandujano, 2016).

Las comunidades tojolabales, como grupo humano, cultural y social, no viven ni se mantienen aisladas, no son ajenas a las realidades del país; sin embargo, desde la realidad generalmente adversa a las propias comunidades analizaremos cómo, a pesar de las diversas circunstancias, ocurre una importante continuidad en las pautas de relación social que tienen su raíz en sus propias formas, tradiciones y conocimientos.

Conclusiones

A través de un recorrido de lo social histórico desde el período prehispánico hasta la actualidad, se muestra cómo las condiciones sociales, económicas y políticas de los tojolabales como comunidad originaria siguen padeciendo la exclusión e imposición de un sistema y estructura que trata de invisibilizar no sólo su historia y cultura, sino de imponer por diversas maneras una historia y un sistema de “desarrollo”.

Se señaló la dificultad para reconstruir la historia de los tojolabales y para lograrlo ello debe hacerse desde una metodología abierta hacia otras fuentes de documentación, que si bien no pueden clasificarse del todo como históricas, no obstante sí se sustentan en y difunden el carácter social de estas comunidades. Es importante destacar el planteamiento sobre la participación que la iglesia, a través de su particularidad que la vincula a la teología de la liberación, expresada en una influencia significativa que ha tenido y tiene aún en las comunidades tojolabales e incluso en otras comunidades originarias. A la par, hay que señalar cómo esta institución ha intentado mantener ciertos aspectos de la cultura tojolabal; siempre y cuando no se opongan totalmente a sus principios religiosos.

Si bien con la experiencia iniciada en 1994 a través del EZLN se inicia un cierto proceso de reconocimiento, el Estado nacional a través de diversas formas ha buscado seguir teniendo injerencia en lo político y económico, a partir de maneras autoritarias o de una violencia legítima, mientras el proceso de aculturación lo sigue desarrollando a través de la educación. No obstante, las comunidades pese a todo lo anterior han buscado la forma de organizarse y de reproducir sus costumbres, saberes y conocimientos de manera independiente, en esta búsqueda en el acontecer histórico social. Y, sin embargo, no por ello tampoco dejan de tener importantes acercamientos e influencias con otras culturas, movimientos, etc.; es decir, como cultura originaria la tojolabal no se mantiene ajena a la interrelación de factores externos de índole cultural, económico y social, de las diversas realidades nacionales de nuestro país.

Capítulo II. Los Aymaras. Contexto y situación histórica

Introducción

Se hace una síntesis del contexto histórico social de los aymaras en Bolivia, como elemento de conocimiento del proceso de conformación de este grupo étnico, desde la época prehispánica y su acontecer en la actualidad. Si bien se parte de los aymaras, en general de Bolivia, se busca dar cuenta de su particularidad en la comunidad específica de Sullkatiti Lahuacollo de Jesús de Machaca en el Departamento de La Paz. La intención de ese ejercicio es que antes de proceder a conocer las formas de socialización y reciprocidad de los aymaras, es necesario conocer su desarrollo en el transcurso de más de 500 años de colonización. Así, a través de las diversas épocas históricas se podrá reconocer la manera en que esta cultura originaria ha sido excluida y sometida a proyectos de organización nacional que no los consideraba como ciudadanos, sino que esta consideración va a realizarse sólo hacia la segunda mitad del siglo XX, pero principalmente en el proceso político que llevó a la presidencia a Evo Morales Ayma. De manera paralela, se exponen las luchas que a través de la historia han emprendido los aymaras, por su reconocimiento, así como de otros factores de no menos relevancia, como su participación en la vida social, económica y política del país andino.

2.1. Los aymaras

Los aymaras constituyen el segundo grupo de población originaria de los 36 grupos existentes en Bolivia, la población que engloba es de 1.191.352 aymaras, quienes habitan en el Departamento de La Paz (INE, 2012); en su mayor parte conviven en las zonas rurales del departamento referido, pero ello se auna a un incremento en la última década de la migración de este grupo hacia las zonas urbanas de otros departamentos. La comunidad de Sullkatiti Lahuacollo se ubica en el Municipio de Jesús de Machaca de la Provincia de Ingavi, Departamento de La Paz; el municipio limita al Norte con los Municipios

de Guaqui y Tiawanaku, al Sur con los Municipios de San Andrés de Machaca y la Provincia Pacajes, al Este con el Municipio de Viacha y al Oeste con los Municipios de Guaqui y San Andrés de Machaca. El municipio cuenta con una superficie aproximada de 955.000 km². Su población total es 10,059 habitantes aymaras, de los cuales 5,040 son mujeres y 5,019, hombres (Censo Nacional de Población y Vivienda, 2012).

Jesús de Machaca se divide en dos *Markas*,¹⁴ antiguamente denominadas *Arax Suxta* y *Manqha Suxta*; actualmente, *Marka* de *Ayllus* y Comunidades Originarias de Jesús de Machaca (MACOJMA) y *Marka* de *Ayllus* y Comunidades Originarias de *Arax Suxta* (MACOAS), *markas* que a la vez están formadas por 26 *Ayllus* y 76 comunidades (Viadez y Blanes, 2009). Sullkatiti Lahuacollo, pertenece a la *Marka* de *Ayllus* y Comunidades Originarias de Jesús de Machaca (MACOJMA). A una altitud de 3,800 m.s.n.m, en la zona de la pampa y en la serranía alcanza los 4,200 m.s.n.m. y su población estimada es de 2,964 habitantes (Censo Nacional de Población y Vivienda, 2012).

Mapa 2. *Marka* Jesús de Machaca



Fuente: Elaboración propia con base a Viadez y Blanes, 2009.

¹⁴ *Marka* constituye la unidad política, económica, territorial, social y de energías, que une a una diversidad de ayllus (en la época colonial y republicana unía 10 *ayllus*, pero era variable), o comunidades, las cuales se encuentran divididas en dos parcialidades de arriba y de abajo, y se corresponde con una complementariedad entre mujer y varón (Ticona, 2001). En la actualidad se intenta definirla territorialmente, de una manera semejante al municipio.

2.2. De la época prehispánica a la colonia

En los siguientes párrafos trataremos de hacer un breve recuento histórico de la historia de los aymaras, sin dejar de lado el caso particular de la *marka* aymara de Machaca¹⁵ y, así, adentrarnos en el devenir a través del tiempo de Jesús de Machaca. En un primer momento, ese recorrido va desde la época prehispánica hasta la colonia. Tal aproximación se apoya en el imprescindible trabajo de reconstrucción histórica realizado por el historiador aymara Roberto Choque Canqui,¹⁶ ya que su amplia investigación nos ayuda a comprender la formación de la *Marka* Machaca. Choque señala que la historia de Machaca “está marcada por dos procesos: por una parte encontramos su historia prehispánica, que se remonta a épocas anteriores a los Inka; y, por otra, por el proceso colonial con toda su reestructuración del espacio local” (1995: 4).

La investigación realizada por Choque Canqui se basa en diversas fuentes, de las cuales mencionamos cuatro de ellas: la arqueología, la lingüística, los mitos y la oralidad. De este modo, nuestra perspectiva también apela al mito y la oralidad por su vital importancia como menciona el historiador aymara Carlos Mamani: “nosotros no podemos darnos el lujo de desechar el mito como fuente de conocimiento de nuestro pasado, y como depositario de nuestra forma propia de pensar e interpretar la historia. Así, los distintos mitos se constituyen en la base principal de nuestra historiografía y filosofía de la historia” (Mamani, S/F: 6).

¹⁵ Desde un punto de vista etimológico la *Marka Machaqa* significa “Pueblo Nuevo”, lo que indicaría su reciente ocupación y fundación. Aunque *ma chaka* (‘un puente’), es posible que haga alusión al río Desaguadero que divide a Jesús y San Andrés de Machaqa. Asimismo, Choque (1996) menciona que la denominación de “Jesús de Machaca” proviene históricamente de una imposición de la iglesia Católica. De ahí el nombre cristiano de “Jesús”.

¹⁶ En colaboración con Esteban Ticona Alejo, Félix Layme Pairumani y Xavier Albó.

2.2.1 El origen de la *Marka Machaca*

Tiwanaku representa un papel primordial dentro de la cultura andina, es considerada como *wak'a*;¹⁷ es decir, es un sitio mítico y sagrado que vive en constante comunicación con la sociedad andina/aymara en la vida cotidiana, ya sea de forma individual o comunitaria, asimismo en fechas determinadas del calendario agrícola o en reuniones para definir cuestiones de orden político-social. Por ello, estos espacios originarios representan no sólo unas “ruinas” arqueológicas, sino constituyen el fundamento de pervivencia de la cultura y el pasado mítico de la civilización aymara hasta nuestros días.

De ahí que al hablar de los orígenes de la población machaqueña nos remitamos a los sitios sagrados ubicados en esta *marka*, específicamente a los ubicados en Kuypa, pertenecientes al asentamiento de Pakasa y los de Wankani¹⁸. Sin embargo, el que alcanza mayor relevancia es el sitio arqueológico de Wankani (Huancané), situado en el *ayllu*¹⁹ de Qhunqhu, que aún conserva su función como centro ceremonial desde la época prehispánica del periodo pre-inka, con población aymara y pukina. Este sitio no ha sido estudiado a profundidad, pero como señala Choque Canqui (2003) diferentes investigadores (p.e. M. Portugal, A. Kolta y O. Rivera) coinciden en que existe una conexión entre Wankani y Tiwanaku. Por ello no es casualidad la elección

¹⁷ Las entidades o dioses considerados como *wak'as* son diversos y, además, poseen características particulares y están vinculados a la ritualidad y religiosidad aymara. “Uno global, el femenino –la Pacha Mama [y Phaxsi Mama, deidad de la Luna]- y el otro diverso y masculino, mejor, dioses masculinos locales: los *Wak'as* o Achachilas [Tata Inti, deidad del Sol]” (Layme, 2000: 20). Los *achachilas* son entidades tutelares, como la *pachamama* y el *ajayu* (espíritu-alma); se encuentran en las montañas más altas, por ejemplo en el Illimani o Sajama, también llamados *uywiris* (cerros tutelares), a las que se les ofrenda y agradece como acto de reciprocidad por los bienes (favores) recibidos.

¹⁸ Por eso dentro de “la tradición oral machaqueña, Wanqani constituye la génesis de la Marka Machaqa. Su origen se remonta al Ch'amak pacha (tiempo de la obscuridad), donde habitan los Chullpas, los primeros pobladores andinos” (Ticona, 2001: 73).

¹⁹ El *Ayllu* “no solamente se concibe como un espacio de tierra, de propiedad, habitado por personas con lazos consanguíneos; sino que es una parte de un sistema de organización de la vida de sus habitantes, que no deja de lado la cosmovisión [cosmopercepción] y la naturaleza (ecología) andina, ya que además de comprender un ordenamiento territorial (donde se comisionan y administran territorios continuos y discontinuos para la siembra), un sistema de producción y economía, un ordenamiento sociopolítico y de gobierno tradicional, no deja de lado la percepción del cosmos (de las deidades, por así decirlo)” (Vilchis, 2014:182-183).

de este sitio sagrado para celebrar cada 21 de junio la tradición contemporánea del *Mara t'áqa* o Año Nuevo Aymara, ya que siguiendo a Choque (2003) para las y los comunarios la *wak'a* de Tata Qala simbolizó protección para los pobladores machaqueños en momentos históricos como la masacre de 1921 y la Guerra del Chaco (1932-35) y hasta nuestros días sigue jugando ese importante papel.

Entonces podemos hablar de la presencia de distintos centros religiosos vinculados al complejo de Tiwanaku. Sin embargo, como asevera Choque, no es fácil relacionar estos antecedentes con la formación de la *marka* Machaca, pues no se llega a tener la certeza de que este pueblo es posterior a la época de los inkas. De ahí la necesidad de contar con nuevas investigaciones de arqueólogos y etnohistoriadores que nos arrojen luz sobre estos interrogantes. En este sentido, “es la tradición oral que se transmite de generación en generación, y particularmente el mito, la forma que hoy adopta nuestra arqueología y nuestra historiografía” (Mamani, 1999: 6). Sin embargo, en el caso de Machaca es difícil reconstruir el pasado prehispánico sólo a través de esta fuente, debido a que la información que se tiene está incompleta al no abarcar de manera global las parcialidades que integran la *marka*.

Posteriormente, como es conocido, la Conquista inka intervino en todos los ámbitos de estos pueblos, incluyendo al plano espiritual al atentar también en contra de su religiosidad. Así, “el inka habría mandado destruir el antiguo centro de la *marka* y a los sobrevivientes hacerlos trasladar a otro sitio, en el que se habría fundado ‘un nuevo pueblo’ –en aymara, *Machaqa marka*²⁰– que es el que actualmente existe” (Choque Canqui, 2003: 31).

²⁰ Un mito sobre el origen de Machaca, desde la tradición oral de las y los comunarios, es atribuir los nombres cristianos del actual territorio de los tres Machaca a los hijos de Francisco Machaca: Jesús de Machaca (el hermano mayor), San Andrés de Machaca (el hermano del medio) y Santiago de Machaca (el hermano menor). El cual heredó a sus hijos el territorio que hoy lleva sus nombres. Como apunta Choque Canqui (2003), se trata de una personificación de los tres Machaca, lo que representa simbólicamente la hermandad de tres pueblos coloniales que se remonta al periodo inka.

A pesar de la destrucción de los sitios sagrados, éstos siguieron y siguen conservando su relevancia para los pobladores andinos en la actualidad. Tal es el caso de las comunidades machaqueñas para quienes existe la idea de que la vida permanece en los sitios prehispánicos. Como apunta Mamani: “esta creencia es generalizada entre nosotros: hemos sabido convivir con nuestros antepasados y compartir el mismo espacio, donde nosotros vivimos de día un tiempo impuesto y por la noche en la clandestinidad, nos reencontramos con nuestro pasado e identidad” (Mamani, S/F: 2). De este modo, podemos advertir desde entonces la presencia del ímpetu rebelde de la *marka* Machaca: “A los comunarios de Machaca parece ser que desde tiempos inmemoriales nunca les gustó vivir sometidos. Su búsqueda constante fue el gobernarse y vivir libres. Esta es una de las causas por qué no soportaron la tiranía y explotación de que fueron víctimas” (Layme, 1996: 14).

2.2.2 Presencia colonial

Roberto Choque resalta la dificultad para dimensionar el impacto que significó el arribo de los españoles a Tiwanacu, puesto que la mayoría de las fuentes fueron desaparecidas y otras se hallan incompletas. De ahí el problema al momento de intentar esclarecer lo ocurrido durante el coloniaje hispánico.

Las poblaciones nativas de Tiwanaco, al igual que la demás en la región andina, fueron sometidas a la reducción por el virrey Toledo, por una parte para ser adoctrinados a la religión católica y, por otra, encomendados a la autoridad de un español que por merced, ostentaba el título de encomendero. Se sabe que la reducción de los pueblos, en la zona altiplánica próxima al Lago Titikaka, consistía en agrupar las aldeas dispersas, en poblaciones de mayor concentración humana bajo una determinada jurisdicción, con el nombre del repartimiento (Choque, 1988: 274).

Así, fueron dominadas las poblaciones mediante repartimiento y reducciones, con la finalidad de tener un mayor control; de modo que este sistema colonial implantado permitió estructurar la provincia colonial de Pakaxa en ocho pueblos:

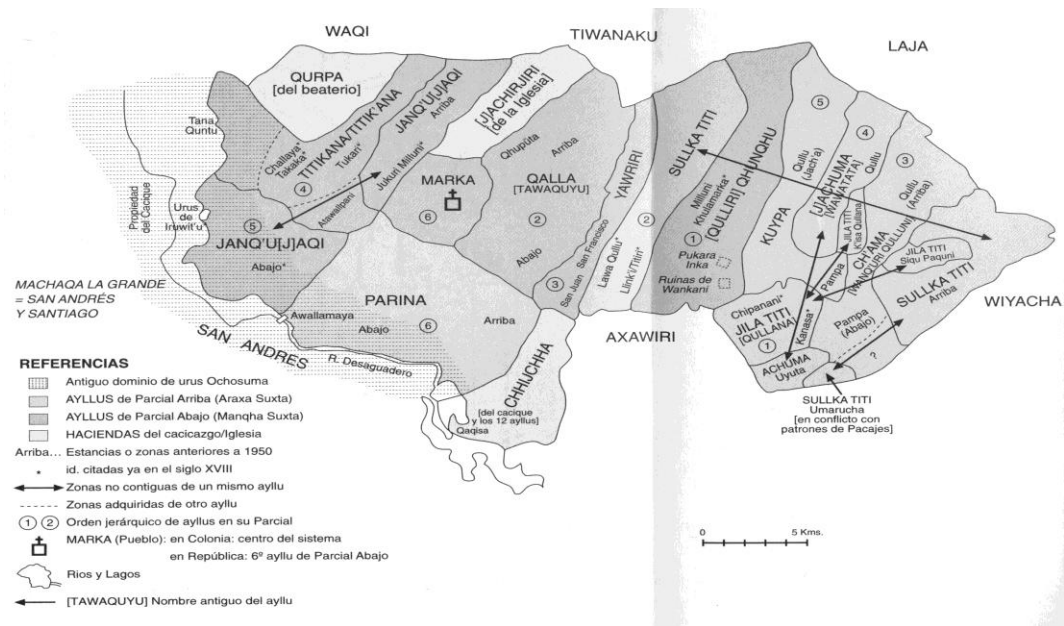
Callpa [Qallapa]
Machaca [Machaqa] la Grande o Hurinsaya, más tarde San Andrés de Machaqa
Machaqa [Machaqa] la Chica o Hanansaya, más tarde Jesús de Machaqa
Caquiaviri [Qaqayawiri o Axawiri]
Viacha [Wiyacha]
Guaqui [Waki]
Tiahuanaco [Tiwanaku] y
Caquingora [Qaqinkura] (Choque Canqui, 2003:35).

Los habitantes no estaban conformes ante el embate colonial, pero las medidas tomadas por los conquistadores fue someterlos a través del tributo y la servidumbre²¹ de forma personal, y explotándolos como trabajadores en las minas de Potosí. Lo anterior iba aunado al saqueo y la destrucción de los sitios sagrados y al adoctrinamiento, con el claro propósito de extirpar los dioses del mundo andino/aymara, desconociendo así el carácter sagrado y cultural de dichos espacios.

En lo sucesivo, como indica Choque (2003), el espacio de Machaca se reconfiguró de la siguiente manera: en el Periodo Inka, en dos parcialidades: *Hanansaya* y *Hurinsaya*; a inicios de la Colonia, en dos repartimientos: Machaqa la Chica y Machaqa la Grande; y posterior a la Colonia, en tres pueblos: Jesús de Machaqa, San Andrés de Machaqa y Santiago de Machaqa. Durante estas transformaciones siempre estuvo presente la división en parcialidades constituidas en un sistema dual: Parcial Arriba, masculino (*Araxa Suxta*, con seis *ayllus*) y Parcial Abajo, femenino (*Manqha Suxta*, con seis *ayllus*). Tal estructura la podemos apreciar en el siguiente mapa:

²¹ Otras formas para denominar esta condición de servicio durante el coloniaje en Bolivia son: pongo, mitani o coci, pulpero, tienda warmi, servire, tienda pongo, marajaqui, etc. Su vigencia se extendió todavía durante la república y continuó hasta fines de la revolución de 1952 (Choque, S/F: 1). Véase: *La servidumbre indígena: El pongueaje. Siglos: XIX y XX.*

Mapa 3. Estructura tradicional desde la Colonia



Fuente: Choque Canqui, 2003

2.3. La constitución de la República

Hacia la segunda década del siglo XIX, después del último reducto de lucha el ejército comandado por Simón Bolívar, quien expulsaría a los españoles del territorio del Alto Perú, nacería la República de Bolivia (6 de agosto de 1825). La población indígena que había participado en la guerra de Independencia, como proveedores de alimentos, informantes de las posiciones del ejército enemigo y en la lucha militar, posteriormente fue de nueva cuenta excluida de la configuración del Estado.

Si bien para 1825 Bolivia contaba con una población de pueblos originarios aymaras y quechuas, principalmente, de manera aproximada de 800,000 individuos, seguía constituyendo una población mayoritaria frente a 200,000 blancos o criollos y 100,000 mestizos (Klein, 1993). La población originaria seguía siendo aún más elevada que la de otras naciones latinoamericanas, como Perú y Ecuador, y quizá muy cercanamente su densidad era semejante a la de la población originaria de México.

La dominación y explotación hacia los pueblos originarios aymaras, quechuas y otros, se configuró de forma constitucional, al negarles la ciudadanía. Bajo ese tenor, la constitución de 1826 señalaba como un requisito para ser considerado ciudadano boliviano: “saber leer y escribir” (Flores, 1953: 36), siendo que la población originaria para ese momento estaba mayormente en condición de analfabeta, por lo cual de forma inmediata quedaba marginada. Ello, no obstante, no significaba que dejara de ser sujeto de obligaciones y de contribuciones basadas en la explotación y servidumbre.

Es más, dicha población continuó con el pago de tributos. De manera que si durante la colonia el poblador originario contribuía a la corona española, después de la Independencia el pago siguió vigente, obligándosele ahora a darlo al Estado de la República. Si bien Bolívar expidió la abolición del tributo indígena (22 de diciembre de 1825), esta disposición nunca fue aplicada (Flores, 1956: 24). La única modificación era el nombre del pago, el cual se nombró “Contribución Indigenal”; el pago no lo exentó de ningún servicio de explotación, al contrario, los servicios personales de trabajo no se modificaron: el “*pongueaje, mit’anaje y postillonaje*”²² (Choque Canqui, 2012: 30) prevalecieron y se articularon con otras formas de servicios de trabajo gratuito, de dominación y explotación por parte de la población blanca hacia los pobladores originarios. Los pueblos originarios de la recién constituida Bolivia eran explotados completamente, lo cual iba de la mano con el hecho de que no fueran considerados ciudadanos.

La conformación de una nación, no significó un cambio trascendente para los pueblos originarios de la naciente Bolivia. La naturaleza de las formas de trabajo, continuidad del periodo colonial, no se modificó; lo mismo ocurrió con la cuestión de la propiedad de la tierra. La tierra siguió siendo retenida en manos

²² El pongueaje y el mit’anaje se refieren al trabajo gratuito que se realizaba sin pago y en condiciones de esclavitud. Generalmente eran servicios realizados en la casa del latifundista-gamonal: desde la limpieza en la casa del gamonal hasta otras labores en la hacienda. Por su parte, el postillanaje era el servicio gratuito de trabajo de peón, así como de mensajería, las tareas de llevar y traer noticias o pliegos al Corregidor, y/o a otros encargados de la jurisdicción del estado en las áreas rurales.

de una pequeña oligarquía blanca,²³ o latifundistas “gamonales” como los denominaron las comunidades originarias.

La base del sistema comunal, en el que se sustenta el *ayllu*, fue modificada por el propio Bolívar, quien realizó una serie de decretos con el fin de repartir las tierras comunitarias entre los propios habitantes de las comunidades mediante el “repartimiento de tierras de comunidad” (8/abril/1824). Es decir, que él planteó un sistema de parcelación que devino en la fractura del *ayllu*, como territorio comunitario. El proceso posterior que siguieron los liberales aceleró más la afectación a la constitución del *ayllu*. Así, en los años siguientes, desde 1838 y hasta un poco antes de la Guerra del Pacífico, que concluyó en 1879, después de diversas experiencias de luchas entre las facciones de liberales y conservadores, se implementaron una serie de leyes y decretos por parte de los gobiernos liberales que incrementaron, de forma legal e ilegal, el despojo de tierras y propiedades.

La Ley de exvinculación de tierras y el sistema jurídico implementado en 1874 (Flores, 1953: 53), individualizó la propiedad colectiva, buscando la desaparición del *ayllu*, ya que para los liberales el *ayllu* obstaculizaba la civilización de la propiedad, pero en la realidad fue un impulso motivado por la expansión de la hacienda, el control de los latifundistas y el despojo. Los liberales querían fundamentar que todo pasaba por un esfuerzo de instalación de formas económicas y sociales que debían desterrar el modelo de la época colonial; esto es, por la capacidad para “modernizar” a Bolivia y a su población. Por ello, también se decretó como única representación ante las leyes del Estado y del país, la representación individual, negando y prohibiendo la

²³ Para mediados del siglo XIX –1847–, este grupo de latifundistas abarcaba a unas 5,000 familias, como señala Herbert Klein (1993: 22).

representación colectiva que realizaban las comunidades aymaras a través de los *jillacatas*²⁴, que eran interlocutores de las comunidades:

Desde que son conferidos los títulos de propiedad, la lei no reconocerá comunidades. Ningún individuo o reunión de individuos, podrá tomar el nombre comunidad o aillo, ni apersonarse por estos ante ninguna autoridad. Los indígenas gestionarán por sí o por medio de apoderados en todos sus negocios, siendo mayores de edad... (Flores, 1953: 226).

Los que pertenecían a las comunidades siguieron bajo la dominación de los latifundistas y de los funcionarios conocidos como corregidores, quienes tenían la autoridad sobre las comunidades.

Además, la dominación, exclusión y explotación hacia las comunidades originarias aymaras y a otros pueblos originarios, por parte del estado boliviano y los latifundistas soportaron su fundamento teórico en el darwinismo social. Ésta es una doctrina del positivismo liberal del siglo XIX, que fundamentaba la selección racial, la inferioridad genética de los pueblos originarios ante la raza blanca y “la insuficiencia de la masa cerebral del indio” (Demelas, 1981: 59), así como el uso de la craneometría, como argumentos de poder para la supuesta superioridad del hombre de raza blanca sobre el poblador originario; justificando así la opresión sobre los demás y la supervivencia del más apto en el ámbito social entre los humanos. Desde estas falacias pseudocientíficas se establece que tanto el indio como el mestizo no tienen ninguna aportación al progreso, y que por su incapacidad estaban condenados a la servidumbre y al exterminio.

Las sublevaciones por parte de los aymaras hacia fines del siglo XIX, ante el despojo de tierras y la ideología del darwinismo social que alentaba su exterminio, aunado a la inestabilidad interna que adolecía entre grupos políticos, llevó a una guerra civil hacia finales del siglo XIX. A pesar de las consideraciones ideológicas hacia los pueblos originarios, los liberales en la búsqueda por instaurar un régimen acorde a su visión y la disolución plena de

²⁴ *Jillacata*, significa en aymara el hermano mayor; un cargo que se asume en las comunidades y que se diferencia del *Mallku* (joven príncipe), también representante de las comunidades aymaras.

sus enemigos políticos, utilizó el apoyo de los andinos aymaras como estrategia para su accionar. La población originaria se verá involucrada en la lucha de la Revolución Federal (1899), bajo el mando de Zarate Willka. En perspectiva de Choque Canqui, la población aymara fue utilizada por el gobierno en turno para sus fines políticos; posteriormente Willka sería asesinado junto con sus principales lugartenientes:

Pando por ejemplo, no tuvo ningún inconveniente en atraer a Willka para lograr sus intereses políticos. Por su parte a Willka le interesaba aprovechar la coyuntura para levantar a las masas indígenas, seguramente, en contra de los usurpadores de tierras comunitarias y vecinos de villorrios (2012: 39).

Para principios del siglo XX, la población aymara buscará apoyarse en algunos medios de defensa de sus tierras, mediante las formas legales vigentes y/o realizando insurrecciones.

2.4 El siglo XX en búsqueda del reconocimiento e inclusión de los aymaras

En los albores del siglo XX los aymaras asumieron mecanismos para no ser excluidos de la sociedad boliviana, pero lo hacía de modo que respetara sus propias formas sociales, basadas en la defensa del territorio usurpado, de la constitución comunitaria del ayllu y de un gobierno. Dos mecanismos serán a través de los cuales se iniciará esta lucha aymara: las insurrecciones, y la defensa y derecho de la educación hacia las comunidades originarias andinas. Para Choque Canqui, inicia así una rebelión que no se “reduce a la acción de sublevación o levantamiento, sino a otras formas de rebeldía que no siempre implica el uso de la violencia” (2012: 18).

2.4.1 Las insurrecciones

La irrupción de diversas insurrecciones que se dan desde 1901 fue consecuencia del despojo y usurpación de forma legal o ilegal de las tierras de las comunidades, así como en respuesta a las formas de trabajo semi servil, o

al abuso tanto de los representantes de las instituciones del Estado, como de los latifundistas-gamonales. Desde la legislación de 1874, la tenencia sobre la propiedad tuvo como propósito disminuir e incluso excluir las características de redistribución de la tierra y de la organización comunitaria del ayllu, afectándola política, social y culturalmente.

Las insurrecciones derivaron en el crecimiento de fuerzas de la represión en contra de los aymaras y las poblaciones originarias que se sublevaban (Challana, en 1901; Jesús de Machaca 1921; Chayanta 1927); quienes no dudaron en realizar diversas masacres y exterminios de comunidades. Ese fue el caso de la sublevación de Jesús de Machaca, en donde la represión no sólo se ejecutó en contra de los *ayllus* de este poblado, sino que abarcó a otras comunidades que bajo el supuesto de mantener vinculaciones con la población de Machaca, fueron reprimidas (véase Choque Canqui, 1986). A pesar de la represión de la que fueron objeto, los aymaras y otras comunidades andinas en diversas zonas rurales del país, ellos no cesaron en la realización de sus luchas, y en su desarrollo tuvieron vínculos con movimientos obreros de carácter anarquista y socialista (véase Lehm y Rivera, 1988), en parte como resultado del proceso de migración de las zonas rurales hacia los nacientes centros urbanos, principalmente a la ciudad de La Paz, y a algunas ciudades fronterizas.

Durante el período de la Guerra del Chaco (1932-1934), las insurrecciones no se detuvieron, tampoco el despojo de tierras por parte de los hacendados-gamonales hacia las comunidades, ya que se aprovecharon del reclutamiento militar forzoso hacia las comunidades originarias para incrementar el despojo, además de que la guerra era un buen pretexto para exterminar a las poblaciones originarias y apropiarse de sus territorios. Por su parte, la guerra del Chaco se constituyó en un proceso en el cual los aymaras y quechuas, como contingentes en la lucha dialogaron y percibieron que la guerra no tenía un significado pleno para sus fines, por lo cual percibieron que después del término de la contienda militar, su situación no cambiaría. Luego de que la

guerra finalizara, los aymaras que participaron a su retorno comenzaron a organizarse en las ciudades, para exigir sus derechos, defender sus tierras y ser reconocidos como ciudadanos; en general, fue un proceso de articulación que los llevará a la organización del Primer Congreso Indigenal en 1945.

2.4.2 La educación

Quitar tierras a los “ignorantes o salvajes” con el objetivo de adjudicárselas a “gente emprendedora” y “productora”, se tradujo en actos completamente lícitos para las jurisdicciones regionales y estatales de Bolivia. Por tal razón la educación fue el mecanismo que surgió en la búsqueda de una estrategia de defensa por parte de los aymaras para así lograr la restitución de las tierras que les usurparon. Desde 1912, empezaron a actuar los caciques apoderados,²⁵ un grupo de representantes de las comunidades originarias aymaras que no sólo buscaron desde la vía legal, la defensa y devolución de las tierras comunitarias de origen, sino también tenían como bandera su petición como demandantes de la creación de escuelas indigenales en sus comunidades, principalmente; no como formas de aculturación, sino como medio para conocer las leyes del país y sus derechos.

Sin ser un cacique apoderado, pero manteniendo la idea de educar a sus hermanos(as) aymaras para el conocimiento de sus derechos y defensa de sus tierras, también estuvo Eduardo Leandro Nina Quispe –quien desde 1928, se ocupó de la creación de escuelas en diferentes poblados del Departamento de La Paz, pero principalmente de la constitución de la Sociedad República del Qullasuyu y su obra dinámica educacional–. Desde este proyecto, se planteó una reconfiguración y renovación integral: territorial, educacional, administrativa, etc. Unos años posteriores, en 1931 se va a configurar y desarrollar hasta 1940,

²⁵ Sólo por mencionar algunos de estos caciques, pueden considerarse a los siguientes: Santo Marka T'ula de la Provincia de Pacajes, Faustino Llanqui (de Ingavi), Dionisio Paxsipati (de Ingavi), Rufino Willka (de Omasuyos), los cuatro del departamento de La Paz, mientras que en el departamento de Potosí se encontró Carlos T'ula, y en el departamento de Cochabamba, Manuel Ramos (véase Choque Canqui, 2010).

el mayor proyecto de educación aymara en Bolivia; se trata de la Escuela Ayllu de Warisata como expresión de un proyecto liberador.

En la Escuela-Ayllu de Warisata, la educación se percibió como un instrumento que habría de incidir en el proceso de organización de las comunidades aymaras; así, más que una cuestión de alfabetización adquirió el carácter de una directriz política. Es decir, la escuela se constituyó como un espacio en donde no sólo se proveían conocimientos para analizar, criticar y cuestionar la situación económica, social y política que como aymaras enfrentaban. Asimismo, en su práctica pedagógica realizaron la articulación de formas y conocimientos de sus propias tradiciones y saberes originarios, con una pedagogía que no se configuró como un instrumento de dominación cultural y que modernizara la explotación del aymara.

Se buscaba, por tanto, orientar a las comunidades haciéndoles tener conciencia de su situación, para proyectar qué curso deberían seguir como comunidades, así como para saber defenderse de las ilegalidades y usurpaciones de la que eran objeto por parte de los hacendados. La educación en la Escuela-Ayllu de Warisata devino así en un elemento de riesgo para los hacendados y para la educación que impartía el estado boliviano; por ello, fue prohibida y cerrada en octubre de 1940 (Salazar, 2006).

2.4.3 Del Congreso Indígenal Boliviano a la Revolución de 1952

La organización que había devenido en contra de las formas de explotación laboral, del servicio gratuito, así como del despojo de tierras hacia las comunidades, conllevó después de la Guerra del Chaco a la búsqueda de un espacio donde los pueblos originarios expresaran la exclusión de la que eran parte. La forma legal para demostrar la situación que seguían padeciendo desde la colonia se intentó realizar en mayo de 1945 con el Congreso Indígenal. En dicho evento se promulgaron tres decretos por el presidente en turno, Gualberto Villarroel:

1. Decreto N° 00318, referido a la prestación de servicios personales gratuitos y de especies y productos sin justa remuneración.
2. Decreto N° 00319, acerca de la abolición de los servicios de pongueaje y mit'anaje.
3. Decreto N° 00320, relacionado a la educación indígenal en base al Decreto Supremo del 19 de agosto de 1936, sobre el establecimiento de escuelas rurales (Choque Canqui, 2012: 155).

En la práctica estas resoluciones tomadas no se llevaron a cabo, en algunas zonas sólo se dio de forma irregular la prohibición de los servicios gratuitos y el establecimiento de escuelas para los pueblos originarios fue muy ínfimo. Ante ello, nuevas sublevaciones se dieron en los dos años siguientes. Lo que dio pie a nuevas formas de represión contra las comunidades, pero también se inició un proceso entre algunos grupos políticos por una reforma agraria que significaría la abolición de la servidumbre de los pueblos originarios; sin embargo, se negaban a realizarla porque seguían viendo a las comunidades originarias como sujetos que necesitaban de la protección y patronazgo de los mestizos, ya que en lo económico dudaban los gobernantes que los aymaras tuvieran capacidades productivas para sostener al país.

En 1951, ante una crisis política al interior de la nación, se da un inminente golpe de estado. La situación llevaría a la insurrección general. En algunas zonas rurales uno de los participantes en la organización del Congreso Indígenal de 1945, Antonio Álvarez Mamani, difundió volantes entre las comunidades aymaras que alentaban la sublevación armada: "Campesinos de Bolivia: armarse. Indios de Bolivia: armarse. La hora de la gran reivindicación se acerca, la hora del indio boliviano está próxima" (Choque Canqui, 2012: 183).

El proceso conocido históricamente como la Revolución de 1952 en Bolivia, significó la acumulación de diversos mecanismos sociales, políticos y económicos. En el transcurso del proceso, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) tomó el poder bajo el auxilio del movimiento obrero y de diversas fuerzas en el ámbito rural, constituidas por campesinos y poblaciones aymaras que conformaron milicias campesinas para defender el proceso. Sin

embargo, el problema de la tenencia de las tierras, al instalarse el gobierno naciente, no significó una real revolución agraria, sino sólo una reforma que no se difundió en todo el territorio nacional (Choque Canqui, 2014).

Las implicaciones de no realizar más allá de una reforma tiene su correlato en la conformación de los que integraron el gobierno del MNR. Así, si en 1953 se instaura una reforma agraria, ésta no significó un proceso de completa restitución de las propiedades y territorios a las comunidades originarias aymaras, quechuas, etc. Como señala Choque Canqui, en la cúpula de los dirigentes del MNR se tenía que ir más allá de reconsiderar las formas ancestrales de producción y propiedad de las tierras; su visión era incluso contraria, era una modificación de la propiedad latifundista en una modernización y capitalización del agro; es más, consideraban que las formas de propiedad comunal “eran resabios del coloniaje” (2012: 185). Por ello, buscaron la creación y afianzamiento de la empresa agropecuaria estatal.

La reforma agraria de 1953 significó la abolición de las prestaciones gratuitas, la abolición del pago de tributos y la organización de núcleos y grupos de las zonas rurales en sindicatos. No obstante, la dirección de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) que aglutinó a varias organizaciones, quedó a cargo de personajes que seguían considerando a las comunidades originarias y los campesinos como incapaces de conducirse por sí mismos.

Después de 12 años del proceso y ascenso del MNR al gobierno boliviano, periodo en el cual se acumularon crisis internas en los liderazgos políticos, así como una creciente crisis económica, todo ello llevó a que se produjera un golpe de estado por parte de los militares (1964) y al comienzo de un periodo de gobiernos militares (1964-1982), que implementaron el uso de la violencia contra las organizaciones sindicales y en un segundo momento se constituyó un pacto militar obrero-campesino (Choque Canqui, 2014).

2.4.4 Del Manifiesto de Tiwanaku, la reorganización de campesinos y pueblos originarios hasta la Guerra del gas

La reforma agraria no sacó al aymara, al quechua y a las demás 34 poblaciones originarias de la pobreza, ya que no permitió un desarrollo de la propiedad agrícola, y tampoco pudo superar las limitaciones productivas de vastas regiones del territorio boliviano, en particular en el occidente del país. El fracaso de la reforma agraria probaba que había una tarea política y cultural que realizar. Estos cambios inducidos por la reforma agraria pusieron los fundamentos de la emancipación indígena, pero no la consumaron, tanto porque eran parciales, como porque no se tradujeron en un real bienestar económico y político.

La organización sindical dio la pauta para que empezara a cuestionarse el sistema político, económico, cultural y educativo vigente. Así, el 30 de julio de 1973, diversas organizaciones aymaras entre las cuales estaban el Mink'a, Centro Campesino Túpaj Katari, Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y Asociación Nacional de Profesores Campesinos firmaron el Manifiesto de Tiwanaku, como primer acto público, todo un hito histórico. Mediante este manifiesto rechazaban abiertamente la explotación y la opresión de las que por más de tres siglos eran objeto:

Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre. Dijo el Inca Yupanqui a los españoles. Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos (Manifiesto de Tiwanaku, 1973).

Empieza así, frente a la imposición, un proceso de lucha por la descolonización cultural, política y económica, por parte de los grupos originarios, y en aras de la recuperación de sus propios valores y organizaciones. La crítica no es hacia los últimos gobiernos y procesos militares, ya que en el Manifiesto, los pueblos originarios de Bolivia, conciben y dimensionan la opresión, la dominación y explotación como un proceso histórico que comenzó con la colonia. Pues, jamás se respetaron, ni fueron reconocidas, como culturas: por el contrario, fue

vista y tratada como una masa “aplastada y sojuzgada”. Se trató de un proceso que no fue modificado durante la independencia, la cual no trajo consigo la libertad para las poblaciones originarias, sino todo lo contrario. Mediante esa independencia, realizada bajo los principios del liberalismo, “el indio es juzgado y tratado como elemento pasivo apto únicamente para ser usado en las guerras continuas como carne de cañón”. Y continúa con la crítica hasta la Revolución del 52, la cual reconoce que trajo cambios, algunos significativos, pero también incrustó problemas entre las poblaciones, es decir, en la organización partidista, y sindicalista:

Algunos malos campesinos, traicionando a nuestra historia y a nuestro pueblo han logrado meter estas prácticas de politiquerismo corrupto en nuestro sindicalismo campesino. Ellos con su conducta doble y con su degradado servilismo han manchado nuestro nombre y nuestras ancestrales costumbres. Debemos reconocerlo con humildad, perdonarlo generosamente y asimilar cuidadosamente las experiencias (Manifiesto de Tiwanaku, 1973).

En el Manifiesto de Tiwanaku, la lucha de los pueblos originarios, manifiesta la exclusión de la que por siglos habían formado parte, señalando que: “Somos extranjeros en nuestro propio país”. Reconocen que han sido tratados como objetos, exigen su reconocimiento como ciudadanos, y nunca se niegan a un intento de separación de la nación boliviana. Como comunidades originarias circunscritas generalmente al ámbito rural, se reconocen como campesinos, y por ello plantean el papel fundamental de su actuación en la vida económica del país: “Los campesinos estamos convencidos de que solamente habrá desarrollo en el campo y en todo el país, cuando nosotros seamos los autores de nuestro progreso y dueños de nuestro destino”. Y para ello se deslindan de sistemas y estructuras capitalistas, planteando una dura crítica a estos sistemas de producción que han sido impuestos en sus territorios, en toda la nación boliviana.

Los programas para el campo están concebidos dentro de esquemas individualistas a pesar de que nuestra historia es esencialmente comunitaria, sistema cooperativo es connatural a un pueblo que creó modos de producción en mutua ayuda como el ayni, la mink’a,

yanapacos, camayos... La propiedad privada, el sectarismo político, el individualismo, la diferenciación de clases, las luchas internas nos vinieron con la Colonia y se acentuaron con los Regímenes Republicanos (Manifiesto de Tiwanaku, 1973).

Es decir, plantean la recuperación de sus formas de socialización y de producción tradicional, que nunca desaparecieron, de una producción que se deslinda de métodos de sobreexplotación y producción que atente contra los medios naturales. Pero ello no significaba tampoco un rechazo total al presente, a la modernidad por así decirlo: “Debemos tecnificar y modernizar nuestro pasado pero de ningún modo debemos romper con él”, recuperar el pasado, su memoria, como base para el presente.

De forma casi paralela, unos años posteriores, con miembros que participaron en el Manifiesto de Tiwanaku, comienza la reorganización social, política y económica de la representación campesina de las comunidades aymaras, quechuas y guaraníes, en un proceso de empoderamiento por la defensa y reconocimiento de sus derechos y territorios, de sus formas de producción y socialización, que se lleva a cabo al organizarse a nivel nacional (1979) en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

La reivindicación de los aymaras siempre estuvo presente desde la época de la colonia, mediante levantamientos e insurrecciones. Durante el proceso histórico se fue configurando en diversas formas y métodos, pero después de la Revolución del 52, se configuró como un movimiento social y un pensamiento político, que luego del manifiesto de 1973, hacia la década del 80, se expresará en dos movimientos: el katarismo y el indianismo.²⁶ Choque Canqui señala que ambos movimientos en su fase inicial abordaron de manera positiva, racional y pragmática una lucha “anticolonial”; es decir, cultural y nacional (2012).

²⁶ Movimiento Indio Túpak Katari (MITKA), Movimiento Revolucionario Túpak Katari de Liberación (MRTKL), entre otros.

Durante la década de los años ochenta, el katarismo tuvo su configuración en partido político, en principio no logró una base social suficiente, perdiendo y quedando fuera del sistema político y partidista. Sin embargo, para 1993 se presentó en las elecciones, en búsqueda de una representación política de las comunidades andinas, el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari de Liberación (MRTKL), quien planteó una construcción desde la descolonización; no obstante, su elección de aliarse con un partido de derecha se dirigió hacia un “colonialismo económico” y a una “mayor dependencia capitalista” (Choque Canqui, 2012: 212).

En la década del noventa y casi al terminar el siglo los aymaras desde diversos movimientos sociales, políticos, culturales y de insurrección,²⁷ serán partícipes del acontecer nacional. Reorganizados tendrán una actuación principal en la Guerra del gas en 2003 y en el devenir del proceso en 2006 que llevará por primera vez a un indígena a la presidencia de Bolivia: Evo Morales Ayma.

2.4.5 Bolivia y los aymaras en la actualidad

Diversos factores sociales, políticos y económicos se constituyeron en antecedentes claves dentro de un escenario de crisis del Estado y gobierno en Bolivia. Una serie de movilizaciones indígenas campesinas en 2001, los resultados de las elecciones nacionales de 2002, y los acontecimientos producidos por la exportación de gas a Estados Unidos a través de un puerto chileno (proceso conocido como “La guerra del Gas”), se constituyeron en brotes de oposición frente a un Estado que empezaba a mostrar roturas en su estructura, que condujeron a la caída del régimen y a la llegada de un proyecto que en principio parecía convenir a los intereses de los pueblos originarios.

²⁷ La constitución de núcleos guerrilleros como los Ponchos Rojos, que dieron origen al Ejército Guerrillero Tupac Katari, EGTK, no puede quedar deslindada de este proceso de reivindicación aymara; principalmente por la posterior relación de algunos de sus integrantes con la vida política de Bolivia del actual vicepresidente de Bolivia Álvaro García Linera, así como con las luchas sociales de 2003 y con la participación de Felipe Quispe, el Mallku, ambos integrantes de este grupo guerrillero.

La realidad boliviana desde el 2006 está sufriendo una aceleración en los procesos sociales y políticos que emergen de ella, producto de la presión continua de las movilizaciones sociales. A principios del mismo año, Evo Morales Ayma empezaría su gestión, unos meses después se convocó a una Asamblea Constituyente ante las demandas de la población (principalmente de la V marcha indígena que pedía una nueva reforma agraria) y el resultado fue la aprobación de La Ley INRA²⁸ en la Asamblea Constituyente (Choque Canqui, 2014).

Además se da una ley en la Asamblea Constituyente sobre la “nacionalización de los hidrocarburos”. Cabe señalar, no obstante, que se nacionalizan las materias primas, pero se dejó intacto el proceso de extracción, producción y comercialización, lo cual es síntoma de reformas ligeras al sistema económico; es decir, se realiza sólo una renegociación del sistema de relaciones entre el Estado y las empresas transnacionales. Esta reforma es síntoma de una orientación extractivista del estado boliviano solventado en los hidrocarburos, y en la minería, que en los últimos años se ha incrementado con más intensidad.

Un año después la VI Marcha Indígena contempló una serie de demandas para que fueran incluidas en la Asamblea Constituyente, las cuales planteaban el respeto, autonomía y representación de los pueblos originarios:

Estado Unitario Plurinacional con reconocimiento de la preexistencia de las naciones y pueblos indígenas originarios y la participación en todos los niveles de gobierno.

Autonomías indígenas sin subordinación y con igualdad de jerarquías frente a las demás entidades territoriales.

Beneficio colectivo para los pueblos indígenas que habitan los territorios donde se encuentran los recursos naturales.

²⁸ La Ley INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria), sustituye al decreto de Reforma Agraria de 1953, y reconoce por primera vez a las comunidades originarias, las organizaciones tradicionales y los territorios originarios del Oriente boliviano. Entre otros propósitos, dicha ley exime del pago de impuestos a la pequeña propiedad y la tierra de comunidad, además de dar títulos a las tierras de comunidades originarias por primera vez en la historia boliviana (Choque Canqui, 2014).

Representación directa de las naciones y pueblos indígenas en el órgano legislativo.

Derechos colectivos de los pueblos indígenas (Choque Canqui, 2014: 323).

Estas propuestas fueron retomadas y reformadas para ser incluidas en la Constitución Política de Bolivia en febrero de 2009. En este mismo año se presentó el proyecto político de las “autonomías departamentales”, que era la propuesta política a favor del separatismo por parte de la derecha, la cual pretendía “salvaguardar el latifundio, el control sobre los recursos naturales y sobre el manejo del presupuesto en Oriente y la Amazonía” (Valencia, Nehe y Salazar, 2016: 17) donde la oligarquía a pesar de las movilizaciones consecuentes al 2006, seguían manteniendo el poder de un grupo de élites en los departamentos y en las instituciones del lado oriente y amazónico del país.

En un inicio el nuevo régimen parecía muy prometedor con respecto a las expectativas políticas, económicas y sociales de las poblaciones originarias, no sólo de los aymaras sino de los 34 grupos étnicos bolivianos. Sin embargo, la Constitución más que expresar los intereses de las comunidades originarias, expresa los intereses de los viejos y nuevos grupos de poder económico y político: agroindustriales, banqueros, empresarios de la prensa escrita y televisiva, así como de las transnacionales de hidrocarburos, minerales y constructoras, quienes sustentan sus visiones en nuevas formas de organización y a través de un “discurso liberal, otros indigenistas y los terceros abiertamente neocolonialistas” (Mamani Ramírez, 2017: 199). Es decir, es la continuidad del mismo Estado-gobierno, aunque con actores diferentes a los de los años y décadas pasadas.

La Constitución si bien hace referencia a la necesidad de valorar un pasado de un modo justo y equilibrado, en la práctica política sigue realizando acciones injustas, autoritarias y antidemocráticas en relación con las comunidades originarias. Diversos ejemplos son las violentas acciones en 2010 en la localidad de Caranavi, en 2011 en San Miguel Chaparina y de Takovo Mora en 2015, acciones de violencia justificadas en que los “indios deben respetar al

gobierno y sus instituciones”. “¿Cómo nos pueden demostrar que el Estado es Plurinacional Comunitario?” (Mamani Ramírez, 2017). Además de ello, existen una serie de contradicciones entre lo que la Constitución estipula y un ejercicio del poder basado en prácticas económicas que siguen siendo de carácter neoliberal; con lo cual el sentido de lo comunitario queda excluido.

En lo social, se ha dado por parte del Estado una intervención para dividir y contraponer a las organizaciones sociales, sobre todo a partir de las aparentes transformaciones estructurales de las relaciones sociales de poder a nivel gubernamental. Mamani Ramírez (2017) manifiesta que esta intervención se ha dado en las organizaciones de mayor peso político, como la CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu), la CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia), entre otras. Así, busca enfrentar al movimiento campesino contra el movimiento indígena, realizando un control autoritario de las organizaciones con la intención de lograr una cooptación de las mismas y si estas se oponen, entonces criminaliza la lucha social de los pueblos originarios o cualquier otra lucha social y en mayor medida las invisibiliza. El Estado sigue siendo el mismo, a pesar de la presidencia de un indígena y de una nueva constitución, debido a que reproduce la enajenación social y recurre a métodos autoritarios para dirimir sus diferencias internas.

Además la participación de partidos y organizaciones sociales, sigue estando limitada a pesar de la Asamblea Constituyente, ya que desde 2009 la participación de representantes es obligatoria hacerla a través del MAS (Movimiento al Socialismo), partido oficial e institucional; lo que significa establecer un mayor control sobre los procesos inherentes a la Constitución.

Los sectores que habían formado una oposición al régimen de Evo Morales y al Estado Plurinacional fueron sucesivamente incorporados al proyecto político y económico del gobierno. Las élites pasaron a colaborar de manera estratégica, incluso formando parte del partido de gobierno, del MAS. Y comenzaron a realizarse reformas y a debilitar la Constitución; un resultado de ello fue que “no se ha avanzado mucho en la consumación de las autonomías de los grupos

indígenas subalternos, ni tampoco en lo referente a la participación de organizaciones sociales de participar en la toma de decisiones” (Valencia, Nehe y Salazar, 2016: 18).

Estas decisiones han configurado un distanciamiento entre el gobierno “plurinacional” y las organizaciones indígenas (estamos hablando de que Bolivia cuenta con 34 grupos indígenas), así como con otras organizaciones sociales. Un efecto de este proceso es la nueva configuración de conflictos sociales pero con raíces transversales a lo económico y político; ejemplo de ello es el que muestra el conflicto que surge alrededor del proyecto carretero que atravesaría el territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure (conocido por sus siglas: TIPNIS). Las organizaciones indígenas de las tierras bajas de Bolivia, decidieron marchar en forma de protesta hacia la capital La Paz, por la construcción de la carretera, proyecto que no había sido puesto a consideración de los habitantes-indígenas de esta zona geográfica; en realidad, el proyecto tenía rasgos de extractivismo de los recursos naturales y de los hidrocarburos por parte de empresas transnacionales (brasileñas) sobre la selva de la Amazonía, dinámica a la cual se unirían las organizaciones aymaras y de diversidad social y étnica.

Si bien las movilizaciones realizadas por los indígenas y opositores a este proyecto, lograron en su momento detener el proyecto y declarar mediante decreto al TIPNIS como patrimonio intangible (Ley 180), el gobierno y sectores campesinos latifundistas y empresarios presionaron y en diciembre de 2012, la ley fue anulada, resurgiendo la posibilidad de continuar con el proyecto de la obra.

En la práctica se evidenciaba la incoherencia y contradicción de un estado y gobierno que se presentaban como plurinacionales y en apoyo a las autonomías indígenas, pero que en su proceder económico adoptaba estrategias neoliberales, con miras a la imposición de un modelo de desarrollo extractivista hacia las comunidades indígenas y sus territorios.

Conclusiones

La revisión histórica sobre el contexto de Bolivia, como una parte importante para el conocimiento de dónde se ubican los aymaras y su recorrido histórico, permiten deducir su posición de grupo excluido del proceso histórico de la nación andina, su inclusión ha estado circunscrita al colonialismo y a una subordinación de los intereses ajenos a ellos, como comunidad originaria y como ciudadanos bolivianos. De manera que al hacer una articulación con las comunidades tojolabales de México, se percibe que ambos tanto en nuestro país, como los aymaras en Bolivia, no han sido tomados en cuenta en el acontecer de la realidad social, política y económica. Si bien en el siglo XX los aymaras han tenido un proceso más acelerado de luchas por su reivindicación en la nación, el proceso también ha denotado que un esfuerzo por las vías y las instancias legales e institucionales, no han sido de gran soporte. El proceso también se ha auxiliado de movimientos sociales que, en las últimas décadas, junto a las crisis del estado y gobierno boliviano, han dado lugar al surgimiento de nuevas formas de buscar su inclusión. La experiencia histórica de luchas y procesos aunque ha repercutido en el acontecer aymara, su continuidad significa más que una evolución de sus luchas, deriva en una resistencia siempre presente, frente a un sistema y una estructura del estado que también ha adoptado otras formas de imposición, y dinámicas de subordinación hacia sus instituciones por parte de los pueblos originarios y no sólo de los aymaras. Las nuevas modalidades de un estado capitalista desde hace algunos años de extractivismo y exclusión, son los fundamentos a los que en la actualidad se enfrentan los aymaras, independientemente de que se difunda desde el año 2006 en la Constitución la importancia de un Estado Plurinacional, así como el respeto y reconocimiento a los pueblos originarios.

Capítulo III. El *komon 'a'tel* (trabajo comunitario)

Introducción

En este capítulo se hace un análisis de las formas de trabajo que se realizan entre los tojolabales con la intención de reconocerlas. Se encuentra que el trabajo adquiere un sentido social entre esta cultura originaria, desde sus propios conocimientos se define al *'a'tel* como forma de trabajo, que se diferencia del trabajo asalariado; es decir, que adquiere su particularidad al practicarse de manera comunitaria. Además, ese principio se define como *komon 'a'tel*, es decir, una forma de socialización fundada en los valores morales de la reciprocidad y complementariedad, y así no se limita, por tanto, a un simple intercambio de bienes económicos. En este capítulo se describe y analiza cómo el *komon 'a'tel* denota no sólo una percepción de trabajo colectivo (comunitario) sino además expresa una delimitación espacial-territorial, ya que su práctica significativa se da como un trabajo colectivo en el ámbito de la siembra, del campo, pero también significa la ayuda mutua en la construcción de una casa y en la relación de servicios en la comunidad.

Además de reconocer como esta forma de relación social en el trabajo, conocida entre los tojolabales como *komon 'a'tel*, se diversifica y se articula con los mecanismos de trueque en la vida cotidiana de estas comunidades, es un trabajo por la vida que no cuantifica ni comercializa las relaciones sociales y con ello de cierta manera se opone al trabajo de explotación de un sistema de producción capitalista.

3.1. El trabajo en el *baldío*

Si bien históricamente la reforma agraria llegó de manera tardía al estado de Chiapas y las formas de trabajo semi-serviles se mantuvieron hasta finales de los años setenta del siglo XX, una de las formas de trabajo que las comunidades tojolabales, tienen siempre en la memoria, en la tradición oral, es

el baldío, que se configura temporalmente en una época anterior al reparto agrario; para ellos el tiempo de las haciendas, de los hacendados y latifundistas donde la generación mayor de abuelos, y aún de los hijos, fue un momento en el que estuvieron oprimidos, y trabajando “de balde” (Gómez y Ruz, 1992); es decir, sin pago o salario alguno ya fuese en especie o de forma monetaria.

El trabajo baldío, de balde, benefició al enriquecimiento de los hacendados. Y sólo en casos muy remotos el tojolabal, “mozo”, recibía como único pago un breve pedazo de tierra para parcelar: “no se les pagaba nada porque se les daba un pedazo (de tierra) para hacer su milpa y recoger leña” (Van Der Haar y Lenkersdorf, 1998: 53). El pueblo tojolabal trabajaba así en condiciones de explotación y esclavitud. Para los hombres adultos, el baldío consistía en actividades requeridas en el campo, en la siembra del “patrón”; dos días a la semana eran, en cambio, los únicos que los tojolabales podían requerir para sus actividades –un tiempo insuficiente para realizar trabajo de agricultura, en la milpa–. Por su parte, las mujeres realizaban el baldío en la hacienda, sea en actividades de la cocina o en otras actividades de “servicio doméstico” del patrón y de sus familiares. Los jóvenes tampoco estaban exentos del baldío, ellos eran requeridos como cuidadores en los campos y graneros, para que las aves no se comieran los productos y semillas.

A pesar de que la Revolución mexicana manifestaba el reparto de tierras, este proceso de principios del siglo XX no tuvo incidencia en el estado de Chiapas. Como señala García de León (1985), el proceso revolucionario no tuvo una expresión práctica en el estado del sureste como en otras regiones del país, donde la presencia del latifundismo conllevó a la permanencia de la explotación de la mano de obra, principalmente de las comunidades indígenas. El latifundismo como sistema de propiedad de la tierra perduró, así como las formas de relación laboral, lo económico se articuló con lo político para someter a las comunidades originarias, las cuales sin elementos para su defensa al desconocer la constitución y otros documentos legislativos, continuaron como una fuerza semiservil. La carencia del reparto de tierras logró la continuidad del

baldío, como forma de trabajo acasillado, misma que impedía que los tojolabales establecieran relaciones sociales entre ellos. Eran esclavos de la hacienda, y su recuerdo causa indignación y dolor entre los de mayor edad. Por ello, fue “un proceso que se repitió con el cambio de la Ley Federal de Reforma Agraria en 1992 que terminó con el ejido, provocó a los indígenas y fue uno de los factores que condujeron al levantamiento de 1994” (Lenkersdorf, 2004: 26).

3.2 El 'a'tel

El 'a'tel, como forma de trabajo en los tojolabales, se caracteriza a través de las siguientes configuraciones:

- Partimos del análisis de Lenkersdorf donde indica que “hay dos conceptos que corresponden al término trabajo, pero que se distinguen respecto a las actividades que se realizan en el trabajo y también por el motivo que conduce al trabajar” (2004:203). Se refiere al término tojolabal 'a'tel y al tomado del español, ganar.
- El 'a'tel, es todo trabajo que está encaminado al *bien común* de la comunidad y que se hace con placer.²⁹ Es preciso subrayar que el trabajo no se limita a la milpa, ya que se adaptan e integran diversas actividades de acuerdo a las necesidades de la comunidad, por ejemplo: la participación en el comité de educación, el pastoreo de animales, la participación en las construcciones, la responsabilidad del comisariado, entre otras.
- El concepto *ganar*, tiene que ver con el “trabajo asalariado” y es empleado para designar principalmente a los hombres que migran a otros lugares, aunque en la actualidad también las mujeres lo hacen. Se les designa también como *ganaranum*. En el caso del 'a'tel, no existe salario ni patrón, es decir, no es trabajo explotado, este trabajo no representa una carga, sino una actividad agradable, mientras que el

²⁹ Al hablar de comunidad, la referencia puede ser a la comunidad local, municipal o regional.

ganar “nos quita/roba nuestro trabajo” (Lenkersdorf, 2004: 203). Es decir, en éste se da una relación subordinada y de explotación laboral.

- Algo que salta a la vista del *ganar* es que es una relación basada en el “dinero”. De ahí que el salario-ganancia no tenga como tal el grado de relevancia para la vida, a diferencia del *'a'tel*. Además, la mayoría de los *ganaranum* retornan a la comunidad y el *ts'akol*, salario obtenido al final, fructifica en su comunidad.
- El *'a'tel* no se considera como una tarea, para los tojolabales; *tarega* (Lenkersdorf, 2005:132) es la tarea agrícola que se realiza fuera de la comunidad, en fincas o terrenos privados donde se recibe un salario por la actividad realizada. La *tarega* es sinónimo de explotación, porque si no se realiza en el tiempo estimado (de sol a sol), que la mayoría de las veces no se logra, el pago salarial se niega o se les da una cantidad menor a lo acordado.
- El *'a'tel* y su relación con la tierra. En efecto, como indica Carlos Lenkersdorf (2004) los tojolabales realizan su trabajo por servir a la tierra *kalajtik*; es decir, a Nuestra Madre Tierra, *jnantik lu'um*, y, además, en reciprocidad con nuestros hermanos necesitados. Desde la naturaleza, la tierra tiene una constitución fundamental para la base del territorio de los tojolabales. Ya que la tierra es la *madre tierra*, no es propiedad de nadie. Como señala un testimonio recuperado por Van der Haar y Lenkersdorf: “Por ello, jamás es mercancía que se vende ni propiedad que se acumula. Es nuestra madre que nos carga y sostiene. Ella nos da seguridad si la cuidamos y respetamos” (1998: 79).
- La presencia del *'a'tel* en la vida política, no se diferencia radicalmente de las demás actividades mencionadas líneas arriba. Las autoridades *'a'tijum*, trabajadores, son los “encargados de este tipo de trabajo no reciben remuneración económica y su encargo se realiza al ejecutar los acuerdos de la comunalidad” (Lenkersdorf, 2004: 204).

3.2.1 El 'a'tel' y el tiempo

La realidad que se vive cotidianamente en la sociedad tojolabal nos muestra una concepción distinta del *tiempo* al que vivimos en las ciudades. Es un “bien valorado”, pero eso no quiere decir que se relacione con el dinero o bienes materiales. Al respecto, anota Mario Ruz:

Y así, el día de hoy un gran número de hombres y algunas mujeres fueron a trabajar en la cosecha porque cosechar es un placer. Sin embargo, algunos se estarán todo el día y muchos trabajarán un rato más a la hora de la comida. Las mujeres, una vez que tengan hechas las tareas domésticas, trabajaran en sus ollas, especialmente si alguien ha llegado de visita porque ellas hacen ollas de la misma manera en que tejen las mujeres de nuestra sociedad, no sólo por el producto final, sino también por el placer y por tener algo que hacer mientras se cuentan chismes (1986: 169).

Es deseable que el 'a'tel' se origine y continúe desarrollándose de forma natural dentro de la comunidad tojolabal –respetando sus propios ritmos y relaciones familiares más profundas-, pero al mismo tiempo pueda afrontar las nuevas necesidades del día a día con dignidad. Poco a poco se han incorporado algunos elementos que proporcionan dinamismo ante una realidad tan cambiante, por ejemplo, los adultos y jóvenes que salen a trabajar a las ciudades, por necesidad se ven obligados a adaptarse al tiempo precipitado de la ciudad y al uso del horario del reloj a través del celular y otros aparatos.

A pesar de todo, esta sociedad no se maneja completamente por el horario ciudadano, el dinero y mucho menos por el consumismo –a diferencia de las ciudades donde todo debe ser comprado y cada integrante de la familia debe ganar dinero– el tiempo siempre es aprovechado para satisfacer las necesidades vitales y no simplemente para obtener dinero. Esta característica posibilita dar continuidad a esta tendencia que persiste entre las y los tojolabales.

El tiempo difiere para los tojolabales: ellos señalan que no son dueños del tiempo, “no está a las órdenes de los hombres” (Lenkersdorf, 2005: 222). En este sentido el *'a'tel* se orienta por el tiempo de la naturaleza, el tiempo de la siembra y el calendario se rige a partir de este ritmo. Porque se asume un ritmo o estación para sembrar, lo cual no acelera el proceso de producción, ya que no buscan alterar el ritmo de la siembra; es decir, se vive con paciencia, a diferencia del trabajo en donde la producción se constituye como el regidor del tiempo. Esto se contrapone al ritmo y finalidad del trabajo en un sistema de producción capitalista.

3.3 El *komon 'a'tel*

-3-

jmoj'aljeltik jel gusto 'aytik
tzomanotik b'a komon 'a'tel
ja'ili b'a tililte'
jtulutikta komon'a'tel

-4-

ja ke'ntik 'ixtalajumotik
'oj jtjom jb'ajtik jpetzaniltiki
jelto 'a'jula jab'ajtik
ja' yuj ja pilan 'aytiki

-3-

Hermanos, contentos estamos
Nosotros pues organizamos
El trabajar en colectivo
En Tilité, nuestro ejido.

-4-

Nosotros explotados somos,
Juntémonos por eso ya,
Pues pobres de nosotros todos
Si seguiremos divididos (Lenkersdorf, 2001: 330-331).

La intención de incluir estos breves versos nos indica la reivindicación que en 1975 se hacía del *komon 'a'tel*, del síntoma de explotación al que sometían y someten en la actualidad a los tojolabales y que se configura en un diario. El autor del diario fue Sak K'inajal Tajaltik, “*nevado Ocotal*” (su nombre en español: Javier Morales Aguilar), un joven tojolabal que murió en 1976, a los 21-22 años y que vivió en el ejido Puebla en Altamirano, Chiapas. Fue catequista y

coordinador de la zona de Altamirano y asistió como oyente al primer Congreso Indígena en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

En efecto, cuando existen condiciones de explotación en el trabajo, los tojolabales lo relacionan con la palabra *'ixtalajel*;³⁰ este concepto tiene connotaciones negativas entre los tojolabales, pues significa que el “trabajador” recibe trato de juguete, es decir, de objeto y no de persona, y al ser objeto su trato no se da de manera horizontal, sino de forma servil. Tal situación genera relaciones de trabajo desiguales, pues, es el mandón, patrón, quien ejerce el dominio y explotación sobre el sujeto, trabajador, que en la búsqueda de *ganar* un ingreso económico se ve atado muchas veces al ínfimo salario recibido.

De ahí que en su diario Morales Aguilar, señale a la búsqueda del *komon 'a'tel*, el trabajo colectivo, como una relación que diversas comunidades han perdido:

b'ajtan komon 'a'tel

k' e alxuk b'a (7-6-75) tulxi ja 'atel b'a 9-7-75 sok 'ak'in ch'aka ja komon 'a'teli. b'ajtani kechan sok b'alune winik) sok juluche 'ixuke) sok jitzan clase

Primer trabajo colectivo

Comienzo del trabajo colectivo. El acuerdo se tomó el 7/6/75. El trabajo comenzó el 9/7/75 con la limpia. Al terminarla terminó el trabajo colectivo. Primero participaron sólo nueve hombres y once mujeres. Hubo muchas clases [de enseñanza sobre el tema] (Lenkersdorf, 2001: 37)

En el *komon 'a'tel* hay un sentido de solidaridad –implícito– que observa Sak K'inaj Tajaltik. Por eso surge el interés de mantener viva esta forma de trabajo, que poco a poco se va perdiendo en algunas comunidades. No por un simple conservadurismo, sino por la carga histórica e ideológica que ello guarda en sí mismo. Se da cuenta que a través de la recuperación y revitalización de estas formas se pueden generar cambios y que éstos se transmitan a las generaciones siguientes. Pues, es posible y necesario desarrollar nuevas formas de vida que estén fundadas en la cultura e historia propias. Aunque

³⁰ Se deriva del sustantivo *'ixta*, juguete, del cual se deriva el verbo → *'ixtala'an*, tratar como juguete (Lenkersdorf, 2004: 91).

también está latente la pérdida de muchos de los elementos que componen estas formas de trabajo y de relación.

Se puede observar que desde entonces en el pensamiento de los jóvenes tojolabales como Sak K'inal Tajaltik, existía la claridad sobre la complejidad del problema que enfrentaban y enfrentan hoy las comunidades. Sobre todo debido a los embates que éstas sufren desde distintos ámbitos, por ejemplo, a través del Estado, partidos políticos, grupos religiosos, entre otros; los cuales han penetrado de distintas formas y distorcionando la cultura originaria instaurando modos de vida ajenos. A pesar de las circunstancias, aún hallamos en sus memorias, tradiciones, conocimientos e historia, los elementos que pueden ayudar a recuperar gran parte de su cultura hoy día. Uno de los conceptos arraigados en su cosmovisión que compone a estos elementos es el *ke'ntik*, NOSOTROS, presente en la vida tojolabal. Como indica Lenkersdorf:

No se niega la individualidad, sino que se espera su presencia y aportación al NOSOTROS según la capacidad de cada uno. En esto se manifiesta la individualidad dentro de una sociedad nosótrica. Dentro de una sociedad egoísta, en cambio, no se suele aceptar tal concepción nosótrica de la libertad y por eso es egoísta. → conceptos de NOSOTROS y la soledad. (Lenkersdorf, 2004: 111,112)

Aquí se refleja el acto de *pensar colectivamente* en las formas de socialización de la comunidad tojolabal; marcando así claramente una distancia con la sociedad dominante donde se privilegia el *yo* y la toma de decisiones es unívoca. En este sentido, las formas de *trabajo colectivo* son parte de la conciencia colectiva, pues todo trabajo por realizarse debió ser acordado en comunidad. Sin embargo, tampoco hay que perder de vista que no por eso se pierde la individualidad, la cual tiene su grado de importancia; el cual explicaremos más adelante.

3.3.1 *komon 'a'tel* y la planificación de las actividades

Siguiendo a Morales Aguilar, este autor manifiesta y bosqueja la constitución estructural del *komon 'a'tel* desde un ejercicio de planificación; así señala un

calendario anual de las actividades a realizar de forma comunitaria del siguiente modo:

kalendario b'a 'a'tel

enero. 'iluj k'ul tuluj kuchuj
'ixim potrero kajpe loxnel

pebrero b'oyoj ja' loxnel
kuchuj 'ixim

marso loxnel kuchuj 'ixim

'abril loxnel tzikjel 'alaj
k'uluj kayjon

mayo stz'unjel 'ixim
smakb'ajel

junyo loxo, yal ji'chenek'
stz'unjel smakb'ajel

julyo 'ak'in chenek' ixim
b'a komon kaipe

agosto le'uj 'ixim tz'il
chenek' stojb'esjel na'itz b'a
'eskwela ma tuk 'a'tel

sep. yiljel 'alaj kumb'anel
jotzoj chenek'

okt. stojb'esjel na 'itz b'a 'alaj

nob. jach 'oj

dis. jach'oj kuchuj 'ixim.
potrero b'a kada jo'lajune
k'ak'u

Calendario de trabajo

enero ver las plantas,
recoger, cargar maíz, potrero,
café, rozadura

febrero limpiar el pozo,
rozadura, cargar el maíz.

marzo rozadura, cargar
maíz.

abril rozadura, quemar la
milpa, hacer pequeñas
veredas por donde pasar.

mayo sembrar maíz, hacer
cercas.

junio rozar la milpa de frijol, sembrar, levantar cercas.

julio limpiar del frijol, del
maíz, del café colectivo

agosto buscar maíz, [un tipo de]
frijol de enredo, arreglar
la casa, la escuela u otros
trabajos.

sep. visitar la milpa, doblar
el maíz, arrancar el frijol.

oct. erigir una pequeña casa
en la milpa.

nov. tapisca

dic. tapisca, cargar maíz.
potrero cada 15 días (Lenkersdorf, 2001: 48-51).

Si bien podemos deducir que la calendarización está vinculada estrechamente con el ciclo agrícola de la zona de Altamirano; ciertamente ello también ilustra sobre los tiempos y actividades a realizar en el año. En este sentido, quizás puede existir alguna variación entre una comunidad y otra, pero en líneas generales se encuentran semejanzas entre ellas. Aunque hay que señalar que en la actualidad este calendario se ha modificado y adaptado a las nuevas condiciones climatológicas que alteran los ciclos de la naturaleza (calentamiento global, sequías, heladas, inundaciones); lo cual genera problemas económicos por la pérdida de sus cosechas. Del mismo modo,

fenómenos sociales, como la migración de hombres y en menor medida de mujeres a las ciudades es otro factor a considerar que genera cambios.

3.3.2 *komon 'a'tel* como ética de trabajo

Desde la naturaleza, la tierra tiene una constitución fundamental para la base del territorio de los tojolabales. Dado que la tierra es la *madre tierra*, no es propiedad de nadie. Como señala un testimonio recuperado por Van der Haar y Lenkersdorf: “Por ello, jamás es mercancía que se vende ni propiedad que se acumula. Es nuestra madre que nos carga y sostiene. Ella nos da seguridad si la cuidamos y respetamos” (1998: 79).

En este diario, imprescindible para la reconstrucción histórica y conceptual de los tojolabales, igualmente, se señalan las reglas de carácter moral y de apoyo mutuo para realizar el *komon 'a'tel*:

Regla b'a komon 'a'tel

1. t'lan 'oj job' jb'ajyk jas 'a'tel jas 'ora ma' sb'aj jaye k'ak'u jaye winik
2. t'lan 'oj'a'tjikotik b'a slekilal komon b'a jpetzaniltik 'oj 'a'tjikotik winike' 'ixuke'untik.
3. 'oj cha kiltik ja nesesida b'a kada jujune. 'oj cha kaltik yab'ye ja ma'tik 'ochel ja jnesesidatiki mey k'ixwel
4. 'oj 'ajyuk sneb'jel sje'jel yaljel yiljel
5. 'oj cha jtalna jb'ajtik lek ja ma'tik 'ochel
6. 'oj jk'ul jb'ajtik tzamal b'aka 'teltik jk'umaltik kiljeltik
7. 'oj kaltik b'ajtan ja yajni mito 'ayuk ja problema
8. mi 'oj xiwkotik yuj ja problema 'oj jak jb'ajtik ma 'ay ma' xyala mi lekuk ja jas wantiki
9. ja ke'ntiki 'oj kiltik ta sb'ej wan wajel ja ma'tik 'ay ya'teli. 'oj ki'tik ja b'a leki b'a mi lekuki mi 'oj ki'tik
10. 'oj je'tik 'alegre'aytik ja komunero'otiki
11. mas tza'an 'oj jpiltik ja ka'teltiki b'a 'oj b'ob'jk'ultik

luchar ja jproblematiki ma b'a 'oj jta'tik ja jlekilaltiki

Reglas para el trabajo colectivo

1. Tenemos que preguntarnos: ¿cuál trabajo [se considera], a qué horas, a quiénes toca, [por] cuántos días, [con] cuántos hombres?
2. Tenemos que trabajar para el bienestar de la comunidad, de todos nosotros que trabajemos: hombres, mujeres y niños.
3. Que también veamos las necesidades de cada uno. Que también les digamos a los compañeros del trabajo cuáles son nuestras necesidades sin avergonzarnos.
4. Que haya también clases de aprendizaje y enseñanza, [que con franqueza nos] hablemos y veamos las cosas.
5. Que nos cuidemos bien todos nosotros que participemos.
6. Que nos portemos como buena gente al trabajar, al hablar y al ser vistos.
7. Si ocurre algo [problemático] que lo digamos cuanto antes para evitar problemas.
8. Que no tengamos miedo a causa de los problemas que encontremos, y que tampoco nos preocupe si alguien dice que no es bueno lo que estamos haciendo.
9. Nosotros observemos si las autoridades caminan bien o no. Sostengamos a las que hacen bien y no a las que no hacen bien.
10. Que demos ejemplos de ser alegres por ser comuneros.
11. Más tarde dividamos nuestros trabajos para que podamos luchar por nuestros problemas o para que alcancemos la sociedad justa (Lenkersdorf, 2001: 53-55).

La reglamentación expresa clara y coherentemente lo que podrían considerarse los elementos esenciales del *komon 'a'tel*, un trabajo colectivo en la práctica cotidiana. También se puede ver cómo desde la práctica cotidiana se logra, mediante la reflexión, un pensamiento individual hasta desembocar las ideas y acciones al ámbito comunitario. Todas estas reglas reflejan hasta cierto punto sus principios morales y sistema de valores vigentes; es decir, podemos señalar el surgimiento de un código de valores comunitarios, que por supuesto no determina la pérdida de lo individual.

Dicha reglamentación llevaba consigo la repartición de ocupaciones y actividades en ambos géneros, actividades que quizás puedan en la actualidad

ser excluyentes para el género femenino, pero que Sak K'inal Tajaltik organizaba de acuerdo con sus tradiciones y costumbres:

Ja 'a'tel b'a komonal

'a'tel b'a winik 20

1. 'alaj
2. na'itz
3. maka'
4. karpintero
5. teja (naturalesa)
6. ta'an
7. chante'
8. koperatiba jastik
9. tak'in tek'ul
10. stobj'esjel mas
11. sastre
12. ja spamilya
ma' 'ay ya'tel
planeasyon
'a'tijum

ya'tel 'ixuke'

1. stobj'esjel swa'el
2. stalnajel yuntikil
3. chuk'ulej
4. maktotanel sastre
5. stalnajel chante'
6. kuchuj ja'
7. kuchuj taj
8. kuchuj si'
9. stobj'esjel ja yoj snaji
10. stobj'es mas ja kasyado'iltik
11. spensarajel jastal sok ja ya'tel ja winike
12. 'oj
pensar

El trabajo colectivo

Trabajo de varones 20

1. milpa
2. casa [construcción]
3. sitio
4. carpintero
5. tejas (naturaleza)
6. [quemar] cal
7. animales³²
8. cosas de la cooperativa
9. metal³³ frutas
10. mejorar la comunidad
11. sastrería
12. su familia

trabajo de mujeres

1. preparar la comida
2. cuidar a los hijos
3. lavar la ropa
4. remendar la ropa, sastrería
5. cuidar los animales³¹
6. cargar agua
7. cargar ocote
8. cargar leña
9. arreglar la casa
10. mejorar la limpieza
11. reflexionar sobre el trabajo de los varones
- 12.

Autoridades

pensar

Planeación

Trabajadores³⁴ (Lenkersdorf, 2001:68-69).

³¹ Todo, excepto el ganado bovino.

³² Ganado bovino.

³³ Se refiere al dinero o a las herramientas de metal.

Así podemos percibir que se trata de la revisión de prácticas de distinción genérica (o por género), de las posiciones de diferenciación entre sujetos (hombres y mujeres), en actividades de interacción; es decir, la división y distribución de actividades agrícolas y domésticas. De esta manera, los trabajos realizados son distribuidos entre los miembros de las familias de acuerdo a distinciones de edad y género. El ciclo agrícola comprende varias actividades como rozar, quemar, arar, sembrar maíz y frijol, regar, fertilizar, fumigar con agroquímicos, arrancar frijol, doblar, tapiscar y desgranar maíz. El aprendizaje de estas actividades se da desde la infancia a través del empleo y uso de herramientas que también conlleva una socialización genérica de las actividades desde la niñez. En el capítulo 5 señalamos cómo se establece tal distinción en una relación de los géneros en la comunidad de Rafael Ramírez, a partir de lo que se consideran trabajos de mujer, de hombre, de solteras, solteros, de ancianos y de niños.

3.3.3 Pobres somos nosotros

El *komon 'a'tel*, debido a la implantación del baldío, había provocado que como trabajo colectivo se fuera perdiendo de manera total o parcial en algunas comunidades y eso en la conciencia del tojolabal significaba una pobreza, una carencia interior para los tojolabales, que señalaba Sak K'inal Tajaltik, de ahí que la búsqueda por establecer el trabajo comunitario y apoyo mutuo significaba una reconfiguración de los tojolabales como sujetos colectivos, y de una moral de principios comunitarios:

komon 'a'tel

sle'jel ja jlekilaltiki b'a jpetzaniltik pobre'otik. k'ela awil'ex
ja wewo mini jas wa xb'ob' jkolta jb'ajtik. ja wewo julta
jk'ujoltik mi jachukuk. ja wewo la'jle'tik ja mero jb'ejtiki b'a
mas tzamal. la' jk'ultik luchar ja spetzanil ja 'ixtalajel. wa
xk'anatik lajan lajan 'oj ajyikotik. wa xk'anatik lajub'al
lek 'oj 'ajyikotik ja b'a yojol ja jkomontiki. wa xk'anatik
'oj ya' makunukotik b'a slekilal ja kjkomontiki.

³⁴ Se refiere al trabajo colectivo.

mas tza'an 'oj jlaj jb'ajtik sok spetzanil ja jsonatiki b'a jachuk mixa ma' 'oj 'och 'a'tel ja b'a 'ajwalali. yujxte takal 'oj ka'tik sk'ul yab' sb'ej ja kermanotiki. takal 'oj ka'tik niwanb'uk ja jpensartik. 'oj ka'tik tzatzb'uk ja kiptik b'a spetzanil ja jsonatik.
pobre 'aytik ja ke'ntiki.

Trabajo colectivo

Esforzarse a establecer la sociedad justa para todos nosotros los pobres. Miren, ahora no podemos lograr nada porque no nos ayudamos los unos a los otros. Ahora se nos ocurrió así no debe ser. Ahora, esforcémonos a encontrar el camino verdadero y más hermoso. Luchemos contra toda la explotación. Queremos que estemos parejos. También queremos que estemos bien de acuerdo dentro de la comunidad. Queremos que nuestra comunidad nos sea útil para el bien común.

Más adelante nos pondremos de acuerdo con toda la gente de nuestra zona para que ya no nadie vaya a trabajar para los patronos, Pero poco a poco vamos a explicarlo a nuestros hermanos. Hagamos crecer nuestro pensamiento. Hagamos agarrar fuerza a todos nosotros en nuestra zona (Lenkersdorf, 2001:89-91).

La pobreza se entiende aquí desde la carencia moral y económica que ha sobrellevado el estar en un régimen de explotación, donde se minimiza al tojolabal y las consecuencias de ello son el hambre, la desnutrición corporal, pero de forma paralela, "espiritual". El *komon 'a'tel*, como trabajo colectivo, su recuperación e instauración, es un acto digamos de conciencia, de igualdad o "emparejamiento" entre todos los sujetos humanos, lo cual implica establecer una relación sujeto-sujeto, sujeto-sujetos y viceversa. La caracterización del sistema capitalista como un régimen de explotación hacia los tojolabales es síntoma también de la pobreza de las comunidades. Como lo expresaba Sak K'inal Tajaltik en 1975:

1. 'ixtalajel. 'ajwalal sok moso [=] kapitalista sok 'a'tijum. 'ixtalajel b'a 'agrarya, b'a kontrobusyon. b'a 'eskwela. b'a komersyo. b'a 'espital.
2. jas yuj pobre'oktik. yuj ja smul ja jnal jumasa'. mey ka'tjubtik. mixa wa xle'atik modo 'oj jtojb'es jb'ajtik. mi xka'atik makunuk ja naturalesa yuj ja pilan pilan 'aytiki. mi xkolta jb'ajtik ja 'ixtalajumotik.
3. b'ej. 'oj jtjom jb'ajtik ja 'ixtalajumotik. 'oj jkolta jb'ajtik. 'oj jmantik ja ka'tjub'tik. 'oj ka'tik makunuk ja naturalesa.

‘oj jkolta jb’ajtik sok ja chameli.

4. problema sok ja komoni. ‘oj jakuk problema yuj ja mi k’ajyelukotiki yuj ja mi lajanukotiki. yuj ja mito xna’atik ja sb’ej ja komonali.

5. sneb’jel. ‘ojto jneb’tik ja sb’ej b’a mi ‘oj k’euk problema.

1. La explotación: patrón – mozo [corresponde a la de] capitalista-obrero. La explotación [en sus formas distintas]: en la Secretaría de Reforma Agraria por nuestras contribuciones [impuestos], en la escuela, en los comercios, en el hospital.

2. ¿Por qué somos pobres? La causa son los ricos. No tenemos herramientas de trabajo. Ya no nos esforzamos para mejorarnos; tampoco trabajamos para que la naturaleza nos sea útil. La razón es que estamos divididos y nosotros los explotados no nos ayudamos mutuamente.

3. El camino [hacia la solución es]: que nosotros los explotados, nos organicemos; que nos ayudemos mutuamente; que compremos las herramientas del trabajo; que trabajemos a fin de que la naturaleza nos sea útil, que nos ayudemos en casos de enfermedad.

4. Problemas: en la comunidad surgen problemas porque no estamos acostumbrados [a enfrentarlos], porque no somos parejos, porque no sabemos cuál es el camino de la comunalidad.

5. Aprendizaje, todavía aprenderemos cuál será el camino fin de que no surjan problemas (Lenkersdorf, 2001: 306-307).

3.3.4 *komon 'a'tel* en el espacio-territorio

El *komon 'a'tel* denota que no solo es una percepción de trabajo colectivo sino una delimitación espacial-territorial; es decir, el trabajo colectivo en la milpa y la zona de siembra, sino implicaba -e implica- dialogar el significado práctico del mismo, ponerse de acuerdo:

ja' yuj 'oj kiltik ja problema b'a komon 'a'tel skoltajel
jb'ajtik. k'ela awil'ex ta'oj 'ochukotik lajunwa'ne b'a komon
'a'tel skoltajel jb'. pilan pilan ja ya'teli. b'a lajunwa'ne swinkili
lajune xe'tan ja'alaji ma mas. ja' yuj kechan 'oj jkolta jb'ajtik
t'ilan 'oj kiltik wewo ja problema.

1. b'a k'a'uj 'a'tel

2. mi lajanuk ja slekil ja lu'umi

3. mi wa xkani b'a komon ja nesesida'

4. mi lajanuk ja sja'yal ja k'uli.

ta kechan 'oj jkolta jb'ajtik 'oj kiltik b'a'aya slekili b'a
'aya mi lekuki.

Por eso vamos a ver el problema del trabajo colectivo en cuanto ayuda mutua. Miren, si somos diez que entremos al trabajo colectivo de ayuda mutua, las milpas de los diez están separadas. Por eso si nos ayudaremos es muy necesario que veamos el problema de una vez.

1. ¿Qué día se trabaja?
2. La cualidad de la tierra no es la misma
3. Las necesidades no son comunes
4. El monte por rozar no se corta en todos los lugares con la misma facilidad.

Si sólo nos ayudamos tendremos que ver dónde conviene y dónde no lo hace (Lenkersdorf, 2001: 146-147).

Al no ser propiedad las formas de trabajo, de relación entre tojolabales, la naturaleza y otros sujetos implican un *komon 'a'tel*; es decir, ello opera como una forma de socialización fundada en la reciprocidad y complementariedad de valores morales y, no sólo en un intercambio de bienes económicos. Por ello es una característica significativa e inherente a los tojolabales, aunque también es algo extensivo a otros pueblos mayenses.

Regresando con el hermano Sak K'inál Tajaltik, se podría señalar que su cosmovisión se veía inducida por su vocación de catequista; sin embargo, señala que no basta actuar como catequista, sino que debe asumir su identidad de tojolabal, y con ello de sus tradiciones y saberes. Marca entonces una distancia entre el hombre catequista y el hombre tojolabal, por lo cual el *komon 'a'tel*, el trabajo colectivo, se ve así distante de una concepción y organización dentro del ámbito religioso-católico. Bajo esta pauta, se trata quizá de señalar que el camino y acción del catequista no se asumía del todo, pues él era un crítico de la propia iglesia y de sus acciones, desde su corta vida 19-20 años y que para 1975 ello implicaba ya una ruptura y nueva expectativa:

spensarajel ja sproblema 'il ja jkomontiki

31-8/75

ta kechan katekista'otik mi jas xb'ob'i, t'ilan 'oj jyamtik ja

spensar ja komontiki ja yip ja jmojtiki.

ja lucha'iti mi kechanuk sk'epjel yi'ja kermanotiki ta mi k'a

jel t'ilan 'oj'och b'a slekil ja komoni antose 'oj b'ob' jkolta

jb'ajtik sok b'a spetzanil ja kiptik kechan ja modo jawi 'oj

b'ob' kujtik.

Pensamientos sobre los problemas de nuestra comunidad

31/8/75

Si nosotros sólo [nos comportamos como] catequistas, no podemos hacer nada. Es necesario que agarremos el pensamiento de nuestra comunidad, la fuerza de nuestros compañeros.

Esta lucha no es sólo ofrecerles cosas a nuestros hermanos porque es muy necesario que [nuestro trabajo] cause un impacto en el bien común de la comunidad. Entonces podremos ayudarnos mutuamente con toda nuestra fuerza. Sólo de esta manera podremos lograr algo (Lenkersdorf, 2001: 92-93).

La estructuración del *komon 'a'tel* significaba hacer partícipes a los hermanos(as) tojolabales, y Javier Morales Aguilar, es decir Sak k'inal Tajaltik, manifestaba la existencia de tres tipos de trabajo colectivo, de *komon 'a'tel*:

'ay 'oxe tik'e ja komon 'a'teli

1. komon 'a'tel 'ayxani'a b'a spetzanil kolonya. wa sk'ulan mandar ja ma''ay ya'teli

2. komon 'a'tel. skoltajel jb'ajtik b'a ka'teltik

3. komon 'a'tel. skoltajel jb'ajtik b'a jnesesidatik sok jproblematik jumasa'mi kechanuk b'a nesesida wa xcha jk'anatik 'oj ch'akuk ja problema jumasa'.

Hay tres tipos de trabajo colectivo

1. El trabajo colectivo ya existe en todas las colonias. Se hace bajo el mando de la autoridad.

2. El trabajo colectivo quiere decir ayudarnos en nuestros trabajos los unos a los otros.

3. El trabajo colectivo es ayudarnos los unos a los otros en nuestras necesidades y en los problemas, No solamente en las necesidades. Es que también queremos que superemos los problemas (Lenkersdorf, 2001: 134-135).

Pero el *komon 'a'tel* no sólo significa el trabajo colectivo en el ámbito de la siembra, del campo; en la comunidad también significa la ayuda mutua en la construcción de una casa: "ja komon koltani b'a na 'itz (en la comunidad sí hubo ayuda mutua en la construcción de la casa)" (Lenkersdorf, 2001: 300-301). También para nuestro personaje significaba el trabajo que se realizaba en los asentamientos tojolabales, no en el sentido de urbanización, sino en cuanto a la relación de servicios para las colonias o comunidades, tal como se señala aquí:

b'a b'ajtani: komon 'a'tel 'ayxani'a. ayxani b'a spetzanil kolonya. wa xkalamatik b'a sjamjel jun bej. stojb'esjel jun'ermita. jun 'eskwela jun poso ma junxa tajnub'al. pe ja komon

'a'tel 'iti lajan mi mero wa xkan b'a jlekilaltik b'a jujunotike.
jas yuj.

k'ela awil'ex b'a jun b'ej wa x'ek'i spetzanil ja jmojtiki
seya riko ma pobre mi wa skan ma' swinkil ja b'ej. mismo
sok ja tuki b'a 'ermita 'ayni kechanxta ja katekista wa xyi'aj
kani. ja'xa komoni lajan sok mixa xmakuni yuj ma mi sk'ulan
mandar. pe ta 'oj kiltik leki mini katekista mini komoni mi
xmakuni yuj b'a slekilal. b'a 'eskwela 'ayni kechan b'a 'untika
b'a 'oj sneb' ju'un. ta'ay yuntikil wa xyab'i 'oj makunuk yuj
ja 'eskwela. ja ma'tik mey yuntikil wa xyala mi'oj
makunuk yuj pe ja 'a'teli lajan. b'a jun poso b'a jun
kolonya ta 'el jule b'ejyum b'a tuk luwar 'oj makunuk
yuj ja ja' b'a poso. 'ayto mas pe sok malanxa 'oj jak tun
jk'ujoltik. ja 'iti janek' kilatikta mi yuj wa xkalatik ta
mi lekuk ma mi oj jmakunuk miyuk.

Primero hablaremos del trabajo colectivo que ya existe en todas las colonias. Pensamos, por ejemplo, en el abrir un camino, la construcción de una ermita, de una escuela, de un pozo o de una cancha de basket/baloncesto. Pero estas clases de trabajo colectivo no conducen a la sociedad justa de provecho para cada uno de nosotros. ¿Por qué será?

Miren, por ejemplo, un camino. Ahí pasan todos nuestros hermanos, tanto ricos como pobres. Nadie es el dueño del camino. Igual con las otras cosas. La ermita [en cambio] es sólo para los catequistas, pero a la comunidad no le sirve, ella tampoco manda ahí. Pero si lo observamos bien, y con el propósito de lograr la sociedad justa no les sirve ni a los catequistas ni a la comunidad. La escuela solo les sirve a los niños para aprender lo de los libros. Si hay niños que aprenden, la escuela les sirve. Los que no tengan hijos dicen que no les sirve. Pero el trabajo es igual para todos. Si se trata del pozo de una colonia, al pasar los caminantes de otros lugares, el pozo les sirve. Hay más ejemplos todavía, pero ya son suficientes. Se nos van a ocurrir más. Por lo que vimos no decimos que [el trabajo colectivo] no es bueno o no nos sirve. Así no (Lenkersdorf, 2001: 134-137).

Hablar del *komon 'a'tel*, significa como lo señalamos un *trabajo colectivo*, para alcanzar una sociedad justa, el *jlekilaltik*, donde caben sin exclusión el bienestar económico para todos, en la medida que se satisfacen las necesidades de todos de manera equilibrada, así como se logra una libertad comunitaria. Hacer un camino es muy distinto a la construcción de una carretera, el primero es una obra de bien común para la comunidad, mientras que la segunda es una obra para la extracción y explotación:

b'a karetera mi xmakuni yuj ja mi jb'ajuktik ja jas wa x'ek'i. yuj ja mi wanuke' pensar sb'aj lek skomon. kechan 'oj [makunuk yuj] b'a negosyo. kechan 'oj makunuk ta 'oj jk'uluktik pensar jasunk'a 'oj makunuk ja b'a jsonatiki

La carretera no es útil porque las cosas que por ahí transportan no son nuestras. Hay que pensar en el provecho/ bien de la comunidad. [Las cosas que pasan por la carretera] son sólo para los negocios. Solamente aquello es útil si pensamos en su utilidad para nuestra zona. (Lenkersdorf, 2001: 340-341).

La explotación desde un sistema como ocurre con el capitalismo, que se opone al trabajo común, *komon 'a'tel*, forma parte de un sistema de producción que se funda en la extracción que el estado hace de las comunidades y donde la participación del ejército como brazo/arma de presión era desgraciadamente un acontecer diario: “sok ja soldado k'ela awil'ex ja jas sk'ulan ja b'a san pransisko. En cuanto a los soldados basta el ejemplo de la colonia San Francisco” (Lenkersdorf, 2001: 346-347).

3.4 El trueque - *b'olmal*

Tal ha sido, en esencia, la práctica del *trueque* desde sus inicios en la antigüedad y su consecuente permanencia hasta nuestros días, al diferenciarse de intereses puramente comerciales, siendo su finalidad la satisfacción de una necesidad vital y no mercantil. Pues su uso se presenta como costumbre de intercambio de diversos productos, sin necesidad de emplear dinero. Indudablemente, el trueque ha sufrido transformaciones a través del tiempo, ya que las formas capitalistas han intentado desaparecerlo mediante la introducción de prácticas mercantilistas que trastocan la vida en general en las comunidades. Sin embargo, ha sobrevivido y adoptado nuevas formas de acuerdo al contexto económico y social de cada pueblo originario. En efecto, específicamente en la comunidad tojolabal de Rafael Ramírez sus valores fortalecen y brindan sustento al *trueque* y a otras formas de socialización y reciprocidad aún vigentes.

Por ello, éstas representan una alternativa económica, política y social a la sujeción monetaria impuesta por el capitalismo, no sólo para las poblaciones

originarias a lo largo del continente, sino incluso, también para contextos no rurales en situación de crisis. Muchas veces el *trueque* es reproducido por las mujeres que siguen recordando esta valiosa práctica cultural; no obstante, en la actualidad también los hombres realizan *b'olmal* de algunos productos ausentes en su comunidad debido a cuestiones climatológicas, o bien, porque no son propios de la región. Es decir, el trueque funciona en razón de cubrir alguna necesidad de la vida cotidiana, y al mismo tiempo, permite crear relaciones sociales con otras comunidades, dando pauta así a la transmisión de experiencias y saberes. Como refiere Lenkersdorf: “el ‘a’tel, el trabajo por la vida, no necesita dinero ni tampoco se hace por dinero, tampoco hace falta el dinero para el intercambio de productos necesarios para la vida” (2004: 211). Por lo cual podemos afirmar que la acumulación y ganancia no rigen el acontecer de su vida cotidiana, a diferencia de lo que exige la sociedad dominante.

3.4.1 La medición

En este sentido, para que el *b'olmal* se desarrolle de forma equitativa se emplean todavía formas de medición provenientes de España y que fueron adoptadas entre los tojolabales como son:

- **b'echan, b'eche**, puñado
- **lub'an, lub'e**, dos puñados
- **ch'ile'**, cuarta
- **wakan**, dos cuartas de cosas paradas
- **slijk'ul**, distancia de una mata a mata en la milpa
- **chan ch'ile'**, cuatro cuartas, distancia de surco a surco al sembrar maíz.
- **ch'ilwani**, medir con cuartas o con palmos
- **ch'ilwanum**, [1] *medidor con palmos*; [2] *especie de orugas que al moverse se contraen y se extienden formando un arco en cada movimiento* (Lenkersdorf, 2004: 131).

La medición facilita el desarrollo del trueque, aunque en la actualidad se pueden emplear los sistemas de medición dominantes o bien una combinación de ambos. No hay rigidez en este sentido, si alguien desea dar un poco más de lo acordado o establecido, lo hace por convicción propia.

Conclusiones

Después de proceder a una revisión en los tojolabales para plantear una construcción epistemológica del *komon 'a'tel*, es necesario reivindicar las formas de socialización y reciprocidad que siguen vivas en el pensamiento y en las prácticas de estas comunidades mayenses. Ello ocurre a pesar de que la amenaza esté latente y se intente negar su existencia, la cual se opone a formas de relación que mercatilizan al ser humano y sus prácticas laborales. Pero esta forma puede revitalizarse en el nuevo contexto que enfrentan diariamente los pueblos originarios, un contexto que si bien es complejo debido al despojo de tierras que están sufriendo, así como a la violencia desde diversos aspectos (política por parte de las organizaciones partidistas, religiosas, así como militar para aquellas comunidades que son afines al EZLN y su proyecto político) a la que están expuestas las comunidades, no imposibilita que a través de la valiosa transmisión de saberes de una generación a otra, de la oralidad en sus diversas formas (como poesía y diarios), y en las propias organizaciones (que recuperan y difunden su labor bajo la forma de asamblea), se dé la posibilidad de que no sólo el *komon 'a'tel*, sino otras formas de organización política y económica, perduren, como alternativas a un sistema opresor –el cual sigue intentando no sólo excluir, sino a la par busca desaparecer prácticas y conocimientos ancestrales–.

Muchas veces se intenta decir que las tradiciones, costumbres y saberes están muriendo; sin embargo, pensamos que es posible poner en práctica lo que se ha olvidado o se lleva guardado en la memoria. Tal como lo hacemos en el capítulo quinto, en el que se aborda cómo estas prácticas perduran en la comunidad tojolabal de Rafael Ramírez en el municipio de Las Margaritas, en Chiapas, y su articulación, presentando las semejanzas y distancias, con el *Ayni*

en la comunidad de Sullkatiti Lahuacollo, de Jesús de Machaca, del Departamento de La Paz, en Bolivia.

Capítulo IV. El Ayni (Reciprocidad)

Introducción

En este capítulo se hace una aproximación al concepto *ayni*, que en los aymaras significa reciprocidad. Dicho acercamiento se hace sin la intención de hacer un análisis exhaustivo y agotar su definición y características, sino con fines prácticos y epistemológicos, tratando de tender puentes y articulaciones entre un concepto que más que tener una sola definición, es una unidad abarcadora en cuanto a significaciones que consideran lo económico, ético y cultural como elementos vinculados de esta civilización originaria. Por ello es preciso delimitar el *ayni*, la reciprocidad, desde varias vertientes sociohistóricas y éticas, en su acontecer como forma de socialización en los aymaras de Bolivia. Es por ello que el *ayni*, o reciprocidad, se aborda más que como una definición puramente económica o de intercambio de bienes, para ser problematizada y analizada como un concepto que tiene su raíz en la ética, en los saberes, conocimientos y tradiciones aymaras. Con ese propósito en mente, se hace un recorrido desde varias vertientes teóricas propuestas por diversos intelectuales aymaras y no aymaras, con la intención de encontrar una definición acorde a la investigación que se realiza. Definir así al *ayni*, o a la reciprocidad, significa manifestar un fundamento primordial de conocimiento que sirva de referente para el análisis de las formas de socialización que se articularán entre los tojolabales de México y los aymaras de Bolivia.

4.1 Definición y características

Son diversos los estudios realizados sobre el *Ayni* hasta el momento. Tras revisar algunos de ellos y al discutir con distintos intelectuales aymaras sobre el tema, notamos que existen cambios notorios que han transformado la forma original de este principio de reciprocidad, debido a que no es estático y se

transforma al igual que los individuos que lo llevan a la práctica. No obstante, este principio milenario de reciprocidad y solidaridad se ha mantenido a través del tiempo.

De manera general se podría concebir al *ayni* como una donación; sin embargo, existen características que los diferencian, por una parte, como una donación la mayoría de las veces. Este rasgo tiene un carácter jurídico, legal, unilateral y generalmente consiste en bienes materiales, mientras que el *ayni*, no es jurídico, sino que es un principio ético-moral, es una “donación recíproca” bilateral de compromiso ético entre ambas partes. No se refiere sólo a bienes materiales, sino que también se incluyen los bienes espirituales, y no se suscribe de manera escrita sino de palabra, oral, donde se valora no lo que se da, sino la intención.

Desde la investigación arqueoastronómica y antropológica, Milla define al *ayni* como una Ley de reciprocidad inclusiva no sólo para los aymaras, sino para otros pueblos originarios: La “Ley de Reciprocidad Simétrica Constructiva, [es] aplicada a las comunidades amerindias para lograr la reproducción y redistribución de los excedentes de la economía colectiva en vista de mantener una alta calidad de vida y en función del interés de todos y cada uno de sus integrantes” (Milla, 2002: 148).

El sociólogo aymara Simón Yampara (2007:46) conceptualiza al *Ayni* a partir de su construcción lingüística,³⁵ en ella se plantea una apertura que nos sugiere ver más allá de la reciprocidad o al acto de dar y recibir. No tratamos de analizar el término de forma unívoca, sino más bien pretendemos mostrar las bifurcaciones existentes en él. De ahí el ejercicio de considerar pertinente la caracterización propuesta por el autor:

- Consiste en una vivencia (dolor, pena y alegría).

³⁵ *Ay*: Dolor, pena, alegría (vivencia)/*Ayniña*: a. Phuqhaña. b. Retribuir. c. Corresponder el favor, al obsequio que uno recibe. *Aypaña*: Convivir entre dos personas. Vivencia, convivencia, con retribución al obsequio que uno recibe (*Ay*). *Chani*: a. Ala. B. Valor, precio. c. Equidad. *Niya*: a. Casi. b. Cerca de. c. Con poca diferencia. Equidad con poca diferencia (ni).

- Una vivencia y una pasión (de sentimientos).
- Mutualidad (fundada en los principios de solidaridad).
- Norma (que hace la comunidad).

Aquí encontramos una interpretación que da la pauta para indagar, por ejemplo, en las vivencias, sentimientos, espiritualidad, principios y normas no escritas. Es decir, “el ayni desata un sinnúmero de procesos y acciones normadas por la casuística o espiritualidad moral que se conecta con la conciencia” (Yampara, 2007: 47).

Para Dominique Temple, el *Ayni* es una forma de reciprocidad y al mismo tiempo “remite a la responsabilidad” (1997: 19). Este autor señala que las comunidades originarias de América, de norte a sur, se encuentran estructuradas bajo un sistema en el cual la reciprocidad de los dones genera un valor de amistad y en segundo lugar cuanto más se da al prójimo mayor es el prestigio. Sus formas de gobierno se fundan “sobre la responsabilidad y la autoridad moral. No sobre la fuerza y el poder” (Temple, 1997: 19). A diferencia de occidente donde el sistema se encuentra estructurado en el interés y la propiedad, el objetivo a alcanzar es la acumulación del valor de intercambio.

Para Medina, el principio de reciprocidad –término con el cual se traduce *ayni*, en el cual se producen valores humanos como la justicia, la amistad, equidad, entre otros–, “no es un patrimonio de los amerindios, [sino que a] partir de la escisión entre hombre y naturaleza han desarrollado un artilugio que al mismo tiempo que crea riqueza, crea también los antivalores aunque no lo quiera” (2002: 97).

En nuestra indagación teórica, Jaime Vargas señala que el *Ayni* es un principio ético de ayuda mutua generador de vida para los pueblos andinos, que trasciende la reciprocidad y busca el equilibrio del mundo: “Más que una noción de reciprocidad es actitud de conciencia” [...] “deber consciente” (2014:35) Es una forma que desde la ética aspira a interiorizar en la conciencia humana el sentido de comunidad.

Por su parte, para Harman (1987) quien ha trabajado entre las comunidades andinas quechuas, las formas de relación social recíproca como el *ayni* y la *mink'a* las concibe como relaciones de ayuda mutua, formas de conducta social que se basan en antiguas tradiciones que regulan las relaciones entre parientes y vecinos. “Las relaciones socioeconómicas están organizadas según antiguos padrones en los que rige una lógica muy distinta de la lógica de la economía monetaria [...] una visión muy distinta del valor y sentido del trabajo humano” (Harman, 1987: 611).

Por otro lado, Xavier Albó desde su perspectiva concibe el principio del *Ayni* como un simple intercambio de bienes: “[*Ayni*] Es el nombre genérico común en todo el mundo aymara para designar a un tipo de intercambio que exige reciprocidad estricta, exactamente con el mismo tipo de trabajo o bien recibido. Suele llevarse contabilidad de *aynis* prestados o recibidos” (Albó, 1985:32). Para este autor tiene mayor significancia el aspecto cuantitativo y/o económico, lo cual minimiza su concepción al no involucrar un significado más integral del *Ayni*, esto es, no considera su articulación como principio ético, cultural, espiritual de la cosmopercepción de los pueblos andinos, con el aspecto económico. Lo cual se da en una relación que Vargas llama interdependencia, entre la economía, como actividad que involucra a los sujetos, y la ética, como responsabilidad del “intercambio” (Vargas, 2015). Economía que comienza en el *ayllu* a través del *ayni*, “inicio del equilibrio de la vida del nativo ligado al ideal de producción oportuna. La producción no es entendida como negocio en hacerse opulento” (Vargas, 2016b: 79), sino que economía y producción convergen en un sentido previsor del cuidado de la alimentación en tiempos futuros y de la tierra como proveedora de los alimentos.

Además Albó señala: “A veces el egoísmo y la desconfianza se manifiestan con mayor viveza precisamente en las mismas ocasiones de comunitarismo [...] No es quizás pura casualidad el que la misma raíz *ayni*, que designa la forma mas [sic] conocida de ayuda mutua, se usa también para formar un verbo que significa ‘discutir’” ([1985] 2010: 39). Sin embargo, cabe mencionar que en las

fuentes consultadas no hemos encontrado indicios que vinculen al *ayni* con este verbo. Incluso en la conversación sostenida con el lingüista aymara Félix Layme (La Paz, 2016) tampoco se mencionó esta relación. De manera semejante en el diálogo sostenido con el sociólogo Simón Yampara, se nos señaló que más que de discutir, *ayni* vendría de *ayniña*, *aynisiri*, *aykatiri*, contestar, [corresponder], pero no con el sentido de enojarse o disgustarse (Conversación realizada en marzo 2017), sino de contestar en el sentido de dar apertura al diálogo o corresponder a un favor u obsequio. En este sentido, entendemos que posiblemente la interpretación de Albó se ubica en un contexto diferente al de la significación y raíz lingüística de la palabra.

De forma semejante hay autores que condicionados por sus creencias religiosas lo intentan concebir o “ajustarlo” a una definición limitada y colonialista. Así, encontramos el caso de Vicenta Mamani quien nos refiere: “Ayni concepto similar al concepto cristiano de diaconía” (Mamani Bernabé, 2007: 147). Sin embargo, si nos remitimos al concepto de *diakonía*, éste “significa servicio o ayuda de unas personas a otras; de ahí que habitualmente se traduzca por ‘servicio’ o ‘ministerio’” (Casiano, 1998). En el concepto clásico que retoma la teología práctica de la diaconía cristiana la palabra remite a una relación social de esclavitud: “con la palabra servicio y sus derivados se designa una actividad impuesta por una persona a otra (esclavo o voluntario), cuyo provecho o utilidad redunda total o predominantemente en beneficio de la persona o cosa a la que se sirve” (Hess, citado en Casiano, 1998: 654). A pesar de la carga negativa del significado desde los griegos, la iglesia continúa utilizándolo. Aunque Vicenta Mamani define el *Ayni* como *ayuda mutua* en un estudio anterior: “El ayni es la ayuda mutua que se practica desde nuestros antepasados. Por lo tanto, es la reciprocidad que se paga con el mismo tipo de trabajo entendido como servicio y en igualdad de condiciones. El dicho popular refleja dicha reciprocidad ‘hoy por ti y mañana por mí’” (2002: 125). Advertimos que su perspectiva no se aleja del todo de una concepción religiosa, sin embargo, cuando ella cita el dicho popular que persiste en la oralidad ya no hallamos esa tendencia.

Dado que el *Ayni* no se entiende como forma de servidumbre o servilismo sino es un acto de voluntad ético de inclusión dentro y como parte de la comunidad. Vargas refiere que no se trata de un acto mercantil de la creencia judeo-cristiana, es decir de hipotecar la fe con la expresión “dios se lo pagará”; por lo contrario, es un valor de voluntad y de confianza, más que de obligación, que se funda en los saberes originarios de las comunidades aymaras y quechuas, portadoras de una “memoria colectiva” entendida “como una lógica reflexiva y comunitaria en los Andes” (Vargas, 2014: 37).

Entonces, al concebirlo como ayuda mutua el *Ayni* se asemeja a la moral de apoyo mutuo que defiende el anarco comunismo. El teórico ácrata comunista Kropotkin, al definir el apoyo mutuo, señala que se aproxima al ascetismo: “ama al prójimo como a ti mismo” (1970: 85). Y que si bien la iglesia se ha apropiado de ello como parte de sus principios y creencias de evangelización, lo cual no es correcto; para el propio Kropotkin se pone de manifiesto el sentido inherente que tiene este principio para toda la humanidad, y que no representa un elemento de uso exclusivo de las religiones.

4.2 Participantes del *Ayni*

La institución del *Ayni* en el aspecto práctico adquiere características particulares; así los que practican y participan de él adquieren un nombre específico de acuerdo al idioma aymara. Al que entra como participante se le conoce como *Aynjasiri*, quien recibe el *ayni*, *Ayni Katuqiri* o también *Aynini* (Gómez, 2006). Los participantes pueden ser sujetos singulares o comunitarios, y de igual modo se distingue a los que no participan. Como se muestra en el siguiente cuadro:

Tabla 1. Participantes del Ayni

Participan en el <i>Ayni</i>	No participan en el <i>Ayni</i>
<p>a) Parentesco consanguinidad</p> <ul style="list-style-type: none"> • Entre hermanos casados con hogares distintos. • Entre hermanas casadas • Entre hermanos y hermanas casados • Hermano casado-hermanos soltero, viceversa. • Entre tío y sobrino viceversa • Entre tía y sobrina viceversa • Tía y sobrino • Entre primo hermanos casados • Entre prima hermanas casadas <p>b) Parentesco civil adoptado</p> <ul style="list-style-type: none"> • Con todos los parientes de sus padres adoptantes <p>c) Parentesco por afinidad o legal</p> <ul style="list-style-type: none"> • Entre consuegros • Entre yernos • Entre yernos y nueras • Entre cuñados <p>d) Parentesco espiritual o religioso</p> <ul style="list-style-type: none"> • Entre padrinos y ahijados y viceversa • Entre compadres <p>e) Por representación</p> <ul style="list-style-type: none"> • Por la década del 70, aún los padres hacían ayni para sus hijos únicos de menor de edad <p>f) Por afinidad de amistad</p>	<p>a) Dentro del hogar, las personas que aún están en el poder de los padres, como los hijos solteros.</p> <p>b) los padres e hijos casados</p> <p>c) No participan en el ayni, las personas incapacitadas: niños, enfermos, inválidos físicamente con problemas mentales.</p> <p>d) No participan en el ayni, las personas marginadas con antecedentes graves y los marginados y sancionados por la misma ley de ayni</p> <p>e) No participan en el ayni, las personas extrañas o desconocidas.</p> <p>f) No participan las sectas religiosas evangélicas (con algunas excepciones en regalos)</p>

Fuente: Elaboración con base en Gómez (2006: 38-39).

El *ayni* se presenta con productos agropecuarios (*chumu*, *tunta*, *charqui*,³⁶ queso de la región, maíz, habas, *k'isa* de durazno³⁷, yuca, zapallos, y frutas) y también se puede dar con animales vivos o desollados:

³⁶ *Chumu* o *ch'uñu/ chuño*, fécula de papa, que se realiza mediante su deshidratación. *Tunta*, también conocida como moraya o chuño blanco; es una fécula de papa, procesada de manera natural. *Charqui*, carne de res deshidratada con sal.

³⁷ *K'isa* de durazno: es una bebida producida al dejarse secar al sol al durazno.

Tabla 2. Apxata. Productos y animales en reciprocidad

Apxata	
Productos	Animales
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Inxata</i> donar un amarro de víveres • <i>Warxata</i> donar un amarro de comidas • <i>Q'ipsata</i> donar productos en forma de atado • <i>lqxata</i> donar ropas, como las camas, chompas, etc. • <i>Ayxata</i> donar palos para la construcción de casa 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Wayxata</i> Donar desollado de oveja, cerdo o carne de éstos • <i>Uñist'ayata</i> Donar animales vivos mostrando como suyo llama vaca oveja • <i>Willk'iqata</i> Donar marcando en su oreja del animal como suyo • <i>lchxata</i> Donar aves domésticos y conejos

Fuente: con base a Gómez (2006: 39-40).

Algunas veces se puede dar en muebles y aparatos eléctricos. Tales ocasiones se presentan en acontecimientos familiares como matrimonios, graduaciones, entre otras. De forma semejante el alcohol se presenta en el *ayni*, antes se realizaba con alcohol puro, en envase de lata o vidrio, a esta “forma de ayni era la itxata” (Gómez, 2006: 41). En la actualidad el tipo anterior de alcohol ha sido sustituido por cajas de cerveza.

4.3 Reciprocidad negativa

Cuando se habla de *reciprocidad negativa* nos referimos a lo que Vargas (2014: 40) califica como una falla del *ciclo de reciprocidad*.³⁸ Ella se produce en forma de agravio entre los miembros de la comunidad, de persona a persona o de manera grupal. En todas las sociedades originarias o no, existen momentos de conflicto en distintas dimensiones, en lo económico, lo político, o lo social. No pretendemos hacer una apología del la reciprocidad negativa, simplemente la intención es mencionar que en ocasiones ésta podría representar una respuesta ante el agravio. Por eso, en un sistema de extrema pobreza, la

³⁸ A este ciclo de reciprocidad, Vargas lo interpreta a partir de tres tipos de relación: a) la reciprocidad generalizada; b) la reciprocidad equilibrada; y, c) la reciprocidad negativa (Vargas 2006: 38).

reciprocidad negativa, de venganza (combates y maldiciones), toma forma en el enfrentamiento armado (Michaux, 2003). Cabe señalar si, por ejemplo, ¿se podría llamar reciprocidad negativa a la respuesta ante un despojo? ¿O lo constituye también el despojo por parte del estado y/o empresa trasnacional?

“Cuando sus tierras están siendo afectadas, todos deben defenderla. De ahí los litigios que promueven” (Llanque, 1990:47). Al respecto aquellos que han trabajado desde la teoría y práctica el *ayni* como Albó, apuntan sobre los trabajos colectivos que: “No es raro que se mencione como motivo de acción colectiva el pelear contra otra comunidad, en las regiones que existe faccionalismo” (Albó, 2010: 27). Si bien esto suele suceder entre comunidades, no profundizaremos más sobre este aspecto.

La reciprocidad negativa ocurre cuando una persona recibe agravios o humillación por parte de otra; también se la considera una forma de *ayni*, como apunta Gómez, entendida como venganza, la cual se hace manifiesta en frases en aymara como las que siguen:

Aynisitamwa: “te va a corresponder agresivamente”

Ayniyasitawa: “te vas hacer insultar no lo hagas”

Aynjasitawa: “lo que quieres hacer hallarás el mismo pago” (Gómez, 2006: 43)

Para Gómez (2006), existen tres formas para empezar el *ayni*: por solicitud, por previsto y por imprevisto, la primera se realiza por un acuerdo oral de palabra, el segundo cuando una necesidad se aproxima y el tercero por circunstancias imprevistas.

En la actualidad, el *ayni* ha perdido su naturaleza original en muchas comunidades andinas, se define y se limita a un intercambio comercial, que tiene como sustento el demostrar un mayor poder económico y de competencia; no obstante, el diálogo con intelectuales aymaras e integrantes de la comunidad de Sullkatiti Lahuacollo de Jesús de Machaca, nos permite reconocer y dotar de

un significado mayor al intercambio comercial o puramente como definición económica, como lo señalamos en el capítulo siguiente.

4.4 Ayni como ética

La relación entre los aymaras del *ayni*, no se reduce a una práctica o costumbre en las relaciones sociales de trabajo. Es más que eso: es una ética que se aplica a todo acontecer de la vida de los aymaras, un “principio que se aplica a todos” (Vargas, 2006: 58). Sin embargo, como una ética que regula la vida de los seres humanos, la manifestación de la misma se percibe desde la práctica en la realidad, es decir en las formas de socialización del trabajo, o en valores morales que se asumen en la práctica del trabajo. Así, las actividades de labor, principalmente en el campo, no son vistas como una obligación, o esclavitud; se asume –por el contrario– desde la ética como principios y valores morales, de voluntad y de práctica comunitaria, de reciprocidad: “Brindarse unos a otros, *ch'alljt'asiñani, parisat parisaru*, es el principio que aún prima en el ayllu, en la marka” (Mamani, 2001: 64).

El *ayni* se considera como una ética, no obstante la acometida de un sistema capitalista (sea en su versión neoliberal), que obstaculiza e intenta aniquilar la difusión de valores morales que el *Ayni* como una ética en la práctica conlleva. Organizaciones de carácter capitalista, que no se basan en una relación de socializar el trabajo de manera recíproca, sino con un trasfondo de explotación y sobreexplotación de los seres humanos y de la naturaleza, han sido puestas al descubierto como lo señala D. Temple, autor para quien las ONG's han alterado la práctica del *ayni*, desde su llegada e instalación en Bolivia en los años noventa del siglo XX, y por ende de su reciprocidad:

Una de las ONG más importantes de Bolivia, ONG norteamericana, se llama “Plan de padrinos”. Pretende establecer unas relaciones familiares similares a las del parentesco entre familias indígenas y norteamericanas, estas últimas son anónimas pero ofrecen plata. El padrino está asegurado por la misma ONG que redistribuye la plata. Por este mismo don se asegura de la autoridad del padrino pero proclama valores

religiosos norteamericanos y no valores éticos de la comunidad Aymara o Quechua (Temple, 1987: 7).

Las ONGs proponen transformar el sistema de reciprocidad en las comunidades y agrupaciones de productores independientes mediante una gestión que no es comunitaria y de reciprocidad en la producción. Temple llama a este proceso como un economicidio (Temple, 1987) que destruye las bases de la economía comunitaria en beneficio de una economía individual. Economicidio que este autor no sólo remite a las comunidades andinas, sino también a la diversidad de comunidades y civilizaciones originarias de nuestro continente, que se fundan “sobre la responsabilidad y la autoridad moral. No sobre la fuerza y el poder” (Temple, 1997: 19). A diferencia de occidente donde el sistema se encuentra estructurado en el interés y la propiedad, y en el que el objetivo es la acumulación del valor de intercambio. En la actualidad, no sólo son estas organizaciones las que deterioran el *Ayni*, sino también una problemática que se circunscribe a todas las culturas y comunidades originarias de nuestro continente: “una nueva forma de ejercer la violencia de un sistema sobre el ser humano como es el despojo del territorio” (Vargas, 2006: 47).

La inclusión del intercambio y competencia desintegra al *Ayni* en sus diversas manifestaciones; con lo cual se va perdiendo la generación de una ética humana con sentido y valor espiritual, y se induce al significado económico como el fundamento principal; es decir, que prevalecen formas de inserción económica, de “una lógica monetaria” (Harman, 1987: 611), que afectan la dimensión ética del *Ayni*. Su sentido ético, de dar, recibir y devolver no significa la implementación de la caridad, el acto de dar, en la relación de trabajo, “laboral” por así decirlo, no significa la dominación, y el acto de recibir tampoco es uno de servilismo. Por el contrario la relación se da de manera horizontal, el valor no es valor material, sino el valor en su dimensión moral, el renombre en la comunidad; esto es, es un valor ético social, en el que se suprime la individualización del prestigio personal, para dar cabida a la responsabilidad y beneficio comunitario.

Ayni es así un principio que se comprende como ética, una doble significación, como señala Yampara y quien la deslinda de una concepción marxista, en relación a lo que se desarrolla como doble ganancia. Para este campesino e intelectual aymara, el *ayni* no sólo es la obtención de una ganancia material, sino de forma paralela también es la adquisición y práctica de “una ganancia espiritual” (Yampara y Temple, 2008: 107). Ésta se comprende como la manifestación de realizar el trabajo con alegría, donde el trabajar sobre la tierra, de manera comunitaria es una acción de recuperar energías materiales y espirituales, que conllevan que al final de la jornada o faena, se realice un *apthapi*,³⁹ una comida comunitaria, un acto de celebración de comunión y unidad: “la construcción de una escuela al concluirla, tienen que *challar* la construcción, al inicio y al terminar. Al *Challar*/conversar ¿qué están haciendo? ¡Están celebrando! Eso hay. Lo mismo cuando hacen defensivos [diques] de ríos, temporales; eso se llama la *chaka* y lo que hacen generalmente en *jayma* en la mañana” (Yampara y Temple, 2008: 107).

El *Ayni* como principio ético, siembra entre sus participantes una conciencia de afecto, de amistad compartida, que irradia en la *chuyma*, el “núcleo corazón o toda la interioridad del hombre” (Bertonio citado en Vargas, 2006: 61); es decir, energía, valor, sensatez, amor, fraternidad: “La *chuyma* es el significante de la conciencia afectiva del ser humano que se amplía a lo largo de la vida hasta ser ‘completa’ en la vejez” (Michaux, 2003: 108). Es por ello que cuando se realizan las actividades, si bien son tareas nada fáciles, no se realizan de mala gana, a disgusto, sino con placer. El *ayni* es la actividad realizada de forma alegre, se hace con el ánimo de vivir, de dar vida no sólo al ser humano, sino de alimentar, crear y cultivar en la tierra, en la *Pachamama*.⁴⁰ No sólo se inscriben en el acto de una labor, sino que además conviven, y contemplan, las fiestas, ritos y

³⁹ *Apthapi*: en la zona andina se nombra así “al almuerzo comunitario que se realiza antes de una actividad comunitaria”, en la cual los participantes llevan comida y alimentos para compartir (Layme, 2004: 34).

⁴⁰ Pachamama “(Pacha: tiempo espacio; Mama: Señora madre). Madre naturaleza. Cosmos que nos rodea. Madre tierra que nos da el sustento” (Layme, 2004: 129). La Pachamama se comprende más que como la naturaleza o el universo en su unidad (Vargas, 2015).

preparación, del suelo, de la siembra, de la cosecha, etc. Es decir, el trabajo es consustancial al gozo, a la satisfacción y afectividad (Grillo, 1990).

El ánimo y la alegría, el gozo de y por el trabajo en comunidad, donde todos trabajan de alguna u otra manera, y se inmiscuyen sin enfado; manifiesta que la práctica del *ayni* se encuentra lejos de una percepción de que trabajar es un suplicio: “se hace alegremente, compartiendo energías y alegría. A veces, hacemos chistes, cosas para sobrellevar el cansancio, el desgaste de energías. Hablando, riendo con alegría, se avanza más en el trabajo. No es así serio como tortura. [...] En el *ayni*, siempre es chiste y alegría” (Yampara y Temple, 2008: 106). Y si bien, existe una distinción entre el trabajo asalariado y el *ayni*, para Yampara, el trabajo asalariado ha asimilado una porción del valor ético del *ayni*, en el sentido del gozo, del ánimo como potencial de placer, de deleite, y lo manifiesta en el trabajo realizado en las minas: “El hecho de cobrar un salario, es decir, recibir, les dan motivo para el rito. *Challan*⁴¹ para que el salario sea durable; brindan pues consideran la plata bien habida” (Yampara y Temple, 2008: 108).

El *ayni* es trabajo para vivir, es hacer para alimentar la vida, una inclusión de trabajo viviente y trabajo físico, de energía humana que se transforma en energía vital, “[se] gasta energía física, cuando está removiendo tierra hace desgaste, pero en el momento en el cual crecen las plantas de maíz o de papa, la energía biológica transforma este desgaste en potencia y aumenta la energía inicial” (Yampara y Temple, 2008: 106). El *Ayni* entendido como voluntad de reciprocidad, no de obligación, de forzamiento o imposición; constituye un valor moral de reconocimiento y convivencia que está en el ser humano, no sólo en las comunidades aymaras:

⁴¹ *Challan, challar*: mostrar y hacer reciprocidad de agradecimiento a la naturaleza. Generalmente, ese acto se hace como una ceremonia comunitaria, se moja el salario con agua o bebida, primero por el que obtuvo el salario, después por parte de sus compañeros o familiares. El *Challar* es un acto de reciprocidad, y puede aparentar ser muy semejante a “bendecir” un acto o un hecho.

Toman, pre-juiciosamente, como si fuera una práctica sólo de los y para los “indios” y, por tanto, los “indios” quieren imponer este tipo de cosas a los otros que no están en esta dinámica, pero no lo toman como asunto cognitivo, de comprensión y tener claro el horizonte de vida convivial de interacción de las energías de la reciprocidad de la materialidad y la espiritualidad (Yampara y Temple, 2008: 120).

En gran parte los dos procesos, en el momento de la reciprocidad, como son el de la convivencia y el de la complementariedad, se implican mutuamente, y se articulan en el acontecer de la comunidad; es un proceso de equilibrio: “*taqi kunasa janiwa wiñayakiti*, nada es eterno, sino dinámico y relativo” (Calle, 2010: 24), por eso se busca el equilibrio el cual no es permanente, sino en un continuo fluir, su dinamismo. De modo que el trabajo produce en el participante un desgaste de energía, misma que se recupera con la ingesta del alimento y de la bebida. Proceso de trabajo físico y vivencial que Gose, más que verlo como un acto de ritualidad, lo concibe como una simetría del *ayni*, de la igualdad de ánimos:

El [quien participa en el *ayni*] genera esta energía al tomar chicha⁴² que “anima” su cuerpo pero también lo desgasta y lo reducen en un proceso modelado en el destino del alma después de la muerte. En el trabajo el alma mayor se encoge, y se acerca a una equivalencia con el ánimo o alma menor. Esta transformación de almas hacia la simetría es lo que permite que se logre la “salvación” como una liberación intensa de energía productiva en el trabajo (Gose, 2001: 148).

La energía que también es ánimo y moral de ayuda, de reciprocidad, fomenta el diálogo alegre, de gozo y disfrute entre los semejantes. Ello no significa que ocurra una homogeneización entre los participantes; el *ayni* es un acto comunitario, y en el proceso de su realización puede haber desventajas entre unos y otros, pero se busca cuidar el equilibrio, tal como señala Yampara:

Al interior, sí hay competencias individuales de quien es más ágil, de quien es más habilidoso. [...] Pero también hay alguien que es más habilidoso y ágil que otro; no falta gente habilidosa, pero estamos en trabajos comunitarios y tienes que igualar, tienes que nivelar tu trabajo

⁴² Chicha: es una bebida fermentada a base de maíz, puede ser roja o amarilla. En el altiplano andino, se utiliza como fuente de energía para las labores y también como una parte de algunos festejos y ceremonias.

con los otros. Eso ritualmente se hace con la *qhachwa*⁴³ (Yampara y Temple, 2008: 106).

Por ello se busca un acto de moderación, porque en la cosmopercepción andina, todos los seres son iguales, el hombre, las plantas, los animales, los cerros, etc., todo cuanto existe es visto y se trata como “una vivencia dialógica” (Vargas, 2006: 29). El trabajo es entonces un acto social, de semejanza y moderación, pero al ser el *ayni* una ética, irradia manifestaciones que van más allá de las actividades y se le concibe como un valor moral en un dicho oral así: “*janiw ancha larutati, ukatraki jachkasma, no vas a reír mucho, puedes llorar más tarde*” (Vargas, 2006: 57). Existe la diversidad y la individualidad se respeta, pero no se puede percibir de manera egoísta, a partir de la jerarquización de uno sobre otro; al menos no en la práctica del *ayni*.

La reciprocidad como ética implica una unidad, y una responsabilidad de comparecer todos como iguales, a partir de una complementariedad y del reconocimiento al otro; de modo que uno no es más importante que el otro, aunque pueda sobresalir por su participación, sino que todos son necesarios para realizar las actividades. En ello consiste la relacionalidad del ser humano con sus semejantes y con la naturaleza (Vargas, 2006), y es así que señalamos en acuerdo con Vargas que nace y se reproduce una “ética comunitaria de consenso” (Vargas, 2006: 12). Como ser humano se reconoce y se es tal al ser parte de la comunidad y se ésta en articulación con la naturaleza. Es el *jiwasa*, el nosotros incluyente, antes que el yo individualizado, la participación de todos en beneficio de todos, porque la reciprocidad no es entre dos personas, sino entre todos los miembros de la comunidad.

Se trata pues de un equilibrio entre las personas de la comunidad, del *jiwasanaka* (todas las parejas unidas), de una la **Ley del Ayni** que Milla Villena lo ubica en la escritura jeroglífica del monolito de Cerro Sechín (Departamento de Áncash, Perú), y que se expresa por la posición de las manos en el espejo,

⁴³ Qhachwa: “es un baile juvenil nocturno, con música de flautas y cantos, se practica en verano en el cerro de la comunidad con el fin de atraer la lluvia y alejar la helada” (Layme, 2004: 152).

manifestando: “Recibir-Recordar-Reciprocarse” (2002: 161). Como individuo se adquiere una responsabilidad compartida y comprometida, todos tienen vida y necesidades; por lo cual no son más importantes las necesidades de los seres humanos que las de los seres de la naturaleza: animales, plantas, etc., y del cosmos, sean energías y entes-deidades.

4.5 Ayni y espiritualidad

En las comunidades aymaras, el *ayni* adquiere diversas dimensiones. Una de éstas que involucra un sentido de relación, que sigue muy presente en las zonas rurales y que involucra su cosmopercepción,⁴⁴ es la espiritualidad. Es decir, el *ayni* en su manifestación práctica, en el trabajo trasciende el espacio y la noción del ser humano, y se articula con los espacios de otras entidades o seres, como señala Yampara, “tiene que ver con la comunidad del mundo ecobiótico. Es decir la interacción con otros mundos de la comunidad ecobiótica” (Yampara y Temple, 2008: 119). El *ayni* se concibe no sólo entre humanos, sino que es una relación en constante diálogo con los demás seres de la naturaleza, incluidas “las deidades telúricas” (Vargas, 2006: 43). Como señala un testimonio de Hilaria Supa, campesina aymara y recogido por Carlos Milla: “[el *ayni*] también funciona entre seres humanos y la Pachamama y los Apus.⁴⁵ Los pagos a la Pachamama son como devolver el *ayni* que ella nos da mediante las plantas silvestres y cultivadas, que nos alimentan y curan” (2003: 149). Una forma de pago, una retribución a la naturaleza con la cual se entabla un diálogo horizontal, es decir, de semejanza e igualdad.

Para el aymara, la espiritualidad involucra una dinámica de vida, es decir, “todo tiene vida y todo en la vida es Ayni” (Yampara, 2016:144). La vida en todo ser o ente, se manifiesta en el *ayni* a través de una reciprocidad con las energías, no sólo materiales (lo que la naturaleza da al ser humano), sino con la misma importancia de la espiritualidad. Al contener todo ente o ser una vida, se busca

⁴⁴ Para Jaime Vargas, “la existencia de una cosmovisión que observa una singular concepción filosófica sobre la relación del humano y el mundo” (2006: 30).

⁴⁵ *Apus*: nombre que se le da a los cerros.

un diálogo, una relación de reciprocidad por medio de las ceremonias rituales, para con-vivir y co-existir con ellos: “la interpelación de la espiritualidad a las deidades naturales, las Wak’as⁴⁶, las Illas⁴⁷, los Apus y los antepasados en un espacio de convivencia y confraternización con las energías y relaciones interactivas de los y con los diversos mundos” (Yampara, 2016:144).

Entablar un diálogo con la naturaleza, y con otros mundos, las formas de hacer *ayni* incluso con los que han partido, con los que fenecieron, conlleva una reciprocidad: “Cuando la gente ‘hace ayni’ con los muertos al proporcionar alcohol durante un entierro, los muertos les devuelven agua durante la temporada de lluvias” (Gose, 2001: 149).

El *Ayni* es una convivencia de mundos: “urqucastaqachukasta (Mundo vegetal); Uywa “urqu-qachu” (mundo animal); Uraqi “urqusuyu –umasuyu: uraq-pacha” (mundo de la tierra); Japhalla “ajayu/janyu/qamasa” (mundo de las deidades espirituales), y jaqi “chacha-warmi” (mundo de la gente)” (Yampara, 2014: 10). Convivencia de mundos y de energías: energías espirituales de las deidades, de los animales, de la tierra, de la gente, en una *qamaña*,⁴⁸ una vivencia y convivencia, “haciendo un Qallqu,⁴⁹ una pentadidad de mundos interactivos” (Yampara, 2016b: 114). Interacción espiritual y cultivo del *ayni* que en las prácticas de producción agrícola y pecuaria, se representa en la reciprocidad de mundos y energías, y en la comprensión y práctica de las ceremonias rituales; las cuales constituyen un calendario agropecuario y social, de estaciones que se asume para el inicio y recogimiento de la siembra.

⁴⁶ *Wak’as*: “Dios tutelar masculino del lugar en forma de piedra antropomorfa [...] en un ayllu pueden existir varios y cada uno tiene funciones de ayuda cuando se practica la reciprocidad con ellos” (Layme, 2004: 195).

⁴⁷ *Illas*: “amuletos para atraer abundancia (Layme, 2004: 67).

⁴⁸ *Qamaña*: “Habitar, vivir, morar. Estar o encontrarse en un lugar” (Layme, 2004: 145).

⁴⁹ *Qallqu*: Para Yampara se refiere al número cinco, es la unidad de los cuatro puntos cardinales y un centro; por ello se refiere a una pentadidad; esto es, la interactividad de los cuatro puntos cardinales y un centro (Yampara, 2016).

Tabla 3. Celebraciones rituales y estaciones cíclicas

Estacionalidades	Meses y fechas prioritarias	Articulación e inter-relación	Ayni/actos rituales de reciprocidad
Juyphi-pacha /Espacio – tiempo de heladas	- 1-4 de mayo - 20-23 junio	- Espíritu de la Chakana - Espiritual del cambio del sol	-Por medio de la celebración a la Chakana -Por medio de la celebración a Mara T'aqa Phunchawi
Awti – pacha /Espacio – tiempo Seco	- 1-4 de agosto - 20-23 de sept.	- Espíritu de la tierra-semilla - Espíritu de la siembra	-Por medio de la celebración a la Pacha –Mama y la Jatha -Por medio de la celebración de la puesta de la Jatha en la tierra (Taypi Sata)
Lapaka / Espacio-tiempo críticamente Seco	- 1-4 de noviembre - 20-23 de diciembre	- Espíritu del mundo de la gente - Espíritu de la producción y productividad	-Por medio de la celebración Amaya Ajayunaka / espíritu del mundo de la gente -Por medio de la celebración con la Illa-Ispalla (encuentro y despedida de la papa madre con la nueva)
Jallu – pacha /Espacio - tiempo de lluvias	- 1-4 de febrero - 20-23 de marzo	- Espíritu de la maduración de los productos - Espíritu de recolecta de los productos	-Por medio de la celebración de Anata /carnaval -Por medio de la celebración de apthapi /inicio de la cosecha de la producción

Fuente: (Yampara, 2016:172)

La convivencia antes de la siembra es un acto de costumbre para los aymaras. Como antes ya habíamos señalado, el *ayni* implica una ética de trabajo, un gozo y alegría, una voluntad de participar en la que se integran desde la

espiritualidad las convivencias de mundos. Lo anterior es algo que se da en la preparación de la siembra, así como en la preparación de un evento, que comienza en el día anterior con la visita de la familia casa por casa a los familiares y amigos –proceso al que se denomina *Yuyachikuy* (hacer recordar o invitar) ofrecer y convivir con licor y hoja de coca (Palomino, 2007)–. Todo ello se realiza para que en el día de la actividad estén juntos los familiares, amigos, participantes con sus instrumentos y herramientas, mujeres con alimento, músicos y grupos de canto y danza; y así emprendan las tareas, sin olvidar que, en primera instancia, la presencia del *yatiri*⁵⁰ se inicie con una ceremonia sagrada en honor a la *Pachamama* y a los *Apus* en agradecimiento. Cabe señalar que agradecer es un acto de reciprocidad, se distancia de la adoración a los sujetos del mundo de la naturaleza y a los demás sujetos que condensan la energía. Como señala Ramón Conde –no obstante, su afiliación católica–, la religión católica ha pernoctado entre algunos aymaras. Además, él sostiene que a las divinidades como Cristo o la virgen no se las adora, de manera ciega, sino que se las recrea, se dialoga con ellas como si fueran entidades del cosmos, pero sin jerarquías, como seres semejantes a las entidades propias de su cosmopercepción:

Quisiera esclarecer algunos conceptos de que nosotros no adoramos, los aymaras no adoramos, nosotros con nuestras wacas hacemos una reciprocidad, en aymara se llama hacemos **ayni**, hacemos **minka**, como yo lo puedo hacer aquí con el hermano o lo puedo hacer con cualquier otro. Nosotros no adoramos, es decir esa es la lógica occidental de que nosotros estuviéramos adorando a las piedras, a la **Pachamama**, a los Achachilas⁵¹, esa es una visión muy falsa; nosotros, como son nuestros mayores, les hacemos el **ayni**, nos **minkamos**⁵², porque la Pachamama nos da el fruto y nosotros tenemos que retribuir” (Van den Berg citado en Grillo, 1993: 32-33).

⁵⁰ *Yatiri*: Persona con sabiduría, que tiene conocimiento del espacio y tiempo; es semejante a un chamán, que por medio de la hoja de coca dialoga con otros entes, y ofrece ofrendas y ritos en agradecimiento y reciprocidad.

⁵¹ *Achachilas*: antepasados, dioses tutelares de la región o de la nación (Layme, 2004: 25).

⁵² Minkamos es el acto de retribuir y agradecer.

En las comunidades andinas, esta recreación del *ayni* se percibe en la siembra de la papa, donde se entrelaza esta convivencia de mundos, de un modo parecido a lo que ocurre en las comunidades mayas del sur de México en relación con el maíz –el cual entrelaza al ser humano, la tierra y los animales, los cuales se articulan y configuran tradiciones, creencias y símbolos, y así se van recreando y renovando los ritos (Grillo: 1993)–. En este caso en nuestra experiencia en la siembra de la papa, mientras transcurría la actividad agrícola, la señora María de la Paz Pairumani Calle halló un sapo grande entre los surcos, su reacción fue de sorpresa y alegría porque es algo que simbolizaba buena suerte. Y, de esta forma, fue por un poco de bebida (refresco) y lo roció con ella. Dado que la presencia de un animal confluye en la expectativa sobre la reciprocidad de la tierra se asume que:

Quando los sapos grandes aparecen en la preparación de la tierra para la siembra de la papa es señal de suerte y anuncio de la buena cosecha. Y si los sapos son pequeños, flacos, se dice que habrá poca producción en el año. Porque al sapo se le considera simbólicamente como *juyra* o *ispalla* (espíritu vital de la papa), por lo tanto durante el aporque del terreno no se debe maltratar ni matar al sapo, ya que puede llorar y no puede producir bien la papa (Mamani Bernabé, 2002: 131).

La creencia y respeto hacia el sapo, es una forma de equilibrio e implica no exceder el trato hacia la tierra que se cosecha. Pero, también es una expresión de austeridad, de moderación y templanza: “todo desperdicio y todo exceso lastima a la armonía propia de la vida” (Grillo, 1993: 23). En el siguiente capítulo señalamos cómo, en la experiencia propia, se percibió esta relación de renovación de ritos y creencias en el cultivo de la papa en la comunidad aymara de Sullkatiti Lahuacollo.

Otra forma de espiritualidad y de la práctica de reciprocidad del *ayni*, donde la cosmopercepción también se presenta, es realizada por las mujeres aymaras: se trata del canto. Como forma de la oralidad, el canto es una práctica llevada a cabo en el pastoreo principalmente por mujeres y niños. En ella, para el antropólogo Peter Gose, también se involucra una paridad y un equilibrio, es decir la mujer incorpora el ánimo, la espiritualidad en el *ayni*, mediante el canto

y el hombre lo material o físico: “los hombres se identifican de manera primaria con la energía” (2001: 149). Implica un diálogo y relación de sociabilidad con el medio y con los animales; un canto a la tierra, a la *pachamama* y a los animales porque ambos son seres y entidades con vida. Cantar es dialogar saber que ellos también son partícipes del acto del *ayni* de producir y recrear la vida. Mediante el canto, las mujeres involucran además una coexistencia con respecto a la crianza, en un medio ambiente de gran altitud y bajas temperaturas: “trata de la secuencia de pastar y de masticar, comer y excretar de los animales (y aun de la gente), como una parte vital de la ecología andina”. [...] “El incorporar el abono en las canciones es una manera de “fertilizar” las ideas-semillas, para que medren musicalmente. Luego al medrar la música también medrarán los animales” (Arnold y Yapita, 1998: 96-97).

De esta manera, en un canto se realiza la incorporación de la espiritualidad y relación entre sujeto-hombre y sujeto-animal, y sujeto-tierra, manteniendo una relación social entre ambos. Esto se puede percibir en el canto de labranza dedicado a la yunta, que ayuda en las actividades de siembra y que recopiló Arnold y Yapita. Se trata de un canto realizado por dos mujeres Teodora y Asunta, de la comunidad de Qaqachaka:

Tila Wirjinanti,
Jumapiniway tinkt'anta
Wäyaway tatala
Teodora: ...¡Puyñtä!... ¡puyñta puyñta!
...tis tis tis tis...
Jumapiñay Awkñäta
Jumapiñay Taykñäta
Wäyaway tatala

Con la Tierra Virgen
Tú vas a luchar siempre
Vaya, vaya tatala
-¡Punta! ¡punta! ¡punta!

Tieso, tieso tieso.
Tú siempre eres mi padre
Tú siempre eres mi madre.
Vaya, vaya tatala (1998: 473-474).

La dimensión espiritual del *ayni* se expresa en la reciprocidad de mundos: “material-espiritual, de lo tangible-intangible, de lo visible-invisible, de lo objetivo-subjetivo, de lo real-imaginario” (Yampara, 2016: 171). Esto es, una unidad de dimensiones pares, pero no contraposición de los mismos; de ahí la afirmación de su complementariedad y convivencia. Así, el *Ayni* y la espiritualidad se entretajan dentro de las comunidades; es decir, forman parte de la vida cotidiana de los pueblos originarios andinos.

4.6 Otras formas de reciprocidad en el trabajo agrícola

Hallamos referencias en algunos autores (Vargas, 2006, 2014; Mamani, 2002; Albó, 2010) sobre otras formas de ayuda mutua que se encuentran vigentes en el pensamiento ético andino. Ellas se transmiten a través de la oralidad y mediante la acción como práctica cotidiana, las cuales conservan rasgos propios ligados con la lógica de reciprocidad.

Aquí las principales:

- *Mink'a*. La práctica de *mink'a* se cumple como obligación –norma no escrita– al prestar la fuerza de trabajo a cambio de alimentos, animales, objetos y/o dinero. De ahí que en ocasiones se le compare con una relación de trabajo actual, o bien, de pago por contrato o jornal. No obstante, en el caso de la *mink'a* no existe una relación subordinada, puesto que ambas partes llegan a un acuerdo sobre la ayuda solicitada y su retribución. Es decir, así se adquiere un compromiso solidario y consciente entre comunarias y comunarios que va más allá de una contraprestación, porque “el objetivo no es mera relación sino renovación espiritual para nuevos y futuros compromisos *Mink'a*” (Vargas, 2014: 77).

- *Waki*. El *waki* es el acuerdo-relación justa o equilibrada entre dos personas donde una posee la *chacra*⁵³ para la siembra y el segundo proporciona la semilla. Aquí no hay diferencias entre uno y otro; es decir, ambos trabajan a la par y es en la chacra donde se realiza la distribución equitativa y solidaria de la producción. Igualmente si hubiese una pérdida, ésta es asumida por ambas partes.
- *Sataqa o sathaqa*. Es una ayuda mutua destinada a la persona que no tiene chacras, parcelas, para sembrar. Generalmente, se trata de alguien huérfano, desvalido, desterrado, forastero o recién casados. Se les asigna un surco o bien la mitad de la parcela-*chacra*. Es una manera de brindar una inclusión al necesitado, de redistribución y equilibrio al que no tiene y hacerlo partícipe del bien de todos. Para Vargas es una forma sistemática de generosidad: “se trata del sentimiento inclusivo no como ‘piedad cristiana’, porque el necesitado hace su parte de su esfuerzo, sino es responsabilidad solidaria con todos como base de la armonía en la comunidad” (2006: 82). En algunos lugares al Norte del Lago Titicaca se le conoce con el nombre de *chiki*, misma que adquiere ligeras variaciones en otros lugares.
- *Jayma*. Se desarrolla en el espacio público o *aynoqa*, es la acción comunal para bienes comunales. Con la particularidad de que aquí las actividades de la comunidad se conjugan con la ritualidad, la música y la danza.
- *Turki*. Es el cambio o trueque de productos, implica una noción de equidad, ya que se cambia producto por producto. Para Bertonio, en aymara la palabra que concibe esta reciprocidad es *Lantiquipasiña* (Bertonio citado en Vargas, 2006).
- *Chuqhu*. Es una ayuda rotativa, se utiliza en la fase final de la cosecha y en la construcción de una casa. El que recibe el *chuqhu* a cambio da comida y bebida a los que colaboraron en la actividad.

⁵³ Chacra: en el altiplano boliviano es el espacio donde se sitúan los cultivos; es semejante a la parcela.

- *Chari, chartahaña, ch'artaña*. Involucra el préstamo de objetos o productos alimenticios en cantidades menores, los que serán devueltos en un tiempo determinado y si es posible en igual proporción.
- *Arktaya, yanaptaña*. Ayudar a alguien en el trabajo agrícola cuando son mayores o están enfermos.
- *Yanapa*. Prestar ayuda en las labores agrícolas a un familiar, amigo o extraño. Como subraya Vargas (2014), este concepto guarda en su raíz lingüística la palabra *yana* que significa “servicio”, por eso se entiende en el sentido de servir al otro como un acto de reciprocidad. No obstante, también podría darse en condiciones de subordinación y explotación. De ahí lo debatible que puede ser este concepto.
- *Apxata*. Es el acto de reciprocidad que da apertura al *Ayni* entre familiares y amigos, manifestado mediante favores o entrega de obsequios (animales o productos) en algún acontecimiento social.

Si bien existen otras formas que no hemos de incluir en este trabajo, debido a que su uso es específico para otras regiones, para ahondar en ellas sugerimos consultar el trabajo de Xavier Albó (2010).

Conclusiones

A través de un recorrido teórico para la definición del *ayni*, la reciprocidad en los aymaras y sus características, se llega a la conclusión de que su definición sobrepasa las relaciones de intercambio económico y se constituye como un sistema que articula dimensiones de la ética, de la espiritualidad y del trabajo como relación social comunitaria. Al definirse al *ayni* como una reciprocidad, más que como una forma de relación laboral, sino como una forma de relación social, su fundamento ético hace que en la práctica se constituya en formas de relación del trabajo colectivo, como la *mink'a*, *waki*, etc.

Como principio ético, el *ayni* o la reciprocidad, alimenta y constituye una reciprocidad consciente y equilibrada sobre la vida, así como una conciencia de afecto, de amistad compartida entre los que participan de una actividad. Es un

acto de creación, de lazos de afinidad y amistad recíproca no sólo entre los seres humanos, sino en constante diálogo con la naturaleza y el universo; por lo cual, articula en su definición una dimensión espiritual de convivencia y complementariedad, con el mundo natural y el mundo espiritual. Cultivar, sembrar, para los aymaras adquiere un carácter de trabajo en comunidad; es decir, se vuelve *ayni*, reciprocidad en las actividades, al mantenerse como una relación social. No se circunscribe a que el trabajo en comunidad adquiera matices de tormento, sino que su complementariedad también significa una reciprocidad del sentimiento de ánimo, del gusto por realizar las actividades.

Capítulo V. Analogías, semejanzas y diferencias entre el *komon 'a'tel* (trabajo comunitario) y el *Ayni* (reciprocidad)

Introducción

A partir del método hermenéutico analógico, así como del estudio de caso en la comunidad Rafael Ramírez, municipio de Las Margaritas, en Chiapas, México y de la comunidad de Sullkatiti Lahuacollo, municipio de Jesús de Machaca, Departamento de La Paz, Bolivia, se analizan las analogías, semejanzas y diferencias entre el *komon 'a'tel* y el *ayni*,⁵⁴ como formas de socialización del trabajo.

El análisis consiste en considerar a ambos como un constructo integral que abarca una diversidad de definiciones, pero siempre conservando su sustento en la reciprocidad y el bien de todos, así como con un claro apoyo en los ejes de: el principio ético; el rito y la tradición; el sentido de paridad e igualdad; la inclusión y necesidad. Cabe señalar, además, que a partir del trabajo de campo en la comunidad tojolabal de Rafael Ramírez se ubicó un conflicto con otra comunidad, el cual se analiza, desde la reciprocidad.

Un objetivo adicional de esta investigación fue el de analizar la posibilidad de que estas formas de socialización se pudieran practicar en el ámbito urbano. De manera que se analiza esta perspectiva, además de considerar el impacto de referentes externos, abordando su incidencia tanto en el trabajo comunitario, el *komon 'a'tel*, y en la reciprocidad en el *ayni*.

⁵⁴ Cabe hacer un breve recordatorio, en la presente investigación para hacer más fluida su lectura y comprensión cuando se menciona *komon 'a'tel* (trabajo comunitario), siempre se hace referencia a los tojolabales; de manera semejante, cuando señalamos el *ayni* (reciprocidad), nos referimos a los aymaras.

5.1 *komon 'a'tel* y *ayni* entre la diversidad conceptual

No hay verdades absolutas para los tojolabales y los aymaras. Por eso el *komon 'a'tel* y el *ayni* no tienen una sola definición o sentido, sino que adquieren una diversidad que se configura de acuerdo a las tradiciones, usos, costumbres y saberes de las comunidades y de su propio contexto. Como señalaba Félix Layme, en una entrevista realizada en octubre de 2016, existe más que una amplia gama de definiciones del *ayni*, una constitución a partir de la circunstancia de cada comunidad; pero siempre permanece “una raíz y es el sentido de valor moral y de ayuda mutua”. De manera semejante para Pedro Portugal (Conversación, diciembre de 2016), para el caso del *ayni* y que hacemos extensivo al *komon 'a'tel*, se trata de interacciones comunitarias que no fueron destruidas del todo por el proceso colonial, que trasgredieron la situación y que aún permanecen. De manera paralela, el *komon 'a'tel* como el *ayni* adquieren en su forma práctica matices, dependiendo de la preponderancia de la actividad agrícola. Así, en la zona andina ello puede ser en el cultivo *quinua*,⁵⁵ *cañahua*,⁵⁶ de tubérculos como la papa en sus distintas variedades, *chuño*⁵⁷, *tunta*⁵⁸ o forrajes como la cebada, alfalfa, entre otros; o en la cría de ganado vacuno, ovino y camélidos. Y, en la zona tojolabal con el cultivo de maíz, frijol y calabaza, asimismo, hortalizas, plantas de traspatio y algunos frutos que complementan la dieta tojolabal y la cría de aves de corral y ovinos. Sin embargo, la perpetuidad de su existencia sigue siendo la misma, basada en la reciprocidad entre todos y para todos en las comunidades.

5.2 Principio ético del *komon 'a'tel* y *ayni*

Las formas de socialización del *komon 'a'tel* y el *ayni*—como principios fundados en la ética— generan valores morales traducidos en formas de trabajo que se

⁵⁵ Quinua, *jupha*: grano alimenticio cultivado en la región andina.

⁵⁶ Cañahua, *qañawa*: grano semejante a la quinua de color guinda.

⁵⁷ Chuño, *ch'uñu*: son las papas deshidratadas con la helada.

⁵⁸ Tunta: es el chuño de color blanco, que ha pasado de 20 a 30 días en el agua.

originan en la oralidad. Como instrumentos de acción, los acuerdos son de palabra y voluntad; no es necesario establecer un contrato, un documento firmado por ambas partes. Por eso no es una relación jurídica la que se establece, sino como señala Félix Layme se trata de “un acuerdo de voluntad que se constituye por el valor de la palabra” (Entrevista, octubre 2016). Entre los tojolabales, como en los aymaras, al conformarse una comunidad se dan prohibiciones consuetudinarias, porque se acuerda mediante el diálogo; de modo que no se firman o se legislan las reciprocidades. Para los aymaras, para arribar a este acuerdo oral por lo general se acude al “*Sarawi*, los usos y costumbres⁵⁹” (Conversación con Néstor Calle, noviembre 2016), un acuerdo comunitario retransmitido entre generaciones de manera oral, “tenemos una comunidad que cuidar y la comunidad nos cuida” (Calle, 2010: 30). Para los tojolabales, este acuerdo implica una intersubjetividad (Lenkersdorf, 2005), es el reconocimiento como sujetos a aquellos que les rodea a uno o unos. Es decir, que así se deja de ser objeto de uso, para reconocerse como sujetos desde una relación horizontal, de igualdad y respeto mutuo; pero con deberes diversos, es decir la intersubjetividad no implica la homogeneidad, sino la diversidad para la complementariedad, donde nadie está por encima de los demás.

La oralidad, el valor moral de la palabra, es síntoma de la prudencia en el accionar y en el pensar. De manera que la reciprocidad va más allá, hacia la conciencia, y como valor se practica en la cotidianidad; permaneciendo así en un estado de constante renovación. Néstor Calle, señala que como principio ético de vida es una “*Qhanatataita*” (Conversación, octubre 2016); es decir, se concibe como una renovación del dar y recibir, con el simple hecho de saludarse, ya que implica un acto de reciprocidad. Para Néstor es hablar de una renovación de la reciprocidad, y sostiene: “más allá de la conciencia se actúa porque sí, más que por inercia, es por naturaleza” (Conversación con Néstor Calle, octubre 2016), ya que el ser humano es muy importante, pero también lo es la naturaleza, así como otras entidades del universo. Renovar la reciprocidad

⁵⁹ Si la comunidad está fraccionada, si pierde sus usos y costumbres, no podrá salir adelante tan fácilmente. Por ello, es necesario mantener la unidad (Conversación con Néstor Calle, 25 de noviembre de 2016).

es un acto que admite formas de redistribución para que no exista desequilibrio extremo entre los integrantes de la comunidad. Con ello se aspira a contener la disparidad, a “buscar maneras de redistribuir” (Conversación con Néstor Calle, octubre 2016) o a un “emparejamiento” (Lenkersdorf, 2004) en la comunidad.

Para los tojolabales aún persisten el *komon 'a'tel*, trabajo comunitario, y *komon koltani*, ayuda mutua, así como el *komon tsoman*, unidos trabajando, los cuales se manifiestan, en conjunto, en las comunidades a través de diversos trabajos colectivos, entre familias o de persona a persona. Una frase que puede englobar todo este principio es el dicho: “Hoy por ti, mañana por mí”. Para el tata Agustín el *komon 'a'tel*, significa: “si te ayudo yo ahora, pasado mañana, usted me va a ayudar a mí. El que tiene ‘buen sentido’ apoya sin que le digas, no hay necesidad de avisarle, y tampoco hace falta el dinero, pues todos necesitamos la mano y fuerza de los demás. Es importante que el costumbre no se pierda” (Conversación con Agustín Santiz López el 26 de febrero de 2017). Tener “buen sentido” es la voluntad de acción, y como práctica se va difundiendo en la propia oralidad en la “costumbre”, en la palabra y en el ejemplo que se transmite en una relación intergeneracional: “Por eso el *komon 'a'tel* no se va a terminar, porque los nietos están aprendiendo ahora como es la ‘movida’” (Conversación con Agustín Santiz López el 26 de febrero de 2017).

Simón Yampara también remite a este dicho “hoy para ti, mañana para mí” (Conversación, noviembre 2016), para señalar el valor ético del *ayni*. Y lo hace no como una frase simple y llanamente de intercambio económico, de aquí que como principio ético se distingue de la cooperación y de la cooperativa, “se distingue conceptualmente de la forma de organización de una cooperativa, porque en el Ayni, más allá de un sentido de organización económica, también se incluyen los aspectos culturales, ideológicos de la complementariedad entre producción, hombre y naturaleza, lo que no hay en una cooperativa” (Yampara, 1985: 15).

Se trata de la reciprocidad de un sistema comunitario que no sólo genera productos, sino que a la par va generando valores éticos en las formas de

trabajo. No hay un interés privado porque no es una concepción materialista del valor, sino que por el contrario constituye una reciprocidad porque ella genera valores materiales y éticos. Reciprocidad que tiene sus límites y sus riesgos, como ocurre con el *ayni*, ya que puede pasar a ser “un acto de humillación, si no hay un equilibrio en el dar y recibir” (Conversación con Carlos Mamani, noviembre 2016; conversación con Teresa Paniagua, noviembre 2016), y ello se vuelve más claro cuando no hay un proceso de dar lo mejor con cariño para el disfrute, sino que deriva en algo más mercantil, económico, donde se considera la humillación a nuestros semejantes⁶⁰. Aquí no existe el equilibrio, más bien esto implica una reciprocidad negativa.

Al principio de este capítulo se señaló que *komon 'a'tel* y *ayni* son difíciles de traducir y que no remiten a una sola concepción, sino que adquieren diversas definiciones. Así, el *komon 'a'tel* también se puede entender como *tsoman 'a'tel* que se da en un ámbito de trabajo solidario, y se traduce como: “unidos a progresar”. “Es decir, estamos todos (re)unidos en un solo trabajo” (Conversación con Alberto Velasco, 16 de febrero de 2017). Y el carácter de esta diversidad de definiciones se basa en la oralidad y por ello no existe reglamentación alguna sobre su definición ni sobre su forma de realización. Es bajo el acuerdo del diálogo, donde siempre se manifiesta si se realiza el trabajo comunitario o, en su caso, se niega la posibilidad de realizarlo. Es decir, se respetan las individualidades. Como lo platica Alberto Velasco, la mayoría de las veces es preferible el trabajo colectivo-comunitario que el individual. Sin embargo, hay algunas personas que en ocasiones prefieren trabajar solas en su milpa –quizás por cuestión de carácter–, por eso no solicitan ninguna ayuda. “Esto implica alargar el tiempo de trabajo hasta ocho días, porque cuando trabajan entre diez o quince personas se hace el mismo trabajo en un día o dos

⁶⁰ La socióloga Paniagua ejemplifica la afectación que ha sufrido el *ayni* con lo que ocurre en las fiestas de la ciudad; cuando a veces alguien da cervezas de una marca cara y otros dan una cerveza más barata, esto opaca el esfuerzo de las personas y da motivo para caer en comparaciones y la humillación, pues aunque no se diga podría interpretarse como: “yo tengo el poder y tú no tienes el poder”. De este modo se rompe con la equidad del *ayni*, al desaparecer el cariño, el amor, el afecto y el reconocimiento al semejante que puede ser una persona, un animal, una chacra o el cosmos.

y es más alegre”. (Conversación, 16 de febrero de 2017). El respeto a la forma de realizar las labores, implica que las formas de sociabilidad son de manera voluntaria y no por obligación.

Para los pobladores de Sullkatiti Lahuacollo, “El derecho de colaborar con algún trabajo comunal en sí constituye el derecho a la tierra” (Conversación con Néstor Calle, octubre 2016). En el mundo andino, el trabajo adquiere una gran valoración; de modo que se hace una distinción entre él y el utilitarismo occidental, por eso la ética de un pensamiento comunitario da mayor importancia a los valores comunitarios que a los individuales. Hacer una distinción con el mundo occidental conlleva a que algunas veces los aymaras caractericen a los que no son de la comunidad, a los mestizos o blancos, como “flojos” ya que realizan el trabajo de mala manera (Olivia Harris, 2010).

Para los tojolabales es el propio mundo de afuera el que tergiversa e infunde la mala idea del trabajo; es un mundo en el cual las nuevas generaciones a veces se niegan a trabajar, o como señala el Tata Agustín que debido a estas injerencias del mundo de afuera, de la ciudad y del progreso: “la gente de ahora es más holgazana” (Conversación con Agustín Santiz López el 26 de febrero de 2017). Es ese compromiso con el trabajo, el afecto y la voluntad para hacerlo lo que distingue “a la gente verdadera a los *jaquis* [personas completas] de los que viven en centros urbanos y pueblos” (Harris, 2010: 228).

komon 'a'tel y *Ayni* como principios morales y como formas de socialización en el trabajo, se oponen a un sistema de producción caracterizado como capitalista, en cualquiera de sus facetas, neoliberal, mercantil, etc. Como sistema, su lógica de producir responde primeramente a las necesidades de autoabastecimiento, si hay excedentes sería para su venta, ya que se tiene el principio de guardar si no se consume ese año, para los próximos años los aymaras lo almacenan en la *pirwa*⁶¹ y posteriormente se saca y se redistribuye. Bajo un sistema de seguridad, como lo manifiesta Néstor Calle, oriundo de

⁶¹ Especie de troje o almacén, según Néstor Calle se suele decir, *ch'úñu pirwa* o almacén de *chuno*; *jupha pirwa* que equivale a almacén de *quinua*.

Sullkatiti Lahuacollo: “Hay que guardar chuño⁶² 20 años” (Conversación, octubre 2016).

Cabe señalar que debido a los fenómenos del cambio climático cada vez producen menos excedente, las granizadas y heladas en el altiplano boliviano, a 4000 m.s.n.m., donde se ubica Sullkatiti Lahuacollo, y las sequías en la zona templada de Chiapas, donde se sitúa Rafael Ramírez, cada año con mayor intensidad no permiten una mayor producción; la cual es apenas de autosubsistencia. Si hay excedente no necesariamente se vende, sino que se hace intercambio de productos, “entre las propias familias y entre los ayllus” (Conversación con Néstor Calle, octubre 2016). El trueque, *b'olmal*, como lo manifiesta el hermano⁶³ Martín Velasco López es una actividad que se sigue practicando en la actualidad, mediante la cual se intercambia principalmente con comunidades cercanas:

A veces llegan personas a las casas con algunos productos, como son: ocote por frijol o maíz, limas por elote, ajo-puerro (cebolla verde, cebolleta) por chile, entre otros. Para el trueque usan sus propias medidas. Es bueno hacer trueque porque es una manera de no depender totalmente del dinero y al mismo tiempo se mantiene el vínculo con otras comunidades donde necesitan algún producto (Conversación, 08 de julio de 2017).

En realidad, es un sistema que produce bajo la necesidad del consumo regulado de la comunidad y busca, si lo hay, una redistribución recíproca con otras comunidades, para lograr un bien para todos, el bien común; se trata de una economía para y en la vida, que implica un principio de equidad, de equilibrio entre ser humano-ser humano y entre ser humano–naturaleza. Es la manera de hacer patente formas de socialización basadas en la reciprocidad y complementariedad, la ética es entonces una dimensión que de manera paralela significa una responsabilidad con el medio ambiente y con los recursos. Al no significar una lógica productiva de producir en exceso, sino con prudencia,

⁶³ Cuando visité y estuve en la comunidad de Rafael Ramírez, como en otras comunidades tojolabales, pero principalmente en ésta, el ser parte de la comunidad se nombra con la palabra hermana, hermano; y, de ese modo, se es considerado como parte de la misma.

no por desinterés, sino porque la prudencia lo pauta, implica el no excederse en un año, sino en pensar a futuro, en el largo plazo.

Como principios éticos, el *komon 'a'tel* y el *ayni*, implican una política, a partir de la cual los valores morales se unen a los deberes políticos; al ser relaciones de reciprocidad, que en la práctica son explicitadas en un respeto mutuo. Las relaciones excluyen la jerarquización; no es el que uno mande sobre los demás, y los demás obedezcan, sino que se trata de un consenso. Aunque además, por supuesto, sí se reconoce y se respeta al de mayor experiencia en una actividad, al de mayor edad, por el cúmulo de experiencia que ha adquirido. No se ejerce como un poder de autoridad, ni de sometimiento, sino de respeto por su valor sapiencial.

El *komon 'a'tel*, implica una unidad, un nosotros de diversidad, del “-tik” (Lenkersdorf, 2005: 25) (nosotros), del “jiwasa” (nosotros) (Vargas, 2014). Y lo político implica asumir cargos en el acontecer de la comunidad, por el bien de todos, del “nosotros”, y “tener cargo, es derecho a disfrutar de la tierra” (Entrevista Simón Yampara, marzo 2017). Para la comunidad tojolabal y aymara, el asumir cargos tiene que ver con una decisión de todos y que se da bajo un sistema de rotación.

Y es en esta perspectiva donde las comparaciones nos manifiestan una diferencia, entre ambas culturas: la apertura entre los aymaras de la participación política de la mujer, de una cuestión de equidad, ya que hasta no hace mucho tiempo los sindicatos rurales predisponían que los cargos fueran ocupados sólo por varones. Ante eso las propias comunidades han ido modificando este proceso, al hacer que se incluyan a las mujeres para realizar los cargos, como nos lo manifestó Simón Yampara: “como es mi caso, yo me dedico también a la academia y no puedo cumplir con los cargos. Mi esposa es quien los realiza” (Conversación Simón Yampara, noviembre 2016).

5.2.1 *komon 'a'tel* en la milpa, *ayni* en la chacra

En los tojolabales corresponde únicamente a los hombres heredar las parcelas agrícolas, realizar actividades como desmonte de áreas para el cultivo, arar la tierra, construir viviendas, participar en asambleas o actuar como autoridad en su familia o comunidad. A las mujeres, en cambio, les corresponde realizar actividades domésticas como la preparación de alimentos, el lavado de la ropa y el cuidado de los hijos, asimismo, colaboran en el pastoreo, siembra, cosecha, entre otras.

Los trabajos agrícolas requieren de varias jornadas de trabajo y se distribuyen de acuerdo a su edad y género. Las labores de cultivo se organizan bajo el mando del jefe de familia dentro de los tojolabales: los *kerem jumasa* u hombrecitos (varones desde los doce años y hasta que dejan de ser solteros), participan en todo tipo de labores agrícolas; a los *winikxa* u hombres enteros o casados (desde que se matrimonian hasta los sesenta años), les toca dirigir las actividades agrícolas, principalmente el arado y construir las piezas de las viviendas, entre otras tareas; a los *tatametik* (abuelos de más de 60 años) realizan tareas de menor esfuerzo como el cuidado de ganado. Las mujeres por su parte participan en casi todas las actividades agrícolas, excepto en el arado y desmonte de nuevas áreas de cultivo; las *yal ak'ix* (niñas) apoyan en las tareas domésticas; las *ak'ix* (solteras) realizan tareas agrícolas, llevar a moler el maíz, recoger y cargar leña, acarrear agua, limpiar el hogar; las *ixukxa* (mujeres casadas) se desempeñan en tareas agrícolas y domésticas; y las *me'umetik* (abuelas) en la preparación de alimentos y en el cuidado de los niños.

En la participación y colaboración que se pudo constatar como el *komon 'a'tel*, desde la experiencia personal, fue en la siembra de maíz. Así, fui invitada por la hermana Dominga Méndez Santiz y con la aprobación de su familia y de los demás participantes de la comunidad. Las actividades comienzan desde antes de clarear el día, pues la milpa se encuentra a una hora de distancia, y el acuerdo fue iniciar a las siete de la mañana. De modo que se acordó reunirse puntualmente hombres y mujeres que participarían en la siembra del maíz.

Se hace una repartición de actividades, participaron cinco hombres y cinco mujeres (incluyéndome), lo que advierte de un sentido de paridad. Las mujeres son las encargadas de preparar los alimentos (pozol, tortillas, frijoles y huevos fritos) que se compartirán durante el almuerzo con todos los participantes. Los demás integrantes de la familia alistan los instrumentos que se utilizarán en las actividades (la semilla, las macanas y el ganado). El terreno está listo para ser sembrado, pues fue rayado previamente con ayuda de la yunta. Una vez reunidos, se forma un grupo de mujeres y otro de hombres preparados con semilla y macana en mano.

Así se dio inicio a esta ardua labor, avanzando ágilmente por el mismo surco, con extraordinaria maestría. Aunque es un trabajo agotador, el ambiente que se vive es de gusto, de alegría, entre bromas y sonrisas, lo cual permite mantener el entusiasmo paso a paso hasta la pausa que se hace para comer, refrescarse, descansar y convivir un momento. Después de eso se trabaja un rato más para concluir a las tres de la tarde. Los dueños del terreno agradecen a las y los participantes, y a la vez, se acuerda con ellos el horario para continuar al día siguiente y concluir con el resto del terreno por sembrar.

El haber participado en el *komon 'a'tel* con la hermana Dominga, constató que esa práctica se sigue conservando como una actividad de gozo y de alegría. Nadie de los participantes realizó sus actividades con disgusto, cada participante aceptó con voluntad las labores encomendadas y se realizó no sólo una comunión en el trabajo, sino en el momento de compartir los alimentos.

Por otro lado, en la comunidad aymara de Sullkatiti Lahuacollo, colaboramos el 11 de noviembre de 2016 en un *ayni*, con la familia Calle Pairumani en la siembra de papa realizada en su *chacra*.⁶⁴ En esta oportunidad nos dirigimos al

⁶⁴ En dicha *aynuqa*, el terreno y el trabajo son comunales, pero el aprovechamiento es individual. La *chacra* (parcela) se encuentra en la *aynuqa*. La *aynuqa* son las tierras comunitarias o comunales, distribuidas en partes iguales. Las tierras comunales se aprovechan para abastecer, para mantenimiento, es decir son de uso corriente. Las *aynuqas* se dividen entre 120 familias, las parcelas pasan por un ciclo de rotación de cultivos (primer año, cereales; segundo año, papa; tercer año, forrajes) y por periodos de descanso cada cuatro años.

lugar a las nueve de la mañana, allí nos encontramos con la señora María de la Paz Pairumani Calle, quien al ser la dueña de la chacra, había llegado desde antes a realizar un rito previo dedicado a la siembra para que la actividad marchara favorablemente.⁶⁵ Allí estuvimos cinco mujeres y dos hombres, uno de los hombres llevó la yunta, dos bueyes⁶⁶ y el arado que él mismo dirigió; el otro hombre abonaba la tierra, mientras las mujeres se encargaban de colocar la semilla. Cabe mencionar que la siembra se inicia siempre de Sur a Norte y no al revés.⁶⁷

Debe señalarse que siempre hubo una actitud de respeto y cariño al hablar a través del lenguaje ritual el *ajayu* –alma o espíritu– de la semilla-papa o *Ispalla Mama*⁶⁸ y con el de la *chacra-tierra*. De esta manera, las papas se ponen sobre un *awayo*, lienzo tejido, y las mujeres sentadas en círculo comienzan a

Asimismo, cada *aynuqa* tiene su propia *wak'a* a la cual se le lleva un poco de ceniza, hilos torcelados con la técnica ancestral y hoja de coca.

⁶⁵ En cuanto a la siembra, cada región y familia siguen sus propias pautas; sin embargo, tienen rasgos en común. En la religiosidad aymara, regularmente el diálogo se inicia con la *ch'alla*, acto ritual donde se esparcen gotas de agua y/o licor y posteriormente con el *akhulliku*, acto sagrado que consiste en acullicar, pijchar o mascar hoja de coca, también se suele hacer *k'inthu*, algo semejante al *akhulli*, con la diferencia de que aquí se toman tres hojas sagradas lo más perfectas y se les masca para luego enterrar el bolo formado. Todo ello se hace en honor de la *pachamama* y/o *tata inti* para la buena producción y de los *achachilas* para proteger los cultivos de las inclemencias del tiempo. Luego, a media mañana se hace una pausa para compartir los alimentos llevados por los dueños de la chacra (papa, chuño, yuca, carne, queso, ají) y *akhullir* nuevamente para recobrar energías, convivir y continuar con la actividad.

⁶⁶ Cada buey llevaba dos banderas blancas. Como indica Néstor Calle “las cuatro banderas blancas [simbolizan] la armonía desde la cuadrante, paz con la pachamama, el achachila, el cosmos y la comunidad que debe expresarse en la buena producción de la papa” (Convesación, abril 2017).

⁶⁷ Esta orden se rige por el lado contrario a la posición de las camas en las casas que se orientan al Norte o al Este. Tal orientación se repite en los cementerios. Las almas nunca se ponen con la cabeza al Sur o al Oeste, siempre van a estar al Norte o al Este. Las almas en el cementerio están ubicadas así al igual que las camas. De ahí que siempre se siga esa orden en la siembra, pues no es prudente comenzar de otra forma, y es un poco raro que se haga al revés. Como expresa Néstor Calle, esto tiene que ver cuando se hacen los cuadrantes de las chakanas (cruz del Sur), de los equinoccios y los solsticios. Esta es la base y manifestación que viene a ser el desdoblamiento de uno y de otro.

⁶⁸ El término para nombrar la personificación de la papa es *Ispalla Mama*, que significa “Mama Papa”; es el nombre cariñoso que recibe este tubérculo. También *Ispallamama* es el “ser y energía materna de los cultivos. Es con ella la que se establecen los diálogos y para una correspondencia recíproca” (Calle, 2010). Por ello no se trata de una simple conversación, sino del diálogo recíproco donde interviene la espiritualidad andina.

seleccionar las papas que serán sembradas, desprendiendo con cuidado los brotes de los ojos –nudos– de la papa para esparcirlos más tarde sobre el cultivo. Del mismo modo se ungen las papitas con el *untu*, que es el sebo de llama –camélido– mezclado con la hierba *coa*, e ingredientes utilizados en las ofrendas, los cuales brindan la *qamasa* –fuerza y coraje– a la papa, pues se cree que la chacra “no da así nomás”, por eso es necesario ofrendar y dialogar. En este contexto, una gran parte de la buena cosecha depende del impulso que se le da durante el proceso del cultivo.

Posteriormente se realiza la primera cosecha en época de carnavales cuando la papa ha florecido, donde también se manifiesta la ritualidad del mundo aymara, acompañada de música y algunos elementos como la hoja de coca, alcohol, frutos –manzanas-, serpentinas, entre otros. Y, la última cosecha, en este caso, se realizó en el mes de abril de 2017. El producto obtenido se clasifica en tres grupos: uno para el consumo, otro para guardar la semilla y el tercero para elaborar *chuño*. La cosecha de la papa comunal, no es comercializable, se redistribuye entre la gente participante pues es parte de la dieta familiar, el resto se reserva para usarlo como semilla al año siguiente y una pequeña parte se destina para obsequiarla a los profesores.

Otra experiencia fue en la cosecha de cebada en la *minka*.⁶⁹ Este trabajo comunitario fue realizado por nueve varones y cuatro mujeres en el cual se obtuvieron 40 quintales de cebada la cual se vende de manera interna (como forraje) y lo recuperado se destina a un Fondo comunitario.⁷⁰ Lo preocupante, para Néstor Calle, fue que sólo asistieron la mitad de las personas citadas a colaborar ese día, incluso algunos comunarios comentaban durante la actividad:

⁶⁹ Esta forma de trabajo no es exactamente un contrato o trabajo asalariado. Se da principalmente cuando se requiere de un mayor número de personas, por la dificultad del trabajo a realizar, y su remuneración puede consistir en dinero o en productos.

⁷⁰ Los recursos obtenidos en este Fondo comunal sirven a la misma gente, al conceder préstamos que generan inversión entre las y los comunarios de las 67 comunidades de Sullkatiti Lahuacollo. Por ejemplo, para comprar algún tipo de equipo, para mejorar su ganando, etc. El dinero circula entre la gente y vuelve a regresar. Funciona como una organización ancestral, esencialmente económica, sin romper con el sistema de organización de la comunidad. Así, poco a poco, superan la economía de subsistencia, de ahí la importancia de discutir sobre las actividades económicas en la *marka*.

“quieren plata y no vienen a trabajar...” Las personas que no se presentaron fueron multadas con treinta u ochenta bolivianos, pues la intención es que todos trabajen; no obstante, hay personas que prefieren pagar la multa y no acuden al llamado. En este caso parece que cuando no hay un beneficio individual de por medio, se decide “no meter las manos”, ya que el trabajo comunitario implica “fuerza y disciplina”. De ahí la búsqueda por parte de las autoridades originarias y de la propia comunidad por revertir esta actitud. Una de las interrogantes que surgen al respecto es: “¿Cómo hacer que la comunidad se ilusione por vivir en la comunidad? (Conversación Néstor Calle Pairumani, 21 de abril de 2017). Pues, es posible llevar a cabo cambios que persuadan a las y los comunarios al retorno y encuentro con un “sentido” que permita por ejemplo, disminuir los procesos migratorios, hacer más atractiva la educación para los niños “tesoros de la comunidad”, aunado a los cambios en temas estructurales como el suministro de agua, luz y demás servicios.

5.3 *komon 'a'tel* y *ayni* como rito y tradición

El inicio de la temporada de la siembra, no siempre es una fecha exacta. Para los tojolabales y los aymaras, debido a los constantes cambios climatológicos se da un intervalo de días, porque el tiempo y las estaciones oscilan, no se basan en fechas exactas, sino en aproximaciones entre ciertos días para iniciar las actividades. Esos cálculos se conciben, entonces, a partir de un conocimiento empírico, una comprensión de la experiencia y de la observación con paciencia y serenidad, para iniciar así la siembra cuando el tiempo-la variación climatológica lo permiten. Así, la variación puede llevar de un año a otro de cinco a ocho días de intervalo, los aymaras llaman a este proceso como nos comentó Néstor Calle: “*Luraña*, el saber hacer productivo” (Conversación, octubre 2016; Calle, 2010: 29). Un saber útil con base en la experiencia, donde el calendario se rige por las actividades agrícolas. Cabe señalar que la comunidad de Rafael Ramírez no se rige, como México, por los horarios de verano y de invierno, sino que su tiempo, su horario, no hace este cambio. Por el contrario, su acontecer se guía por las actividades agrícolas, el conocimiento

no es mediato sino mediado por la naturaleza, consistente en un rodeo y en una reflexión.

Los tojolabales y los aymaras se constituyen como unidad al trabajar la tierra, trabajan el universo; ya que con la agricultura mantienen una socialización con otras entidades. La alegría y el gozo nacen de la obra que se realiza, la cual se plantea alimentar la vida misma, añade valor a la tierra y al ser humano; por tanto, no es solamente una pretensión sino la encarnación de un valor moral. Por eso el sembrar el alimento, la comida adquiere un valor trascendental: “la comida es vida” (Conversación con Olimpia Velasco López, 22 de febrero de 2017), y es mediante los trabajos comunales que los grupos sociales se manifiestan y se realizan en lo social, y lo que para ellos adquiere un significado mayor. En definitiva, es el cosmos.

No somos los reyes de la naturaleza... ¿Qué más podemos ser? Si estamos comiéndonos todos los días un poco de comunidad porque cuando siembras el maíz está la mano de la mujer poniendo la semilla, está la mano del hombre que abre el surco, está la lluvia, el aire, la tierra que recoge la semilla, el sol. Y cuando da ese fruto tú te comes la comunidad, esa comunidad cósmica te estás comiendo. Entonces, ¿que eres tú? Eres cosmos...” (Conversación con Hilda Reinaga, diciembre 2016).

Así el *komon 'a'tel* y el *ayni* también adquieren un sentido de ceremonia-ritual, con una intencionalidad, como señala Simón Yampara,⁷¹ para el *ayni*: “un procesamiento de la vida, para consagrar la energía mediante un calendario social y agrícola, no es así nomás, tiene su sentido” (Conversación, noviembre 2016).

El rito, o la ceremonia, articulado con el trabajo, ayuda a mantener no sólo una reciprocidad con la tierra, la naturaleza, la *pachamama*, “la unidad de tiempo y espacio” (Entrevista con Félix Layme, octubre 2016). Entre el universo, *jnantik lu'um*, “nuestra madre tierra” y la sociedad, se genera un flujo continuo de

⁷¹ Simón Yampara es doctor en sociología y campesino, aunque como él rectifica, es aymara antes que todo. No es campesino, porque el término no le asume una identidad y lo desprende de su origen andino, es una clasificación colonialista. Por eso, prefiere que se le llame/nombre aymara.

relación de energías entre las entidades-divinidades y los seres humanos (Harris, 2010).

Para los tojolabales, este acto de ceremonia en el *komon 'a'tel* se ha ido perdiendo. Tal como lo menciona el hermano Alberto Velasco sobre el momento de la siembra, donde antes su papá llevaba ollas y ponía una en cada esquina de la parcela, además llevaba velas y quemaba cohetes. Hoy esta práctica ha desaparecido casi por completo, debido a las críticas y/o burlas por parte de algunos grupos que no son católicos; es decir, que pertenecen a otra religión o son variantes en lo que se conoce como sectas. Cada comunidad tojolabal en particular practica sus ceremonias de manera concreta, y en la actualidad la diversidad de creencias religiosas interviene en las prácticas y rituales de las familias que componen la comunidad de Rafael Ramírez. Así, el hermano Alberto Velasco (febrero, 2017) rememora una práctica ritual que las nuevas generaciones ya no realizan, pero en la que él todavía participaba (una tradición que se perdió a principios del siglo XXI).

Una ceremonia en la cual se articula lo católico con lo ancestral y se le pide al patrono del lugar y a la tierra su auxilio, para una buena siembra; es decir, una que satisfaga sus necesidades básicas. Su inicio se constituía en el momento antes de terminar de sembrar, reuniéndose en el centro del terreno sentados en forma de círculo; el dueño de la parcela pedía a Dios y a la santa Tierra que les diera de comer para ese año y los demás asistentes respondían que ese fuera un buen año. Inmediatamente cuatro velas se colocaban en medio, en donde están sentadas y rodeadas las personas presentes, las encendían en forma cuadrada, es decir que las velas representaran ya encendidas una esquina del terreno y se procedía a servir la bebida, primeramente al de mayor edad y la última para el de menor, así como a las mujeres, mismas que servían la

comida. Todos comían y bebían mientras las velas seguían encendidas y el que había hecho la invitación daba las gracias por la ayuda en su trabajo.⁷²

Dos rituales más que se han perdido formaban parte del momento de la tapisca,⁷³ “cuando todavía se quemaban los cohetes, se tomaba algo de trago y se comía carnita... Pero esto sólo lo hacen los católicos” (Conversación con el tata Agustín Santiz López, febrero, 2017). El otro ritual era el que ante la falta de lluvia, consistía en que antes la gente mayor salía en grupo a caminar y rezar. Narran las personas mayores que antes de terminar su recorrido y entrar a la iglesia comenzaba a llover muy fuerte. Eso fue algo que les funcionaba anteriormente a los creyentes; sin embargo, en la actualidad ya nadie lo realiza. Los tojolabales en cierto sentido ritualizaban el *komon 'a'tel* desde una articulación de la religión católica y los saberes ancestrales.

El interés por recuperar los conocimientos, tradiciones y saberes está presente entre los tojolabales. Así, permanece el deseo de avivar estas tradiciones y saberes, donde las formas de socialización del trabajo adquirirían un carácter sacro y que hoy es algo que se está perdiendo. Si bien esta labor no es fácil, se piensa recuperar poco a poco, recogiendo estos saberes y conocimientos que guardan las y los mayores, principalmente en las actividades agrícolas y de medicina tradicional a través de la oralidad. Es decir, se busca tratar de incorporarlas de nuevo en la vida cotidiana y sobre todo transmitir las de una generación a otra.⁷⁴

Por su parte, en los aymaras de Sullkatiti Lahuacollo, a diferencia de los tojolabales de Rafael Ramírez, la ritualidad continúa siendo esta una manifestación del *ayni*, que se conserva como ancestral (pagana en el sentido de ser anterior a la evangelización) de una integración del *ayni*. En palabras de

⁷² Una relación más exacta con respecto a este tipo de ceremonia es narrado por Hermelinda Vázquez Méndez, mujer tojolabal de la comunidad de Bajucú en Las Margaritas (Véase, Vázquez, 1998).

⁷³ Recolección de maíz.

⁷⁴ Una iniciativa concreta y significativa por parte de algunos catequistas, es la participación en cursos-talleres sobre Teología India, que van encaminados a conseguir este propósito.

Simon Yampara, “es una integración cosmobiótica, una interacción de doble energía material-espiritual” (Conversación con Simón Yampara, noviembre 2016). Ya que el *ayni* como reciprocidad no es una relación fría, irracional entre el objeto, la tierra para sembrar y los seres humanos, cuando se comienza la siembra. Por el contrario, se trata de una relación de convivencia entre los aymaras y su chacra (parcela), que se alimenta con flujos de energía, a partir de formas prácticas de la música, el baile y el rito de *pijchar* (masticar) la hoja de coca. “Como señalaba el yatiri Nicasio Quispe, ‘la música es riego para las plantas’” (Entrevista con Félix Layme, octubre 2016).

En esta ritualidad social y agrícola, las hojas de coca son insumos imprescindibles para esta relación. Yampara, por su parte, reconoce que el papel de la hoja de coca, entre los aymaras, también se presenta en los quechuas [comunidad originaria de gran presencia en Bolivia], ya que algunas veces lo funge el maíz, el cual es el elemento de apertura de la ceremonia ritual antes de empezar a trabajar la tierra. La hoja de coca sirve para articular relaciones sociales de pertenencia, de lazo e inclusión de los participantes humanos, de la tierra, sus elementos-alimentos y de las *huacas* o entidades-divinidades. Una ceremonia donde no se utiliza lenguaje común y difiere con la continuidad del tiempo, ya que la hoja de coca circula de izquierda a derecha, al contrario de las manecillas del reloj; por ello, es una especie de retorno o revisión del pasado, del *qhip nayra*, pues para caminar hacia adelante se tiene que volver atrás y después proseguir. La hoja de coca circula de hombre-mujer o mujer-hombre, “si es de hombre es de la chuspa, si es de la mujer es de la *tari*⁷⁵”. (Conversación con Simón Yampara, noviembre 2016), de manera circular, no se puede atravesar su circulación. Además, no se come completamente la hoja de coca, es decir, se corta en dos mitades en par, y el centro que generalmente no se mastica sirve de fertilizante para la tierra.

⁷⁵ *Chuspa* y *tari* son pequeñas bolsitas tejidas que se cuelgan en el pecho del hombre y mujer respectivamente, donde se guardan las hojas de coca.

No obstante, la comunidad de Sullkatiti Lahuacollo y diversas comunidades aymaras no pueden permanecer aisladas del acontecer del país y, pese a ello, algunas ritualidades se han perdido. Un ejemplo de ello es que en algunos casos ya no se respeta la manera tradicional de roturar la tierra. La práctica de arar el suelo, para que se alimente, se oxigene y permita la apertura hacia otros nutrientes, se ha modificado, con la introducción de la maquinaria, del tractor. Además de que el uso del mismo predispone el tiempo para roturar la tierra, ya que no siempre se cuenta con tractor y esto se complejiza en la organización de peticiones hacia aquellos que sí lo tienen.

Introducir el tractor no siempre es conveniente. Yampara, quien sigue realizando actividades agrícolas, señala que la experiencia de más de 30 años del uso de tractor por él y por otros aymaras ha conducido al deterioro de la tierra, de su erosión; ya que si bien en los primeros años se produce bien, conforme pasa el tiempo, en los siete u ocho años siguientes la tierra va sufriendo daños, por el movimiento que el tractor produce en la tierra (Conversación Simón Yampara, noviembre 2016).

El uso de la tecnología, en cierto sentido, en lugar de respetar el suelo como recurso, ha significado la erosión. En las familias de la comunidad de Sullkatiti Lahuacollo con las que se pudo interactuar, tampoco se hace uso de esta maquinaria. Más bien permanece aún la yunta como técnica de roturación y de arado.

5.4 Sentido de paridad y de igualdad en el *komon 'a'tel* y el *ayni*

Mediante el trabajo en la milpa, en la chacra, es decir en la parcela, se busca mantener relaciones sociales igualitarias y de reciprocidad entre diferentes hogares y comunidades, así como compartir los productos, lo que le da un valor social a la práctica del *ayni* y del *komon 'a'tel*. La relación de la comunidad con la tierra, con el cultivo, se manifiesta en analogías transmitidas por la oralidad. La comunidad es milpa como le manifestaban los tojolabales al Padre Ramón Castillo Aguilar:

La comunidad tojolo ab'al es una milpa... En una milpa el primer surco es hombre, el segundo es mujer. Los surcos están sembrados en "tres bolillo": por donde quiera que los mirés foman surco; una mata va detrás de la otra; todas reciben el mismo calor y la misma humedad. Así es la comunidad: hombre y mujer, todos sus miembros tienen un nombre y uno después de otro debe servirla (Memorias, s/f: 32).

El sentido de paridad y complementariedad que se da entre los tojolabales es semejante a la paridad aymara de hombre-mujer. La unidad básica es dos, por eso la reciprocidad es entre pares, no puede ser impar; así, dos conforman la unidad y tienen un punto de encuentro: "thaypi, el centro que nunca es rígido" (Entrevista con Félix Layme, octubre 2016). La paridad que se enraiza en ambos tiene su referente en la tierra, para los aymaras lo es la *Pacha*, donde nace y florece la comunidad. "Ayni es darle a la Pacha (pacha es dos: fuerza y vida), entonces es dar a esa doble energía: material y espiritual" (Conversación con Simón Yampara, noviembre 2016) y donde hombre y mujer son los ejes que se incrustan de manera paralela en el acontecer humano, social y de inclusión con el cosmos.

Para los aymaras, el sentido de la unidad del todo, es el par, el dos, por eso el pensamiento es comunitario, no es de uno solo (Entrevista con Félix Layme, octubre 2016). Un fundamento en la paridad del pensamiento comunitario es el cariño y el acto de cultivar el saber, como se hace con la siembra, con cariño y dedicación; así, en cada cosa se pone una parte de esta energía de cariño y de saber, y se hace nacer un flujo de energía que alimenta el mundo.

Tiempo y espacio se articulan, pero sin jerarquización; así, el tiempo en los aymaras es contrario desde su cosmopercepción, ya que se lee al revés en el mundo occidental y sigue la línea de la paridad, que no se opone, sino que se complementa para mantener el equilibrio: en el mal, el control es del lado del varón, mientras en el bien, la creatividad es del lado femenino. La vida de la comunidad se concibe desde el tiempo de la siembra: el periodo que cubre de abril a septiembre, es el tiempo del hombre, y el periodo que cubre de octubre a marzo es el tiempo de la mujer, el de la creación y siembra (Entrevista con Félix Layme, octubre 2016).

Para los aymaras, el esquema antiguo es el de hacer las actividades de la siembra en forma de paridad, de dos en dos, desde roturar, hacer los surcos, poner las semillas, poner el fertilizante orgánico, etc. Hasta recoger, es una actividad hecha en par, de grupos de dos (Conversación con Néstor Calle, octubre 2016).

Este sistema no se ha perdido del todo, ya que algunas comunidades lo siguen llevando a la práctica, principalmente donde no hay yunta o maquinaria; sea porque no se cuenta con los recursos económicos para hacerlo, sea porque deteriora los suelos, ocurre en donde el terreno es tan accidentado que no caben ni la yunta ni el tractor.

No obstante en Sullkatiti Lahuacollo, aunque el terreno para la siembra, no es tan accidentado, se sigue conservando esta forma de trabajo. La paridad de las actividades agrícolas conlleva una división del trabajo; es decir, en el barbecho con yunta, cuando se tiene, el hombre es quien maneja el arado y la mujer es quien da de comer (Harris, 2010). De manera que el *ayni* y el *komon 'a'tel* son “Simbiosis entre los deberes comunales y las iniciativas personales” (Conversación con Pedro Portugal, diciembre 2016). Se practica en conjunto por parejas, pero al ser pareja cada uno se complementa con el otro.

Para los tojolabales la milpa se siembra en paridad, hombre-mujer intercalados uno y uno, buscando el equilibrio, la complementariedad: “Primero va un surco varón (*winik*), después un surco hembra (*ixuk*) Todas las matas van una después de la otra, todas a la misma distancia [...] Todas las matas van a recibir el mismo calor y la misma humedad...” (Memorias. Padre Ramón, s/f: 16). El sentido de mantener el intercalado significa alcanzar el equilibrio y al mismo tiempo es compartir e incluir, ya que para los tojolabales si la milpa se mantiene de esta manera, se alimenta el corazón de los que siembran, de los surcos y de la madre tierra. Es decir, el *komon 'a'tel* conduce a la inclusión, el equilibrio, el saber y cariño, una unidad de corazón: *ja yaltzilal ja jnantik kinali*: corazón de nuestra madre universo o naturaleza.

Ayni y *komon 'a'tel*, como formas en el trabajo, son siempre formas elementales de colaboración. Traducen una dimensión esencial del ser humano: ser de diálogo y de comunión. El trabajo comunitario aparece como el nudo donde se juntan las relaciones sociales. Así, *Ayni* y *komon 'a'tel* se dan porque el otro importa, sin el otro no se es nada. La importancia de reconocerse en el otro sale a flote, porque el otro no es lo contrario, ni lo jerarquizado, sino que es complementario.

Así, cuando más se da, más se es, por lo tanto no hay interés o éste se minimiza. Por eso cuando se colabora con el otro, de manera casi por “condescendencia” no se critican los males ajenos, porque “la reciprocidad puede producir que esos males que se critican se produzcan en quien critica” (Entrevista con Félix Layme, octubre 2016). Es una valoración de respeto e inclusión en las relaciones sociales, que se opone al sentido de uno, del individualismo, de formas sociales capitalistas. *Ayni* y *komon 'a'tel* no se conciben como principios éticos de egoísmo, por lo contrario son principios morales comunes, entendiendo por común el referente del beneficio de la comunidad.

Para argumentar estas prácticas de socialización en el trabajo, me remito a la experiencia personal y la participación en la siembra de postes en el Colegio de Bachilleres (COBACH) en la comunidad de Rafael Ramírez.

La práctica del *komon 'a'tel*, del trabajo comunitario, se percibió desde la participación en la construcción del cerco del Colegio de Bachilleres (COBACH), Plantel 290. Las instalaciones se componen de dos aulas que fueron construidas por la comunidad, de forma conjunta, entre todos los participantes de la misma, incluyendo a participantes que no tienen hijos o familiares estudiando en el referido colegio. Si bien el Municipio de Las Margaritas proporcionó el recurso, fue la comunidad quien se encargó de su construcción. En este trabajo participaron 218 *koltanum*,⁷⁶ cooperantes, todos habitantes de

⁷⁶ Además de *koltanum*, *koltuman* es otra forma de nombrar a los ayudantes o cooperantes.

Rafael Ramírez, con diferentes creencias religiosas (católicos, evangelistas, etc.). Cabe mencionar que la población de este Colegio se compone en su mayoría por estudiantes de Rafael Ramírez, y de algunos estudiantes de comunidades vecinas.

Construir el cerco inicia con la recolección de un poste, palo tierno, por cada familia. Generalmente los encargados de esta labor son el padre de familia con alguno de sus hijos, los cuales acuden al monte a conseguirlo. Éste no puede ser llevado de cualquier sitio, pues hay lugares establecidos por la comunidad para hacerlo, ya que se preservan ciertas áreas. Hay familias donde la mujer es viuda; en ese caso, ella tiene que recolectarlo con ayuda de algún hijo o hija y entregarlo. Asimismo, los postes deben cumplir con ciertas características para ser aceptados con el fin de que el cerco tenga una larga duración.

Los *koltanum*, cooperantes, se reúnen en las instalaciones del COBACH a las seis de la mañana. Al inicio de la reunión se forma un círculo y comienzan a organizarse, después de dialogar un momento, un ayudante de la autoridad llama por orden de lista a cada uno para entregar su poste en el centro del círculo. Ahí mismo es revisado para cerciorarse que cumpla con las características necesarias y luego es colocado en un primer montón, pero si el poste es pequeño o poco resistente, es colocado en un segundo montón con los que no serán ocupados en el cerco. Así, uno a uno es entregado hasta finalizar con la lista de cooperantes. Después de eso cada *koltanum* toma su poste y sus herramientas (macana, horqueta...) para distribuirse alrededor del plantel. Los límites del cerco se definen previamente, pero son el Agente municipal (autoridad representativa) y un compañero los encargados de medir y marcar la distancia entre los postes. A partir de ese momento la mayoría comienza a cavar un hoyo para enterrar su poste, mientras tanto otros pequeños grupos organizan los demás componentes. Un par de jóvenes desenrollan el alambre de púas mientras otros van levantando las líneas y algunos más hacen las amarras de alambre que sujetan al poste para conformar el cerco. Posteriormente a media mañana se hace una pequeña

pausa para tomar y compartir un ligero almuerzo que les brinde la energía suficiente para continuar con sus labores, el cual consiste esencialmente en: pozol (bebida espesa a base de maíz molido a la que se le agrega agua), tortillas, frijol y/o huevo, chile y sal. Después del almuerzo se reanudan las labores hasta concluir la construcción del cerco.

Los cooperantes que llevaron un poste viejo, en mal estado y que por eso no fue ocupado en el cerco, son multados (con 50 o 60 pesos), de igual modo las personas que no acudieron al llamado por no respetar el acuerdo de la comunidad. Porque como señala tata Rubén, en los trabajos colectivos “todos tienen que estar parejos”, *lajan lajan áy tik*. Igualmente, con la cooperación de todos fueron construidas la iglesia y la escuela a finales de los años sesenta. Y en la actualidad se mantiene en trabajos como “marcar línea” –renovar las líneas de alambre de púas y/o cambiar los postes viejos–; es decir, el cerco que marca el límite con la comunidad de Mexiquito, la cual se realiza cada tres años. Además de los trabajos en la parcela escolar, otras tareas son hacer un potrero, construir una casa, y desde luego trabajar en la milpa (Conversación, 20 de febrero de 2017).

Como refieren los propios tojolabales, en este tipo de trabajos comunitarios quedan plasmadas sus energías que permanecerán ahí por una larga vida. Pues, así como ellos lo hacen ahora, sus hijos lo harán en un futuro.

5.4.1 La discrepancia entre comunidades tojolabales

El *komon koltani*, ayuda mutua, entre comunidades, lo podemos ilustrar con la experiencia de las comunidades de Rafael Ramírez y Mexiquito, relación que resultó algo frágil y terminó debido a que no se respetaron los acuerdos tomados por los habitantes de ambas comunidades. Es un problema que lleva cuatro años y no hay indicios de llegar a un nuevo acuerdo. La ayuda mutua consistía, como su nombre indica, en un “acto de reciprocidad” entre las dos comunidades, ante la falta de agua en Rafael Ramírez, Mexiquito les proporcionaba el líquido vital a través del río que corre por esta comunidad y a

cambio la comunidad recibía por parte de Rafael Ramírez grava (piedra partida) que usaban para la construcción de viviendas o para su venta. El uso que se hacía de este material, era solamente responsabilidad de los pobladores de Mexiquito. A partir de ahí, la relación entre ambas comunidades está fraccionada, cuando los pobladores de Mexiquito negaron y bloquearon el acceso del río para que no llegara a la comunidad de Rafael Ramírez. Y así ambas partes se niegan a dialogar, este hecho ha provocado la prohibición del libre tránsito de pobladores de una comunidad a otra, realizándose actos punitivos y multas si acceden a la comunidad a la cual no pertenecen. La tensión cada vez es mayor, se manifiesta entre los intereses de ambas comunidades ante la escasez de un recurso vital, y la desigualdad en el acceso al mismo no es ajena a la influencia de intereses de organizaciones político-partidistas, sin olvidar que la crisis del medio ambiente constituye una problemática para las comunidades tojolabales. Esto se debe a las diferentes formas en que los recursos naturales se degradan o desaparecen, dada la explotación a la que son sometidos, al mismo tiempo que aumenta la población. Pensamos que esta situación no se trata de un simple trueque o intercambio, pues estamos hablando de recursos naturales vitales que no pueden negarse entre habitantes de un territorio en común.

5.5 *komon 'a'tel* y *ayni* como inclusión y necesidad

Una forma de socializar mediante el trabajo, tanto para los tojolabales como para los aymaras, significa la inclusión que se da en la agricultura. Una práctica habitual tojolabal es la de *komon koltani*,⁷⁷ *ayuda mutua* o *koltanel*,⁷⁸ es decir, la ayuda que se brinda a quien lo necesita, implica que no precisamente el necesitado es alguien que debe pertenecer al círculo familiar; traspasa ese límite y entonces implica que la comunidad se perciba como una gran familia. Regularmente esta práctica se manifiesta en los siguientes casos:

⁷⁷ *kolta*, *koltani*: ayudar, cooperar, contribuir (Lenkersdorf, 2008:114).

⁷⁸ Advertimos su significado en la siguiente expresión: “wantik koltanel”, estamos ayudando (Lenkersdorf, 2008: 114).

- Cuando la mujer es viuda y no cuenta con el apoyo de sus hijas(os).⁷⁹
- Cuando la persona es anciana y no le es posible realizar los trabajos sola(o).
- Cuando hay un integrante(s) de la familia enfermo(as) se puede solicitar ayuda adicional.
- También si no es suficiente con los integrantes de la familia, es posible conseguir ayuda.

Entre los aymaras, la necesidad se articula con la carencia de tierras donde cultivar. Así, ante quienes tienen esta carencia como son los huérfanos, viudas, etc., se asume un principio de inclusión y responsabilidad de un sujeto que deja de ser individualizado y se transforma en un sujeto comunitario, que asume responsabilidades de mayor estrechez y de convivencia, no sólo con sus semejantes seres humanos, sino con otros seres. Porque la comunidad es como una *uta*, una casa, donde todos forman parte de una sola familia, y están bajo un solo techo, en medio de todos los bienes que necesitan para reproducirse. Así al sembrar la papa:

- Se hacen dos surcos en la tierra para huérfanos, viudas o quienes estén enfermos y con ello también se vean favorecidos.
- Se hacen dos surcos para los animales de la familia: perros y gatos.
- Se hacen dos surcos para las *awichas* o ánimas, entidades que vigilan el proceder de las (chacras) parcelas.

Si bien cuando se recogen los productos que se obtuvieron de estos surcos, algunas veces se redistribuyen no sólo en los sujetos ya descritos (seres humanos, animales y ánimas) y si queda excedente, éste se da entre la demás población (Conversación con Néstor Calle, octubre 2016). No obstante esta forma de inclusión se está perdiendo a medida que muchos dejan las

⁷⁹ Algunas veces los hijos(as) se encuentran trabajando en la Ciudad de México por temporadas. Sin embargo, esto no impide que ellos vuelvan a su comunidad en ciertas fechas para apoyar en las labores agrícolas.

comunidades, en algunas familias de Sullkatiti Lahuacollo, debido a la migración de sus integrantes.

5.6 *komon 'a'tel* y *ayni*, su práctica en zonas urbanas

Un objetivo a cumplir en esta investigación fue conocer si existía la posibilidad de practicar el *komon 'a'tel* y el *ayni* en las zonas urbanas, puesto que son formas de socialización nacidas en el ámbito rural. Para los tojolabales debido a los constantes cambios climáticos, la sequía, erosión de la tierra, la violencia política, etc., entre diversas causas de orden ambiental, social, económico y político, los ha llevado a migrar fuera de sus comunidades, a la cabecera municipal de Las Margaritas, a Comitán, Chiapas, así como a la ciudad de México o incluso al extranjero. La migración inserta factores de diferenciación en las comunidades, con un sentido cada vez más diverso y con mayor apertura al mundo exterior. Ello es significativo porque les permite conocer otras culturas, otras sociedades a través de la migración dentro y fuera del país. Como fenómeno social la migración para los tojolabales incluye tanto a los varones quienes se insertan en el ámbito de la construcción, como ayudantes de albañilería y algunos como maestros albañiles, así como de las mujeres quienes se colocan como trabajadoras del hogar donde la mayoría de las veces no cuentan con los derechos laborales básicos y mucho menos con seguridad social. Asumir el hecho de salir de su comunidad implica para ellos que sus costumbres y formas de socialización en el trabajo quedan excluidas. Se migra para conseguir un salario, como señala el hermano Alberto: “mis hijos se van a México [la Ciudad de México] porque la sequía nos ha afectado” (Conversación con A. Velasco, febrero 2017), o de la hermana Teresa: “voy a la ciudad a trabajar por una temporada, allá me quedo porque Rafael Ramírez está muy lejos del D.F.” (Conversación con Teresa Jiménez, febrero 2017). La necesidad conduce a tener que salir de la comunidad:

jel ja jnesesidatik	Necesidades hay de sobra
'oj jle'tik t'un jtak'intik	porque dinero no tenemos
ja' yuj t'ilan 'oj jle' tik	y por ello con patrones

ja ganar b'a 'ajwalali buscaremos el trabajo (Lenkersdorf, 1999b: 82).

Cuando se sale de la comunidad para realizar la *tarega*, tarea, el trabajo en propiedades privadas, fincas, se concibe como una forma de explotación, porque el tojolabal debe cumplir una tarea (al rozar el terreno, por ejemplo), misma que a veces no se puede cumplir porque la carga de trabajo es demasiada y como no se realiza no se recibe pago o salario. En este sentido el insertarse en otra estructura social y económica, implica que el *komon 'a'tel*, el trabajo comunitario, quede fuera de su vida, incluso si los tojolabales le asignan otro nombre al trabajo asalariado: *ganaranum* que definen como ganar un sueldo, es decir *ts'akol*, sueldo obtenido que es para beneficio de la familia. El *komon 'a'tel* desaparece ante otras formas de relación social y laboral fuera de la comunidad, y sólo permanece en la consideración de aquellos que migran en su concepción temporal, es decir se migra siempre y cuando ya se haya hecho el *komon 'a'tel* en la milpa y en la comunidad, de ahí que la migración sea temporal y se regresa a la comunidad para recoger la cosecha. El *komon 'a'tel* implica otro ritmo de tiempo: el que está orientado por el tiempo de la naturaleza, a diferencia del trabajo asalariado que se sujeta al ritmo de aceleramiento de la producción.

En contraparte, para los aymaras su existencia se funda en su espacio, por eso la atención y cuidado hacia su *chacra* (parcela) para procurarlo y alimentarlo material y espiritualmente. Para Félix Layme, lingüista oriundo de Sullkatiti Lahuacollo este espacio no sólo se reduce en el ámbito rural, sino que para él cuando el aymara se traslada al ámbito urbano, lo primero que busca es hacerse de un espacio, una casa o terreno donde albergar no solo a los suyos sino de recrear su espacio y de procurarlo, con sus formas de relación (Entrevista, octubre 2016). Así al instalarse en las villas (barrios) periféricas de la ciudad de La Paz o de El Alto, buscan recrear el *ayni* con sus vecinos(as), quienes son considerados como sus hermanos(as), como integrantes de una familia, por eso se valora y se asume al instalarse en otros espacios que la reciprocidad, que el *ayni* debe resurgir, ya que “todo tiene vida y todo es ayni”

(Conversación con Yampara, noviembre 2016). Ejemplo de ello es que la organización para gestionar servicios básicos: agua, luz, drenaje; para las villas (barrios) que se encuentran en zonas marginadas, se realiza mediante la *jayma*, un trabajo en el que participan todos(as) por el bien de todos(as), y que es una forma práctica de aplicación del *ayni*. Así, se constituye en un acompañamiento, en comunicarse, ser solidario y recíproco: “se hace con cariño con todo amor (*taqi muñasiñampi*), con todo corazón (*taqi chuymampi*), con espíritu de hermandad, con voluntad, con alegría y hasta con toda fe (*taqi iyawsañampi*)” (Mamani Bernabé, 2007: 152).

El *ayni* es así que sigue presente en algunas zonas urbanas, su significado incluso se intentó institucionalizar con el gobierno plurinacional, en el caso particular de la ciudad de La Paz, en la constitución del Plan de Desarrollo Municipal 2007-2011, “JAYMA” (JAYMA, El Plan de la ciudad, 2007). Mediante éste se intentará de manera institucional y jurídica resolver problemáticas en torno a la gestión integral del agua, de residuos sólidos, el transporte, el desarrollo económico local, vivienda y seguridad, es decir los problemas acuciantes del desarrollo de un área metropolitana. Sin embargo no se concretó, sólo quedó como proyecto, inconcluso por la falta de voluntad tanto de las instituciones estatales y municipales, de los intereses económicos de las empresas participantes, así como de los intereses políticos de los grupos que intervenían: “no se pudo concretar en acciones efectivas principalmente por un tema de voluntades ligadas más al ámbito político, y las pretensiones que tienen los municipios vecinos sobre la jurisdicción del municipio de La Paz” (Arroyo, 2015: 14).

Esta perspectiva del *ayni* en el espacio urbano es percibida como una práctica de manera perversa para Pedro Portugal: “la reciprocidad se deforma en favoritismos que no significan el empoderamiento del indígena, ni su emancipación, sino seguir subyugado” (Conversación con Pedro Portugal, diciembre 2016). A ¿qué se remite con esta perversión? A que si el *ayni* en el ámbito urbano no confluye con cuestiones políticas, entonces pierde relevancia

concreta y se concibe como una especie de políticas públicas demagógicas de un Estado que se deshace de las tareas institucionales clave, es decir, es la configuración del desentendimiento del Estado en aspectos sociales. Dado que el *ayni* en las comunidades está fuertemente asociado con prácticas políticas, es “la voluntad del *thaqhi*, de prestar ejercicio y representación, una práctica política de continua rotación” (Conversación con Néstor Calle, octubre 2016). Así, cuando se intenta institucionalizar el *ayni*, como una política pública asistencial y social, ello hace que pierda su pleno sentido ético y político.

De manera que el *ayni* implica, como forma de relación social y económica, una tarea profunda. Para Pedro Portugal se da un debate teórico en la actual Bolivia, ya que se percibe que desde una perspectiva de una economía de mercado, neoliberal y capitalista esta forma puede “impedir el desarrollo del modelo económico”, ya que para el actual modelo económico es “una manifestación fósil de formas antiguas” (Conversación con Pedro Portugal, diciembre 2016); es decir, es la negación y la búsqueda por exterminar otra forma de concebir las prácticas sociales y económicas desde principios éticos comunitarios, por la imposición de un modelo económico, social y político de mercantilización, que se funda en una ética egoísta, individualista y de interés personal y centrada en ciertos grupos.

Para Simón Yampara la realización del *ayni* en la zona urbana es una labor compleja, más no difícil. Siendo parte de la academia universitaria, él refiere que como principio ético de reciprocidad se enfrenta a una academia donde todo es competencia, individualismo; es decir, el principio en el que se articula es la economía, “todo es hacer dinero, obtener ganancia. Los intelectuales defienden en la academia su posición, semejante a una casta, no se da una apertura a valorar y practicar estas concepciones y prácticas aymaras, el *ayni*, [la reciprocidad] se pierde en el individualismo y egoísmo”. Para nuestro sociólogo aymara el *ayni* se puede llevar a la academia, a la escuela, adoptar en los planes educativos, pero no se entiende; por el contrario, ello se pierde en la mercantilización de una educación empresarial por competencias. “En la

academia no se expresa en la currícula, no se comprende que el *ayni* no es algo racional en sentido estricto occidental” (Conversación con Simón Yampara, noviembre 2016). Además de que se da un problema acuciante en las nuevas generaciones, que se olvidan de su identidad por diversos aspectos, desde lo cultural pasando por lo social: “El problema en los jóvenes aymaras es que están más cercanos a lo occidental, es decir todo aymara en Bolivia, en La Paz, tiene un chip occidental y uno aymara, pero ya no hacen uso del chip aymara” (Conversación con Simón Yampara, noviembre 2016).

No sólo Yampara ve la pérdida del *ayni*, de manera paralela Felipe Quispe “El Mallku” dirigente aymara y profesor de historia, señala que si bien antes se manifestaba con mayor proporción, su modificación se debe a la política, las formas de gobierno y el modelo económico que ha incidido en su pérdida: “antes era más intenso, las reformas del 52 y este gobierno actual, más capitalista ha influenciado para que se pierda, antes era más recíproco, ahora ya no. Pero a pesar de ello el aymara sigue como comunitarista, todavía en las comunidades se da el trueque, es una relación de igualdad, no existe el verticalismo en la relación” (Conversación, noviembre de 2016).

No podemos dejar fuera, cómo el elemento de la educación se involucra e intercede en esta pérdida. Para Quispe, como para Yampara, la educación sirve como elemento de desarraigo, de imposición de una ética y de unos valores: “La educación ha intercedido en sacar hábitos y costumbres. No hay una pedagogía afín al aymara” (Conversación con Felipe Quispe, noviembre de 2016). Más que una imposición debe haber un equilibrio, como señalaba Yampara, “entre el chip occidental y el chip aymara”, entre tradición y modernidad, de una práctica y diálogo mutuo, de convivencia y no de subordinación, tomar distancia de la imposición de una civilización sobre la otra, para Néstor Calle esto es un camino por recorrer, el cual conlleva riesgos, que se deben afrontar: “Acudir a experiencias ancestrales, adecuar proyectos históricos a las cosas que se están dando actualmente, esto implica un riesgo, es necesario asumir ese riesgo. Algo debemos hacer. Soñar, trabajar, hablar...

La dialéctica del *qhip nayra* nos va a permitir construir el camino” (Conversación con Néstor Calle Pairumani, 21 de abril de 2017).

El *komon 'a'tel* y el *ayni* resulta así que fuera de la comunidad tienen ante sí una tarea compleja, pero que no por ello es difícil, ya que pensar que no se puede lograr es parte de una conciencia infundada alentada por un sistema que no admite que existen alternativas.

5.7 Relaciones externas y su incidencia en el *komon 'a'tel* y el *ayni*

Las comunidades tojolabal y aymara no son ajenas a los procesos que median en el orden social interno de sus comunidades y de sus relaciones. Las necesidades económicas, derivadas del incremento de las sequías en los últimos años, de las heladas y granizadas en la zona andina, originan que las formas de socialización se modifiquen. Tanto el *komon 'a'tel* tojolabal como el *ayni* aymara, implica que en las comunidades subsisten estas formas y también aumentan otras de carácter laboral, donde se da una compleja articulación entre lo económico y lo ético.

Ya se señalaba anteriormente que estas formas de socialización en el campo son de carácter comunitario, si bien una forma de pago que se realiza entre tojolabales y aymaras por participar y ayudar de manera voluntaria se da con productos en especie, también aparece el jornal, el pago económico o monetario. Entre los tojolabales esta nueva variación por la ayuda prestada es remunerada con dinero, cuando la producción no es satisfactoria, y si en la familia existen integrantes que hayan salido a trabajar fuera de la comunidad, el pago ya no es en especie, pero habitualmente se llega a un acuerdo entre ambas partes con respecto al costo por ayudar, o al tiempo de trabajo.

Al participar en el *komon 'a'tel* en la milpa, en la siembra de maíz con la familia Méndez Santiz, no se realizó pago monetario; la ayuda será retribuida de la misma forma cuando sea necesaria. Sin embargo, la hermana Dominga comentó que otras familias cuando no tienen suficientes participantes, se da un

acuerdo entre la familia y los hermanos(as) que brindan su ayuda: “se les paga entre ochenta y cien pesos por día, con un horario de siete de la mañana a tres de la tarde” (Conversación con la hermana Dominga Méndez Santiz, febrero de 2017).

Para los aymaras la mercantilización también ha reconfigurado la *paylla* “pago”, en algunos casos se prefiere que sea con valor monetario y no con especie. Sin embargo, este factor modifica la dimensión ritual del *ayni*, es decir como señala Yampara, sigue apareciendo la hoja de coca, “se *picchea* [mastica], para hacer reciprocidad, pero también con la intención de que el trabajo sea productivo, para después volver a participar” (Conversación Simón Yampara, noviembre 2016).

En Sullkatiti Lahuacollo, el haber participado en la siembra de papa en *ayni* en la chacra de la familia Calle Pairumani, en noviembre del 2016, conllevó a que la señora María de la Paz Pairumani Calle me retribuyera en reciprocidad por colaborar en la cosecha de esa misma chacra, en el mes de abril de 2017, no sólo con *paylla*, que significa el pago que se da con el mismo producto de mi participación, sino además con una cantidad en dinero como a los demás participantes. De tal modo se me consideró como parte de la comunidad y se me obsequió una cantidad de papa, fruto de la cosecha recogida así como la retribución económica acostumbrada en este tipo de trabajo comunitario.

Conclusiones

El *komon 'a'tel* y el *ayni* más que tener una sola definición o sentido, adquieren en su forma práctica matices que los configuran dependiendo de la preponderancia de la actividad en la que se dan. Sin embargo, su fundamento sigue siendo el sentido moral de bien común, de la reciprocidad y participación en el trabajo comunitario entre los sujetos participantes, así como la valoración de la naturaleza y de los demás seres y entidades. A pesar del paso de los siglos estas formas no fueron destruidas del todo por el proceso histórico, se conservan pero han tenido variantes, porque como formas de socialización del

pensamiento tojolabal y aymara, y de las propias comunidades, no están excluidas de la interrelación con otras formas y pensamientos, con las realidades, transformaciones tecnológicas e ideologías que confluyen en las realidades de cada nación y del continente en general. En la práctica, el *komon 'a'tel* y el *ayni* se manifiestan a través de la oralidad, de la palabra y voluntad, mediante el diálogo, y al dialogar otorgan significado al reconocimiento de la igualdad y el respeto mutuo.

Desde el pensamiento tojolabal y aymara el *komon 'a'tel* y el *ayni*, no se quedan en abstracciones, sino que son prácticas que configuran el sentido de trabajo, de organización económica, así como los aspectos culturales, ideológicos, rituales de la vida de los pobladores de la comunidad de Rafael Ramírez en México y de la comunidad de Sullkatiti Lahuacollo en Bolivia. Son formas de inclusión que buscan el equilibrio en las comunidades, al establecer formas de redistribución de la producción, pero también de inclusión social, al generar valores morales en las propias formas de trabajo. Por esa razón, se oponen a un sistema de producción caracterizado por la ganancia, el individualismo, la sobreexplotación y la competencia. Como culturas agrocéntricas, los tojolabales y los aymaras se forjan con base en la unidad al trabajar en y por su comunidad, y además trabajan el universo, ya que con la agricultura mantienen una socialización con otras entidades.

La diferencia entre el pensamiento tojolabal acerca del *komon 'a'tel* y el pensamiento aymara sobre el *ayni*, es que para los primeros asumir el hecho de salir de su comunidad implica para ellos que sus costumbres y formas de socialización en el trabajo quedan excluidas. Por lo contrario, para los aymaras al trasladarse a otro espacio y contexto diferente al ámbito rural, es decir a lo urbano, el significado de ese desplazamiento los reta a buscar la manera de continuar y practicar sus formas de socialización, aunque si bien el *ayni* no se ha podido desarrollar del todo completamente, se han dado equívocos y se ha articulado con nuevas maneras de socialización y del trabajo, la intención sigue presente en los aymaras.

Conclusiones generales

A través de un recorrido de lo social histórico desde el período prehispánico hasta la actualidad, se muestra cómo por las condiciones sociales, económicas y políticas de los tojolabales de la comunidad de Rafael Ramírez en el Municipio de Las Margaritas, Chiapas, y de los aymaras de la comunidad de Sullkatiti Lahuacollo, Municipio de Jesús de Machaca de la Provincia de Ingavi, en el Departamento de La Paz, Bolivia, como comunidades originarias, siguen padeciendo la exclusión e imposición de un sistema y estructura que trata de invisibilizar no sólo su pensamiento, historia y cultura, sino que son objeto de injerencias en sus formas de convivencia, que afectan sus saberes, conocimientos y tradiciones de las formas de socialización.

Las nuevas modalidades de un estado capitalista desde hace algunos años, basadas en el extractivismo, despojo, exclusión e imposición, son los fundamentos a los que en la actualidad se enfrentan los tojolabales y los aymaras, independientemente de que para el caso de los tojolabales el movimiento zapatista en 1994 haya tenido una repercusión, así como para los aymaras a partir del año 2006, desde la constitución de un Estado Plurinacional, se intentó la inclusión, el respeto y el reconocimiento a los aymaras y a los demás 36 pueblos originarios de Bolivia.

Ante ello se hizo una reconstrucción epistemológica del *komon 'a'tel* y del *ayni*, ante la necesidad de reivindicar las formas de socialización y reciprocidad que siguen vivas en el pensamiento y en las prácticas de estas comunidades en México y en Bolivia; a pesar de que la amenaza esté latente y se intente negar su existencia y que se oponen a formas de relación que mercantilizan al ser humano y sus prácticas laborales.

Se demostró que ambos, *komon 'a'tel* y *ayni*, no se reducen a formas de trabajo económicas sino que sus alcances van más allá, ya que su raíz tiene principios éticos, y que buscan su practicidad en formas económicas y en formas de relación social en el trabajo comunitario. En este sentido, la reciprocidad difiere

de un mero intercambio de objetos; y, por el contrario, implica considerar una interrelación entre sujetos con sujetos, con la naturaleza y con energías o entidades del cosmos, dimensiones que en su practicidad conllevan a la complementariedad al establecerse estas formas, y que no significa una dependencia, porque no se enmarca en un sistema de jerarquías sino de relaciones de manera horizontal.

Como principios éticos que nacen del pensamiento tojolabal y aymara, el *komon 'a'tel* y el *ayni*, en la práctica, manifiestan un sentido de responsabilidad y respeto de estas formas hacia los recursos naturales y el medio ambiente, una manera consciente y equilibrada sobre la vida, ya que se configuran como mecanismos de protección del medio ambiente. Desde su modelo de producción, en el trabajo y en lo social, no consideran una lógica de aceleramiento productivo, sino su fundamento en la regulación y prudencia en la producción y consumo.

Como formas de socialización del trabajo, siembran una conciencia social de afecto, de amistad y gozo compartido entre los que participan de una actividad, es un acto de creación, de lazos de afinidad y amistad recíproca no sólo entre los seres humanos, sino de constante diálogo con la naturaleza y el universo. Por ello, articula en su definición y realización una dimensión espiritual de convivencia y complementariedad, con el mundo natural y el mundo espiritual.

Cultivar, sembrar, así como otras actividades que se realizan en lo agropecuario, desde el ámbito rural para los tojolabales y los aymaras de estas comunidades, adquieren un carácter de creación e intercambio social. A través de la reciprocidad en las actividades, el llevarlas a cabo, no se circunscribe a una relación social de imposición, de tormento, sino que la complementariedad también significa una reciprocidad del sentimiento de ánimo, del gusto por realizar las actividades.

Es importante señalar una diferencia entre el *komon 'a'tel* y el *ayni*, y es que en la comunidad tojolabal se evidenció la presencia de grupos religiosos y políticos

en su acontecer y en sus proceder. Ello significa que hay una influencia de estos grupos entre la comunidad tojolabal, que se manifiesta en la división interna y en la pérdida de valores ancestrales. Si bien a veces se ha dado una articulación de ellos que no ha segmentado a las comunidades; en otros casos se ha dado la fragmentación interna, la aparición de disputas y conflictos. Por el contrario, en la comunidad aymara de Sullkatiti Lahuacollo, si bien se ha dado la aparición de grupos políticos y religiosos, éstos aún no tienen una fuerte incidencia en la comunidad.

Como formas de socialización el *komon 'a'tel* y el *ayni* se enfrentan a la injerencia fuera de las comunidades en el ámbito urbano y lejos de lo rural, de otras culturas y valores. Principalmente, ello se trató de la incidencia de formas de socialización fundadas en valores del individualismo, la competencia, la ganancia, lo mercantil por encima del apoyo mutuo. Para los tojolabales esto se manifiesta en la práctica de aquellos que optan por salir de su comunidad por necesidades económicas o de otra índole; lo que muchas veces ha significado la exclusión o desaparición total del *komon 'a'tel*, de sus principios y valores, así como de su identidad. Una manera que ellos han encontrado para contrarrestarlo es retornar a sus comunidades, pero muchas veces la situación concreta no se los permite. Los aymaras no están exentos de esta problemática e intentan revitalizar sus formas de socialización en el espacio donde llegan a radicar, así como la alimentación y transmisión de saberes de una generación a otra, a través de la oralidad en diversas formas y desde otros mecanismos. Ambos tienen una gran problemática, la continuidad de sus formas de socialización, así como la búsqueda para seguir practicándolas y continuar con principios éticos de ayuda mutua, reciprocidad y complementariedad.

Queda en nosotros, como investigadores sociales, auxiliarlos y aprender de ellos para su continuidad y vigencia, pero también como seres humanos difundirlas y acercarlas a quienes las desconocen como un conocimiento alterno ante un sistema y un modelo ético social que fomenta el deterioro de las relaciones humanas, de la sobreexplotación de los seres humanos y del medio

ambiente, de la destrucción de la naturaleza, en aras de un valor económico, donde el sujeto queda cosificado y reducido a objeto.

Bibliografía citada

- Albó, Xavier. ([1985] 2010). *Desafíos de la solidaridad aymara. Cuaderno de investigación*, No. 25. La Paz: CIPCA.
- Appendini, Kirsten *et al.* (1983). *El campesinado en México. Dos perspectivas de análisis*. México: El Colegio de México.
- Arnold, Denise Y. y Juan de Dios Yapita (1998). *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: ILCA/HISBOL.
- Arroyo, Marcelo (2015). "Diálogo La Paz: ¿ciudad moderna y sostenible? En T'inkazos. No. 38. pp.9-33 en http://www.scielo.org.bo/pdf/rbcst/v18n38/v18n38_a02.pdf Consultado el 20 agosto de 2017.
- Bellinghausen, Hermann (2012). "Rebeldía viva Se movilizan más de 40 mil zapatistas en 5 municipios de Chiapas", en *La Jornada*, 22 de diciembre, p. 2. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2012/12/22/politica/002n1pol> Consultado el 12 de septiembre de 2015.
- _____. (2014). "Corriente de estudios académicos ignoró las condiciones de guerra", en *La Jornada*, 23 de mayo, p. 19. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2014/05/23/politica/019n1pol> Consultado el 20 de septiembre de 2015.
- Beuchot, Mauricio (2006). *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*. México: Ediciones Eón/Universidad Iberoamericana.
- _____. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. México: UNAM.
- _____. (1997b). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM-IIFIL.
- _____. (1989). *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. Puebla, México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Calle Pairumani, Néstor, (2010) "La dialéctica de la complementariedad: el ser en el conocimiento aymara". Barcelona: Instituto de Altos Estudios Universitarios – IAEU.

- Castillo Aguilar, Ramón (s/f). *Memorias*. Comitán, Chiapas: inédito.
- Cattaruzza Viasco, Giovanni (2014). "Integrantes de CIOAC-H atacan a pueblo tojolabal en zona selva de Chiapas: Sigue la estrategia de contrainsurgencia y de "limpieza" hacia la libre determinación y la autonomía en la región." Recuperado de <http://komanilel.org/2014/12/17/integrantes-de-cioac-h-atacan-a-pueblo-tojolabal-en-zona-selva-de-chiapas-sigue-la-estrategia-de-contrainsurgencia-y-de-limpieza-hacia-la-libre-determinacion-y-la-autonomia-en-la-re/> Consultado el 20 de septiembre de 2015.
- Choque Canqui, Roberto. (2014). *El indigenismo y los movimientos indígenas en Bolivia*. La Paz: Unidad de Investigaciones Históricas, UNIH-PAKAXA.
- _____. (2012). *Historia de una lucha desigual. Los contenidos ideológicos y políticos de las rebeliones indígenas de la Pre y Post Revolución Nacional*. La Paz: Unidad de Investigaciones Históricas, UNIH-PAKAXA.
- _____. y Quisbert Quispe, Cristina (2010). *Líderes indígenas aymaras. Lucha por la defensa de tierras comunitarias de origen*. La Paz: Unidad de Investigaciones Históricas, UNIH-PAKAXA.
- _____. (2003). *Jesús de Machaca: La marka rebelde 1; Cinco siglos de historia*. Bolivia: CIPCA y CEDOIN.
- _____. y Ticona Alejo, Esteban (1999). *Sulevación y masacre de Jesús de Machaca de 1921*. La Paz: Fundación Diálogo-DANIDA.
- _____. y Ticona Alejo, Esteban (1996). *Jesús de Machaca: La marka rebelde 2. Sulevación y masacre de Jesús de Machaca de 1921*. Bolivia: CIPCA y CEDOIN.
- _____. (1988). El repartimiento de Tiwanaku. Una versión sobre la situación crítica de los caciques y tributarios. Siglos XVI y XVIII. *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, Año 1, No. 1-2, p. 273-309.
- _____. (1986). *La masacre de Jesús de Machaca*. La Paz: Chitakolla
- _____. (S/F). *La servidumbre indígena: El pongueaje (Siglos: XIX y XX)*. La Paz: Mimeografiado.

- Cuadriello Olivos, Hadlyyn y Rodrigo Megchún Rivera (2006). *Tojolabales*. México: CDI.
- Demélas, Marie-Danielle (1981). "Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910", en *Historia Boliviana I*. Cochabamba.
- Díaz-Polanco, Héctor (1992). "El Estado y los indígenas". En Jorge Alonso y Alberto Aziz Nassif (Eds.), *El nuevo estado mexicano: Estado, actores y movimientos sociales*, Vol. III. México: Universidad de Guadalajara/ Nueva Imagen.
- Flores Moncayo, José (Comp.). (1953). *Legislación boliviana del indio. Recopilación 1825-1953*. La Paz: Ministerio de Asuntos Campesinos/ Departamento de Publicaciones del Instituto Indigenista Boliviano.
- Floristan, Casiano (1998). *Teología práctica: Teología y praxis de acción pastoral*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Fuente de la, Rosa (2008). *La autonomía indígena en Chiapas. Un nuevo imaginario socio-espacial*, Los libros de la Catarata, Madrid.
- Gaos, José (1996). "Sobre otras fuentes de la Historia de las ideas." En *Obras completas*, Vol. VIII. México: UNAM.
- García de León, Antonio (1985), *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Vol. 1 y 2. México: Era.
- Gómez Callisaya, Florentino (2006). *El incumplimiento del Ayni rompe principios de reciprocidad positiva y deriva a sanciones peculiares en la comunidad Contorno*. (Tesina de Grado). La Paz: Facultad de Derecho y Ciencias políticas, UMSA.
- Gómez Hernández, Antonio (2002). *El ch'ak ab'al. Del baldío a la actualidad*. México: UNAM/UNACH/IEI.
- _____. y Mario Humberto Ruz (Eds.). (1992). *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*. México: UNAM/Universidad Autónoma de Chiapas.

- Gose, Peter (2001). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz: Editorial Mama Huaco.
- Grillo, Eduardo (1993). La Cosmovisión Andina de Siempre y la Cosmología Occidental Moderna. En: *¿Desarrollo o Descolonización en los Andes?* Lima: PRATEC.
- _____. y Grimaldo Rengifo (1990). *Agricultura y cultura en los Andes*. La Paz: Hisbol.
- Harman, María Inge (1987). Las relaciones de ayuda mutua y su encaje en la organización socioeconómica de los Yuras del sur de Potosí. *Anales de la Reunión Anual de Etnología*. La Paz: MUSEF.
- Harris, Olivia (2010). Trocaban el trabajo en fiesta y regocijo. Acerca del valor del trabajo en los andes históricos y contemporáneos. *Chúngara. Revista de Antropología chilena*, 42(1), 221-233.
- Hernández Cruz, Antonio (1999). Autonomía tojolabal: génesis de un proceso. En Burguete Cal y Mayor (Ed.), *México: experiencias de autonomía indígena*, Documento Número 28 (pp. 171-191). Guatemala: IWGIA.
- INALI (2008). *Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales*, en línea, <http://www.inali.gob.mx/> Consultado el 5 de mayo de 2016.
- Índice de marginación por entidad federativa 1990-2015 recuperado de: http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Datos_Abiertos_del_Indice_de_Marginacion Consultado el 22 de noviembre de 2015.
- Índice de marginación por municipio 1990-2015 recuperado de http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Datos_Abiertos_del_Indice_de_Marginacion Consultado el 8 de mayo de 2016.
- INEGI (2004). *La población hablante de lengua indígena de Chiapas*. México, en línea www.inegi.gob.mx Consultado el 25 de noviembre de 2015.
- _____. (2015). *Lenguas indígenas en México y hablantes de (3 años y más) al 2015*, en línea, www.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm Consultado el 9 de mayo de 2016.
- Instituto Nacional de Estadística. (2012) *Censo Nacional de Población, 2012*. La Paz: www.censosbolivia.ine.gob.bo y

<http://datos.ine.gob.bo/binbol/RpWebEngine.exe/Portal?BASE=CPV2012COM&lang=ESP> Consultado el 23 de agosto de 2017.

- Klein, Herbert. S. (1993 [1968]). *Orígenes de la revolución nacional boliviana. La crisis de la generación del Chaco*. México: CONACULTA/Grijalbo.
- Kropotkin, Piotr (1970). *El Apoyo Mutuo, un factor de la evolución*. España: Zero.
- Layme Pairumani, Félix (2004). *Diccionario Bilingüe Aymara Castellano*. La Paz: Consejo Educativo Aymara.
- _____. (1996). Prólogo: El regreso de los wak'as. En Astvaldur Astvaldosson, *Jesús de Machaqa: La marka rebelde 4; Las voces de los wak'as*. Bolivia: CIPCA y CEDOIN.
- _____. (1996). Presentación. En Choque Canqui, Roberto y Ticona Alejo, Esteban, *Jesús de Machaqa: La marka rebelde 2; Sublevación y masacre de Jesús de Machaqa de 1921*. Bolivia: CIPCA y CEDOIN.
- Lehm, Zulema A. y Silvia Rivera Cusicanqui (1988). *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA.
- Lenkersdorf, Carlos (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- _____. (2004). *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*. México: Plaza y Valdés.
- _____. (2001). *El diario de un tojolabal*, Plaza y Valdés, México.
- _____. (1999). *Indios somos con orgullo: poesía maya-tojolabal='indio 'otik ja jtz'eb'ojtiki*. (Recop., Notas, intro. y trad.). México: UNAM-IIFil.
- _____. (1999b). *Indios somos con orgullo. Poesía maya-tojolabal. Literatura indígena bilingüe*. México: UNAM/IIFL/Centro de Estudios Mayas.
- _____. (1996). *Los hombres verdaderos voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.
- _____. (1979). *b'omak'umal tojol ab'al- kastiya 1. Diccionario tojolabal-español*. Vol. I. México: Nuestro Tiempo.
- Lenkersdorf, Gudrun (2010). *República de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*. México: Plaza y Valdés.

- Llanque Chana, Domingo (1990). *La cultura aymara. Destrucción o afirmación de identidad*. Lima: IDEA/TAREA.
- Lomelí González, Arturo (1999). Pueblos indios y autonomías zapatistas. En Burguete Cal y Mayor (Ed.), *México: experiencias de autonomía indígena*, Documento Número 28 (pp. 234-258). Guatemala: IWGIA.
- Mamani, Carlos (2001). Memoria y política aymara. En Ari Chachaki Waskar (Ed.), *Aruskipasipxañasataki: El siglo XXI y el futuro del pueblo aymara*. La Paz: Editorial Amuyañataki.
- _____. (S/F). *Historia y prehistoria: ¿dónde nos encontramos los indios?* Simposio: Historia. La Paz: THOA.
- Mamani Ramírez, Pablo (2017). *El estado neocolonial. Una mirada al proceso de la lucha por el poder y sus contradicciones en Bolivia*. La Paz: Rincón ediciones.
- Mamani Bernabé, Vicenta (2007). *Mujer aymara migrante. Hermana ponte derecha y camina*. Cochabamba: Editorial Verbo Divino.
- _____. (2002). *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*. La Paz: Creart Impresores.
- Mandujano, Isaín (2016). "Tojolabales católicos expulsan a a nueve familias evangélicas y queman sus casas" en *Proceso*, núm.2082, 5 de enero, recuperado de <http://www.proceso.com.mx/425267/tojolobales-catolicos-expulsan-a-nueve-familias-evangelicas-y-queman-sus-casas> _Consultado el 20 de agosto de 2016.

Manifiesto de Tiwanaku. (1973). En <http://marianabruce.blogspot.mx/2010/06/primer-manifiesto-de-tiahuanaco-1973.html> Consultado el 12 de noviembre de 2016.

Mattiace Shannan L. (2002). Renegociaciones regionales del espacio: Identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas. En Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (Eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas* (pp.83-124). México: CIESAS/ IWGIA.

- Medina, Javier (2002). *La vía municipal hacia la vida buena. Insumos para ajustar la EBRP*. La Paz: FAM Bolivia.
- Michaux, Jacqueline, Felix Layme, Martha Gonzales y Edmundo Blanco (2003). *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. Dominique Temple. La Paz: Tari/Plural.
- Milla Villena, Carlos (2002). *Ayni, Semiótica andina de los espacios sagrados*. Perú: Amaru Wayra.
- Núñez Rodríguez, Violeta R. (2011). *Territorios indígenas: una historia permanente de despojos: la cosmovisión maya-tojolabal frente a la desposesión*. México: Plaza y Valdés.
- Palomino Flores, Salvador (2007). La base de la vida comunitaria: Instituciones de reciprocidad en el mundo andino. *Pukara. Cultura, sociedad y política de los pueblos originarios*, 2 (24).
- Plan de Desarrollo Municipal 2007-2011, JAYMA (2007). *El plan de la ciudad. Diagnóstico Municipal*. La Paz: Dirección de Planificación y Control. Unidad de Planificación Participativa.
<https://sim.gobernacionlapaz.com/municipio/pdm/la-paz2007-2011.pdf>
 Consultado el 7 de octubre de 2017.
- Programa Regional de Desarrollo 2013-2018 (2014). Región XV meseta comiteca tojolabal recuperado de [www.ped.chiapas.gob.mx/.../2013-2018/2013 PRD 15 Meseta Comiteca...](http://www.ped.chiapas.gob.mx/.../2013-2018/2013_PRD_15_Meseta_Comiteca...) Consultado el 10 de agosto de 2016
- Rubio, Blanca (1987). *Resistencia campesina y explotación rural en México*. México: Era.
- Ruz, Mario Humberto (1997). Etnicidad, territorio y trabajo en las fincas decimonónicas de Comitán, Chiapas. En Leticia Reina (Coord.), *La reindianización de América en el siglo XIX*. México: Siglo XXI/Ciesas.
- _____. (1992). *Savia india, floración ladina, Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglo XVIII Y XIX)*. México: Conaculta.

- _____. (1986). *Los legítimos hombres una aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Vol. II. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Salazar Mostajo, Carlos (2006). *Warisata Mía y otros artículos polémicos*. El Alto, La Paz: El Cóndor Boliviano Editores.
- SIPAZ. Blog del servicio internacional para la paz. (2016). "Chiapas: Indígenas tojolabales conmemoraron tercer aniversario de la fundación de su comunidad", recuperado de <https://sipaz.wordpress.com/2016/08/03/chiapas-indigenas-tojolabales-conmemoraron-tercer-aniversario-de-la-fundacion-de-su-comunidad/> Consultado el 19 junio de 2016.
- Tello, Carlos, (1995), "Chiapas y la guerrilla", en *Nexos*, en línea, <http://www.nexos.com.mx>, Consultado el 20 abril de 2016.
- Temple, Dominique (1997). *El quid-pro-quo histórico. El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas*. La Paz: THOA/ Ediciones Aruwiyiri.
- _____. (1987). Qué es el economicidio. *Arinsana. Revista de la Cooperación internacional en las áreas indígenas de América Latina*, 5, 5-18.
- Ticona Alejo, Esteban (2001). El rito del inicio de la siembra y la mara t'aqa en la Marka Jesús de Machaqa. *Textos antropológicos*, 12 (1-2).
- Valencia, Guadalupe, Börries Nehe y Cecilia Salazar (2017). Bolivia desde México: tan lejos y tan cerca... En Guadalupe Valencia, Börries Nehe y Cecilia Salazar (Coords.), *Pensando Bolivia desde México. Estado, movimientos, territorios y representaciones*. México/Bolivia: UNAM/ Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos/UMSA/Posgrado en Ciencias del Desarrollo.
- Valtierra Zamudio, Jorge (2013). *Los tojolabales y la pastoral indígena en el sureste de Chiapas. Comunicación e interacción entre los agentes de pastoral y tojolabales católicos*. (Tesis para optar al grado de Doctor en Antropología Social). México: CIESAS.
- Van Der Haar, Gemma y Carlos Lenkersdorf (1998). *San Miguel Chiptik. Testimonios de una comunidad tojolabal*. México: Siglo XXI.

- Vargas, Condori, Jaime (2016). *Ayllu Marka Integralidad andina*. El Alto-La Paz: Ediciones Amuyawi.
- _____. (2015). *Antis. Pensamiento filosófico de los pueblos nativos*. El Alto, La Paz: Ediciones Amuyawi.
- _____. (2014). *Ayni: enfoque ético moral*. El Alto, La Paz: Ediciones Amuyawi.
- _____. (2012). *Ajayu y la teoría cuántica. Saberes y Conocimientos Filosóficos Educativos Andino-Aymaras*. La Paz: Ediciones Amuyawi.
- _____. (2006). *El Ayni: un enfoque ético-moral*. El Alto, La Paz: Consejo Educativo Aimara.
- Vázquez Méndez, Hermelinda (1998). *Los tojolabales y su agricultura. Cuentos y relatos indígenas*, Vol. 7. Chiapas: UNAM/UNACH.
- Viadez, Daniel y José Blanes (Comps.). (2009). *Municipio indígena originario aymara Jesús de Machaca*. La Paz: CEBEM/GVC/Unión Europea/ Gobierno Municipal Jesús de Machaca y Cabildo de MACOJMA Y MACOAS.
- Vilchis Cedillo, Arturo (2014). *“Anarquismo e Indigenismo, dos Utopías Educativas: La Escuela Racionalista en Yucatán, México (1915-1924) y la Escuela Indigenal de Warisata, Bolivia (1931-1940)”*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos, México: UNAM.
- Wolf, Eric (1979). *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México: Era.
- Yampara Huarachi, Simón (2016). *Suma Qama Qamaña. Paradigma Cosmobiótico Tiwanakuta. Crítica al sistema mercantil kapitalista*. Altu Pata Marka, La Paz: Ediciones Qamañ Pacha.
- _____. (2014). Presentación. En Jaime Vargas Condori, *Ayni: Enfoque ético-moral*. La Paz: Ediciones Amuyawi.
- _____ y Dominique Temple (2008). *Matrices de civilización. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos*. El Alto: Ediciones Qamañ Pacha/ Fundación Qullana Suma Qamaña.
- _____. (2007). *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhathu/feria 16 de julio*. La Paz: Fundación PIEB.

_____. (1985). Adoptar la vía capitalista o la vía comunitaria andina. *Temas en la crisis. Minifundio o gran propiedad*, 24.

Fuentes orales

México:

Conversación con Martín Velasco López, comunidad Rafael Ramírez, Chiapas, México, 08 de julio de 2017.

Conversación con Agustín Santiz López, comunidad Rafael Ramírez, Chiapas, México, 26 de febrero de 2017.

Conversación con Olimpia Velasco López, comunidad Rafael Ramírez, Chiapas, México, 22 de febrero de 2017.

Conversación con Rubén Santiz López, comunidad Rafael Ramírez, Chiapas, México, 20 de febrero de 2017.

Conversación con Teresa Jiménez, comunidad Rafael Ramírez, Chiapas, México, 19 de febrero de 2017.

Conversación con Alberto Velasco López, comunidad Rafael Ramírez, Chiapas, México, 16 de febrero de 2017.

Bolivia:

Conversación con Simón Yampara, El Alto, Bolivia, 29 de abril de 2017.

Conversación con Néstor Calle Pairumani, comunidad Sullkatiti, Bolivia, 21 de abril de 2017.

Conversación con Hilda Reinaga, La Paz, Bolivia, 19 diciembre 2016.

Conversación con Pedro Portugal, La Paz, Bolivia 17 diciembre de 2016.

Conversación con Felipe Quispe “El Mallku”, La Paz, Bolivia, 26 de noviembre de 2016.

Conversación con Teresa Paniagua, 2016, La Paz, Bolivia, 22 noviembre de 2016.

Conversación con Carlos Mamani, 2016, La Paz, Bolivia, 20 noviembre de 2016.

Entrevista con Simón Yampara, El Alto, Bolivia, 15 noviembre de 2016.

Entrevista con Félix Layme Pairumani, La Paz, Bolivia 15 de octubre de 2016.

Conversación con Néstor Calle Pairumani, comunidad Sullkatiti, Bolivia durante los meses de octubre, noviembre y diciembre de 2016 y abril de 2017.