



*Enseñar la explotación de la tierra,
no la del hombre*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

DIRECCIÓN DE CENTROS REGIONALES

LOS CANTOS DEL DESENCANTO. IDENTIDAD Y DESARROLLO EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

TESIS

QUE COMO REQUISITO PARCIAL
PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

PRESENTA

SOIBER ADALBERTO VELÁZQUEZ MATÍAZ

Chapingo, México, Junio de 2010



LOS CANTOS DEL DESENCANTO. IDENTIDAD Y DESARROLLO EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

Tesis realizada por **Soiber Adalberto Velázquez Matíaz** bajo la dirección del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

DIRECTOR: **MC. Cristóbal Santos Cervantes**

ASESOR: **Dr. Miguel Ángel Sámano Rentería**

ASESOR: **Dr. César Adrián Ramírez Miranda**

DEDICATORIA

*a m a m á
e n e*

*que con sus pláticas etnográficas
mirada y oído abren y
nos recuerda lo que el recuerdo olvida
y empezamos otra vez a ser los de antes y los de ahora...*

AGRADECIMIENTOS

A mi familia. A mi mamá, mi papá, mis hermanas y mis hermanos por apoyar los pasos y por apoyar el camino, sin ustedes esto no habría sido posible. No alcanzan las palabras para agradecerles; A todos mis pequeños sobrinos por alegrar momentos y recuerdos y reinventar el mundo desde sus mundos.

A Chapingo, por recibirme de nuevo; A los amigos de varios tiempos y geografías; A los compas del colectivo Oku-pachamama que siembran *otra* semilla en Chapingo; Al personal administrativo de la MCDRR, particularmente a la señora Ángeles Torres y al Ing. Soriano quienes siempre apoyaron con buena disposición en los trámites requeridos

A la gente de abajo que con su trabajo construyen este país y que por medio del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), me brindaron una beca para hacer posible los estudios de maestría y el trabajo de investigación. Asimismo, al programa PISRADES de la UACH, que aportó recursos económicos para la fase de campo de esta tesis.

Al Dr. Cristóbal Santos Cervantes por dirigir, acompañar y sobre todo por apoyar este proyecto dando siempre la libertad de caminar y equivocarse; al Dr. Miguel Ángel Sámano por asesorar este trabajo siempre con disposición, y por las buenas pláticas, también; al Dr. César Ramírez por sus atinados comentarios.

A los habitantes del paraje Ba ch'en, especialmente a la familia de doña Verónica, quienes casa, comida y la alegría de su palabra dieron al que de lejos llegó e hicieron amable mis estancias en esa comunidad que arriba del cerro y entre el frío se vive. A Nasxielly, José y Sebastián de *las Abejas*, que no esconden habla y tiempo al extraño.

A todos, gracias por todo.
Kolabal'ik tas k'otolik.

*A los muchos del mundo que sin rostro se muestran, que muy
otro tienen su pensamiento y con palabra hermana se hacen. A ellos y
a otros que con ellos son movimiento y que sus palabras y sus pasos
enseñan que varios caminos hay para el que mirar, caminar o soñarlos
quiere, gracias por la esperanza...
ok'om, ok'om...*

SOBRE EL AUTOR

Originario del sur del sur. Nacido en Chicomuselo, otrora morada de los chicomuseltecas, pueblo que su palabra hablaba la lengua del mismo nombre, ya desaparecida. Crecido en Chiapas, estado, república y mundo aparte del país que al norte se mira y que México llaman.

De origen campesino, pronto entendió el significado de la tierra y lo incomprensible que resulta ese apego cuando es visto en términos puramente mercantiles. Para un *ciudadino* de provincia el lazo campesino, siempre latente, constituye buena guía donde empezar a amarrar las dudas. Sí, los conocimientos de las ciencias sociales han sido lejanos y difíciles de agarrar, pero no tanto así la reflexión desde el campo, la calle o la casa, y es que aquí por todos lados hay mucha realidad que duele y puebla la mirada desde la más elemental reflexión sobre la realidad inmediata llena de injusticia social. Cuando en 94 estallaron, aquí nomás a la vuelta, las primeras otras dudas, hay que confesarlo, no se estaba preparado para entenderlas en su complejidad.

Vivir en Chiapas no es fácil cuando las disparidades sociales y económicas que abundan a lo largo de estas tierras saltan ante la vista, pero el peso de la existencia se aligera cuando estos incómodos temas se dejan pasar. Hasta 1994 la injusticia social se limitaba al mundo mestizo donde se ha vivido y dado los primeros pasos de conciencia del mundo. En ese mundo los indígenas no existían más que como población marginal en el ya marginal mundo de los negados de Chiapas, y que decir del México, y eran tema residual de los problemas que aquejan en la *realidad*, visual, inmediata. Los *chamulas*, los *caseros*, como el tuxtleco nombra a todo indígena de los Altos, no existían. Eran los cotidianos invisibles entre los marginados. No es casualidad, el Poder divide y obliga a ver lo inmediato, tuerce y quiebra solidaridades. Y sin embargo, ahí están, ahí siguen...

Así, los días maduraron las dudas y fue necesario empezar a buscar otras respuestas o, al menos, abrir más dudas. Y en eso estamos,... (con la pena) apenas empezando...

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
I. ENTRE LAS VEREDAS DEL CERRO	19
Jun. Aquí, donde vivimos.....	21
Chib. Los hombres verdaderos.....	28
Ochib. Nosotros, los que somos	31
Chanib. Que somos diferencia.....	44
Vo'ob. El largo camino	53
II. PALABRAS QUE DICEN	71
Jun. Lo que vivimos.....	75
Chib. Lo que hacemos.....	97
Ochib. Los que de lejos llegan.....	111
Chanib. Lo que somos.....	127
Vo'ob. Lo que queremos.....	148
III. PALABRAS QUE ANDAN LA VEREDA	159
Jun. Sirenas que cantan	159
Chib. Los cambios, marea que sube y baja	161
Ochib. La identidad, muro que construye.....	168
Chanib. Otras palabras.....	172
REFLEXIONES FINALES	178
BIBLIOGRAFÍA	184
ANEXOS	189

LOS CANTOS DEL DESENCANTO. IDENTIDAD Y DESARROLLO EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

CHANTS OF DISENCHANTMENT, IDENTITY AND DEVELOPMENT IN HIGHLANDS OF CHIAPAS

Soiber Adalberto Velázquez Matíaz¹ M. C. Cristóbal Santos Cervantes²

Resumen El capitalismo, más que un modelo económico es un sistema de pensamiento, una visión del mundo sustentada en valores sociales, políticos, económicos, culturales y religiosos. Bajo un falso discurso de la libertad (individual y de mercado) impone un orden social a través la premisa del bienestar social basado en el consumo y la acumulación. El monopolio de la verdad, es decir el conocimiento científico, al lado del individualismo, pregonado desde una religión monoteísta que endiosa, y aísla, al hombre, se sostienen dentro de los dos grandes discursos que legitiman el sistema: la modernidad y el desarrollo. Así pues, el pensamiento occidental ha colonizado los saberes, las creencias y las aspiraciones de los <i>sures</i> y los <i>orientes</i> del mundo. Por su parte, la comunidad indígena tradicionalmente ordenada en torno al bien común constituye un espacio de reproducción de valores no-modernos, no capitalistas. Esta diversidad cultural constituye pues un obstáculo en el “camino del desarrollo”, la vieja premisa del Destino Manifiesto. En México, esto se ha enfrentado mediante una política indigenista que busca integrar a los pueblos al modelo de valores que el sistema impone, atacando sus principales rasgos culturales como su identidad étnica, con el propósito de desactivar la organización local, potenciales espacios de resistencia. Esta investigación consistió en estudiar una comunidad dividida en diversas pertenencias sociales para analizar la forma en que la intervención estatal modifica los procesos organizativos y cómo su identidad étnica moldea las distintas expresiones organizativas locales, vistas como formas (internas y externas) de construcción del desarrollo. Sin embargo, se encontró que la organización local se construye en términos distintos a esta visión y se concentra en los distintos espacios cotidianos de convivencia donde el “desarrollo” no es el principio ordenador de la vida. Por un lado, a pesar de que el asistencialismo, principal forma actual de intervención estatal, logra desarticular la organización, ello sólo es válido para una de las múltiples expresiones de los procesos colectivos; por otro, la identidad étnica es fundamental en el resto de las formas organizativas, siendo en la convivencia social el elemento determinante.	Abstract More than an economical model, capitalism is a system of thinking, a vision of the world sustained by social, political, economic, cultural and religious values. A false discourse for individual and marketing freedom has imposed a social order on the premise of social welfare based on consumption and accumulation. The monopoly of truth, i.e. scientific knowledge, together with individualism, claimed by a monotheistic religion that deifies and isolates men are sustained between the two great pieces of discourse that legitimate the system: modernity and development. In this way, the Western thinking has colonized knowledge, beliefs and hopes of the South and the East of the world. In contrast, indigenous communities have been integrated around the common welfare and constitute a scenario for the reproduction of traditional and anti-capitalist values. Cultural diversity restricts the “path of development”, as stated by the <i>Manifest Destiny</i>. In Mexico, attempts to integrate the indigenous peoples to the model of values imposed by the system have affected the main cultural traits such as ethnic identity. The purpose of these policies is oriented to impeding the local organization, which is a potential scenario for hostility. This piece of research consisted in studying a community divided into several social adherences in order to analyze the way the state participation modifies the organization processes and the way ethnic identity shapes the different local organizations, considered as internal and external forms to enhance development. However, it has been observed that local organization is built on quite different bases and concentrates on the several scenarios of everyday life, where the concept of “development” does not play a major role as a principle to regulate people's lives. On the one hand, assistencialism, as a main form of government intervention, hampers the organization, but it is only valid to one of the multiple expressions of the collective processes. On the other hand, ethnic identity is of paramount importance to the multiple organization forms, where social coexistence becomes the most significant factor.
Palabras clave: Identidad étnica, Intervención, Procesos organizativos, Comunidad.	Keywords: Ethnic identity, Intervention, Organizational processes, Community

¹ Autor / Author

² Coautor / Coauthor

INTRODUCCIÓN

“...una cadencia, verdad, que es decadencia”

Mario Benedetti. Los pitucos

Atrás habían quedado las batallas de Soctón nandalumí y la resistencia chamula cuando se detuvo el ruido de los cascos de los caballos. El paisaje que a lomo de bestia alcanzaban a ver los que extraño vestían y extraño hablaban, estaba dominado por estrechos valles donde se asentaban pequeños pueblos rodeados de cerros de ocote. Era el botín a repartir. Desde aquella primera incursión de los blancos, los diferentes a estas tierras llegaron por montones y por montones se quedaron.

Y hoy, entre las laderas de esos cerros que atravesados duermen allá por el rumbo donde la piedra nace al agua, se alcanzan a ver caminos blancos que se cruzan y son caminados por gente que todavía se detiene, saluda y da paso, en señal de respeto, a sus *bankiles*, hermanos mayores. Estos caminos llevan a pueblos que hablan la lengua verdadera, crecidos en las cercanías de los ojos de agua, porque así nació cada *lum* que formó la nación tzotzil, la de los hombres murciélago.

En los nuevos mapas, estas latitudes corresponden al actual municipio de Ch'enalhó, palabra tzotzil que significa “agua de la piedra”, en el estado mexicano de Chiapas, y fueron las cimas de sus cerros que asoman al oriente, donde el monte deja ver un grupo disperso de casas nombrado paraje Bach'en, el camino de las palabras que amontonadas andan en el presente documento.

Pero antes de llegar a estos territorios, el Bach'en o el Ch'enaló, tenemos que llegar a sus otros nombres y sus otras historias, es decir, a sus otros tiempos. Antes de que “*otro nombre tapara su nombre*”, porque los tiempos lo nombraron Chiapas, o México, o Nueva España, o Capitanía General de Guatemala, aunque antes, mucho antes, numerosos pueblos habitaban y

nombraban ya estas altiplanicies, y sobre la tierra, que es madre, cultivaron el ixim-maíz para alimentar el cuerpo que de ixim fue hecho por los más primeros dioses, y hablaban ya entre ellos, y con sus dioses, la palabra verdadera. En aquellos días cuando no lejos estaba el principio, los primeros padres del pueblo de los hombres verdaderos guardaban en la tierra sus primeros pasos y dibujando caminos en ese temprano andar, crecieron su historia y nombre dieron a sus dioses y sus cerros, a los más primeros pueblos y a su lengua, con la que tejieron sus modos de hablar y hacer acuerdo para el bien común. Y entonces dieron su nombre a las plantas y a los animales, y culto hicieron al Sol, el de resplandeciente faz, y al *Dueño de la tierra* para alegrarlos y lograr buen ánimo en ellos. Nombrando y nombrándose. Paso a paso, eran ya ellos mismos y no otros.

Una larga fila de años “*se escondieron*”^{*} desde que aquellos primeros *bankiles* caminaran la espalda de los cerros, arrugados surcos sobre los cuatro horcones de la tierra, de la altiplanicie al poniente del Ki'ché, y hoy, cuando el dios-mercado puebla el mundo y éste es muy otro al que los “*más primeros dioses*” crearon y donde errantes se vivían sus “*más primeros pobladores*” de las estas tierras que ocultas estaban a los del otro lado *del “agua grande”*; aún hoy, hay pueblos “*dueños de la palabra verdadera*” que con ésta hablan a *Totik* y al *Yajual vitz*, y aún cultivan el ixim, mamá y hermana de todos los recién nacidos a los cuales habrá de alimentar y cuidar, que es principio y base de la alimentación de los pueblos tzotziles, reproduciendo así una herencia cultural de siglos de ver y hacer el mundo, de organizarse y trabajar. Aunque bueno, ya con algunos sus cambios.

En este largo camino de historias, esos pueblos no han estado solos. Uno que con muchos nombres se nombra lo ha acompañado. El cíclope de mil brazos con máscara de modernidad, que busca homogeneizar entre los pueblos las formas de ver y hacer el mundo, conforme su única mirada. siempre ha pisado el camino que caminan las mujeres y los hombres murciélago tratando que éstos nieguen su herencia y sus modos, y sobre

^{*} Las expresiones en cursivas y entrecomilladas de este apartado han sido tomadas del libro “Los hombres verdaderos” de Carlo Antonio Castro y de algunas expresiones del Subcomandante Marcos.

todo, que olviden. El pueblo tzotzil, al igual que muchos pueblos originarios, siempre ha entendido la vida como colectivo, como comunidad, pero el Poder los quiere aislados, los quiere en la prisión de la soledad individual y que desde ahí actúen y piensen y para ello ha marcado un rumbo, el mercado; unos valores, individualismo; unas verdades, la ciencia occidental; y unas aspiraciones, el desarrollo basado en el consumo.

Sirvan los párrafos de arriba para acercar las palabras al pensamiento principal del presente análisis que busca narrar relaciones entre *esos que de lejos y en nombre de otro llegan*; los que llaman su nombre *hombres verdaderos*; y la forma en que éstos últimos se “*acercan al corazón*” y hacen acuerdo, se organizan, en los diferentes ámbitos de su vida cotidiana, apreciando dichas relaciones, en un principio, desde la perspectiva del desarrollo rural.

Paréntesis metodológico

¿Por qué analizar la relación entre Intervención, Organización comunitaria e Identidad étnica desde la perspectiva del desarrollo? La comunidad indígena ha sido el blanco de un sostenido proyecto intervencionista por parte del Estado. Al respecto, una de sus principales formas de resistencia ha sido la reproducción de su identidad étnica ligada a su espacio social de organización para la convivencia y el trabajo, la comunidad, como elemento diferenciador frente a la sociedad nacional. Sobra decir que el resultado de tal proceso ha sido la marginación económica y la exclusión social de los pueblos originarios mediante acciones de violencia física y cultural bajo el argumento de una incuestionable e impostergable modernidad y desarrollo. Como vemos, esa palabra, el desarrollo, permea toda los valores de la cultura moderna, lo que no es casual. El sistema económico dominante, comúnmente llamado capitalismo, no es un modelo que ordene solamente valores económicos sino todo un sistema de pensamiento, una visión del mundo (Viola, 2000), y como tal debemos comprender que sus implicaciones fluyen hacia el resto de las expresiones sociales, políticas y culturales de las sociedades del mundo.

En América latina, lo mismo que en Asia, África y el resto del mundo no occidental, la colonización de los saberes, las creencias y las aspiraciones supone, básicamente, dos cosas: la opresión de las culturas sometidas y con ella sus modos de entender y hacer el mundo; y la prevalencia de los valores modernos (conocimiento científico, individualismo y acumulación), desde el Estado como institución, hacia el interior de sus territorios.

Así, la experiencia de México es sólo una entre muchas por lo que el caso específico de estudio del presente análisis, como parte de ese todo, no debiera ser visto sin las ligas que lo articulan a ese amplio y complejo entramado que es la *colonialidad* occidental, sin dejar de lado las especificidades culturales locales. Estas geografías marginadas, despojadas y explotadas tienen una larga historia de empobrecimiento material y exclusión social y cultural que viene desde la Colonia, pasando por la política indigenista del siglo pasado hasta la expresión más fuerte de asistencialismo y paramilitarización de los últimos años. Al interior de la comunidad la gente sigue reproduciendo sus costumbres, esas que los primeros bankiles, *hermanos mayores*, tenían y que ahora les transmiten por medio de las palabras antiguas y el diario vivir, ser y creer. La forma de vestir, de hablar, de hacer acuerdo y en general, de vivir y convivir, coexiste al lado del continuo bombardeo del exterior.

Para poder abordar estas relaciones de las que se partió para el análisis, es decir, los efectos de la intervención en la identidad y la organización y la resistencia cultural desde estos espacios, fue necesario establecer ciertas categorías teóricas que ayudaran a explicar el problema a analizar. Para establecer esas categorías fue preciso acercarse a la comunidad y a la gente que hace la comunidad. Una vez definidos los hilos teóricos hubo que volver a la comunidad para que las palabras no se salieran del espacio social que buscaba comprenderse. Así, de este cruce de la teoría con la comunidad de carne y hueso se llegó a considerar a la Comunidad, la Comunalidad, la Identidad, la Intervención y el Desarrollo como ejes sobre los cuales versaría la discusión, recuperando siempre la experiencia empírica que portaron las estancias en la comunidad. Respecto a esto

último, se realizaron dos estancias y dos visitas al paraje con la finalidad de establecer comunicación con los habitantes y sus formas de ver y hacer el mundo. La observación directa brindó muchos elementos considerados en el análisis pero, sobre todo, fue la convivencia y las pláticas con la gente lo que contribuyó en mayor medida a comprender algunos aspectos de la cultura local.

Por el lado documental, el espacio físico y social, así como las expresiones de organización local se abordaron desde la perspectiva comunalista discutiendo las categorías Comunidad y la Comunalidad, analizando los aportes de Jaime Martínez Luna (2003), Juan José Rendón (2003), Floriberto Díaz (2007) y Benjamín Maldonado (2009), principalmente, pero integrando las críticas más representativas hacia esta perspectiva como las encontradas en Lisbona (2005). La discusión de ambas posturas y el contraste con la comunidad estudiada permitió comprobar que la perspectiva comunalista fue la indicada para abordar el problema de estudio, pues en el paraje, a pesar del proceso de intervención, aún se reproducen valores, instituciones y formas de convivencia comunales.

Respecto a la Intervención y sus efectos en la construcción del espacio social estudiado, se revisaron los aportes de Köhler (1975), Sánchez (1999), Barabas (2000), Hernández (2007), Le Bot (1997), Stavenhagen (s/f) y Valencia (s/f) entre otros. Encontramos que la política indigenista, principalmente, ha conducido un proceso de empobrecimiento material y desindigenización promoviendo la cultura nacional al interior de la comunidad, cuya resistencia cultural ha sido fuerte, y con ello el conflicto, principalmente político, teñidos de intereses ajenos. La premisa de la que se partió fue que la intervención, es ese proceso histórico, ha modificado la estructura comunitaria y con ello la identidad y las formas organizativas. Como se verá, eso fue matizándose conforme avanzó la investigación.

La Identidad se abordó con los aportes de Bartolomé (2006), Giménez (s/f) quienes discuten abiertamente este término, pero para comprender este tema fue imprescindible el acercamiento a la comunidad y a la convivencia

diaria, los que encauzaron a la lectura de autores como Ochiai (1985), Pozas (1987), Guiteras (1996), Jiménez (1996), Collier (1990), Arias (1982, 1990), Lomelí (2002), Castro (2007) y Lenkersdorf (2008), entre otros. Así, la identidad se analizó como espacio de incidencia de la intervención, como espacio en constante construcción, resignificación y como elemento de resistencia cultural y rasgo fundamental para entender la organización comunitaria.

Finalmente, hubo que discutir el término Desarrollo en tanto fue la perspectiva con desde la que se abordó el problema de la organización y porque el discurso desarrollista necesariamente permea los valores y las acciones que envuelven el contexto de la comunidad. Para la discusión de este término el análisis se apoyó en autores como Bonfil (s/f), Viola (2000), Escobar (2005), Esteva (2009) y Wallerstein (2007). Estas lecturas, y nuevamente el acercamiento a la comunidad, abrieron el panorama para entender la problemática del desarrollo no como un problema económico-político de asignación de recursos, bienes o servicios, sino como un problema de imposición económica y, sobre todo, cultural. En realidad, el desarrollo pasó a segundo término.

En este sentido, no obstante que el punto de partida del análisis estuvo impregnado de la visión desarrollista, conforme se avanzó en la investigación, el análisis giró radicalmente: las categorías ya no fueron vistas como puntos dados dispuestos a la observación sino como procesos en construcción con una larga historia que en gran medida las explica; y, más importante aún, la perspectiva del desarrollo se abrió al cuestionarse el término.

Los trabajos de investigación que se han realizado en el municipio de Chenalhó y la región tzotzil han sido de tres tipos: 1) Antropológicos, que abordan el tema de la cultura y la cosmovisión tzotzil, aparentemente neutrales sin una posición política (Arias, 1982 y 1990; Ochiai, 1985; Guiteras, 1996,); 2) Políticos de corte institucional, que giran en torno al indigenismo y sus efectos sobre las comunidades, en los cuales se observa

un claro sesgo hacia el Poder (Köhler, 1975; Obregón 2003); y 3) Sociales, que ubican la problemática política y socioeconómica derivado de los acontecimientos de las últimas dos décadas, principalmente, abordadas tanto desde el Poder como desde los espacios que lo cuestionan (Sánchez, 1999; Freyermuth, 2000; Hernández, (2007). Así, la idea en esta investigación era tratar de darle una explicación a lo que sucedía tanto a nivel del discurso político como desde la comunidad en un momento de tensión social, económica, política derivado de la insurgencia zapatista, pero recuperando el aspecto cultural que, como veremos, fue el que le dio un giro a la perspectiva que se había considerado en un principio. Por otro lado, otro aspecto importante a señalar fue la apertura del enfoque para no caer en una visión antropológica, economicista o política, no porque no sean perspectivas adecuadas al análisis sino porque de esto ya hay muchos, y más interesantes, aportes. Para explicar mejor lo que se ha referido anteriormente es preciso señalar algunos momentos de este proceso de investigación ya que la experiencia de este proceso podría ser lo más rescatable, acaso lo único, en términos metodológicos.

El movimiento zapatista evidenció ante el mundo el aislamiento y la discriminación que los pueblos originarios de México han sufrido por parte del Estado. Ante este hecho, los indígenas, y las comunidades rurales en general, ocuparon un extraño primer plano en el discurso estatal. Y fluyeron los recursos económicos para remendar el olvido. Por esa razón, en un principio este trabajo se centraría en la problemática del desarrollo rural ante un panorama de presunta abundancia de recursos o al menos del interés y atención estatal a los problemas más fuertes que las zonas rurales e indígenas enfrentaban.

No obstante, a pesar de “tanto” apoyo no había resultados positivos para aquellos. Si nuestra perspectiva era la del desarrollo rural la pregunta tenía que ser ¿por qué no había signos de *avance* a pesar de los recursos y la atención dirigida en consecuencia del movimiento zapatista? Además de la naturaleza asistencialista de los apoyos ¿había mala organización? Con los recursos económicos llegaron las organizaciones campesinas que fungirían

como gestores de los apoyos estatales para sus bases, aprovechando el auge de programas institucionales dirigidos a la asistencia y al desarrollo rural. Con su llegada, las organizaciones modificaron la forma en que sus ahora bases se organizaban para solucionar algunas de sus necesidades pues éstas, presuntamente, se verían satisfechas por medio de los programas estatales de apoyo donde las organizaciones campesinas habrían de fungir como intermediarios.

Sin embargo, no era nuevo el fracaso del Estado en la tarea, que a sí mismo se había otorgado, de desarrollar al sector rural y asimismo sucedía con las organizaciones campesinas, simples personeros de los actores del escenario político nacional. ¿Dónde buscar? El punto de partida sería entonces que lo fundamental de la problemática del desarrollo debía estar invariable y estrechamente ligada al fenómeno de la organización local, es decir, los procesos organizativos llevados a cabo en el medio rural por lo que, de seguir en la línea de analizar los programas sociales y la acción de las organizaciones campesinas en el proceso de desarrollo, solamente se lograrían obtener cifras sobre inversión y pobreza y algunas reflexiones sobre un fenómeno mucho más amplio.

Por extensión, por un lado, se descartaba de principio que una eventual *solución* al problema del desarrollo rural pudiera esperarse en el ámbito de la acción estatal, por lo que se desechaba también el análisis correspondiente. Por otro lado, dicho análisis tampoco podía centrarse a las organizaciones campesinas puesto que tanto sus métodos, objetivos y resultados han sido decepcionantes. Las organizaciones campesinas al reproducir la larga tradición corporativa del Estado expresada en un neoclientelismo, quedan reducidas a ser el brazo rural de los partidos políticos o intereses ajeno a las necesidades y reclamos de las bases.

Dejando fuera estos dos grandes actores del desarrollo quedaba claro que era preciso dirigir la mirada hacia los actores locales, pero, al mismo tiempo, entender los procesos organizativos desde otra perspectiva y, más que un punto de partida, la organización sería vista como el proceso en construcción

a analizar. Lejos de ver a la organización únicamente como el objeto sobre el cual se lleva a cabo la acción del Estado y de las organizaciones campesinas, es decir, verla como algo ya dado para analizar sólo los resultados medibles -en términos de *desarrollo*- de la intervención; la idea era verla como un proceso multidimensional, en construcción, donde la intervención es uno de sus aspectos importantes pero no el único. Dar este lugar a la organización implicaba añadir otros aspectos del proceso que no habían sido considerados, el más importante, la cultura.

Partimos de que, dentro de la cultura el aspecto más importante y que podría brindar más pistas sobre la construcción de la organización es la identidad del grupo. Así, se analizaría la forma cómo se construyen esos procesos, qué factores (internos -identidad- y externos -intervención) influyen, lo determinan o condicionan, limitando el análisis de la organización rural al ámbito de la comunidad indígena en el estado de Chiapas que por razones de tiempo y financiamiento se reducen a sólo una comunidad.

Las razones de esta reducción del campo y del caso de estudio son muchas, pero muy sencillas. Aquí las principales: se elige la comunidad indígena porque es ahí donde la intervención ha sido más violenta y, paradójicamente, a esa intervención corresponde la exclusión, y es precisamente esa marginación de los “beneficios del desarrollo” la que ha permitido que aún se mantengan formas organizativas solidarias que podrían ser vistas como parte de esa *solución* que en un principio se buscaba discutir. Esas formas solidarias y recíprocas de organización corresponderían con nuestro interés de entenderla desde otra perspectiva.

La segunda razón es que, como ya dijimos, a raíz del levantamiento zapatista los indígenas ocuparon en el discurso un primer plano en la agenda nacional; sin embargo, aún aceptando que el Estado, dentro de esta renovación del discurso indigenista, ciertamente ha destinado un mayor presupuesto para su desarrollo, es evidente que dicho presupuesto no se corresponde con un mejoramiento en las condiciones socioeconómicas de las comunidades; por lo que el debate en torno a este aspecto del desarrollo

rural aún tendría un camino largo por transitar. A lo largo del documento se abordará con mayor amplitud el término “desarrollo”, rebasando la perspectiva dominante como por ejemplo, el aspecto económico-material, que hasta aquí se ha aludido.

Asimismo, esa ola neoindigenista acarreó la presencia de organizaciones de tradición campesinista, en gran medida oficiales y clientelares, las cuales añadieron al reclamo agrario la bandera indigenista. Lo que supondría que su ámbito de acción creció y se extendió hacia comunidades indígenas incrementando así su “base social” y justificando con ello el acceso a apoyos de programas sociales del Estado. Aquí la observación hace suponer también que los resultados han sido negativos para dicha base, lo que refuerza nuestro interés por indagar la intervención y los procesos internos expresados en formas organizativas. Y, finalmente, una tercera razón es, ya que se había elegido una comunidad indígena ubicada dentro de la llamada *zona de conflicto*, la inquietud de estudiar procesos organizativos fuera del proyecto autonómico zapatista, donde su presencia sea más bien reducida y los actores locales sean *políticamente* más heterogéneos, por lo que la acción estatal mediante programas sociales, partidos políticos y organizaciones campesinas oficialistas, formaran un complejo tejido de ataduras para los procesos internos basados en la cultura local.

Estaríamos entonces frente a un espacio concreto con una situación política, económica social y cultural específica, rodeada por un discurso indigenista renovado. Si en un principio se analizaría la acción estatal y de las organizaciones campesinas en su fracaso frente al desarrollo rural, es decir como parte fallida de la solución, ahora se veía como parte del problema. Al introducir el aspecto cultural el análisis se abre y ya no se buscan soluciones para lograr el “desarrollo” puesto que el concepto mismo es confuso, cuestionable y en buena medida indefinible. En definitiva, tendríamos entonces las condiciones para realizar un análisis más amplio y acaso más enriquecedor.

Por otro lado, la reflexión sobre la organización -y por extensión de la acción colectiva- por el lado de la cultura, gradualmente se fue haciendo más

específica al punto de abordar sólo uno de sus aspectos, la identidad, que por tratarse de una comunidad indígena sería su identidad étnica en tanto constituye su identidad primaria y ordenadora de sus otras pertenencias y representaciones sociales. Así, más que una discusión sobre el término “organización-acción” o, en general, de los procesos colectivos, se trata de un análisis sobre las formas cómo se construye y de los factores más importantes en este proceso, a saber, la cultura y la intervención.

En suma, de un análisis y discusión de la política de desarrollo rural, es decir, del binomio Estado-organizaciones campesinas, se pasó al análisis de los procesos colectivos y ya en este plano se destacó al aspecto cultural, particularmente la identidad étnica, como el principal elemento explicativo de las manifestaciones colectivas cuyas fuentes originarias serían dos: Por un lado, una de carácter endógena, fuertemente determinada por los referentes culturales históricos que expresarían necesidades organizativas y de acción desde sus marcos identitarios de referencia; y, por otro lado, una fuente externa que se inserta en dicha sociedad creando una multiplicidad de actores sociales, intereses y modificando los referentes inmediatos de la cultura local. Cabe señalar que este proceso de inserción no fue visto como un hecho puntual en el tiempo, sino como el parte de un proceso histórico que inicia, fundamentalmente, con la política indigenista de los años cuarenta, asimismo, tampoco es visto como un proceso simple de imposición pues hay en él una continua resistencia por parte de las comunidades.

Por principio, la existencia de estas dos fuentes generadoras o impulsoras de los procesos colectivos, puede leerse como la existencia de dos actores sociales fundamentales: el actor local y el actor externo que ya por principio es un interventor. La premisa de la que partimos fue que en el actor local es su identidad étnica la que constituye la materia prima fundamental de toda acción colectiva real y potencial y constituye a su vez, el factor que puede moldear la intervención desde su espacio sociocultural de recepción y de significación. Esto es, que acepta o niega la intervención y si la acepta, en buena medida, la conduce según sus propios referentes, lo cual, en buena parte, determina su permanencia y sus resultados. Desde luego que en lo

anterior no se dejó de lado que la intervención misma ha modificado esos espacios de recepción por lo que el análisis se complica demasiado y lo que destaca es esa larga lucha de imposición-aceptación.

Lo referido en el párrafo anterior constituye la **hipótesis** básica que guió el trabajo documental y el de campo con el objeto de abordar el **problema** planteado en torno a los dos ejes de análisis ya mencionados. Esto es, analizar el papel de la identidad étnica, tanto en la generación y desarrollo de procesos colectivos locales con base en la cultura, como en la asimilación de la intervención y cómo ésta se refleja en esos procesos organizativos. Al mismo tiempo, se discutió la problemática que envuelve al concepto y las distintas formas de construcción del desarrollo en tanto fue la perspectiva desde la cual abordamos el problema de investigación.

Conviene aclarar que la hipótesis señalada fue solamente una guía para desarrollar la observación y las reflexiones teóricas y, más que comprobar una hipótesis, la investigación tuvo la intención de contemplar un fenómeno, no de plantear verdades posibles, explicaciones *a priori* o de descubrir algo nuevo, sino de observar una serie de eventos sobre un espacio concreto desde una inquietud derivada de algunas reflexiones teóricas. El caso no era descubrir o documentar una verdad nueva y generar teoría o validarla o cuestionarla, sino acompañar un proceso desde algunas reflexiones que la observación empírica y aportes teóricos que la maestría en desarrollo rural regional nos aportó.

El proceso de investigación

En relación a la elaboración del presente documento, el proceso de investigación se realizó desde dos ámbitos: la revisión bibliográfica y el trabajo de campo, las palabras y el camino. El referente teórico, la perspectiva bajo la cual se construyó y abordó el problema de investigación, se estructuró conforme la revisión documental y la discusión de las categorías ya mencionadas así como la revisión de estudios previos dentro la zona de estudio relativo a las formas organizativas, las costumbres y la

historia de los tzotziles de la región. Esta documentación fluyó de acuerdo con la experiencia del trabajo en campo.

Por otro lado, el trabajo de campo brindó, primeramente, una especie de fotografía actual de la *realidad* estudiada, esta información se obtuvo mediante dos estancias en la comunidad más un par de visitas. La permanencia en el paraje permitió tener un aceptable nivel de acercamiento con los habitantes y con algunos lugares comunes de la población; pero sobre todo, permitió generar cierta convivencia en el nivel familiar. La convivencia, aspecto que yo destaco en este proceso de investigación-reflexión, fue el medio para comprender algunos aspectos de la vida cotidiana, de la cultura, que se pasan por alto con la observación y brindó claves importantes para reorientar la consulta documental. Sin embargo, debido a los antecedentes políticos, aún frescos en la región –en virtud de su cercanía con el paraje Acteal- no se pudo establecer contacto al mismo nivel con los diferentes grupos. Los grupos afiliados a los partidos políticos no fueron tan abiertos y siempre mostraron algún nivel de desconfianza, de igual forma pasó con los grupos religiosos. Por otro lado, debido a que el lenguaje representó una frontera muy marcada, tampoco hubo mucho acercamiento con *los costumbres*, y en general con los ancianos.

En este sentido, es importante destacar que mucha de la información fue obtenida dentro del grupo *las Abejas*, no obstante, fue contrastada con información dispersa obtenida de habitantes que pertenecen a otros grupos. La forma en que se obtuvo la información de campo fue mediante la observación directa de los actores y del medio. Asimismo, se establecieron diálogos, echamos plática, con *personas clave*, pero no en todos los casos y creo que ésto más que una debilidad fue uno de los elementos que enriquecieron tanto la información obtenida directamente de los actores como de las observaciones *in situ*.

En estos diálogos, además de establecer previamente uno o más temas de interés, la conversación era en ambas direcciones, naturalmente, y el *investigador* más que un ente receptivo era un interlocutor con una posición

definida, es decir, tomando partido. La razón de establecer diálogos y darle un lugar importante a la observación directa en lugar de hacer entrevistas o talleres colectivos fue por dos motivos: porque las primeras, en tanto se realizan principalmente a actores clave, dejan de lado la opinión del resto de la comunidad.

Asimismo, realizar una entrevista supone, básicamente, consultar una fuente de información y no dialogar con un habitante de la comunidad, por lo que dicha *fuentes* asume una posición de informante –que puede tomar una posición neutral o ser demasiado precavido- y con ello se limita la información a obtener; en cuanto a los talleres colectivos llamados participativos, muchas veces el hecho de opinar en colectivo corre el riesgo de que los participantes más activos, y por extensión los pasivos, asuman posiciones cómodas o ventajosas frente al grupo, como consecuencia la información obtenida puede ser demasiado vaga, sesgada o al menos, de menor profundidad que la que se obtiene con el diálogo, la observación directa de eventos o lugares comunes entre la población y el contraste de la información obtenida entre los diferentes sectores o actores locales. En suma, a fuerza de ser sincero, no hubo una metodología atada a reglas ortodoxas, la investigación caminó de acuerdo con la observación y el acercamiento al caso de estudio.

Algunas relaciones

En el documento se habla de *relaciones* establecidas con base en la discusión y la experiencia en campo. Estas relaciones son algo así como los “hallazgos” del caso de estudio. Así, se obtuvo la imagen de una sociedad fragmentada desde dos esferas de análisis, la religión y la política. Existen diferentes grupos de pertenencia en cuanto a la militancia política, pero esta sólo es muy fuerte y potencialmente conflictivo en el caso de dos grupos opuestos, *los Priistas* por un lado, y *las Abejas*, por el otro. Se encontró la presencia de dos organizaciones, una militante dentro del Partido Acción Nacional (PAN) llamada Organización Revolucionaria Popular de la Defensa de la Cultura (ORPODEC), nacida de la Solidaridad Campesino Magisterial, de filiación priista, aunque dicha organización ahora milita con el PAN; y la

Sociedad Civil *las Abejas*, sin militancia partidista pero ligada a la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

La presencia de los partidos políticos más importantes a nivel nacional Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido de la Revolución Democrática (PRD), así como del PAN, es notoria pero no es causa de conflictos políticos de las dimensiones de San Juan Chamula, por ejemplo, donde históricamente se han dado expulsiones de carácter religioso y político, ambos muy estrechamente ligados. Finalmente, es preciso señalar que aunque en parajes relativamente cercanos existe un reducido número de familias bases de apoyo zapatistas, en Ba'chen esto no se observa en la actualidad y a decir de los pobladores nunca los ha habido.

En lo que respecta a la fragmentación religiosa, se observó la presencia de la religión católica y un número relativamente importante de evangélicos de denominación pentecostés. No obstante, la religión católica, de práctica heterodoxa por cierto, presenta algunas divisiones, tres para ser exactos: La religión católica heterodoxa, ligeramente sincrética tanto de aspectos indígenas como de elementos protestantes, un catolicismo *renovado*; la religión católica de *la costumbre*, con fuertes elementos prehispánicos, y, finalmente, la religión católica de *las Abejas*, heredera de la teología de la liberación y las Comunidades Eclesiales de Base, promovidas por el Obispo Samuel Ruiz García.

Cabe señalar que en este aspecto, religioso, las pertenencias sociales sí son más marcadas y las fronteras más definidas que en el aspecto político. Si bien no se han dado casos de expulsiones de evangélicos, ya que casi una cuarta parte de la población es protestante, es posible anticipar ciertos conflictos con los *costumbres*, en la medida en que aquellos crezcan o se concentren en fuentes de agua y quieran terminar, de forma tajante, con los rituales prehispánicos promovidos por los *costumbres* que en conjunto representan alrededor de la mitad de la población total del paraje.

Lo que en un principio se esperaba fuera una comunidad más o menos homogénea en virtud de múltiples elementos que poseen en común (territorio, herencia cultural, lengua, costumbres, marginación social), y que contribuiría a fortalecer la cohesión interna; la penetración de la religión y del sistema de partidos políticos ha modificado a la sociedad local fragmentándola en grupos que, además de tener intereses religiosos y políticos distintos, algunos son potencialmente conflictivos. Esta fragmentación sería un signo de la aparente desintegración de la comunidad, sin embargo, conforme avanzó el análisis esta conclusión resultaría muy apresurada.

Para comprender la situación observada fue preciso analizar el problema de la fragmentación social como un proceso histórico construido desde intereses dominantes ajenos al pueblo tzotzil, lo que permitió entender la importancia de la intervención estatal y religiosa como transformadores de la historia local en todos sus ámbitos. Además, contribuyó a apuntar la discusión del desarrollo al nivel comunitario y desde su situación actual, no desde el discurso externo, sino con base en las condiciones observadas, no sólo sociales y políticas, sino también las culturales. Partir de esta construcción histórica de la realidad contribuyó a sensibilizar la mirada y tomar partido en el proceso de reflexión.

Después, conforme el documento madura la discusión se abre y se llega a escenarios no planteados desde el principio o tocados débilmente, la visible fragmentación no se toma tan drásticamente como parece debiera hacerse, al considerar los espacios de convivencia, los cuales se mantienen fuertemente definidos por la cultura, como un aspecto de mayor importancia que se había pasado por alto, asimismo, esto obligó a reconsiderar la pregunta de investigación desde una perspectiva donde el desarrollo no es el principio ordenador de las expresiones colectivas a la cual aquella parecía apuntar. Finalmente la reflexión apunta a proponer otros espacios para el análisis, tanto en el problema de la fragmentación comunal; en la problemática que envuelve la *búsqueda del desarrollo*; así como en la forma

de ver la comunidad indígena en tanto implica resistencia a la modernidad capitalista, esto es, como movimiento.

Aclaraciones

Es preciso señalar que el presente documento está estructurado de modo que refleja la evolución de la investigación. Hay tres espacios -1) la vereda, 2) las palabras y 3) el andar sobre la vereda- que aquí se dibujan; más un apartado donde se señalan de forma más o menos puntual, las consideraciones finales a que se llegó en este caminar.

El primer capítulo presenta la comunidad -la vereda- como la vieron nuestros ojos, muestra lo inmediato y descompone el paisaje en sus partes. Este es el primer acercamiento a la comunidad y lo que ahí hay. Se busca que con la lectura se forme una imagen del espacio estudiado. Abrir una puerta. Unas páginas después volverá luego de haber recorrido la historia que le dio forma, abrir de nuevo esa puerta pero ya con otros ojos. Como dijimos, es parte de un primer acercamiento.

El segundo capítulo es el más amplio del documento en virtud de que brinda las palabras necesarias para comprender nuestra posición de análisis y recorre la comunidad pero sólo algunas veredas, genera discusión de lo que se dice de la comunidad y lo que hay en la comunidad estudiada. Porque las palabras no sólo vienen de las letras impresas, la intención fue acomodar palabras desde donde *no se dice nada*, desde donde no se escribe. Así, este capítulo es como caminar lento las palabras que se dieron en el primer capítulo, en la mirada rápida. Asimismo, teje relaciones entre las palabras y la vereda, la teoría y la realidad específica, para sacar otras palabras más adelante.

En el tercer capítulo traté de redactar algunas reflexiones sobre el problema que nos ocupa, recuperar algunas relaciones que tejimos con anterioridad y comentar algunos hallazgos aventurando puntos de vista, sin embargo, no es este el apartado que concentra lo importante del documento, si es que tiene alguno, éste realmente se ubica en la vereda. Finalmente, se ubica un

último apartado de consideraciones finales donde se recapitulan las principales “conclusiones” de la investigación, no obstante, reconociendo las limitaciones de la misma, asumimos que esas conclusiones no son sino mera formalidad en la estructura de esta tesis.

Al final del documento se anexan mapas que ubican geográficamente a la comunidad de estudio, algunas fotografías ilustrativas del paraje así como un breve glosario de regionalismos y palabras en tzotzil que han sido utilizados en el documento, algunas son de fuente viva y otras de gente que ha escrito sobre los pueblos. He tomado prestadas palabras y modos de gente que así habla y vive y de gente que así escribe. Asimismo, se ha buscado que los pies de página permitan aclarar o complementar los párrafos sin impedir una lectura fluida. Finalmente, confieso que he tratado, lo más posible, de pasar por alto algunas reglas de formato de este tipo de documentos porque considero que, además de ser absurdas, reproducen fielmente esa búsqueda de homogeneización sin sentido que promueve el modelo de valores dominante. Confieso también, con la pena, que varias de esas reglas he tenido que aceptarlas y en ese sentido acepto mi fracaso de cuestionar esos *saberes* dominantes que aquí critico desde un espacio en donde es obligación hacerlo, la academia.

I. ENTRE LAS VEREDAS DEL CERRO

Aquí arriba casi siempre hace frío pero la gente ya está acostumbrada y las temperaturas bajas no son su principal problema, llevan toda su vida viviendo en el paraje con este clima. Desde aquí todo allá se ve muy bajo y muy lejos. Allá abajo, en la cabecera, es un poco más caliente, tanto que hasta se da el café y la milpa crece más rápido. En la cabecera está la iglesia de San Pedro y el mercado, allá se hace el carnaval donde los maxetik, hombres con la cara pintada de negro, hacen sus bailes y sus travesuras.

Sobre las laderas de estas lomas, en sus reducidas superficies de tierra, la gente siembra maíz y frijol, base de la alimentación. En los solares, junto a las casas, se cultiva repollo, habas y algunos frutales como durazno, manzana y ciruelas. Lo que no sea maíz o frijol, que es para el consumo propio, se puede vender en los mercados del Ch'enaló, Pantelhó o Yabteklum, y ahí mismo se compra lo que haga falta: hilos y sal, por ejemplo.

El Ch'enaló está bajo el cuidado de San Pedro apóstol, “*el gran hombre Pedro*”, y es la cabecera del municipio. Aquel poblado que antiguamente estaba dividido en dos calpules, San Pedro Ch'enaló y San Pedro Kukulhó, ahora parece encerrarse entre las líneas que dibujan el río San Pedro y la carretera que viene desde Jobel y que se sigue hasta el Pantelhó. Por el oriente y el poniente se elevan cerros que dan forma al alargado valle en donde se asienta la cabecera, centro religioso y comercial del municipio. Un poco más arriba y a ocho kilómetros, aproximadamente, sobre una carretera blanca de terracería que sube serpenteando el cerro del oriente se llega hasta aquí arriba del cerro, al Bach'en³.

³ “Bach'en” de “Ch'en”, *pedra* y el vocablo “Ba”, que alude a algo que está *arriba o encima de*. Por lo que Bach'en significaría “arriba de la piedra” o más acorde con el paisaje “arriba del cerro”. Geográficamente se localiza entre los 16° 53' 45" Latitud Norte y 92° 36' 45" de Longitud Oeste en el municipio de Ch'enaló, en la región Altos del estado de Chiapas, México (ver Anexo A)

Veredas de tiempos viejos y tiempos nuevos

Desde lejos sólo se ve el cerro junto a sus nubes que caminan con el viento, el lomerío que allá arriba hay no deja ver las casas, manchitas blancas, ni los caminos que se tuercen, sobre las laderas de los cerros. Y sin embargo ahí están, y viven. Hombres y mujeres morenos de andar seguro, descendientes de los primeros hombres y mujeres verdaderos caminan, siembran y viven diariamente su herencia cultural maya de siglos. La tierra es piso, paredes de montaña y techo de nube y cielo. En esta casa grande, lum, las mujeres avivan el paisaje con el colorido de su andar sobre las sinuosas veredas que se tiñen de huipiles, sat k'uul, tejidos por manos y paciencia.

Los hombres, asoleados por siglos, paso a paso caminan y cambian, a fuerza de mano y machete, el paisaje de los cerros para llevar el *chenej* y el *ixim* a la cocina. Es la gente que da vida al espacio poblado de casas con paredes de madera y lodo que conforman el paraje⁴ denominado Bach'en en el municipio de Ch'enaló en el estado mexicano de Chiapas. En este paraje la gente habla una de las cinco variantes más importantes de una lengua que el mestizo llama tzotzil pero que sus hablantes nombran bats'i k'op y que es también la lengua de otros pueblos que habitan los cerros de los Altos Centrales del estado de Chiapas. Estos territorios escogieron los tzotziles⁵, las mujeres y los hombres que su palabra habla la lengua verdadera, para poblar y dar vida a la nación tzotzil mucho antes que el Estado mexicano fuera inventado.

⁴ Un paraje es un conjunto disperso de casas que constituyen un poblado, que aunque generalmente son pequeños pueden constituir una agencia municipal, una representación directa con el municipio, como es el caso de Bach'en

⁵ En este trabajo se usará la palabra "tztotzil" (con "z") en lugar de "tsotsil". El uso de la "z" es una convención que no modifica la referencia que se hace al pueblo de los *hombres murciélagos*. Cabe señalar que en 1999 el Centro de Estatal de Lenguas Arte y Literatura Indígena (CELALI) acordó sustituir la "tz" por la "ts" en los escritos con el argumento de que de esta forma se da más uniformidad a la lengua, no obstante, esto no deja de ser una convención más. Asimismo, platicando con hablantes que conocen un poco de la estructura de su lengua me señalaron que no hay diferencia en la pronunciación entre la "s" y la "z", como si lo hay entre la "v" y la "b", por ejemplo. Con respecto a las variantes de la lengua tzotzil, éste se ha dividido de acuerdo a las poblaciones que más especificidades muestran en la comunicación y son: Chamula, Zinacantán, Ch'enaló, Pantelhó y Huixtán.

El presente documento constituye sólo una pequeña parte de la historia contemporánea de los más primeros que poblaron los cerros de la altiplanicie chiapaneca y su devenir en un mundo donde las distancias cada día parecen más cortas y las voces se oyen cada vez más cerca unas de otras, según ordena el nuevo *ajualil* (gobernador), el mercado. Este es un breve recorrido por lugares donde el ojo del *Dueño de la Tierra* todavía mira y vigila y espera sus ofrendas. Donde moran los hombres murciélago y desde donde articulan significados, viejos y nuevos, para día a día ir dando forma a su *realidad*, una realidad inserta en un mundo infestado de globalización. Estos son los senderos que caminan los pies de las mujeres y los hombres verdaderos y que vamos a caminar en el presente análisis.

En este capítulo tratamos de ubicar geográfica, social, histórica y culturalmente al lugar de estudio, para lo cual se aborda el territorio físico como espacio de interacción social de los habitantes, algunos rasgos culturales de los tzotziles para aproximarnos a su forma de ver y comprender el mundo y de apropiar objetos, actitudes y discursos y, finalmente se hace referencia al proceso histórico de conformación de la *realidad* social, política, económica y cultural que actualmente observamos en el paraje. La estructura del capítulo obedece a la intención de presentar la *información* de forma semejante a como se presentó a nuestros ojos. Esto es que, el primer acercamiento a la comunidad es un fenómeno retinal, se muestra o se observa lo inmediato, y poco a poco el paisaje se descompone en sus partes, la realidad está integrada por diversos elementos y es el resultado de un proceso histórico. El presente no es un accidente sino una construcción histórico-sociocultural.

Jun. Aquí, donde vivimos

La cabecera municipal está allá abajo, a unos veinte minutos de camino si se viaja en automóvil, bajando el cerro a pie, bordeando la empinada vereda, se tarda uno un poco más. Los habitantes de Bach'en viajan a la cabecera para comprar hilos para los tejidos, algunos alimentos, herramientas de trabajo, a

trabajar en los cafetales, a las fiestas de San Pedro o al carnaval y últimamente algunos jóvenes lo hacen también para estudiar la secundaria. En el camino al Ch'enaló se pueden ver algunas casas de parajes cercanos como Bajxulum y Chixlton y una que otra de Chimtlic, paraje fundado por presbiterianos en los años setenta. Del otro lado, que en este caso sería el occidente, en los cerros que están más allá del Ch'enaló, porque el Ch'enaló está sobre la vega del río en medio de dos grandes cerros que nacen y mueren al sol; se ven tejados de casas en forma de puntos blancos que pertenecen a comunidades y parajes de nombres poco conocidos para la gente de Bach'en. De uno y otro lado del camino que baja al Ch'enaló, sobre la espalda de los cerros, abundan rectángulos irregulares que abren el monte para dar espacio a la milpa.

El paisaje casi siempre es verde. Tardes inundadas de niebla, propios del clima templado semihúmedo de estos rumbos, dejan siempre un abundante rocío en las mañanas que hace que la tierra se mantenga relativamente húmeda sobre la superficie y que ayude a que casi siempre predomine el verde en nuestro campo visual y a que crezca el *ixim*, el que formó la carne de los más primeros pobladores de este mundo.

Aquí no hay calles

Bach'en es un paraje pequeño y relativamente nuevo en la historia del Ch'enaló. La carretera de terracería que viene de allá abajo, de la cabecera, topa con este paraje. Más arriba ya no hay más. Sólo torcidos caminos que llevan a las milpas o a algunas casas que ya pertenecen al Bajxulum, el paraje más cercano. Esas veredas llevan también al Bach'egen, hacia el sur entre los lomeríos, pero allá ya es otro municipio, Chamula. Es de destacar que a pesar de la cercanía de Bach'en con Chamula se puedan distinguir elementos, sean económicos como la cría de borregos o culturales como el vestido y el uso de algunas variantes en la lengua, que diferencian, y por lo mismo identifican, a un pueblo de otro. Y otra cosa, en Bach'egen venden trago, en Bach'en no está permitido.

Esa carretera se puede decir que constituye la única calle del paraje. Y es que aquí no hay calles y la verdad es que no hacen falta. En torno a la carretera se agrupan buena parte de las casas, sobre todo las nuevas construcciones, pero el resto de las familias tienen su casa entre las laderas del cerro y dispersas sin un orden particular entre el lomerío, conectadas por caminos hechos a fuerza de caminarlos diariamente. La pendiente del terreno obliga que para construir una casa sea necesario emparejar el terreno para formar un terraplén no muy grande, ya que aunque las familias son numerosas las casas son pequeñas. Otra opción es construir la casa en la ladera pero levantando una tarima de madera que formará el piso y a partir de ahí se elevarán las paredes de tabla y el resto de la construcción.

La construcción típica de estos rumbos era, hasta hace poco, de paredes de varas cubiertas con lodo y con el tejado de cuatro aguas hecho de paja. Actualmente, las casas de este tipo ya son escasas. Ahora las paredes se construyen de tablas aserradas y el tejado es de lámina de cinc aunque ya se ven algunas construcciones de concreto, sin embargo, el diseño generalmente se mantiene. Las casas son de forma rectangular de una única pieza, que es donde vive o, más bien, donde duerme la familia. La vida se desarrolla afuera, en el solar, en la milpa, en los caminos o en la cocina. Esta única pieza sólo sirve para dormir y en ocasiones para que las mujeres cuelguen su telar en una de las vigas del cuarto mientras tejen ropas, o acaso sueños, o esperanzas, mientras tejen también la tradición. Por el frente, las paredes laterales se prolongan por algunos centímetros formando un pequeño corredor generalmente usado para arrinconar instrumentos de trabajo o para amontonar la leña para la cocina, pieza independiente de la recámara aunque unida a ella por una de sus paredes laterales. En el centro de la cocina está el fogón, llamado de “tres piedras”, que da calor, luz y oportunidad para cocinar las palabras, nuevas y viejas.

Como ya se ve, la distribución de los hogares dista mucho del modelo occidental de urbanización. El hogar paterno con el tiempo se va transformando en un punto de concentración de población ya que los hijos construyen sus casas en los alrededores del hogar familiar. Las primeras

casas, fundadoras de parajes, se establecían en las cercanías de los ojos de agua, y eso se debía a la necesidad de satisfacer la necesidad de suministro de ese líquido. Pero había también una razón más espiritual, los rituales se hacen en colectivo y para el tzotzil el agua que nace es digna de culto. Así, estos asentamientos formaron los primeros *grupos de pozo*, la célula fundamental de la organización comunal y ritual. Porque hay que mencionar que algo que caracteriza a la comunidad indígena es precisamente la forma de entender y realizar el trabajo donde la reciprocidad, la solidaridad y el trabajo colectivo son rasgos muy importantes.

Esa es la razón por la que las casas se amontonan en pequeños espacios que desde lo alto se ven como manchones blancos entre la vegetación. Manchones y puntos blancos que nos dan una idea de que en total, el número de las casas en Bach'en no sobrepasa las cien.

El agua se trae en ánforas de plástico, que ha sustituido al barro, desde el ojo de agua que le corresponda a la familia, es decir, donde el papá o los hijos varones hayan dado sus días de trabajo. Acarrear el agua a la cocina es trabajo que concierne a las mujeres. El servicio doméstico de agua entubada no existe en el paraje aunque hay dos mangueras que bajan de los cerros y traen agua a parte de la población, una baja al almacén que está por la cancha de basquetbol, o sea “el centro”⁶, y otra que surte de agua, de manera algo intermitente, a un par de tubos que están allá abajo por donde baja la vereda vieja para el Ch'enaló. El drenaje es todavía impensable en esta realidad, el único servicio que llega a las casas de Bach'en es la luz eléctrica y esta no se paga. Los recibos de cobro se amontonan porque, aunque este paraje no pertenece al movimiento de resistencia contra las altas tarifas de la energía eléctrica,⁷ sus habitantes han decidido, como muchos parajes de la región, no pagar ese servicio puesto que bajo la lógica

⁶ La idea de “centro” es complicada. Geográficamente el centro de la comunidad sería *lo que queda en medio*, pero aquí se dice *centro* en su sentido social porque ahí se ubica la escuela primaria, la casa comunal, la ermita y el almacén de agua.

⁷ Es decir, no pertenece a la “Red Nacional de Resistencia contra las Altas Tarifas de Energía Eléctrica”, movimiento que además de exigir tarifas justas reclama justicia social, es adherente a la *Otra campaña* y reclama además, el cumplimiento a los Acuerdos de San Andrés.

local, si la luz es del pueblo, entonces es de todos y por ello no cabe hacer un pago por algo que pertenece a todos.

Llegando a lo que se podría llamar “el centro” del paraje vamos a encontrar la escuela primaria, dos canchas de basquetbol, la primera de ellas construida en el año 1994 y la segunda, de un aspecto más *moderno* con tablero de acrílico, alrededor del 2006; una de las dos ermitas católicas y el almacenamiento para el agua ya mencionado que suministra el líquido a una parte de la población. Todas ellas son construcciones de concreto. En esta parte de Bach'en se ubican alrededor de ocho casas, de las cuales tres son tiendas de abarrotes en las cuales predominan los refrescos embotellados sobre el resto de los reducidos abarrotes. Estas construcciones forman, en su conjunto, la parte más densamente poblada de la comunidad.

En Bach'en todos se conocen entre sí. Asimismo, la gente de aquí conoce también a personas de otros parajes como Bajxulum porque uno que otro familiar vive allá, sobre todo familiares políticos, ya sea porque que una muchacha de Bach'en se juntó⁸ con un su vecino de Bajxulum o viceversa. En estas uniones, las mujeres se van a vivir al paraje del varón, ya que es ahí donde éste tiene sus tierras, o al menos su solar, que ha heredado de su padre. Después de unas semanas en casa de los padres de la mujer, deberán, según la costumbre, deberán vivir un año en el hogar paterno antes de construir su propia casa aunque en los últimos años ya no es preciso cumplir cabalmente con esos tiempos.

Este es el paisaje de Bach'en y sus alrededores, un paraje pequeño donde todos se conocen entre sí. Todos, voces y rostros, tzotziles, y la mayoría católicos. Bach'en parece un paraje tranquilo y alejado de conflictos. Aunque, ¿en dónde no los hay?

⁸ Las uniones son generalmente libres y casi no se realizan actos religiosos, mucho menos civiles. El *matrimonio*, por así llamarlo, sólo constituía un rito familiar al momento de *pedir* a la novia. Actualmente es común que el novio se *robe* a la novia con el consentimiento de ésta evitándose así tanto la ceremonia del pedido como las ofrendas hacia la familia de la novia que en estos años no es raro que ya sea únicamente en términos monetarios y no en especie como era anteriormente. Esta *ofrenda* es comúnmente vista por el mestizo como un pago por la novia, como el pago por una compra donde la mujer sería solamente un objeto.

La tranquilidad que asociamos a la vida del campo y la comunidad con que representamos a los pueblos originarios nosotros los extraños, los visitantes, los que de lejos llegamos –y estamos- nos dibuja a Bach'en como un paraje hospitalario, pacífico y alegre a la vista. No es que Bach'en no tenga esa hospitalidad en sus habitantes y esa tranquilidad de la vida de campo, pero hay algo más...

Una distancia de kilómetros que se mide en años

La vida cotidiana de Bach'en se desenvuelve en este paisaje. Sin embargo, no podemos olvidar que estamos hablando de un paraje ubicado en un municipio de los Altos de Chiapas⁹, región de mayor presencia del movimiento insurgente que impactó el horizonte económico, político, social y cultural del México actual, el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que entre sus bases de apoyo contaron con muchas comunidades de esa región en el ya lejano 1994; y que a unos 14 kilómetros en línea recta, a 13 años, se localiza otro paraje también de Ch'enaló y también de tzotziles, que modificó el panorama político y social del municipio: Acteal.

El levantamiento zapatista de 1994 que reivindicaba los derechos y cultura indígenas halló dentro de sus seguidores y simpatizantes a un grupo pacifista, abiertamente declarado como neutral en el conflicto del EZLN con el Estado mexicano, denominado “Sociedad Civil” *las Abejas* cuya sede, aun cuando dicha Sociedad se fundó en Tzajalch'en por iniciativa de habitantes de Tzanembolom, es un paraje del municipio de Ch'enaló llamado Acteal.

La estrategia de contrainsurgencia mediante la violencia física, el miedo y la división entre la población que el gobierno mexicano implementó en la zona de conflicto para evitar la expansión de la base social del zapatismo condujo a consumar una de las peores masacres en contra de la sociedad civil de los años recientes. El 22 de diciembre de 1997, grupos paramilitares financiados

⁹ “Los Altos” es una de las nueve regiones administrativas en que se divide el estado de Chiapas. Está integrada por 18 municipios y su centro económico y político es la ciudad de San Cristóbal de las Casas, antigua capital del estado. Los Altos concentran la mayor población indígena de Chiapas (tzotziles y tzeltales, principalmente), más de dos terceras partes de su población habla una lengua indígena y más de la mitad de su Población Económicamente Activa (PEA) se ocupa en la agricultura. Es la región con los más altos índices de marginación en la entidad más marginada de México.

y organizados por el gobierno mexicano, asesinaron en forma brutal a 45 personas que rezaban en una pequeña ermita en Acteal, todas ellas formaban parte del grupo pacifista Sociedad Civil *las Abejas*.

La tensión política vivida en la región durante esos años aún no desaparece del todo, la resaca se vive día a día aunque no con la intensidad de aquellos años. Y es que los actores de aquel entonces aún *conviven* en los mismos espacios. Los paramilitares priístas, es decir militantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI) continúan ahí y con ellos, aunque escondidas, sus armas. *Las Abejas* mantienen su resistencia pacífica y tienen presencia en varias comunidades, aunque ya bastante mermadas por la misma acción de división fomentada por el Estado. De estos grupos, *Abejas* y *Priístas*, coexisten en Bach'en.

Las Abejas y *los Priístas* son el ejemplo más claro de la diferencia en el paraje pero es apenas una muestra de la división existente. La fragmentación social tiene dos fuentes originarias: la religión y la política. Por el lado de la religión observamos la presencia de dos religiones que se expresan en tres grupos bien definidos. Los católicos, los pentecosés y *los costumbres*, que son católicos pero más allegados a tradiciones prehispánicas y que raramente acuden a una ermita. Respecto a la política, en Bach'en existen militantes de los tres principales partidos políticos, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido de la Revolución Democrática (PRD) y Partido Acción Nacional (PAN). Hay dos organizaciones sociales de origen extracomunitarias que tienen presencia en el paraje, la Organización Revolucionaria Popular de la Defensa Cultural (ORPODEC), que en sus inicios estuvo ligada al PRI pero que actualmente milita dentro del PAN, y las ya mencionadas *Abejas*, ligadas a la diócesis de San Cristóbal de las Casas, sin militancia partidista.

La coyuntura política actual, el PAN en el ejecutivo federal, el PRD en la palacio de Gobierno del estado y el PRI en la alcaldía de Ch'enaló, ha modificado la relación de fuerzas políticas dentro del paraje, otrora fuente de votos priísta dentro de un estado que históricamente fue bastión tricolor. Por

otro lado, la presencia de *las Abejas* y de pentecostés ilustra la penetración de la teología de la liberación y de las religiones evangélicas, respectivamente, en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas. Asimismo, la aún fuerte presencia de *los costumbres* indica el nivel de resistencia cultural a los embates de esos indicios de modernidad que se anuncian con el entramado de asfalto y de energía eléctrica que tímidamente llegan a las montañas del centro chiapaneco.

Chib. Los hombres verdaderos

“Se juntaron, llegaron y celebraron consenso en la obscuridad y en la noche; luego buscaron y discutieron, y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a la luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne de los hombres... Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas y de este alimento provinieron las fuerzas y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados”
Popol Vuh

El pueblo tzotzil es un grupo étnico perteneciente a lo que se ha denominado “familia maya”, que se concentró en la porción central de lo que hoy la geografía llama estado de Chiapas, principalmente en las tierras altas del centro que actualmente se conoce como los Altos. Además, los tzotziles se extienden hacia las tierras bajas y conviven con otros pueblos tzeltales, choles, zoques y tojolabales. Ellos llaman a su lengua bats'i kop “la lengua verdadera”, pero el kaxlán, el que de lejos viene, lo conoce y nombra “tzotzil”. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) clasifica a la lengua tzotzil dentro de la subfamilia ch'ol-tzotzil, uno de los cinco subgrupos de la familia maya (SIL, 2009). La palabra tzotzil deriva de “tsots” que significa murciélago, los tzotziles se autodefinen como bats'il vinik, “los hombres verdaderos”, aunque en la literatura también haya referencia hacia este pueblo como los sots'il vinik, “los hombres murciélago”.

La base de la organización social tzotzil es el núcleo familiar donde el respeto hacia los mayores, y en general hacia la autoridad, es uno de los valores tradicionalmente más arraigado. Los tzotziles se organizan en pueblos, *“grupos humanos que se mantiene integrado por una organización*

política-religiosa peculiar. Tal integración tiene su base en un alto espíritu cívico, que se manifiesta en el respeto y la obediencia al principio de autoridad” (Pozas, 1987:21) Cada pueblo habita un territorio definido y forma una unidad religiosa en torno a un santo patrón, hecho que le brinda integración (Ídem). Asimismo, dentro de un mismo pueblo, los habitantes se agrupan en pequeños núcleos de población llamados parajes siendo el núcleo familiar la base de la comunidad, institución que ordena y regula la vida social.

Entre los principales rasgos culturales que distinguen a los tzotziles de otras sociedades se puede mencionar a la lengua, la vestimenta, las costumbres, el territorio y la organización y estructura social. Estos rasgos marcan los límites entre los tzotziles y los mestizos, así como entre tzotziles y otros pueblos indígenas.

No obstante, no se puede hablar de un único pueblo tzotzil ya que estos mismos rasgos señalados arriba como distintivos varían dependiendo de la población en la que nos ubiquemos. Veremos entonces que, prácticamente, cada municipio habla una variante de la lengua -aunque para fines académicos, principalmente, se han definido cinco principales variantes entre el universo de hablantes- viste de forma particular e identifican su territorio con un santo patrón. Así, por ejemplo, el tzotzil hablado en Zinacantán es diferente al de Chamula y éste es diferente al de Ch'enaló, y lo mismo pasa con la forma de vestir. Son estos rasgos que dan el sentido a la identidad étnica de cada uno de los pueblos tzotziles y que permiten diferenciar a unos de otros, ya sea desde la mirada del mestizo o en la marcación de límites culturales entre los diferentes pueblos tzotziles.

Para dar un ejemplo, al diferenciar a un tzotzil de Chamula de un tzotzil de Ch'enaló (pueblos vecinos geográficamente), se pueden hacer algunas observaciones: **a)** en el vestido: sobre todo en el caso de las mujeres ya que son ellas quienes han conservado de mejor forma que los hombres este elemento cultural. Las mujeres de Ch'enaló usan faldas en color azul marino con bordados discretos alrededor de la misma, las mujeres de Chamula

usan faldas negras hechas de lana de borrego. Los coloridos huipiles de las mujeres de Ch'enaló (combinando en rayas verticales el rosa mexicano o morado, con negro, blanco rojo y azul), son tejidos en el telar de cintura con bordados de estambre alrededor del cuello y sobre los hombros, mientras que el huipil típico de Chamula es confeccionado con telas comerciales de un solo y muy vistoso color (amarillo, verde, naranja, etc), la cual adornan con bordados más discretos alrededor del cuello; **b)** La variante de la lengua que se habla en Chamula es diferente al de Ch'enaló, a pesar de su cercanía geográfica. Se dice que el tzotzil de chamula es más antiguo; **c)** La noción de pertenencia al territorio es algo que no fácilmente se alcanza a observar a simple vista pero entre los tzotziles es algo muy arraigado que indica los límites de la identidad propia y la del vecino. Cuando un mestizo pregunta a un tzotzil de Ch'enahó cómo se autodenomina él responderá que es *pedrano* (salvo que sea del pueblo de Santha Marta, quienes tienen un sentido de pertenencia muy fuerte y seguramente denominará *marteco*), puesto que un aspecto de autoidentificación muy determinante es el santo patrón del pueblo; y, finalmente, **e)** la especialización productiva. Los chamulas se especializan en el cultivo de frutas y hortalizas, ganadería de ovinos, fabricación de muebles de madera e instrumentos musicales y en la confección de chamarros de lana que usan la mayoría de los pueblos tzotziles del rumbo, así como de las tradicionales fajas tejidas que usan las mujeres tzotziles tanto de Chamula como de otros pueblos. Los “chenaleros” tienen menos actividades económicas y se especializan, básicamente, en la actividad agrícola.

En cuanto a las actividades económicas, los pueblos tzotziles, en general, se han dedicado principalmente a la agricultura tradicional y a la ganadería. Los principales cultivos son el maíz y el frijol, base de la alimentación, y hortalizas dedicadas a la venta. Respecto a la ganadería, ésta se reduce a la cría de ovinos y en cantidades más reducidas, al ganado bovino. En los últimos años se ha ampliado el horizonte tanto de cultivos como de actividades económicas y ya no es novedad ver invernaderos rústicos que cobijan nuevas formas de cultivo de flores y cambian el paisaje rural con el sintético reflejo del sol de la montaña en sus cúpulas. Así también, ha habido

un claro aumento de la migración de fuerza de trabajo a ciudades fuera del estado e incluso fuera del país. Todos estos cambios en las actividades económicas invariablemente se expresan en nuevas formas de penetración de la cultura nacional en las comunidades y el inherente cambio cultural.

Asimismo, es necesario reconocer que este cambio no es un proceso nuevo. Empezó con la llegada de los de piel blanca y se acentuó con la constitución del Estado mexicano. Los españoles trajeron animales y semillas que distribuyeron entre los caciques indígenas (Pozas, 1987:35) y los mexicanos trajeron sus Leyes, sus proyectos de nación y el empobrecimiento de los pueblos originarios. Pero ante este proceso de *desindigenización*, de occidentalización, la resistencia cultural de los pueblos tzotziles ha sido fuerte y relativamente exitosa. La prueba de ello es que están aquí, siguen como tzotziles en la región de la mayor expresión de la contracultura indígena en el estado de Chiapas.

Ochib. Nosotros, lo que somos

*La lluvia entra por la constelación de agujeros de la lámina de cartón que cubre el techo de la cocina donde doña Verónica, sentada en el suelo, calienta chenej, waj y el café que alimenta a la familia y al que de lejos llega para hacer preguntas. Las gotas caen y siembran su marca de años en el piso de tierra endurecido por los pies descalzos de yayá Verónica, aunque a veces las goteras ahorran el cansancio de medio kilómetro de pasos con el ánfora en la espalda subiendo y bajando la loma hasta el ojo de agua. Las paredes, con el caminar del tiempo han visto desprenderse terrones del lodo que las cubría. Entra el viento y el frío y se agradece que las sillas y la mesita para comer sean bajitas para alcanzar el calor del fogón que está en el suelo a mitad de la cocina. En una de las paredes, arriba, hay una parte descubierta para que salga el cha'yil. Aunque ya después de tanto tiempo todo está ahumado, las vigas, los trastes, la mirada... □**

Somos nuestra lengua, somos lo que vestimos, somos lo que creemos, somos donde vivimos, somos lo que hacemos. Somos los que somos.

En este apartado se aborda la cultura que se reproduce en el concreto espacio donde se realizó la investigación, la cultura viva. Se abunda un poco sobre algunos aspectos referidos en párrafos anteriores aunque ya con

□* Chenej, frijol; waj, tortilla; yayá, mamá; Chay'il, humo

algunas observaciones de la realidad desde un plano político-económico, que es la perspectiva desde donde se analiza la problemática planteada en la investigación. Se trata de mostrar la cultura tzotzil que se vive y se reproduce en el paraje Bach'en, más allá de idealizaciones, pero también más allá de las críticas desproporcionadas y más como parte y dentro de una realidad compleja multidimensional construida a través de un proceso histórico.

El grupo etnolingüístico tzotzil, como se ha dicho, está conformado por pueblos cuyo arraigo territorial es muy fuerte y que en términos generales, el ámbito municipal funciona como medio más o menos útil de diferenciación. Cada municipio¹⁰ tiene particularidades tanto en la lengua como en el vestido tradicional, hablando solamente de rasgos visibles. Respecto a la lengua, en aras de agrupar las principales variantes del tzotzil, se han clasificado estas variantes en cinco de ellas. Así, podemos hablar del tzotzil de Chamula, de Zinacantán, de Ch'enaló, de Pantelhó y de Huixtán. En lo relativo al vestido tradicional, podemos ver que en cada municipio las prendas son diferentes. Ya sea en la forma, en los colores o en el material con que son elaborados, cada pueblo tiene un atuendo propio que constituye un rasgo identitario muy marcado. Estas especificidades de la cultura en su conjunto permiten definir la identidad de cada uno de los pueblos.

Los winkilaltik*

Ser tzotzil es hablar, vestir y pensar como tzotzil. Los tzotziles de Ch'enaló hablan, visten y piensan a su manera, desde la particular forma de serlo en Ch'enaló, y serlo implica reproducir su historia y vivir su presente, una historia propia, particular del pueblo pedrano.

¹⁰ Zinacantán, Chamula, San Andrés Larráinzar, Chenalhó, Pantelhó, Huitiupán, Chalchihuitán, Ixtapa, Bochil, Soyaló, Huixtán, San Cristóbal de las Casas y Chanal, son los municipios con mayor concentración de población tzotzil que habla su lengua originaria pero como se ha dicho, son 5 sus principales variantes en virtud de la existencia de ciertas semejanzas entre algunas de ellas.

* Calixta Guiteras dice que los pedranos nombraban “matadores” a todos los extraños y que la palabra winkilaltik (hombres) sólo incluía a los propios pedranos. (Guiteras, 1996: 25)

El bats'i kop

Como se ha dicho, una de las cinco variantes dialectales del bats'i kop¹¹ es el que se habla en Ch'enaló. El municipio de Chenalhó limita geográficamente con el municipio de Chamula, donde se habla otra de las variantes lingüísticas del tzotzil, y me parece que esta vecindad puede ilustrar perfectamente cómo la lengua establece una frontera cultural entre dos pueblos a pesar de la cercanía territorial. En este sentido, la lengua se constituye como un elemento importante de la identidad étnica local.

La lengua es un puente, es parte fundamental de la comunicación. La lengua sirve para expresar e interpretar valores históricos, simbólicos y espirituales, entre otros, contribuyendo a su resignificación en el presente y así construir la comunicación y con ella construir colectivos. Las lenguas originarias, dado que comunican culturas ricas en símbolos, muy ligadas al medio natural y la espiritualidad que ello implica, poseen una fuerza comunicativa mayor al castellano, es por ello que la lengua juega un papel tan importante en la reproducción de la comunidad. Cuando se pierde la lengua se pierde esta fuerza y ese poder de comunicación se debilita y con ello se debilita la capacidad de organización y, por tanto, de resistencia.

Los jóvenes ya no hablan el tzotzil de los ancianos, hay palabras que ya no saben decir y prefieren usar la *castilla*, que es la palabra con que el tzotzil nombra al castellano. Con las palabras perdidas se pierden también los símbolos detrás de la palabra y la construcción de los significados que la palabra designa. Al adoptar una palabra de la *castilla* sólo se logra una débil traducción que sirve para nombrar algo, un objeto o una situación, pero no se arrastra el cúmulo de significados que construyeron cada una de esas palabras. Así, la palabra pierde fuerza y la organización también. En la

¹¹ El vocablo “bat's” evoca a algo originario o puro, por lo que Bats'i kop puede traducirse como *la palabra original, la palabra verdadera*. La razón de atribuirle esta propiedad de *originalidad* o pureza a la cultura propia no es privativo de la etnia tzotzil. Los tojolabales y los inuit o los kunas, por ejemplo, se nombran a sí mismos como *los hombres, o los hombres verdaderos*. Los tzotziles son los bats'il winik, *los hombres verdaderos* y su vestido tradicional se llama bats'i kuil, *la ropa originaria*. Por su parte, Jacinto Arias, intelectual tzotzil originario de Ch'enaló en su libro sobre los cuentos y tradiciones de este municipio se refiere a la *ropa larga* de los hombres como *natil k'uil*. Las aclaraciones sobre el vocablo “bats” me las hizo Javier Ruiz, hablante del tzotzil, de la Asociación Civil Cáritas de San Cristóbal de las Casas.

escuela, la educación que se imparte es bilingüe pero el modelo educativo no lo es. Se educa conforme los valores y los patrones de la cultura nacional, los programas y los objetivos educativos no respetan la cultura local y fomenta la pérdida de respeto en una sociedad basada, como bien decía Pozas, en el principio de respeto. Se enturbian los valores locales, se introducen imaginarios que confunden, se nubla la palabra originaria con el lenguaje extraño que poco a poco reduce su significado a los símbolos del mercado, del poder.

En las ermitas católicas, en los cerros y en el templo protestante, los rezos y los cánticos aún se hacen en tzotzil, la Biblia está escrita en tzotzil y para nombrar a Dios se dice Kawjal o Totik-Dios. Pero, aún la gente grande, cuando se les pregunta sobre los rezos de *los costumbres* se refieren a ellos como *cosas de ancianos* y no sin una ligera sonrisa. La gradual pérdida del idioma ha sido el resultado de un proceso educativo, político y económico que se abundará en el siguiente capítulo, pero que es preciso mencionar desde ahora para entender que la necesidad de las nuevas generaciones de aprender el español no es mera casualidad.

Se han forzado procesos de cambio cultural mediante distintas estrategias que se han adecuado a la expansión del mercado, esto ha generado que en la actualidad, sobre todo en el caso de los hombres, haya una fuerte penetración del castellano entre la población hablante de lenguas originarias. Tal vez en el caso de las mujeres el uso del español no sea tan frecuente y tan necesario como en los hombres porque históricamente han sido ellas quienes se quedan en la casa mientras el varón sale ya sea a trabajar, a vender los productos o a tratar asuntos políticos o económicos fuera del paraje. Son los hombres los que hablan con los extraños. El empobrecimiento histórico al que han sido sometidos los pueblos originarios, la necesidad de vender su fuerza de trabajo fuera de su comunidad y el incesante bombardeo ideológico al que han sido expuestos ha dado como resultado que ahora las lenguas originarias parezcan a los ojos de sus propios hablantes y tal como el Estado había programado, un estorbo para

su *desarrollo* económico. Un estigma, creado por los *otros*, para un tipo de *bienestar*, creado también por esos *otros*.

El bats'í kuil

Son las mujeres quienes han mantenido la vestimenta tradicional. Sus coloridos huipiles tejidos por ellas mismas las identifican de entre otras mujeres tzotziles del rumbo. Las de Chamula (en la frontera sur) visten blusas de varios colores hechas con telas comerciales con bordados alrededor del cuello junto con la falda de lana en color negro; las de Pantelhó (en la frontera norte) usan blusas blancas, con tela comercial brillante a la que alegran coloridas flores bordadas a mano. La blusa típica de Ch'enaló es de una tela multicolor tejida en el telar de cintura. Delgadas líneas verticales de colores combinan el hilo rojo con el rosa, azul y blanco o el morado con el azul, rosa, blanco y negro. Esta pieza de tela se adorna con bordados de hilo negro o rojo y pequeños adornos de hilo en colores metálicos alrededor del cuello, sobre los hombros y en la parte inferior.

La falda es una pieza de tela tejida de color azul marino. Esta no la tejen ellas sino que la compran en el mismo paraje donde algunos varones se especializan en teñir de azul marino el hilo blanco y tejer los hilos en telares de pedal. A estas piezas de tela, las mujeres se encargan de adornar con bordados hechos a mano, dando forma así a la *nagua* distintiva que las mujeres tzotziles de Ch'enaló usan desde niñas –y es de destacar que las niñas, todas, visten a la manera tradicional- y que las hace fácilmente distinguibles entre los otros tipos de faldas tzotziles o tzeltales, principalmente, que usan la mujeres que pueden verse diariamente en Jobel o San Cristóbal de las Casas como el ladino se empeña en nombrar al valle donde el conquistador español fundó una ciudad en el año 1528. Este conjunto se complementa con una faja de lana que las mujeres de Chamula hacen y venden en los mercados de los pueblos de la región.

Si bien la ropa tradicional se ha conservado en las mujeres, ésta no ha estado exento de cambios, sobre todo en los últimos años. Hace un par de décadas la blusa no tenía estas combinaciones tan “estilizadas” y los

bordados no eran tan abundantes. La blusa más tradicional combinaba el color rojo, rosa, verde limón y celeste, en franjas verticales más gruesas que las actuales, sobre un fondo blanco. Los bordados, en color rojo, eran más discretos y los hilos en colores metálicos eran inexistentes. No era, a decir de las mujeres jóvenes, muy bonita que digamos y en Bach'en los pocos huipiles de ese tipo que aún se ven los usan generalmente las ancianas. Sin embargo, en otros parajes de Ch'enaló estos huipiles “poco vistosos” aún se conservan con mayor fuerza.

La evolución del huipil ha estado muy ligada a las nuevas formas de entender la relación de los pueblos indígenas con la vida nacional, es decir, con el mercado. Aquí puede haber dos explicaciones: una desde dentro de la comunidad, ya que se han integrado valores estéticos de la vida nacional, así como nuevos productos para la elaboración de tejidos; y otra explicación sería desde fuera, la cual explica que ha sido el mercado el que exige prendas más llamativas dentro de los estándares de la llamada *artesanía*, nombrada así desde occidente¹².

Por otro lado, en los hombres es ya raro el uso del tradicional bats'i kuil y sólo unos cuantos se resisten a usar esa ropa que el kaxlán,¹³ que es la palabra que usa el tzotzil para referirse a los mestizos o ladinos, introdujeron poco a poco. El bats'i kuil o *natil k'uul*, el vestido originario, es una pieza de tela blanca, tejida o de manta comercial, con mangas ligeramente largas y abierta por los costados que se usan a manera de “vestido femenino”, atado a la altura de la cintura, y cuya *falda* termina por arriba de las rodillas. En Bach'en son pocas las personas, entre niños, jóvenes y ancianos, los que conservan esta forma de vestir y no es fácil hallar una razón válida que explique por qué en unos sí se conserva y en otros no. Tal vez sea el hecho de que quienes lo usan –de las al menos

¹² Recuerdo una plática con un wixarika quien decía –al tiempo que denigraba un poco las *artesanías*, de mayor apego a la tradición, de otro huichol-, que él hacía sus *artesanías* (tiene un taller donde subemplea a niños) de modo que llamara más la atención de los compradores, extranjeros por supuesto, y por eso agregaba y exageraba detalles y formas que se salían de las tradicionales figuras y colores wixaritari. El resultado eran trabajos más *estilizados*, más abundantes en colores y formas. Más *bonitos*, o sea, más vendibles.

¹³ El vocablo “kaxlán” deriva de la pronunciación de la palabra “castellano” (Obregón, 2003:34)

cuatro personas jóvenes que observé- sea porque no acostumbran salir del paraje o más allá del municipio pero debo reconocer que esa es una conjetura bastante frágil.

Entre los niños de la escuela me fue posible ver al menos a dos pequeños que usaban bats'í kuil y para uno de los casos el profesor de primaria me dijo que ese niño vive en una de las casas más alejadas del paraje y que su padre usa también el vestido tradicional. Esto haría pensar que quien aún conserva el uso del bats'í kuil fomentaría en sus hijos dicho uso. Sin embargo, también está el caso de don Miguel, conocedor de la medicina tradicional, que aunque él viste de kaxlán le compró a su hijo un bats'í kuil que usa con frecuencia. El niño tiene aproximadamente cuatro años y aún no puede decidir que ropa comprar. Lo interesante aquí es que no se encontró fácilmente una razón del uso del traje típico en los jóvenes. La respuesta que ellos dieron fue *“porque me gusta”*.

Lo cierto, es que durante ceremonias y actos importantes el uso de bats'í kuil es normal, quien viste a la usanza ladina no tiene problemas en usar la ropa tradicional durante estos actos. Se puede ver en los ritos de los ancianos o en el caso de las conmemoraciones en Acteal el día 22 de cada mes, cuando las autoridades de *las Abejas* visten el tradicional bats'í kuil, aún cuando cotidianamente visten de kaxlán.

Reflexionando sobre estos cambios en torno al vestido vemos que, como en la mayoría de los pueblos del medio rural, son los hombres quienes históricamente han desempeñado un papel muy importante en cuanto a la aportación del ingreso monetario¹⁴ en el núcleo familiar. En los últimos años, los cambios económicos al interior de la región, es decir, el progresivo empobrecimiento de las zonas rurales, ha impulsado el crecimiento sostenido de la emigración temporal de los varones. Y cuando los varones salen, salen vestidos de mestizos.

¹⁴ Referido únicamente a la aportación económica, en términos estrictamente monetarios objetivados, del hombre al núcleo familiar no porque la mujer no desempeñe un papel importante en este sentido sino porque la labor de la mujer, cuyo papel es igual o de mayor importancia a la del hombre, generalmente no se traduce en cantidades monetarias tangibles.

En el caso de las poblaciones indígenas de los Altos, esos cambios aunado a los del panorama económico del exterior que han abierto nuevos destinos migratorios fuera de la entidad, han provocado una nueva expresión de la migración y ampliado considerablemente el tiempo de las estancias fuera de la comunidad, lo cual ha traído cambios significativos en la cultura local.

La migración es cada día más importante entre la población masculina y por qué no, entre la población femenina que se emplea en las ciudades en labores domésticas, aunque ciertamente en menor medida que los varones. Además de expresar cómo la difícil condición económica se acentúa, constituye también un factor de cambio en términos culturales, muy visible en el abandono del vestido tradicional y en el uso del castellano entre la población masculina, principalmente. Lengua y vestido, dos aspectos muy importantes de la identidad local.

El lum

Se ha dicho que las relaciones sociales de la comunidad se dan sobre un espacio físico específico al cual por ahora llamaremos territorio físico, que contiene a los diversos actores que construyen la vida en sociedad, es decir, este territorio es el espacio sobre el que se reproduce la comunidad. El territorio físico contiene los elementos naturales que la gente utiliza para proveerse de alimentos y para satisfacer ciertas necesidades espirituales. Tierra y agua nutren la vida sobre la tierra, es por eso que la tierra y el agua son seres espirituales dignos de culto, deidades proveedoras de bienestar pero a la vez castigadoras, por lo que hay que rendir el debido culto y respeto para obtener sus favores y alejar las desgracias que puedan causar. El espacio territorial que ocupa el lum, el poblado, abarca estas categorías físicas y espirituales ligadas a la naturaleza pero contiene también elementos políticos sociales (instituciones comunitarias como la iglesia, la casa comunal, la escuela, los hogares, etc). La comunidad es entonces un espacio con límites físicos definidos y está claro que quien lo define es la cultura -los símbolos, las relaciones sociales creadas dentro de ese territorio. Y esos límites físicos, esas fronteras, constituyen también fronteras

identitarias. Nosotros somos hasta donde nuestro territorio es y por extensión, el otro es desde esa frontera para allá, aquí somos nosotros.

No sería responsable continuar con esta descripción si no integráramos un aspecto que afecta de manera importante las geografías físicas, humanas y simbólicas en la actualidad del territorio en el que ubicamos este trabajo. Me refiero a la política. Hace 18 años un problema familiar, alimentado por un ambiente político extracomunitario, dio como resultado el surgimiento de una organización comunitaria que propondría una nueva forma de organización y representación local, *las Abejas*. Adicionalmente, dos años después sale a la luz, después de un largo proceso de construcción otro tipo de organización, el EZLN. El espacio territorial parece relativamente pequeño ante tanta diversidad. Y la región se inunda de subversión.

Pero el Estado, eterno vigilante, observa todo y prepara la discordia. Alimenta grupos paramilitares que harán su aparición más famosa y más trágica el 22 de diciembre de aquel ya lejano 1997. Miedo, injusticia, hambre, muertes y amenazas de muerte. El estado de terror en todo su esplendor. Linchamientos, *“rumores de presencia de cortadores de cabeza”* (Hernández, 2007:68) Los grupos paramilitares como “Paz y Justicia” no son nuevos, ya antes grupos como los “Chinchulines” o, en general, las “guardias blancas” se encargaban de hacer justicia caciquil reprimiendo y asesinando posibles brotes de inconformidad entre los campesinos del norte del estado.

El levantamiento zapatista goza de aceptación entre la mayoría de los pueblos indígenas. La espada del Estado pende sobre las cabezas de los inconformes. *“El objetivo inicial es aislar políticamente a la insurgencia, desorganizando o eliminando la base social que la apoya, aterrorizando al conjunto de la población, golpeando a las instituciones que considera sensibles a las demandas de aquella”* (Hernández, 2007:117) Mercedes Olivera menciona también que la aparición de grupos paramilitares cambia cualitativamente la situación de las comunidades, altera la vida cotidiana, las costumbres y el arraigo a los lugares donde se nace. Pero también

desmoviliza, *trastoca toda la vida y la cultura y afecta profundamente las identidades indígenas y genéricas* (Ídem).

Y al final, esta situación de miedo y persecución, además de romper el tejido social y resquebrajar procesos solidarios, se traduce en un resultado medible, tangible, como es el caso de los miles de indígenas desplazados de sus poblaciones de origen y que pueden servir de base para ciertas reflexiones en torno al tema que ahora tocamos. El territorio cultural se mueve, se desdibuja. Gente de aquí y allá debe vivir en otro paraje o en otro municipio y todos en condiciones tan lamentables que no deja de provocar indignación. El modelo económico exige ajustes políticos, exige injusticias, exige su cuota de sangre, es un modelo bastante caro y quienes pagan la cuenta son los menos favorecidos por un modelo que nunca pidieron.

El territorio, definitivamente, es algo social e históricamente construido, pero ¿cómo afecta la historia reciente a la concepción del territorio como elemento cultural o identitario? Esa historia reciente nos dice que las fronteras culturales parecen disolverse y la gente camina, con su carga de cultura, sobre territorios *aculturados* por la acción política. Con *aculturado* me refiero a que esa construcción parece perder importancia para una situación dada y pase a un segundo término. Ya que la construcción es constante, se acelera su resignificación. Toda la región comparte ciertas semejanzas en términos culturales, pero dado que aceptamos que cada comunidad construye su propio territorio y por tanto delimita fronteras, entonces, los desplazamientos de población necesariamente implican el desdibujamiento de esas fronteras. Si a esto le agregamos que el origen de estos movimientos es la acción política, una política bastante ajena a la forma en que se comprende la organización social al interior de la vida comunal, el territorio sufre un proceso de aculturación donde toda esa construcción cultural se enfrenta a lo visible que es lo inmediato: el miedo, el frío, el hambre y la solidaridad para sobrevivir en las peores condiciones a causa de intereses, y culpas, que no son propios. Los intereses políticos y económicos sembrados y disputados en terreno ajeno por parte del Estado, las armas y la forma de atemorizar al vecino no son propios de estos

rumbos. Y ante una realidad tan cruda y tan ajena -porque nadie se explica de dónde salió- uno no puede dejar de preguntarse cómo es posible que alguien de fuera, a quien nadie conoce, modificó tanto la situación de estos lugares imponiendo intereses sobre tanta gente. ¿Quién le dio ese poder y el permiso para hacer, y por qué ha de padecerla gente inocente? La pregunta de Rosalva Hernández es bastante ilustrativa: *¿Cómo fue que el Agustín, que apenas se hacía hombre, consiguió ese uniforme negro y se volvió tan grosero con los ancianos?* (Hernández, 2007:28).

Y ante la pregunta que busca culpables, o quizá sólo razones, la respuesta es la inmediata y fría realidad llena de silencio, de padecimientos, de injusticia. Y es que en la montaña, bajo la improvisada *champa*, bajo el *nailo* que sirve de techo de un hogar sin paredes donde hay que juntarse y pegar los cuerpos para espantar el frío, el hambre y el miedo, no se puede pensar en cosas que no tengan que ver con esta realidad ¿me van a matar hoy? ¿qué vamos a comer? ¿dar a luz en el monte? Quién y qué modelo económico o de desarrollo que haya orillado a esta situación puede ofrecer una respuesta sensata a estas preguntas. No hay refugio suficiente puesto que el que se puede sentir con los ojos y con la piel es muy triste e insuficiente contra el frío y la lluvia, y el único amparo que queda es cerrar los ojos y pedir a Kajwal. Pedir que él solucione lo que el hombre no puede o no quiere hacer. En esas islas de injusticia donde todo hace falta abunda la fe y la solidaridad.

¿Dónde y cómo quedan esos límites geográficos socialmente contruidos después de un evento de tal magnitud? Las geografías mentales parecen distorsionarse, los desplazados enciman sus geografías sobre otras aunque, como ya se dijo, habrá que reconocer que esas otras deben ser de algún modo similares ya que comparten una historia regional dada su cercanía, precisamente, geográfica. Lo que sí podría discutirse es hasta dónde esa noción alterada de arraigo, según Mercedes Olivera, se ve afectada y cómo afecta a la identidad.

Por otro lado, Olivera (2007) menciona que la estrategia contrainsurgente desmoviliza, lo que es indudable. Pero podríamos suponer que al mismo tiempo genera o refuerza mecanismos de colectivismo. Sí desmoviliza a las comunidades al impedir que apoyen a los zapatistas, que se defiendan o que busquen solución a sus necesidades, pero la situación que genera obliga a la gente a movilizarse para otros objetivos, desde otras esferas y sobre otros referentes sociales, principalmente desde la fe cristiana. La acción se orienta desde otros espacios y con otros matices. Lo aquí planteado no es privativo para el territorio, cabe para otros rasgos identitarios como el idioma, el vestido o las costumbres.

La estrategia de contrainsurgencia basada en una “guerra de baja intensidad”, en la cual los grupos paramilitares son el ejemplo más frontal, es una guerra silenciosa que promueve el miedo mediante el hostigamiento, entre sus métodos pacíficos, y genera un fuerte impacto en la vida colectiva fomentando la división, el desplazamiento y, cuando menos, la pasividad en términos de organización o resistencia. Los programas de asistencia social, otro brazo, quizás el más largo y aparentemente más amable, no son menos importantes en esa guerra.

A los grupos políticos a nivel comunitario, *Priístas* y las comunidades eclesiales de base, se suma la religión evangélica como otro actor más, importante como espacio de cuestionamiento al poder local y en general a la costumbre, pero no así respecto a las relaciones de poder y dominio desde el Estado.¹⁵

La vida social intracomunitaria se llena de miedo y desconfianzas, semilla que va sembrar el conflicto a la vuelta de los días. Es cierto que en muchos parajes de la región había ya una historia de expulsiones religiosas y políticas que enmascaraban conflictos por el poder. “*A mi me queda claro*

¹⁵ Su discurso religioso generalmente pasa por alto el poder del Estado. En el libro de Yvon Le Bot (1997) el Subcomandante Marcos no se refiere a ellos como actor político dentro de los muchos grupos que convivían en la Selva, lo que puede ilustrar la pasividad que arriba se alude. Salvadas las distancias, un estudio sobre los Testigos de Jehová en la zona de la guerrilla colombiana ilustra como éstos se alejan de toda forma de representación política pasando por alto al Estado y con ello al Poder y las relaciones que impone.

que en Acteal el problema no es religioso sino político” dice Sebastián, presbiteriano, presidente del Comité de *las Abejas*, en referencia a la forma en que el gobierno ha querido enmascarar los sucesos de Acteal. La negativa de los protestantes para continuar con la tradición comunal y el poder de caciques indígenas ligados al PRI encienden la mecha de las expulsiones y, aunque hay casos en que desde esta perspectiva se explican algunos conflictos intracomunitarios, el poder los usa como explicación general de los desplazamientos y asesinatos como los sucedidos después de 1992. Junto con los paramilitares, los mitos de *los cortadores de cabeza* y *los negritos*¹⁶, llegan los programas de asistencia social a resquebrajar la sociedad y a comprar tiempo, cual viles *hombres de gris*.

Se critica la rigidez comunitaria. El cuestionamiento hacia las viejas y rígidas estructuras de poder, el machismo, el alcoholismo y la intolerancia religiosa se llevan como bandera para intervenir ahora más que nunca en esos *anacrónicos espacios de vida en sociedad*. Los protestantes se niegan ahora más que nunca a continuar con la cooperación para las fiestas religiosas y la juventud aprende que la falta de respeto puede ser una opción. La rebelión ha iniciado y la comunidad es el Vietnam donde ellos han de enfrentarse y hacer una guerra ajena, la comunidad pondrá los muertos.

¹⁶ Graciela Freyermuth explica que el mito de los cortadores de cabezas surge durante la construcción de la carretera panamericana. Los cortadores llevaban las cabezas de indígenas como *presentes* (ofrendas) para asegurar el éxito de las obras. (Freyermuth, 2007: 68). Sin embargo, estas historias parecen ser parte de las *palabras antiguas* o mitos de los pueblos alteños. Calixta Guiteras los menciona y Kazuyasu Ochiai los retoma como parte de los pukujetik (demonios). Carlo Antonio Castro (2007:60-63) hablaba también de ello en su novela sobre los tzeltales de Oxchuc “*Los hombres verdaderos*” donde el *negrito* (‘ijk’al) que es un demonio, buscaba a los que caminan solos para cortarles la cabeza y enterrarla debajo de una pared. Otra versión se encuentra en el relato tzotzil “*El negro cimarrón Ya’ yejal j-ik’al*” de Antonio Gómez (2000) donde se dice que el origen de los negros son los esclavos traídos a las fincas. En los pueblos de Chiapas es común escuchar la necesidad de estos *presentes* que el [dueño del] monte exige para que las carreteras no se deslaven o los puentes no se caigan. Durante mis estancias en Bach’en tuve la oportunidad de escuchar sobre este mito. Los cortadores de cabeza y los negritos (no siempre se establece la frontera de si son lo mismo o son sólo dos cosas semejantes), seres malignos, salen de noche en los caminos y son capaces de asesinar a la gente por lo que no es recomendable caminar en la noche. Lo que Freyermuth explica tiene claramente un origen en la cosmovisión tzotzil pues los *negritos* (ik’al) o los monos (max) (ambos, demonios y monos, íntimamente relacionados por su color y por ser de forma casi-humana), son seres que salen durante los cinco días en que al mal se le permite salir al mundo. Estos cinco días *perdidos* del calendario maya se adecuan a las fechas y las celebraciones del carnaval cristiano. Por otro lado, los pueblos mayas creen que el mal tiene asignada la noche para afectar a los seres humanos pero que al salir el sol, dios protector, deben ocultarse y esperar hasta la noche cuando el sol no cuida a la gente. Como se ve, *el j-ik’al* es una mezcla de historia, creencia y miedo.

Los rezos en los cerros y en los ojos de agua son ya cosas de ancianos y ellos comprenden que ya no se puede obligar a los protestantes ni a nadie para que cooperen para las fiestas y la cooperación se vuelve un asunto voluntario. Uno de los pilares de la vida comunal se cae a pedazos. Los jóvenes usan playeras negras con letreros en inglés que nadie lee pero que todos voltean a ver, escuchan esa música extraña que nadie sabe que dice y en su español se mezclan palabras del caló citadino y una que otra palabra en inglés producto de su afición a las películas de artes marciales o de la lucha libre estadounidense. La televisión, tímida pero exitosamente, penetra la vida comunitaria y el *peligro* es que, si hasta ahora las mujeres no han cambiado su modo de vestir en gran medida gracias a un rechazo de ellas mismas a las ropas ladinas, ahora puede ser que la presión venga desde los varones al aceptar otros códigos estéticos promovidos por la vida nacional.

Fuertes cambios en la vida de la comunidad, en jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, católicos y costumbres, fiestas y tradiciones. Todo está dentro de la corriente de esa *premoderna modernidad* que está de moda, que llegó dentro de una botella de refresco de cola como vanguardia y parece que fue para no irse nunca y que agita los cimientos de la comunidad. Y en todo esto hay un ojo que vigila cada uno de los pasos que se dan, el mercado, monstruo con un largo brazo, el Estado. La mano del pukuj llega a todos lados y es aquí y ahora cuando ese gusto colectivo del que habla Benjamín Maldonado (2009) tiene sus mayores desafíos y se parece más una mirada romántica hacia la comunidad, para regocijo de los *anticomunalistas*, que la aceptación de que la comunidad indígena se balancea sobre un lago de mercancías que parece cubrirlo todo. El lum ha cambiado, vaya que ha cambiado.

Chanib. Que somos diferencia

No muchos años atrás, era frecuente ver a la comunidad indígena como una entidad homogénea. La razón de ello parecía provenir de la poca seriedad, no de las etnografías, sino de algunos proyectos en que dichos estudios se enmarcaban. La comunidad, más que un espacio real con personas reales

era esa figura ideal o perversa construida en la mente de los extraños. La invención, esa que Huguetta Zavala (1994) refiere en torno a América y sus *buenos salvajes* producto de la mente desinformada de una sociedad europea ávida de personajes y de historias fantásticas que al no tener información o conocimiento del nativo americano *real* inventara o creara su propio salvaje americano; no es un tema tan viejo.

Armando Bartra (s/f) dice que la extrema adjetivación (buena y mala) hacia el indígena, ha hecho que su verdadera imagen (ante el mestizo) se desdibuje creando un retrato poco representativo del indígena real. Esta imagen, favorable o no, dista mucho de ser una imagen real. A veces se cae en una idealización del indígena como si éste no estuviera ahí, como si sólo fuera parte de un pasado heroico o como un presente desagradable y etéreo, olvidándose que el indígena de carne y hueso existe. Bueno, la idea de seres fantásticos o sociedades extrañas es atractiva pero no ayuda mucho si nuestro interés es un intento de trabajo serio como lo es éste, aunque sea el puro intento.

Una foto. La comunidad inventada

A veces la comunidad indígena es mucho de esas ideas. La comunidad es aquella figura mítica creada como refugio para los pesares propios de las sociedades modernas desde donde se les mira. Los románticos de la comunidad crean con ellas sus paraísos terrenales, pero hay también otros románticos, los que construyen ideales para destruir, critican así, idealizaciones. Pero siempre distante, o considerablemente diferente, de la comunidad real, ya sea exaltando algunos rasgos, ya sea omitiendo otros, la imagen mostrada ha sido una imagen diferente. Sin embargo, por triste que parezca, en este juego romántico, a la vez perverso, hay sin embargo cierta liga con el mundo real. Sobre todo con la *real politike*. Las instituciones estatales también imaginaron y crearon ahí pequeños mundos, regiones de

refugio,¹⁷ a fuerza de poca imaginación y mucha marginación social y económica dibujando también una realidad, una imagen.

Cuando las fotos se mueven

Bach'en es una comunidad indígena, ya lo dijimos. Pero no es aquel emblema de homogeneidad económica política y social que hace unas décadas era pregonaba por unos y otros. Bach'en es una sociedad fragmentada que a pesar de tener muchos elementos comunes (lengua, condición económica, costumbres), los cuales debieran contribuir a la cohesión social en los diversos aspectos de la vida comunitaria, más bien parecen alimentar esa ruptura. Y esta ruptura es evidente en dos de los rasgos más fuertes de la comunidad indígena, el aspecto religioso y el aspecto político.

Cualquier visitante que llegue, aunque de esto no hay mucho, notará que a pesar de la reducida población local existen dos ermitas católicas claramente diferenciables a las que asisten grupos con intereses políticos distintos. Notará también que en algunos hogares hay ligeros indicios de apoyos estatales. Son, seguramente, hogares *Priistas*. De las ermitas mencionadas, *los Priistas* asisten a la que se ubica en lo que podemos llamar el centro del paraje (la ermita nueva), lo cual explica que su construcción sea de block y tenga ciertos adornos en la fachada. A la ermita que está un poco más abajo, construida de madera, piso de tierra, y más pequeña que la primera asisten *las Abejas*, como se llaman a sí mismas las familias integrantes de esta "Sociedad Civil". *Priistas* y *Abejas* son los dos grupos más distanciados en el paraje. Y *las Abejas* están en clara desventaja numérica.

Así, dentro de los católicos encontramos dos grupos políticos diferentes: *Abejas* y *Priistas*. Por otro lado, cabe señalar la mayor presencia que han adquirido los militantes del PRD y del PAN, en razón de la actual coyuntura política estatal y nacional. Sin embargo, a pesar de que los perredistas y

¹⁷ La región de refugio, definida por Aguirre Beltrán como la región fisiográfica, económica, social y políticamente marginal a las corrientes principales de la vida y el desarrollo nacional (Collier, 2000:216-223)

panistas ciertamente modifican la relación de fuerzas en el paraje al minar la fuerza del priísmo, no parecen ocupar los espacios de conflicto que ocupan *las Abejas* y *Priístas*. La razón en estos dos grupos tiene una historia. Acteal.

Ahora bien, volviendo a lo que podemos llamar subgrupo católico priísta encontramos que aquí hay también una división. Por un lado hay católicos que podríamos llamar ordinarios que son los que asisten a la *ermita nueva* y profesan la religión católica de manera más o menos similar al catolicismo mestizo; y por el otro, los católicos tradicionales, quienes no asisten a ninguna ermita y su religiosidad está fuertemente ligada a la *costumbre*¹⁸. Cabe señalar aquí también, que el catolicismo de *las Abejas* es considerablemente diferente a los otros dos subgrupos católicos porque en su discurso religioso se puede notar la presencia de un cierto tinte político.

Pero la cosa no para ahí, porque además de esas tres divisiones dentro de una misma religión y que podrían ser cuatro o hasta cinco si añadimos a esta a los otros grupos políticos –que no considero conveniente porque no hay una marcada diferencia en cuanto a la profesión religiosa-, la población del paraje puede clasificarse de acuerdo a la religión que profesa en católicos y protestantes. Ya mencioné sobre los templos católicos, pero además de éstos existe uno más que corresponde a la religión pentecostés.

No deja de ser curioso que tanto este templo como la *ermita nueva* de los católicos *Priístas* sean muy similares en su construcción. De hecho, la ermita nueva no tiene cruz alguna en su fachada (como tampoco lo tiene la de *las Abejas*), y se parece más a cualquier templo protestante que a una iglesia católica. En este sentido cabe adelantar que existen otras similitudes en cuanto a la forma de expresar su religiosidad como lo es la música que se canta durante los oficios religiosos.

¹⁸ La *costumbre* se refiere a las formas tradicionales de organización y gobierno entre los tzotziles, la cual está invariablemente ligada a la religión católica pero con reminiscencias prehispánicas muy fuertes. En la comunidad los católicos de la *costumbre* –llamados simplemente ‘*costumbres*’, entendiéndose que se refieren al sentido religioso- no asisten a la ermita y aún celebran rituales en los ojos de agua y en los cerros, rituales que son acompañados por música tradicional, cohetes, veladoras y trago.

Al templo Pentecostés asisten también algunas familias de Bajxulum. Este es un aspecto que debe tomarse en cuenta considerando que al parecer, el aspecto religioso fue parte del conflicto que provocó que el ahora paraje Bach'en se separara de Bajxulum, al cual perteneció en otros tiempos. Asimismo, esto puede indicarnos dos cosas: que la población protestante es reducida, tanto que no en todos los parajes existen templos protestantes, ó, que pueden haber conflictos intracomunitarios que impiden la asistencia al templo, o la construcción misma de un templo protestante, en Bajxulum.

El gradual avance del protestantismo frente a la religión católica se ha debido a diversos factores, uno de ellos ha sido el rechazo a los sistemas normativos tradicionales que implicaban la erogación de fuertes sumas monetarias por parte de los *cargueros*, personas que ocupan un cargo religioso. En Bach'en el único cargo que persiste es el de alférez y son pocas las fiestas religiosas que aún se celebran, pero el principal motivo parece ser el hecho de que estas religiones prohíben el alcoholismo entre sus miembros, muy fuerte en las comunidades tzotziles,.

Además de estos grupos, podemos hablar de otro grupo político denominado Organización Revolucionaria Popular de la Defensa Cultural (ORPODEC), surgida dentro de la Solidaridad Campesino Magisterial (SOCAMA), ligada al PRI y como antítesis de *las Abejas* en aquellos primeros años de la década de los noventa. Actualmente, con los cambios en la coyuntura política los miembros de la ORPODEC han cambiado su militancia al Partido Acción Nacional (PAN) pero su manera de proceder en términos de organización y gestión de apoyos gubernamentales no dista mucho de las formas priístas. Finalmente, como ya habíamos adelantado, en el paraje hay quienes militan en el Partido de la Revolución Democrática (PRD) que, aunque tradicionalmente han sido un número reducido, su número se ha incrementado en razón de que es el PRD quien gobierna el estado de Chiapas en la actualidad.

Así, tenemos seis grupos diferentes que conviven en un espacio relativamente reducido. Todos campesinos pobres¹⁹, todos de una misma etnia, todos de una misma comunidad marginada. ¿La diferencia? La religión y la política. ¿La discordia? Esta parece ser una buena pregunta. Varias y muy fuertes son las semejanzas. Entonces, ¿qué puede marcar tanta diferencia? En virtud de que el tema central de este trabajo es la identidad étnica invariablemente tenemos que preguntarnos, ¿cómo afectan estos cambios a su identidad étnica? Y por otro lado, ¿qué papel juega la identidad étnica en estas divisiones internas? y ¿por qué estas divisiones, en la búsqueda de mejoras a sus condiciones de vida, se traducen en grupos tan diferenciados y potencialmente conflictivos entre sí?

A todo lo anterior cabe hacer una precisión que me parece importante. Los miembros de *las Abejas*, en consecuencia con esta Sociedad Civil, han renunciado totalmente a los apoyos del Estado (programas sociales como Oportunidades, Piso Firme, apoyos a la tercera edad, principalmente). Sin embargo, esporádicamente reciben apoyos de parte de *Cáritas* San Cristóbal, organización católica ligada a la diócesis de San Cristóbal de las Casas y mantienen contacto, a través de los comités de la Abejas, con el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (Frayba).

También es importante mencionar que, dado esta *desventaja* de no aprovechar los apoyos estatales, *las Abejas* han desarrollado su capacidad organizativa en relación a los otros grupos del paraje. Los *Priístas*, por el contrario, tienen la *ventaja* de que “el gobierno los apoya” mediante algunos programas sociales, que tampoco son numerosos y sustanciosos pues siguen siendo marginados que viven en una acentuada pobreza. Además, por su relación con las instituciones (los apoyos son ofrecidos en la comunidad por personal de gobierno y se solicitan a través del agente municipal), por lo demás débil pero en este contexto ventajosa, observan en la comunidad una posición de relativa superioridad sobre *las Abejas*.

¹⁹ Uso el adjetivo “pobre” en el sentido de pobreza material porque es el que coloquialmente se usa, esto es, por su sentido práctico. No discuto el concepto de pobreza cultural o intelectual, lo cual llevaría a adjetivarlos de otra forma puesto que esa pobreza material no se corresponde con la cultural, moral, o intelectual, por mencionar algunas.

Las Abejas tienen una tienda cooperativa donde venden abarrotes, hilos para sus artesanías y, con muy poco éxito, sus propias artesanías. Asimismo, esta forma de organizarse al interior de la comunidad y por las relaciones con el resto de los comités Abejas de otras comunidades, ha permitido que la organización sea una forma de representación alterna a las autoridades tradicionales y al agente municipal.

Es decir, *las Abejas* buscan agruparse para mejorar su situación económica fuera de los cauces engañosos del Estado y en este proceso han encontrado apoyo en algunas organizaciones civiles, de origen religioso, principalmente. Del mismo modo, han creado formas alternas de representación a las ya existentes en el paraje y sustituyendo representantes comunitarios por los propios de su organización y reemplazando ciertas atribuciones del agente municipal.

Los *Priístas* por su parte, al igual que ORPODEC, al acceder por medio de un partido político y las instituciones de gobierno, a algunos apoyos del Estado, llevan a cabo procesos organizativos más simples. Acuden a reuniones o simplemente entregan la documentación personal requerida por los Programas y así obtienen los pocos beneficios que el Estado está dispuesto a brindarles.

En resumen, puede decirse que todos los grupos del paraje son directamente influidos por la acción externa que promueve la organización comunitaria en diferentes niveles y desde diferentes enfoques. Esto, como veremos toma matices particulares para cada caso. En torno a *las Abejas* puede observarse que, en tanto grupo emergido desde las comunidades con una clara posición pacifista así como la naturaleza de su filiación religiosa, la intervención de agentes externos está supeditada a sus principios; muestra de ello es el claro rechazo a la acción estatal y la cooperación con ONG de carácter religioso y queda por discutir como esta intervención aceptada se matiza por los aspectos culturales del grupo.

Por otro lado, los *Priístas* (que no necesariamente *muy priístas*) saben que para ellos el acceso hacia algunos –no muy numerosos, ya se ha dicho– apoyos estatales es más cómodo y más fácil que el camino que escogieron *las Abejas* y esto es algo para considerarse ya que siempre son una tentación para *las Abejas* cambiarse al bando contrario, *al camino ancho y espacioso*.

La acción estatal da, casi siempre, resultados negativos a la comunidad porque ataca y destruye tímidos procesos organizativos endógenos, amenaza cualquier resquicio de solidaridad y organización de las “minorías”. ¿Por qué decir “casi siempre” y no se dice que los resultados son todos negativos? Considero que aquí cabe una sensibilización sobre las necesidades de corto plazo de una población con muchas prioridades económicas y físicas donde generalmente cualquier apoyo es bienvenido, sea éste de las manos de los ángeles o del mismo leviatán, en este sentido, es posible que en los pueblos originarios haya residuos positivos de esa acción externa, por de la negociación cultural que los pueblos hacen con el Estado. El Poder aprovecha la situación tan desfavorable de las familias para usarlos en sus fines de dispersión social, desagrupación y desorganización colectiva y en este proceso divide y reina y divide nuevamente para seguir reinando, destruyendo historias y símbolos, condenándolos a morir lo que el Subcomandante Marcos llama *la muerte del olvido*.

Recapitulando, considero necesario insistir que las diferencias al interior del paraje son más significativas en el ámbito político y en el religioso. Respecto al político, las diferencias más fuertes y potencialmente conflictivas las representan el grupo *Priístas* y *las Abejas*. Es interesante ver cómo dentro de una misma religión se expresa una diferencia política tan contundente. Creo conveniente pasar por alto la diferencia entre *Priístas*, *Perredistas* y miembros de la ORPODEC, es decir, la militancia partidista, ya que aún cuando representan grupos políticos diferentes, no parecen ser tan distintos entre sí. La política, vistos desde esta perspectiva, lejos de diferenciarlos los acerca.

Por otro lado, vemos que dentro del mismo medio [político] se expresa una diferencia religiosa muy fuerte que denota un conflicto cultural. Aquí conviene señalar que la diferencia religiosa a que aludimos no es entre pentecostés y católicos sino a los primeros con respecto a los *costumbres*, es *un* conflicto sobre la vigencia de antiguas prácticas *paganas* desde la perspectiva evangélica. Entonces, considerando un “curso natural” de ambas posiciones religiosas, se esperaría que *los costumbres* gradualmente perdieran fuerza mientras que, por el contrario, los protestantes crecieran en cuanto a población y ocuparan mayores espacios de decisión. El resultado sería, en uno de sus escenarios, que la costumbre religiosa se redujera a un simple evento cultural aislado, a una anécdota.

Como vemos, el conflicto político más fuerte se da dentro de una misma religión y es entre un grupo político tradicional y un grupo moderadamente antipolítico. El conflicto religioso se da dentro de un mismo grupo político – dejando de lado las diferencias de partido- entre dos grupos religiosos distintos pero cuya fuente de disputa se coloca en el plano cultural. Donde la religión cohesionaba, la política divide, y al revés.

Finalmente, cabe señalar que en este análisis estos espacios de conflicto son vistos como el resultado programado de un proyecto desde el poder, donde ciertos actores y conflictos son en buena medida una especie de creaciones del monstruo de mil cabezas que se expande más allá de las fronteras de la comunidad y lo interesante será comprender cómo las especificidades de la cultura local contribuyen a que la expresión de esos conflictos sea de una forma o de otra, tomen un matiz u otro.

Bach'en es pues, un espacio donde el tema que nos interesa se observa con bastante claridad, esto es, por un lado se distinguen procesos colectivos motivados fundamentalmente por agentes externos cuyo objetivo es impedir, perturbar o desintegrar procesos internos basados en intereses comunes altamente motivados por su cultura y sus condiciones socioeconómicas de vida; y, por otro lado, procesos donde la identidad local parece ser el que juegue el papel determinante en su creación y desarrollo. Es decir, la acción

del estado contra las localidades en el ámbito de los procesos organizativos. David contra Goliat. El poder contra las “minorías” empobrecidas y sus estrategias de permanencia. La lucha entre el que hace las reglas y quienes tejen resistencias usando sus propios, y limitados, recursos. Nuestra intención es observar cómo se da esta lucha, esta resistencia, en un espacio específico. Quiénes son sus actores, quiénes están detrás de los actores y quiénes actúan como si no estuvieran actuando.

Bach'en, entonces, parece haber sido hecho a propósito para este trabajo, como un pretexto. Un lugar y una historia inventada, les dibujamos personajes y situaciones y distribuimos a nuestro gusto a los buenos en un lado y a los malos en otro. Pero bueno, no es tan simple, parece que después de todo Bach'en es real y sí existe.

Vo'ob. El largo camino

Un día, una mirada

Después de este largo camino de historias llegamos a Bach'en. Hay mucho silencio humano en el paraje. La gente sale de su casa para ir a trabajar. En los caminos o en los patios de las casas sólo se ven algunos niños y esto también es raro, la gente grande siempre está trabajando. Los varones están en la parcela, trabajando en cafetales o en lo que encuentren allá en la cabecera. Las mujeres lavando ropa, ayudando a su marido en la parcela o tejiendo. A veces da la impresión que las casas siempre están deshabitadas y los caminos olvidados. Y en este silencio humano de repente suena la radio o un estéreo toca música cristiana. Casi toda la música que se oye es religiosa y no importa si el hogar es católico o protestante, la música es la misma. El grito de los gallos se mezcla con alabanzas en tzotzil o con la radio que anuncia que están transmitiendo desde Saccamch'en de los Pobres, es la “Radio Amanecer de los pueblos”, es la radio zapatista.

La pobreza se reparte por igual. Sólo de unos años para acá los partidos políticos han querido disfrazar un poco la realidad y tratan de dar el mensaje de que sus agremiados pueden estar mejor que el resto. Cuando llegué a

Bach'en por primera vez noté que algunos tejados eran de lámina de cinc color rojo y tinacos de plástico para almacenar el agua de lluvia, los cuales rompían un poco con el paisaje rural. Son hogares priísta pensé. Me enteré después de que tuve razón pero a medias, los tejados rojos eran efectivamente una muestra de apoyo del gobierno pero ya no era obligatorio ser priísta, bastaba con ser de un partido político y entrar a la lógica de los apoyos sociales del Estado. Pero la equivocación más bien consistió en que no todos los tinacos de plástico eran muestra del apoyo estatal sino que algunos de ellos estaban en casas de familias Abejas que habían obtenido ese apoyo por parte de Cáritas San Cristóbal, Asociación Civil coordinada por la Diócesis de San Cristóbal. Poco después, en la segunda estancia que realicé en el paraje había ya otra novedad. Corrales de maya ciclónica en patios *Priístas* como parte los “paquetes de aves” que brinda el gobierno. Pero para las familias Abejas también había algo nuevo, estufas ahorradoras de leña.

Esta imagen de lo que ahora es el paraje no siempre fue así. No hace mucho, la carretera de terracería no existía y el concreto, la arena y las varillas para construir la cancha vieja y la escuela debieron cargarse desde Bach'egen a lomo de caballo, o de gente. Tampoco las casas eran igual a como se ven hoy y en general, era muy distinto tanto en lo físico como en las formas de relacionarse entre los habitantes y las costumbres que habían. Miremos en el tiempo.

Donde el agua sale de la piedra. Una mirada al tiempo

La historia de las tierras altas se transforma con la llegada de los españoles a tierras chiapanecas en 1524. Después de la conquista de Soctón nandalumí o Chiapa, el pueblo más combativo de la región y por lo tanto el más odiado por los diferentes pueblos cercanos, los conquistadores expandieron su dominio hacia los pueblos de la montaña –Zinacantán y Chamula, principalmente- quienes se sometieron pacíficamente, según la versión de Bernal Diaz del Castillo. La paz que ello suponía, es decir, la no existencia de alzamientos, se vio pronto perturbada. Los Chamulas se rebelaron pero fueron sometidos por los españoles con la ayuda de los

zinacantecos. Con los Chamulas vencidos, los más bravos de la región alta, cualquier idea de sublevación entre los demás pueblos alteños fue, aparentemente, olvidada.

Las poblaciones originarias fueron sometidas a un enérgico pago de tributos, esto significaba crear y mantener formas de control de los mismos. Esta fue una de las razones por las que el conquistador fundó en 1528, sobre un zacatonal ubicado en un valle relativamente cercano a esos pueblos, un pueblo ladino al cual nombró Villa Real de Chiapa, que a la postre fungiría como centro rector de toda la región alta, misma que fue dividida en distritos y repartida entre los colonizadores en calidad de encomiendas. Es en este período y en este contexto cuando empieza la historia del Ch'enaló²⁰ colonial. Lo que hoy es Chenalhó perteneció en aquellos tiempos al llamado Partido de la Real Corona, la cual administraba 56 pueblos organizados en 20 parroquias. Su sede era la ya entonces Ciudad Real, hoy San Cristóbal de las Casas, lugar donde también residía el Alcalde Mayor, quien era el administrador de los pueblos. Esto prevaleció hasta el año 1786 (Guiteras, 1996:18).

Pero esa situación no podía estar exenta de conflictos. A consecuencia de la exagerada explotación española que esos pueblos sufrieron, a lo largo de los años se suscitaron algunas rebeliones. En 1711 se da en el municipio una sublevación encabezada por Sebastián Gómez, la cual no debió trascender porque la documentación al respecto es escasa pero que sin duda evidencia el estado de tensión social e inconformidad por parte de los

²⁰ La traducción más común de “Ch'enaló” es “Agua de la caverna” o “Agua de la piedra”. Jacinto Arias lo traduce “agua de pozo rocoso”, debido a una piedra con forma de pozo que existía en el poblado y que desapareció con la construcción de un tanque de cemento. Jacinto Arias, *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres*. P. 17. Por otro lado, el conquistador español asignó a San Pedro como el patrono del pueblo pero el indígena se apropió de ello a su manera. La tradición tzotzil decía que los santos fundadores, entre ellos San Pedro, habían peregrinado quizás desde Palenque en busca de tierra en donde vivir. San Juan Chamula fundó su pueblo en lo que ahora es Chamula y dejó a sus hermanos por el camino, donde ellos habían encontrado un buen lugar para vivir o donde se habían cansado y terminado su peregrinación. Así los santos fundadores y los pueblos serían los siguientes: San Juan (Chilón), Santa Natividad, San Pedro (Chenalhó), San Juan Apóstol (Cancun), San Juan (Bautista) Chamula (Chamula), Santo Tomás (Oxchuc) y San Ildefonso (Tenejapa). (Lomelí, 2002).” Véase también la obra de Ochiai (1985) “*Cuando los santos vienen marchando*” Nota: En este documento se escribe Chenalhó cuando se alude al nombre oficial puesto que es así como se registra, pero en un intento de aproximar la escritura a la pronunciación modificamos la escritura a “Ch'enaló”, acentuándolo conforme la gramática castellana, al igual que la palabra “kaxlán”. La (') indica una oclusión de las cuerdas vocales.

tzotziles y forma parte de los antecedentes de futuros movimientos de mayor alcance.

Esto se demuestra cuando, un año más tarde, la región sería el espacio para una rebelión de mayores dimensiones, se trata de la famosa rebelión de los tzeltales de 1712, movimiento armado de carácter religioso originado en Cancuc pero precedido por numerosas “apariciones milagrosas” en Zinacantán, Santa Marta y Ch'enaló -donde había surgido un profeta cuya participación fue muy importante en el movimiento-, hasta la más importante de ellas sucedida en el mencionado 1712 cuando una virgen se apareció ante una mujer de Cancuc. En estas apariciones se prometía ayudar a los indígenas con sus problemas. Estos eventos alimentaron un levantamiento que permitió una fugaz independencia de algunos pueblos alteños, principalmente tzeltales, entre los meses de agosto y noviembre de ese año, mes en el que los occidentales lograron un triunfo determinante en la batalla de Huixtán. Para marzo de 1713 la sublevación había sido totalmente extinguida (Köhner, 1975:139).

Con la independencia de la Corona española, la situación de los campesinos indígenas no mejora, lejos de ello parece que su situación empeoró. Si antes el patrón era español, ahora era ladino. Y uno que salió peor que el peninsular. A consecuencia de la conquista y la reconfiguración del poder postcolonial, muchos campesinos se quedaron sin tierra convirtiéndose en los llamados *baldíos*²¹ para quienes el patrón constituía el Estado y la Iglesia, ya que éste tenía el control absoluto de ellos. En estas condiciones surge una sublevación, también de carácter religioso como la de 1712, encabezada por Pedro Díaz Cuscat, la llamada rebelión chamula de 1869, en la cual los habitantes de Ch'enaló participaron activamente (Ídem).

²¹ Personas sin tierra que trabajaban para el patrón en condiciones feudales. En “*los hombres verdaderos*” Carlo A. utiliza la expresión “entrar al baldiaje” en boca de su personaje principal, para decir que se empleaba en las haciendas lo que implicaba trasladarse con su familia al lugar de trabajo. La palabra “baldío” o “tierras baldías” sugiere que los auténticos poseedores de la tierra no le dieran un uso productivo, sin embargo es posible que más allá de esta sencilla explicación, la palabra tenga su origen en uno de los atributos fundadores del imaginario sobre el bárbaro. Según esto, el concepto griego “desierto” (baldío) significa que no ha sido tocado por el humano, es decir, que quienes lo habían habitado (indígenas) eran considerados como salvajes, no humanos, de ahí la justificación de arrebatar las tierras indígenas (Hurbon en Barabás, 2000:9-20).

Hacia la primera década del siglo XX, en 1910-1911 Ch'enaló era un Departamento de San Cristóbal. Poco antes había pertenecido a San Andrés pero para el año 1915, con la creación de los municipios libres, había alcanzado la calidad de municipio. Por otro lado, cabe señalar que en lo relativo al aspecto religioso, San Pedro Ch'enaló pertenecía desde principios del siglo XVII a la parroquia de San Juan Chamula. Esto significaba que los habitantes de la región adscritos a la parroquia debían sostener al cura, pagar diezmos y primicias a la iglesia así como por todos los servicios que ésta ofrecía como bautizos, matrimonios, entre otros (Guiteras, 1996:15). Esto acentuó el empobrecimiento de los indígenas alteños y, en general, de los pueblos conquistados de América.

Ya en la época posrevolucionaria, cuando la federación lanzaba sus reformas que en el discurso decían buscar mejorar las condiciones de vida de los indígenas, en Chiapas los gobiernos y caciques ladinos locales hacían caso omiso de tales asuntos y mantenían la situación de explotación hacia los peones acasillados de las fincas cafetaleras de la región. Tal como sucedió una vez lograda la independencia, pasada la revolución la situación no mejoró. Lejos de ello, la negativa de los caciques de aplicar las leyes federales daba un claro mensaje a la población local de que ahí, en ese pequeño mundo donde el cacique era amo y señor, lo que pasara afuera no tenía ninguna relevancia a menos que él lo dijera. Y efectivamente así era.

Posteriormente, con el gobierno de Cárdenas el otrora Partido Nacional Revolucionario (PNR) se constituye en el Partido de la Revolución Mexicana (PRM), después Partido Revolucionario Institucional (PRI) y se sientan las bases para el surgimiento (en 1948) del Instituto Nacional Indigenista (INI), el que fuera el principal brazo del Estado en la mexicanización de los indígenas. Cambian los métodos pero la explotación prevalece. Los maestros bilingües, parte de la estrategia indigenista, que tienen la misión de “educar” a los pueblos no son sino el instrumento para fortalecer a los ahora nuevos caciques que ahora también son indígenas. Así también, los mismos maestros se constituyen como un actor más en ese nuevo mundo político.

Los actores cambian de nombre, los que siempre continúan con el mismo papel son los indígenas pobres del municipio.

De esta forma se fue configurando el territorio y la historia política y económica y, en cierto modo, los actores locales. Respecto al territorio actual de Chenalhó, éste limita con los municipios de Chamula, Mitontic, Chalchihuitán, Larrainzar, Pantelhó, Tenejapa, San Juan Cancuc y Aldama.²² Por otro lado, es importante señalar que el territorio de Chenalhó, hasta antes de 1999 que es cuando se crea el municipio de Aldama en lo que fuera el pueblo de Magdalena, abarcaba tres pueblos tzotziles, Santa Marta, Santa María Magdalena y San Pedro, pueblos con identidades propias que debieron subordinarse a San Pedro donde se estableció la cabecera municipal y que ha fungido como centro religioso, económico y administrativo del municipio. Como se ha dicho, la tradición católica de los santos católicos se apropia de forma muy particular en los pueblos tzotziles. Los santos, todos ellos ladinos, son los fundadores de los pueblos y en la tradición indígena es visto más como un padre fundador y protector que como la clásica figura cristiana de devoción. Los fundadores son necesariamente hombres y están al mismo nivel San Juan y San Pedro, por ejemplo, pero Santa Marta, Santa María Magdalena y Santa Catarina, por ejemplo, son las hermanas [menores] de los fundadores y no parecen estar en el mismo rango.

Respecto a la comunidad de estudio, la historia de la formación del paraje Bach'en es bastante particular. En aquel tiempo había pocas escuelas

²² Es de destacar que para nombrar los municipios de esta zona se les antepongan el nombre de su santo patrón –San Juan chamula, San Miguel Mitontic, San Pablo Chalchihuitán, San Andrés Larrainzar, Santa Catarina Pantehó y San Ildefonso Tenejapa- que ilustra la importancia de la religión. Esto no es extraño en otras entidades de México pero en Chiapas no es común pues la mayoría de los municipios, a pesar de tener asignado un santo patrón, éste no es parte del nombre oficial o no es un elemento que sirva para identificarlo. Los pueblos de los Altos son asentamientos antiguos -y conquistados- y su cercanía con San Cristóbal de las Casas, centro ladino rector, contribuyó a la fuerte presencia de los conquistadores, tanto en lo económico como en lo religioso. Así fueron nombrados, y explotados, de manera distinta a la mayoría de los municipios de la entidad, a cuyo nombre es más común agregar apellidos de *héroes* locales (Tuxtla Gutiérrez, Comitán de Domínguez, Cintalapa de Figueroa, etc). Cabe mencionar también que durante el gobierno anticlerical de Calles –que posteriormente heredó Victórico Grajales en la entidad- los nombres de los santos fueron eliminados del nombre oficial, aún así aquellos municipios continúan reconociendo a sus santos como padres fundadores y constituye un rasgo identitario muy importante en tanto que como pobladores son descendientes de su santo patrón.

primarias en el municipio de Ch'enaló y las que había estaban en el tekum, la cabecera municipal. Sin embargo, el territorio que actualmente se denomina paraje Bach'en ya estaba habitado y los padres de familia de este lugar enviaban a sus hijos a la escuela primaria del barrio Osilukum o a la del barrio Benito Juárez, ambos en la cabecera. Por la identificación con la escuela primaria a la que asistían los hijos, los que implicaba trabajo colectivo y cierto grado de convivencia, los habitantes se asumían de uno u barrio, Osilukum o Benito Juárez. El recorrido diario que hacían los niños, así como los padres de familia para asistir a juntas o trabajos colectivos de la escuela, era bastante prolongado y difícil ya que tenían que bajar muy temprano por las muy empinadas veredas del cerro y subir por la tarde cuando las actividades terminaban. Esta debió ser la razón por la que el paraje haya tomado este nombre²³. La dificultad que representaba esta considerable distancia entre los dos poblados haría que a la postre los pobladores de estos cerros buscaran otras alternativas.

Así, posteriormente, Bach'en formó parte del paraje Bajxulum denominándose este territorio como “paraje Bajxulum fracción Bach'en”. Sin embargo, a raíz de un conflicto (al parecer, religioso) entre los habitantes de *Bajxulum fracción centro*, llamémosle así, con los habitantes de la fracción Bach'en, éstos últimos decidieron separarse y formar un paraje independiente, lo que quedaría prácticamente definido cuando se construyó su propia escuela primaria y su propia ermita. Esto, la fundación de Bach'en como paraje, sucedería aproximadamente hace unos 17 años, las fechas que dan los vecinos del paraje no son exactas. Lo curioso es que sus fundadores siempre vivieron aquí, en Bach'en, y sin trasladar su hogar pertenecieron tanto al barrio Osilukum y Benito Juárez de la cabecera, como al paraje Bajxulum. El territorio ya había sido apropiado, sólo les hacía falta un nombre propio.

Como puede verse, históricamente los pueblos de la región se han desarrollado bajo condiciones de dominio y explotación por una clase

²³ El nombre “Bach'en” (arriba del cerro) quizás alude a su lejanía con respecto a la cabecera y a lo poco transitable, en aquellos tiempos, del trayecto de Ch'enaló al paraje.

dominante, así como de manifestaciones de rebeldía a dicha situación, las cuales fueron generadas, casi todas, desde el ámbito religioso. El conflicto ha estado presente a lo largo de la historia de la región y éste se hace manifiesto incluso en la particular fundación del paraje Bach'en.

Las piedras del camino fueron puestas por otros

La histórica y desmedida explotación del territorio y de la población por parte del kaxlán creó una de las regiones más pobres de México. Por ejemplo, si nos ubicamos en la primera mitad del siglo XX nos damos cuenta de que el legado del *tata* Cárdenas, además de un reparto incompleto de tierras en estos rumbos del sureste mexicano, fue la consolidación de un partido político de Estado cuyos brazos corporativos alcanzaron los rincones más alejados de México. Así, en esta región alta el partido único y el instituto indigenista se encargaron de modificar las estructuras locales de organización y gobierno creando nuevos grupos de poder que mantuvieron esa vieja y arraigada tradición priísta en el estado de Chiapas.

Mientras que en la intermitente Nueva España ya desde 1814 se daban las señales del rumbo que tomaría lo que posteriormente sería una nueva República, y algunos años después liberales y conservadores discutían sobre el rumbo del nuevo país llamado México, Chiapas aún no definía su situación. Fue hasta 1824 cuando Chiapas, que anteriormente había pertenecido a la Capitanía General de Guatemala además de que ser un territorio independiente por un breve espacio de tiempo, se anexa (o lo anexan) a la ya constituida República Mexicana. Por otro lado, la Revolución Mexicana llegó tarde a Chiapas²⁴. La Revolución no fue ni el cauce para integrar las demandas agrarias de los pueblos chiapanecos ni un instrumento de justicia social para los campesinos de la entidad. Pero el PRI no le hizo el feo y vio a Chiapas como un buen lugar para anidar y ahí se

²⁴ A Chiapas todo llegó tarde, menos el PRI. Antes de Lázaro Cárdenas ningún presidente de México había llegado a la entidad más que como candidato, lo cual no es raro pues, como dice Francesco Pellezi (1982) durante la época prehispánica ningún rey azteca vino a Chiapas, lo mismo fue durante la Colonia cuando ningún monarca vino a la Nueva España o Capitanía General de Guatemala, según correspondiera.

quedó por los siglos de los siglos, Chiapas sería por siempre tricolor y Ch'enaló no sería la excepción.

Desde siempre, los pobres, los campesinos y los indígenas fueron el principal capital político del PRI, cooptado a través de su brazo rural más largo, la Confederación Nacional Campesina (CNC). Chiapas fue entonces un importante bastión priísta y aún ahora esa tradición permanece. Los Altos era pues, una jugosa veta para el PRI pues el tzotzil (al igual que el tzeltal, el ch'ol, el tojol 'ab'al y las demás etnias de la entidad), era al mismo tiempo indígena, campesino y pobre. Había entonces, y aún ahora, un territorio cuyas condiciones muy convenientes al PRI-gobierno era necesario seguir reproduciendo. Y no dudaron en hacerlo.

Fueron estas condiciones socioeconómicas las que orillaron a la población indígena de la región a levantarse nuevamente y en 1994, cuando se anunciaba que para México se abrían las puertas del primer mundo, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) hizo su aparición pública en el mismo día en que el Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) entraba en vigor. Pero esta vez la insurrección, a pesar de heredar algunos elementos de su historia colonial y de la segunda mitad del siglo XX, habría de romper radicalmente con la tradición local de los levantamientos indígenas del pasado ni con la lógica revolucionaria y guerrillera de México y Latinoamérica de algunos años atrás.

En los levantamientos indígenas sucedidos en la región a principios del siglo XVI y en la segunda mitad del siglo XVII pueden notarse ciertas reivindicaciones mesiánicas. Movimientos donde surgen profetas, vírgenes y santos indígenas que llaman al movimiento de lucha contra un orden que los excluye. La religiosidad es la vía de la expresión del descontento a la explotación sufrida por los indígenas y es por esa vía que se busca restablecer un orden primario, anterior a los conquistadores. La revolución burguesa de principios de siglo, aunque con algunos representantes dignos como Emiliano Zapata, no fue en Chiapas un medio para la reivindicación de

demandas locales²⁵ sino sólo una corriente a la cual los locales de estas tierras altas se adhirieron, para uno u otro bando sin que pudieran formar un núcleo que defendiera o al menos expusiera sus reclamos y con base en ello se unieran a la Revolución.

Por otro lado, a finales de los sesentas y principios de los setentas surgen células guerrilleras rurales y urbanas en distintas partes de México,²⁶ todas ellas provenían de la tradición marxista-leninista y la guerrilla tenía al Che y a Mao como inspiradores. Aún se saboreaba el triunfo de la revolución cubana y Vietnam, Angola, el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua, la figura de Camilo Torres en Colombia, aumentaban el optimismo. El objetivo de la guerrilla mexicana era claro, “*derrumbar el viejo y podrido orden*” como decía el Güero Medrano, e instalar en su lugar un nuevo orden social, económico y político, el socialismo. Estas células guerrilleras tuvieron alguna presencia en el norte del estado²⁷, se daban algunas muestras de inconformidad con la celebración del Congreso Indígena en 1974, así como con la penetración de la teología de la liberación en las comunidades indígenas y la creación de comunidades eclesiales de base por parte de la iglesia católica donde la diócesis de San Cristóbal ocupaba un lugar central gracias a la presencia del obispo Samuel Ruíz García.

No obstante que el zapatismo se aleja de los levantamientos tradicionales, tiene necesariamente algunas reminiscencias del pasado colonial y reciente: el papel de la religión en los levantamientos tzeltal y chamula con la presencia de algunas comunidades eclesiales aunque ahora como un

²⁵ Los grupos que se identificaban con algún bando (Carranza, Villa o grupos locales como los Pajaritos, Pinedistas, Mapaches, etc) fueron encabezados, salvo *los pajaritos*, por los intereses de la oligarquía chiapaneca pero nunca representaron los reclamos campesinos o indígenas, quienes fueron los que pusieron la cuota de sangre. “*El tren no traía noticias, sólo se llevaba café*” se lee en la historia contada desde los tzotziles de Zinacantán (Aubry, 1982:47).

²⁶ En la sierra de Guerrero se alzan las guerrillas de Genaro Vázquez Rojas con la Acción Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR) y de Lucio Cabañas Barrientos con el Partido de los Pobres (PDLP). En las principales urbes surgen la Liga Comunista 23 de Septiembre, el Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR), las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN), el Comando Armado del Pueblo (CAP) y la Fuerzas Armadas Revolucionarias del Pueblo (FRAP), entre otras muchas organizaciones clandestinas.

²⁷ Dentro de estos grupos estaba Línea Proletaria, “los norteños”, que habrían de formar SOCAMA, dentro de la cual surgiría el ORPODEC, como antítesis de *las Abejas*.

elemento más, el reclamo de la tierra, la principal bandera zapatista en la Revolución Mexicana aunque como una concepción más abierta, la tierra como territorio; y, la modificación del orden social que buscaban las guerrillas socialistas, sólo que este cambio en el orden significa una nueva relación del Estado con los pueblos originarios –y en general un cambio en las relaciones sociales-, una que implique el respeto a sus formas de organización y gobierno, no la inversión del orden logrado a través de la toma del poder que aquellas buscaban.

En suma, junto al vigente reclamo de la tierra, los indígenas ahora pugnaban por el reconocimiento a su cultura y a su derecho a gobernarse según su costumbre. Las demandas zapatistas no sólo eran demandas de los alzados en armas, eran la demanda de los pueblos no sólo de Chiapas sino de todo México. Y no sólo de los pueblos originarios, era la demanda de las “minorías” era la demanda del reconocimiento a la diversidad. El zapatismo se alzaba como el cuestionamiento más radical a la globalización neoliberal.

Así, la guerrilla del EZLN, guerrilla absurda donde los insurgentes se tapan el rostro para ser vistos, donde las armas de fuego juegan un papel pacificador y se lucha con el arma de la palabra, donde los medios masivos de información y la sociedad civil son otro frente de batalla en la difusión de las demandas de los alzados; se sale de las viejas manifestaciones sociales de descontento y cabe dentro de una nueva clasificación de movimientos que algunos han llamado *los nuevos movimientos sociales*, movimientos desde la exclusión, de “minorías” y sin el terco objetivo de la tomar el poder político.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional contó con la simpatía de la sociedad civil nacional e internacional y en virtud de que sus reclamos sociales y económicos eran también los reclamos de los pueblos indígenas de la región, no sólo de sus comunidades bases, había también simpatía local al movimiento. Ante esto, el Estado, el PRI-gobierno, desató una lucha por varios frentes contra las comunidades simpatizantes del EZLN en aras de detener la expansión del movimiento hacia toda la región. Así surgieron

numerosos grupos paramilitares priístas y uno de ellos, llamado irónicamente Paz y Justicia, habría de cometer los actos homicidas en contra de *las Abejas*, que aún ahora, ya bastante mermada por la acción estatal, tiene presencia en el paraje Bach'en.

Este breve repaso histórico nos da una idea de las condiciones socioeconómicas de la región y de la comunidad de estudio como producto de un sostenido proyecto estatal de opresión y exclusión que ha configurado en gran medida la realidad actual en sus aspectos, social, económico, político y cultural. Adicionalmente, considero apropiado agregar algunos comentarios sobre los sistemas normativos de la sociedad tzotzil en general para abordar otro frente por el que el Estado ha intervenido en la comunidad y ampliar la mirada hacia estos espacios de reproducción y conflicto cultural.

Nuestro modo

Hasta hace algunas décadas, los pueblos originarios en los Altos de Chiapas conservaban aún sus formas tradicionales de organización social casi en forma intacta. Los sistemas de cargos para organizar las fiestas religiosas así como para los rituales de los sitios sagrados y, en general, las autoridades comunitarias que describe Calixta Guiteras²⁸ del Ch'enaló de mitad del siglo XX, constituían sistemas normativos de enorme importancia para los pueblos en casi todos los aspectos de la vida comunitaria, algunos de los cuales eran fuertemente determinados, condicionados o simplemente regulados por éstos. Con la introducción de esquemas ajenos al modo de vida de los pueblos tzotziles, las autoridades y estructuras de poder, antiguas jerarquías, fueron gradualmente reemplazadas por un ente político

²⁸ Para una aproximación a la vida cotidiana de los pueblos tzotziles así como a sus usos y costumbres recomiendo la obra de Calixta Guiteras “*Los peligros de Alma*” y “*Juan Pérez Jolote*” de Ricardo Pozas porque brindan una clara y representativa visión del mundo tzotzil, la primera de Ch'enaló y la segunda de San Juan Chamula. Asimismo, “*Los hombres verdaderos*” de Carlo A. Castro, aunque ubica su historia en un pueblo tzeltal narra una vida similar a la del pueblo tzotzil y usa un lenguaje muy cercano a la forma de expresión verbal local; y “*Chenalhó, algo de su historia, sus cuentos y tradiciones*” del intelectual local Jacinto Arias. Con respecto a los sistemas normativos es recomendable la lectura de “*Tzo?ontahal. los caminos de la tradición*” de María Cristina Renard, donde se describe de forma clara cómo la forma nacional de hacer política, al introducirse en la comunidad, modifica a los sistemas indígenas.

externo como lo fue el sistema de partidos políticos, que en realidad era de un partido único, y por nuevos caciques formado por el INI.

La elección de las autoridades había sido siempre de modo tradicional²⁹. Para ser autoridad, la persona debía tener el respaldo de la comunidad, ser respetado y cumplir cabalmente con sus obligaciones. Podemos decir que esta forma de velar por el cumplimiento de las normas sociales y religiosas, principalmente, tenía dos orígenes. La primera era porque acceder a un cargo religioso, ser una autoridad, brindaba cierto prestigio entre la población, era un orgullo que se transmitía hacia la familia, por ende había que desempeñar el cargo de la manera más correcta. Por otro lado, ocupar uno de estos cargos era también una obligación en el sentido de que se brinda un servicio a la comunidad, además de que los cargueros –la persona que ocupaba un cargo- son asumidos como representantes de la comunidad ante sus santos. Los cargos duraban un año, durante el cual el *carguero* no percibía ningún sueldo y para ocupar cargos de mayor importancia, que brindaban mayor prestigio, había primero que ocupar cargos inferiores y gradualmente ascender hacia esos de mayor importancia porque en ese proceso el individuo iba aprendiendo y teniendo mayor experiencia para servir a la comunidad. Lo anterior explica que fueran los ancianos que ocuparan siempre este tipo de cargos.

La tradición de los cargos era asunto únicamente masculino. Los varones podían asumir cargos incluso siendo solteros. Las mujeres no accedían a estos puestos simplemente porque la costumbre así lo decía. Sin embargo, ocupar un cargo implicaba casi siempre la erogación de cantidades monetarias considerables, lo cual era prácticamente imposible que fueran solventadas por una mujer ya que su papel dentro de las actividades familiares se reducía al trabajo del campo y sobre todo del hogar. Para cubrir los gastos que implicaba la ocupación de un cargo, los varones

²⁹ La información sobre el sistema de cargos y los usos y costumbres que se mencionan en los siguientes párrafos fue obtenida de las obras citadas arriba, de diversas fuentes documentales de otros pueblos, ya que la lógica es bastante similar, y en menor medida de fuentes directas en la comunidad estudiada ya que estos sistemas ya no son tan fuertes como antaño.

generalmente se *enganchaban*³⁰ para trabajar en las fincas cafetaleras del Soconusco, vendían su mano de obra con los caciques de la región o pedían préstamos con los agiotistas que tenían en esto un negocio bastante lucrativo.

Aunque breve, este abordaje al sistema de cargos permite sacar deducciones muy importantes que dejan ver las dimensiones del cambio en las estructuras organizativas y de gobierno tradicionales generadas por la intervención del Estado mediante el sistema de partidos políticos y el instituto indigenista.

La primera de ellas es que tanto las mujeres como los jóvenes no tenían acceso a los cargos. En el caso de los varones jóvenes me refiero a cargos importantes ya que siempre iniciaban ocupando cargos inferiores, pero en el caso de las mujeres, ellas estaban cultural y económicamente imposibilitadas de acceder a los cargos. Otro punto importante era que dichos cargos tenían legitimidad por parte de la población, ellos se encargaban de cuidar que la estructura social y religiosa se cumpliera y mantuviera la estabilidad de la sociedad; había también un principio de servicio a la comunidad, se ocupaba un cargo porque era obligación servir a los demás y servir al santo en representación de la comunidad. Y, finalmente, es evidente que los cargos políticos estaban permeados por la religiosidad católica indígena.

A mediados de los años cuarenta el panorama arriba señalado va a sufrir un cambio radical. Con la introducción del sistema de partidos y de instituciones estatales, cambian las formas de elección de autoridades alejándose de la religiosidad, aunque no del todo como influencia pero si como esencia, que rodea la función del puesto; el tiempo de duración de los puestos políticos,

³⁰ *Engancharse* significaba recibir un pago adelantado por un trabajo a realizarse en fincas del Soconusco, principalmente. Quien realizaba este reclutamiento era un *enganchador* de la región. Esto nos obliga a una reflexión sobre las estructuras tan bien organizadas de explotación semif feudales que se vivían en la región. Recibir el pago por adelantado y posteriormente hacer el viaje, caminando, hasta el Soconusco para desquitar la paga recibida no habla más que el poder de esta estructura donde se puede realizar este tipo de pagos con la total certeza de que el *enganchado* desquitará con su trabajo el pago recibido sin el temor de que éste se negara a hacerlo.

que necesariamente son políticos nada más; así como el acceso a puestos importantes a jóvenes dejando de lado o subvalorando la experiencia de los ancianos.

Anteriormente, para elegir a las autoridades los ancianos se reunían, proponían a los candidatos y le hacían la invitación de forma personal y en su domicilio en repetidas ocasiones, como lo marca la costumbre³¹. El candidato era solicitado para brindar un servicio al pueblo debido al comportamiento observado en la comunidad. Por el contrario, con el sistema de partidos políticos, es el candidato –de un partido, no de una comunidad– quien busca a la gente solicitando aceptación y el puesto a ocupar es visto con fines de poder, no de servicio.

En cuanto al tiempo, en el sistema tradicional los cargos duraban un año, eso junto a la obligatoriedad de dar un servicio a la comunidad y que éste no fuera remunerado económicamente, permitía que dichos cargos se rotaran entre toda la población masculina equilibrando la distribución de poder y disminuían la probabilidad de formar cacicazgos entre la población de la comunidad, asimismo constituía una excelente escuela práctica donde las autoridades mayores habían pasado por un largo proceso de aprendizaje y servicio a la comunidad. Por el otro lado, con los partidos políticos el tiempo de duración de un cargo son, primeramente remunerados, de mayor duración y no constituye una obligación, como ésta es entendida por los tzotziles. Asimismo, estos períodos permiten, bajo la óptica de que la intención de acceder a los puestos es impulsada por intereses de poder político y económico, principalmente, que los funcionarios puedan formar, acumular o extender su poder entre los habitantes.

³¹ Era una costumbre muy fuerte entre los tzotziles no aceptar algo, ya sea esto un simple ofrecimiento de un objeto en la vida cotidiana, por ejemplo, o el caso de ofrecimiento de cargos, a la primera proposición sin que ello significara un rechazo definitivo a lo ofrecido. Era necesario repetir el ofrecimiento una o dos veces más. En la actualidad esta costumbre aún se mantiene aunque ya no tan arraigada como en los años que alude la obra de Guiteras. Un ejemplo de la permanencia de esta costumbre es, además de los nombramientos de autoridad civil o de alférez, las peticiones de *matrimonio* que debe hacerse de forma reiterada, tres veces. La petición se acompaña de una ofrenda ya sea en especie o, para este último caso, en montos monetarios.

Finalmente, respecto al acceso a los puestos o cargos es evidente que en el sistema tradicional el proceso de aprendizaje por el que pasaban los jóvenes para ocupar los cargos de mayor prestigio ocupando inicialmente cargos menores, limitaba dichos puestos a los ancianos, los cuales eran respetados por toda la comunidad por la sabiduría sobre los asuntos del pueblo que debían haber adquirido durante el proceso mencionado. Contrariamente, con la introducción de partidos políticos, pero sobre todo de la institución indigenista e instituciones educativas, como los internados indígenas, el Estado empieza a formar el capital político que habría de reemplazar a las autoridades tradicionales y a desarticular formas históricas de gobierno de los pueblos. Los estudiantes de esos centros educativos resultaban ser, gracias a su conocimiento de la *castilla* los mediadores entre la comunidad y el sistema institucional de poder del Estado, desde luego con el respaldo de éste, por lo que a pesar de su juventud poco a poco adquirieron el respeto de la comunidad, respeto que gradualmente se fue convirtiendo en poder y que fue el agente que llegó a resquebrajar las estructuras comunitarias y a sembrar otra semilla de Estado en la comunidad tzotzil.

Recapitulando, en el presente capítulo se ha hecho un recorrido por la comunidad de estudio a través de sus principales rasgos físicos, culturales e históricos. Encontramos que las características actuales de la comunidad son producto de un proceso histórico definido por la intervención, en tanto proyecto de mexicanización de los pueblos originarios, así como por la resistencia cultural de sus habitantes en la medida que conservan costumbres, modos y objetos propios de su filiación étnica. Asimismo, es fácilmente observable que el proceso de empobrecimiento al que han sido sometidos los pueblos originarios, cuya historia se remonta hasta la conquista, se expresa en una acentuada marginación económica y material que prevalece en la comunidad.

Otro de los rasgos que destaca es la virtual desaparición de los sistemas de cargo dentro de los cuales sólo parece permanecer el de *alperes* (alférez) para la peregrinación y fiesta de la virgen de Guadalupe y ésta es una celebración local. Por otro lado, es probable que dentro de *los costumbres*,

haya aún una distribución de cargos para la fiesta de San Pedro en la cabecera pero esto fue algo que no se pudo comprobar. Respecto a este debilitamiento del sistema de cargos cabe mencionar que además de la intervención del Estado, a través de la política indigenista, sobre los grupos de poder local y la creación de nuevos actores dentro del orden social comunitario, la introducción del catolicismo liberacionista, expresión del descontento y la conciencia social al interior de la iglesia, y el incremento de la religión evangélica entre la población local que vino a cuestionar tanto la legitimidad de las creencias religiosas como el poder de los ancianos, trastocaron el orden religioso que prevalecía bajo el orden de *los costumbres*.

No obstante lo anterior, que explica ese debilitamiento en los sistemas de cargos religiosos, cabría hacer una distinción respecto al sistema normativo comunitario en general pues considero que, aún conservándose los sistemas de cargos para las festividades, debido a la fragmentación religiosa de la población, los cargos religiosos no serían suficientes para hablar de un cuerpo de normas que rigieran la comunidad, pues cada una de estas filiaciones religiosas constituyen sistemas de representación independientes unos de otros.

Por otro lado, es notoria la presencia de los partidos políticos cuyas fuerzas entre los tres principales partidos a nivel nacional están más o menos equilibradas, lo que se explica por la coyuntura política en los tres ámbitos de gobierno. Asimismo, la existencia, y la naturaleza, de las dos organizaciones extracomunitarias es otro espacio de análisis que permite observar cómo se entiende la relación con el exterior, *las Abejas* como resistencia y el ORPODEC como dominación por parte de la política y los valores que propone el Estado.

Este primer acercamiento nos da una idea sobre el estado actual, y el proceso histórico que le dio forma, de la comunidad y del problema de estudio que nos hemos planteado. En el siguiente capítulo se abordará este mismo espacio desde los lugares que aquí se han descrito, entre los cuales

destacan la comunidad, la organización, la intervención y la identidad como el principal rasgo cultural de la población. Es importante señalar que a partir de estos aspectos de la realidad se abordan las categorías teóricas correspondientes que puedan ayudar a comprender tanto el problema de investigación como la *realidad* misma de la comunidad.

II PALABRAS QUE DICEN

El capitalismo, más que un modelo económico es un sistema de pensamiento, una visión del mundo sustentada en valores sociales, políticos, económicos, culturales y religiosos. Bajo un falso discurso de la libertad (individual y de mercado) impone un orden social a través la premisa del bienestar social basado en el consumo y la acumulación. El monopolio de la verdad, es decir el conocimiento científico, al lado del individualismo, pregonado desde una religión monoteísta que endiosa, y aísla, al hombre, se sostienen dentro de los dos grandes discursos que legitiman el sistema: la modernidad y el **desarrollo**. Así pues, el pensamiento occidental ha colonizado los saberes, las creencias y las aspiraciones de los *sures* y los *orientes* del mundo.

Por su parte, la comunidad indígena tradicionalmente ordenada en torno al bien común constituye un espacio de reproducción de valores no-modernos, no capitalistas. Esta diversidad cultural constituye pues un obstáculo en el “camino del desarrollo”, la vieja premisa del Destino Manifiesto. En México, esto se ha enfrentado mediante una política indigenista que busca integrar a los pueblos al modelo de valores que el sistema impone, atacando sus principales rasgos culturales como su identidad étnica, con el propósito de desactivar la organización local, potenciales espacios de resistencia.

Como se ha visto en el capítulo anterior, la comunidad estudiada está socialmente fragmentada en diversas pertenencias sociales y para entender la forma en que la intervención estatal modifica los procesos organizativos y cómo su identidad étnica moldea las distintas expresiones organizativas locales, vistas como formas de construcción del desarrollo es preciso analizar tanto la intervención estatal como la identidad étnica como procesos contruidos históricamente además de discutir con mayor amplitud el término desarrollo, y con éste, al Estado y al Poder.

Paulatinamente, el debate sobre el desarrollo llevó a la introducción del concepto de Cultura aumentando la dificultad para definirlo, no tanto del concepto mismo sino como de su noción dentro del sujeto, y encauzando la mirada, gracias a los aportes pensamiento postestructuralista y su crítica al desarrollo y a la modernidad, hacia las “minorías”¹ oprimidas por las verdades, las instituciones y los poderes dominantes. La revaloración de las culturas vernáculas implica buscar las voces, los conocimientos y las formas de hacer, que tradicionalmente fueron negados. Es decir, significa acercarnos a las estructuras sociales y culturales, las formas de hacer y de ver el mundo y la forma en que esas sociedades han interactuado, resistido, con la vorágine desarrollista.

Vamos pues a echar a andar las palabras para discutir la relación de las formas culturales, en este caso identidad étnica y organización comunal, con las presencias del Estado y con las formas de ver y construir el desarrollo, para ello nos ubicaremos en un caso concreto, de carne y hueso. En este capítulo son varios términos los que se abordan, pero son tres las categorías de análisis, *comunidad*, *comunalidad* e *identidad étnica*, a las cuales se añaden la intervención y el desarrollo, la primera como una especie de agente perturbador y el segundo como el espacio de análisis que conjunta a todos los anteriores en tanto constituye la perspectiva desde la cual se habrá de discutir este marco teórico. Así pues, la **comunidad** como espacio político y simbólico de reproducción social nos lleva a analizar las formas de organización, convivencia y trabajo que se construyen y/o reproducen en la cotidianidad, esto lo analizaremos como **comunalidad**. Veremos que las fronteras entre una y otra son confusas y tanto las formas como el espacio (estructuras sociales comunitarias), son rasgos importantes en la auto-identificación de los actores sociales, es decir, son rasgos determinantes para la **identidad**. Sin embargo, el estrecho vínculo que existe entre estas tres categorías, no es suficiente para explicar su dinámica por lo que vamos

¹ A lo largo del presente documento se ha usado el término “minorías” solamente para comparar a los grupos diferentes (étnicos, políticos, en resistencia) frente a la masa homogeneizada que el sistema ha generado. Para el caso de los grupos etnolingüísticos esto no refiere a una relación numérica frente a lo mestizos porque como ha dicho Pellezi (1982), estos grupos, al ser parte de un pueblo originario, no pueden ser una minoría en tanto constituyen una nación.

a introducir la **intervención**, de carácter estatal principalmente, para comprender el estado actual de la identidad y sus rasgos determinantes (comunidad y comunalidad), habiendo con ello abarcado tanto el espacio físico, de relaciones sociales cotidianas de convivencia, organización y trabajo y el modo en que esto se expresa en la identidad étnica, todos ellos vistos como *procesos*. Por último, en virtud de que el presente trabajo se inscribe dentro de la perspectiva del desarrollo rural, tratamos de unir todas las partes y estructurarlas según se ve desde la discusión del **desarrollo**. Esta será una primera aproximación al análisis, se presentan algunas herramientas para comprender una realidad concreta y se establecen algunas relaciones que adelantan la discusión del siguiente capítulo.

Con ánimo de dejar claras las relaciones presupuestas entre las categorías elegidas, añadimos algunas observaciones básicas en el entendido de que cada elemento será, en su momento, abordado con mayor amplitud. La comunidad (instituciones y estructuras que brindan el soporte físico, principalmente), es el espacio donde la comunalidad se expresa, a su vez, es precisamente esta expresión que hace posible la existencia y reproducción de la comunidad misma. La comunalidad, básicamente, refiere un modo particular de organización para el trabajo y la fiesta, es decir, para la convivencia.

No obstante, en virtud de que, debido a que la Intervención actúa como agente de cambio, no es posible reducir su análisis únicamente al colectivismo comunitario por lo que acudimos otras formas de entender la *acción* desde otras lógicas. Así, creemos que la intervención, al modificar las estructuras de la comunidad así como las formas y sobre todo los objetivos de la organización y la convivencia, en cierto modo las explica. No obstante tanto la comunidad como la comunalidad, al ser el espacio y el objeto de la intervención, construyen y reproducen resistencias y en ese sentido matizan la intervención y ésta, si es el caso, es aceptada, asimilada o apropiada desde los códigos culturales propios. Así pues, la intervención es moldeada desde el espacio de recepción. Tenemos, entonces, dos categorías *internas* íntimamente relacionadas y que generan una resistencia a una tercera

categoría de origen externo. Para explicar esas relaciones internas que crean esa resistencia y moldean la intervención se ha elegido a la identidad, que sería el motor de dicha resistencia. Hay aquí una relación de ida y vuelta, la identidad étnica, construida desde las dos categorías internas, es afectada por la intervención pero es también capaz de generar una respuesta. En este proceso interactúa con sus elementos constituyentes, comunidad y comunalidad, y las re-construye, lo que es lo mismo, se re-construye, se resignifica. Es decir, mediante la identidad pretendemos explicar la capacidad de respuesta de la comunidad y la comunalidad ante la intervención.

Cabe aclarar que estamos considerando que esta relación se carga más hacia un lado, hay más efectos sobre las categorías internas que sobre la externa ya que lo que la comunidad genere no producirá un efecto determinante en la intervención, es decir, no la elimina fuera del ámbito comunitario. No hace que desaparezca como proyecto de intervención. Si existe una respuesta a la intervención y la afecta pero únicamente en el ámbito de la comunidad, los efectos no trascienden fuera de esta esfera. Bajo este enfoque, la discusión nos llevaría a entender la forma en que las categorías se relacionan de un modo determinado y, concretamente, conocer la forma en que la intervención estatal modifica y/o determina la vida comunal y cómo cambia la forma, la filosofía y los objetivos de la convivencia en la comunidad y cuál es el papel de la identidad en este proceso, aunque realmente lo que nos resulta de mayor interés no es tanto el resultado sino el proceso.

Asimismo, cabe hacer una aclaración importante sobre la expresión “acción colectiva”, la cual en este documento se entiende como cualquier actividad en colectivo que se realice en la comunidad, que trasciende el ámbito familiar y que implique un proceso de organización (social) entre individuos. Con mucha frecuencia se usará esta expresión en este sentido salvo cuando se aborde como concepto, lo cual se hará explícito en su oportunidad. Así también se usará el término “organización” como proceso y como acción más que como institución, como verbo más que su correspondencia como

sustantivo. Así, en la comunidad encontramos que la acción colectiva se da en diferentes ámbitos: social, religioso, educativo, político y cultural, por mencionar algunos, y la organización (como acción) que ello implica nos va a llevar a buscar las relaciones sociales que se establecen tanto entre individuos de la comunidad como entre éstos y otros actores externos.

Jun. Lo que vivimos

La organización y la acción colectiva, así como el conjunto de relaciones sociales, no se dan en el vacío sino sobre un específico espacio físico, o virtual, construido por una sociedad. Esos espacios constituyen comunidades y éstas pueden ser de cualquier tipo, desde las *comunidades imaginadas*² de Anderson hasta la comunidad literaria de *la escuela tal* conformada por tres o cuatro de sus estudiantes. Así pues, el término “comunidad” alude siempre a un colectivo, grande o pequeño, que comparte referentes físicos, culturales, sociales o económicos, comunes a todos sus miembros. Son estos referentes comunes lo que le brinda cohesión y le da la comunión al grupo, lo que lo hace comunidad.

Así, podemos hablar de comunidad universitaria o comunidad científica, comunidad religiosa, o cualquier colectivo que se agrupe en torno a una cualidad o valor en común. Eso “común”, según escribe Pablo González Casanova (2004:8) respecto al conjunto social, “*relaciona la generalización acerca de un objeto con las características comunes y contradictorias del actor y sus luchas.*” Estas “generalizaciones” refieren a consensos aceptados socialmente sobre un determinado tema u objeto por lo que conforman algo así como “unanimidades” en torno a ello dentro de ese conjunto social. Lo común entonces, a decir de González Casanova, “*corresponde a una generalización de características, relaciones y sujetos sinérgicos y contradicciones. Esa generalización es tan importante como pueden ser las clases sociales y los pueblos*” (Ídem). En nuestro caso,

² Según el autor, las *comunidades imaginadas* son aquellas en donde sus miembros no se conocen entre sí pero que comparten ciertos referentes en su imaginario social, la comunidad es un acuerdo que se construye y se acepta entre sus miembros (Anderson, 2007)

centraremos el interés en la comunidad indígena³ entendiendo que a su vez hablamos de una comunidad rural. La comunidad indígena lo es con respecto a su carácter étnico mientras que para la comunidad rural, no necesariamente indígena, su unidad parece estar definida, básicamente, por la situación socioeconómica y territorial.

Por su parte, para entender mejor los procesos colectivos en el sentido que queremos analizarlo -esto es, como procesos organizativos desde la perspectiva de la identidad étnica pero sujetos a la intervención- es fundamental entender las formas comunales de organización, por lo que es preciso detenernos un poco a describir y analizar a la comunidad indígena, en tanto constituye ese espacio donde dichas relaciones tienen lugar, para posteriormente abordar lo que se ha denominado “comunalidad”.

Un primer razonamiento sobre la comunidad indígena nos lleva a pensar que ésta constituye el espacio físico, social y cultural donde un conjunto de actores sociales establecen relaciones cotidianas de diversa índole, económicas, cívicas, religiosas, sociales, etc. La comunidad indígena es el escenario de toda acción colectiva con un pasado común y como parte de un proyecto futuro. Para ampliar sobre este concepto usaremos la definición que da Floriberto Díaz, quien la entiende como *“el espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo”* (Díaz, 2007:39). Así, a lo escrito arriba agregaríamos que estas relaciones, que no todas pero sí las más significativas, están inscritas en la relación hombre-naturaleza, es decir, del hombre con la Madre Tierra, en la cual, el ser humano es una parte de la existencia al igual que los árboles, los ríos, los cerros, etcétera. Esto es, que la idea de comunidad indígena tendría una base cosmogónica.

³ Al parecer, en el caso de México, el término “comunidad indígena” fue acuñado por Vicente Lombardo Toledano en los años 40’s. “Lombardo escogió la denominación *comunidades indígenas* para caracterizar a los grupos étnicos del país y les otorgó el carácter de “minorías”. Las comunidades indígenas, según su definición, eran las que conservaban un territorio común, formas económicas semejantes, una lengua vernácula, una manera propia de entender la vida, y la misma actitud psicológica ante el resto de la población del país” (Sánchez, 1999:37) Cursivas y comillas de la autora

Según Floriberto Díaz, la Tierra (con mayúscula) no pertenece al hombre, es el hombre que pertenece a la Tierra, es su hijo, aunque, por otro lado, la relación que existe es de pertenencia mutua. Ello explica que uno no tenga sentido sin el otro, el hijo sin la madre al igual que la madre no tiene sentido sin el hijo. Es decir, la Tierra hace posible la existencia del pueblo (tanto en el sentido material como en el espiritual) pero es el pueblo quien le da sentido a la Tierra (Díaz, 2007:38-39) y es en la interrelación e interdependencia de estos dos elementos que se explica la definición arriba citada. La tierra define a la comunidad. Asimismo, Díaz recalca que la comunidad indígena no es solamente “un conjunto casas con personas, sino personas con historia, pasada, presente y *futura, que no sólo se puede definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza*” (Ídem) Para ampliar al respecto, cabría añadir los elementos de la comunidad indígena que el mismo autor menciona:

- Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión;
- Una historia común, transmitida oralmente;
- Una variante de la lengua del pueblo, a partir del cual se identifica el idioma común;
- Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso; y
- Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia (Ídem)

Esta lista brinda una gran oportunidad para el análisis. Estamos hablando que la comunidad es una especie de abstracción, una conjunción de elementos físicos y espirituales que se reproducen sobre un plano espacio-temporal definido. El espacio físico de la comunidad define sus límites, pero al mismo tiempo lo hace la historia, la lengua, las costumbres y las normas internas que se han establecido para la convivencia social. La historia no puede verse como un elemento que alude únicamente al pasado puesto que sus implicaciones se viven en el presente y pueden proyectarse al futuro. Los límites de la comunidad se marcan también por la forma de vestir y la forma de organizarse o del orden social establecido y respetado internamente respecto a una diversidad de acciones, así como por la conciencia de pertenencia a un espacio físico, determinado por elementos metafísicos, que hace que el individuo y el colectivo tome una distancia

frente a *otro concentrado de significados* que sería otra comunidad. La comunidad es pues, un aspecto medular de la identidad.

Considero que hasta aquí ya se comprende a la comunidad como un espacio físico al que se puede definir sus límites, esto es, que esa abstracción se puede ubicar en un plano físico-espacial.

La vida india se da en un territorio concreto, entendible, propio y apropiado simbólicamente, un territorio natural sacralizado, compuesto de gentes, naturaleza y fuerzas sobrenaturales que interactúan en él y cuyas relaciones están mediadas ritualmente y están fundadas y explicadas en mitos y otras narraciones. Este territorio es el ámbito de la comunidad compuesta por familias interrelacionadas mediante lazos rituales y que construyen la vida comunitaria a partir de la reciprocidad, como regla, y la participación, manifestadas en tres tipos de actividad: el trabajo, el poder y la fiesta, todos ellos de carácter comunal, organizados en función de lograr objetivos colectivos.

(Maldonado, 2003:17)

Esta definición nos es muy útil para reducir la ambigüedad sobre la comprensión del concepto de comunidad indígena. A pesar de que la comunidad no es algo solamente físico sino también una red de relaciones y significados que tienen límites definidos, parece más fácil entenderla si la situamos en un espacio concreto, que por lo demás, es también uno de sus componentes. Y uno muy importante por cierto. La comunidad como espacio físico, es el medio donde las relaciones sociales, necesariamente simbólicas, reproducen un tipo de colectivismo específico de los pueblos originarios. La comunidad, a decir de Maldonado, es la estructura necesaria para reproducir la comunalidad –ese colectivismo- en tanto le brinda un espacio físico así como sus instituciones que ahí se desarrollan, tales como la asamblea o los comités, por ejemplo.

Una vez expuestas algunas de las ideas sobre la comunidad, vamos a reflexionar estas palabras desde el espacio que hemos elegido para el estudio de caso, porque es necesario ver en qué medida las definiciones se adaptan a nuestra realidad. Vamos pues, a llover las palabras sobre las subidas tierras que dan forma al paraje que nos ocupa, veamos que pasa en “nuestra comunidad indígena real”, para lo cual tal vez nos ayude describir y analizar cada uno de los elementos que se han mencionado como

constituyentes de la comunidad indígena, así como algunos de sus cuestionamientos, dentro del concreto espacio estudiado. Por otro lado, es importante recordar que el este concepto de comunidad es un modelo y que nuestro objeto de estudio puede presentar características que no se adapten o no coincidan totalmente con dicho modelo sin que por ello signifique que escape al mismo y se constituya en, o pertenezca a, una nueva categoría o concepto.

Territorio. El espacio físico que ocupa el paraje Bach'en está definido por la posesión, esto es, las parcelas de cultivo, referentes del paisaje (mojones o símbolos) o por el tramo de la carretera que le corresponde y del que debe responsabilizarse en su cuidado. En el caso de las parcelas, se trata de posesiones "individuales" pero que pertenecen al conjunto de la población en cuanto constituye un límite imaginario que divide a este paraje con otro. Asimismo, en el paraje hay lugares que no son simplemente un espacio sobre la superficie, son lugares donde la tradición dice que el Dueño de la tierra respira. Los ojos de agua y los cerros son lugares que merecen rituales para tener contento a Yajual balumil, alejar las enfermedades, pedir permiso para el uso del agua y que ésta no le falte ni a la milpa ni al poblado.

Si bien esto ya no es válido de la misma forma para todos los habitantes, es una forma de conocimiento que necesariamente se encuentra arraigado a la población y que figura dentro de la comprensión local del territorio. Por otro lado, un aspecto muy importante es lo relativo a los panteones y al hecho de que hay gente que suele enterrar a sus difuntos en el *solar urbano* que le corresponde. Esto supone otro factor de arraigo a estos espacios que debe tomarse en cuenta. La historia de la conformación del paraje, separarse de otro que ahora es su vecino más próximo, así como estar localizado en la frontera donde el municipio de Chenalhó limita con Chamula debe fortalecer la pertenencia a la comunidad y nos ayuda a entender que el territorio físico es pues, un límite definido y apropiado por sus habitantes y un referente de su sentido de pertenencia al lugar.

Historia. Hay muchas historias que se construyen en un mismo territorio. La historia de la región, historia de pueblos sometidos, explotados y expuestos a un largo proceso de mantenimiento de las condiciones de empobrecimiento creadas primero por los españoles, luego por los criollos y después por caciques tanto ladinos como indígenas; la historia de la fundación del ejido como colectivo que decide separarse de un paraje y formar uno propio; la historia reciente del paraje envuelta en la vorágine de violencia desde 1992 hasta 1999 debido al auge de grupos paramilitares creados por el gobierno. En el imaginario de la población, algunas de estas historias viven con mayor fuerza que otras. Como parece natural, la historia reciente está presente con mayor fuerza en la población pero, contrario a lo que se supone lógico, la historia no es un elemento de cohesión social que reafirme a la comunidad como un conjunto homogéneo al menos en este sentido. Lejos de ello, en el contexto de la historia reciente del paraje se han creado distintas pertenencias sociales que muestran una manifiesta fragmentación social⁴ que evidencia que la memoria histórica puede ser efímera cuando la conciencia social, de clase o étnica es relativamente débil, o ha sido debilitada.

Por otro lado, cabe integrar dentro de este espacio otro aspecto de la historia de los pueblos que considero es parte de la construcción del conocimiento social y sobre todo, de la transmisión que de ello se hace por medio de la oralidad. Me refiero a las *palabras antiguas* (cuentos y leyendas) que expresan procesos, formas, conocimientos, contextos sociales, entre otros, arraigados en la memoria colectiva de un pueblo. El caso más ilustrativo sería el de los *negritos cortadores de cabeza*, ya explicado en lo relativo al *lum*, que parece ser una herencia que viene desde la época prehispánica que se va matizando según el contexto, sea religioso o político, en el que se

⁴ Cabría considerar, a manera de analogía o reflejo, el hecho de que Ch'enaló es un municipio política y culturalmente fragmentado en tanto su territorio incluye otras comunidades no pedranas, el caso de Santa Marta es el ejemplo más claro (como lo fue Magdalena antes de convertirse en municipio libre), pero igualmente están las comunidades de Los Chorros, la comunidad Chamula; y el paraje Acteal (las Abejas) y el Municipio Autónomo Rebelde Zapatista San Pedro Polhó, al igual que los Chorros, por el lado de la división de los poderes y sistemas de representación políticos. Ver Arias (1984) Aubry (1997) Burguete (2006)

exprese. Las palabras antiguas son parte de la historia y es un aspecto que contribuye a la reproducción de la comunidad.

Variante de la **lengua**. Como ya se ha mencionado, en Ch'enaló se habla una de las cinco variantes dialectales de la lengua tzotzil y en Bach'en esta característica está presente, no obstante que limita con el municipio de Chamula donde se habla otra de las variantes aludidas y, en este sentido, esta diferencia reafirma la identidad y la conciencia de formar parte y pertenecer a una comunidad determinada. La lengua materna se mantiene como un elemento muy importante en la población y como un rasgo identitario que lo une al pueblo tzotzil, en primera instancia, y al pueblo pedrano en un segundo acercamiento. En este sentido, la pérdida de la lengua es siempre un peligro latente y la *amenaza* que representa la *castilla* es tan real que no debe pasarse por alto.

La **organización** gira en torno a tres objetivos: 1) productivos o de bienestar en los grupos políticos, b) religiosos dentro de la esfera religiosa y 3) de convivencia o trabajo comunal donde se mezclan aspectos materiales y religiosos. La organización productiva se desarrolla dentro de lo que hemos identificado como esfera política, se expresa principalmente en dos espacios: a) Los programas sociales del Estado coordinado por los representantes de los grupos identificados con algún partido político o por el Agente municipal y, básicamente, consiste en reunir la documentación necesaria para obtener dichos apoyos, así como reunirse para distribuirlos y realizar los trabajos necesarios para que esto se lleve a cabo en orden o para ejecutarlo en grupo si es el caso. Si el beneficio sólo concierne al uso familiar es dentro de este ámbito que se llevan a cabo las actividades, aunque no están descartados los préstamos de mano o la ayuda mutua; y b) apoyos obtenidos por medio de una ONG. El ejemplo concreto son los apoyos materiales y organizativos que reciben *las Abejas* a través de Cáritas San Cristóbal. Es de destacar que en este caso hay un proceso organizativo ligeramente más complejo y parece haber una posibilidad de construir una organización más fuerte, contrario al otro proceso ya señalado donde la

intención del Estado es claramente la desmovilización desde esas etapas tempranas de *organización*.

Por otro lado, la organización religiosa es visiblemente más compleja por las distintas formas de profesar la religión. *Los costumbres* organizan las cooperaciones para comprar velas, cohetes, trago, para hacer la comida, mandar hacer las cruces y pagar la música que se va a tocar en los rezos que se realizan en tres ocasiones durante el año, a los cerros y a los ojos de agua, así como para las peregrinaciones a cerros distantes fuera de la comunidad, lo cual hace pensar que la organización posiblemente trasciende a las otras comunidades que también asisten a dichas peregrinaciones.

Tanto los católicos priístas como los Pentecostés se organizan de manera similar para realizar sus fiestas religiosas. Y no es porque sean muy parecidos sino porque no tienen algo que los distancie tanto como en el caso del tipo de organización que tienen *los costumbres*, por ejemplo. Incluso, es curioso que durante el festejo de año nuevo, los católicos inviten a los Pentecostés a convivir con ellos, lo cual hace suponer que en algún momento compartan oraciones y cosas de este tipo que tienen que ver con la forma de profesar su religión. Es importante destacar que algo que caracteriza a los Pentecostés es que no toman trago. El alcoholismo es algo presente en las poblaciones tzotziles y parece ser una de las grandes ventajas de los Pentecostés, sin embargo, también es cierto que tienen la filosofía de no entrometerse en asuntos políticos y son bastante pacíficos y convenientes para el sistema, se adaptan y se adhieren a un partido político de forma pasiva.

Por su parte, *las Abejas* pueden diferenciarse de estos dos grupos anteriores porque se encargan de organizar la peregrinación de la Virgen de Guadalupe⁵ para lo cual se nombra a un alférez, persona encargada de la organización y que asume los gastos que ello implica. Así también organizan

⁵ Es importante destacar este aspecto pues la apropiación de una fiesta, o un rito como la peregrinación, refuerza la identidad grupal en tanto la posiciona frente al otro grupo católico. Es decir, organizar, tener, la fiesta puede ser un símbolo de autoidentificación, diferenciación y un espacio de autonomía, es tener “su propia fiesta” y no simplemente *acudir* a una que “otros” organizan

una fiesta en Navidad y Año Nuevo pero en ninguna de estas dos celebraciones se conviven con los otros católicos. No obstante, a decir de integrantes de ambos grupos religiosos, hay invitaciones mutuas para asistir a sus fiestas pero parecen ser simplemente actitudes de cortesía que poco tienen que ver con el real deseo de convivencia, lo cual no sucede puesto que dichas invitaciones no se rechazan pero simplemente no se toman en cuenta.

Finalmente, está la organización que se hace dentro de los espacios de convivencia cotidiana, o para que ésta sea posible, por ejemplo el trabajo comunitario que representa la escuela, el mantenimiento de la carretera o de los ojos de agua o los grupos de ayuda que se forman dentro de las religiones cuando alguien enferma para lo cual se organizan para rezar en casa de dicha persona y ayudar en la medida de sus posibilidades. Este es un espacio de convivencia entre las familias muy interesante. Asimismo, es común que cada una de las diferentes formas religiosas tenga un grupo musical desde donde se pueden fomentar redes solidarias. Aunado a ello es importante recordar que en este tipo de poblaciones pequeñas existe una marcada relación de parentesco (por ejemplo, el ministro de la ermita de *las Abejas* es hermano del pastor evangélico), donde esas redes se refuerza aún más, o por lo menos contribuyen a que las tensiones se mantengan en ciertos niveles aceptables en la convivencia social. En suma, estos espacios no productivos son en verdad importantes para la reproducción de la convivencia y es de destacar que no se conciben alrededor del desarrollo, como la perspectiva que habíamos considerado en un inicio nos habría hecho pensar.

Lo que aquí se ha descrito muestra que las formas organizativas en el paraje, a pesar de que se dan desde diferentes espacios que incluso pueden ser antagónicos, siguen cierta lógica que es propia de los pueblos originarios donde, no obstante la “contaminación” que pueda significar la presencia de intereses, sean éstos del tipo que sean, de agentes externos en estos

procesos; se mantienen principios como la reciprocidad, el bien colectivo y la solidaridad.

Respecto a las **instituciones**, en el paraje aún se observa la existencia de la Asamblea aunque no es aquel espacio donde se discuten los temas con la presencia de todo el colectivo y parece más bien un espacio secuestrado por los intereses de ciertos grupos políticos. La Asamblea es, principalmente, el lugar donde se informa y se organiza en torno a los programas sociales que, como se ha visto, benefician a una parcialidad de los habitantes. *Las Abejas* han construido un sistema propio de representación que realiza las funciones del Agente municipal, es decir, tratar y resolver conflictos de índole familiar, principalmente, y cuando se trata de problemas que rebasan la capacidad del grupo, se busca ayuda a través de la Diócesis de San Cristóbal o el *Frayba*, pero siempre por medio del comité directivo de *las Abejas*, quien actúa como vía de expresión.

Tal vez el hecho de construir este sistema alternativo al agente municipal y a la asamblea venga de la necesidad de buscar formas más justas de llegar a acuerdos, lo que denotaría un debilitamiento de la asamblea o a que éste grupo fue orillados por una fracción mayoritaria, o con mayor poder de decisión, de la población. Según cuentan vecinos integrantes de *las Abejas*, el Agente municipal en pasadas administraciones no los consideraba para las decisiones colectivas, eso posiblemente se extendía al espacio de la Asamblea.

Sin embargo, a pesar de todo, la Asamblea aún continúa siendo el medio por el cual se organiza parte del trabajo de interés colectivo, así como de obras promovidas por el Estado, principalmente lo relativo al almacenamiento de agua, que es un asunto que logra reunir a la población, dada la importancia del líquido. Además de la asamblea existen patronatos y comités constituidos por un presidente, un secretario, un tesorero y tres vocales. Estos patronatos son: de ojos de agua y de carretera y el comité de padres de familia, cada uno encargado de actividades correspondientes a la naturaleza del cargo. Los patronatos de agua se encargan de dar

mantenimiento a los ojos de agua, sin embargo, los gastos para los rezos y las cruces que ahí se colocan corre a cargo de los costumbres,"es cosa de los ancianos" refiere la mayoría de la gente. El patronato de la carretera se encarga de lo relacionado al buen estado de la carretera de terracería que conduce a la cabecera y debe coordinarse con los vecinos (integrantes de patronatos equivalentes) de otros parajes quienes se benefician de la carretera. Así, cada paraje se hace responsable de cierto tramo de la carretera que le corresponde a su territorio.

Finalmente, cabe destacar un punto mucho muy importante en estos asuntos de la organización, la escuela. El comité de padres de familia se encarga de los trabajos relacionados con la escuela primaria y parece ser, el único espacio que cohesiona a toda la población, tanto en los trabajos como en las fiestas civiles, ya que en ellos participa y coopera toda la población sin importar el grupo político o religioso al que pertenezca. Si no se hace referencia a los cargos religiosos como parte de las instituciones comunitarias es porque al parecer no tienen mucha importancia. Los cargos se establecen en función de las fiestas y en Bach'en no hay fiestas salvo la del 12 de diciembre para la cual se nombra, como ya se ha dicho, un alférez.

Por último, sobre el sistema de administración y procuración de **justicia**, esta es una función que corresponde al agente municipal y a la asamblea, el máximo órgano de decisión y representación comunal. Sin embargo, como también se ha dicho, *las Abejas* han construido sistemas alternos de representación y de impartición de justicia y es un ejemplo de la diversificación que existe en la organización de la comunidad de nuestros días. Aunado a estos otros sistemas formales de organización social y de administración de justicia, se pueden agregar otros menos formales como los líderes religiosos, personas consideradas con autoridad moral entre los feligreses de las iglesias.

En Bach'en existe una cárcel para los delitos menores o de forma temporal para los casos graves mientras se trasladan a la cabecera municipal o a San Cristóbal pero al parecer no ha habido casos o delitos graves en el paraje, al

menos nadie lo mencionó, a pesar de la violencia y tensión que hubo después del levantamiento zapatista, e incluso un par de años antes, cuando los grupos *Priístas* estaban abiertamente armados en el paraje. No hubo muertes aunque, según cuentan miembros de *las Abejas*, los *Priístas* hacían casi públicas las amenazas de muerte y los mensajes para que aquellos abandonaran el paraje. La situación se calmó hasta cierto punto, y no se registraron actos violentos de la misma magnitud que en otros parajes del norte del municipio. Sin embargo, es posible que esa ola de violencia psicológica y de muestra de impunidad haya sembrado el sentimiento de que se puede abusar del poder en beneficio de un individuo. Que una posición, un arma, pueden someter a los deseos o a la fuerza de un colectivo.

La comunidad es un espacio donde suceden una multitud de relaciones de todo tipo. Hemos mencionado algunos elementos característicos de la comunidad recuperando los aportes de algunos comunistas y, en ese sentido, hemos descrito algunos aspectos de la comunidad estudiada que, en su mayoría, caben dentro de la categoría de comunidad indígena usada para analizar algunas relaciones que se dan dentro del espacio que comprende la comunidad. Sin embargo, es preciso hacer un paréntesis en este abordaje sobre la comunidad, en virtud de que hasta ahora sólo hemos visto uno de sus lados, la perspectiva comunista.

Existe un fuerte debate en torno a la comunidad y son muchos los investigadores que plantean serios cuestionamientos en torno a la “visión romántica” con la que los comunistas han construido su discurso y con ello también, según estos críticos, han contribuido a construir a la comunidad misma, una comunidad ideal pero muy lejana a la comunidad que cotidianamente vive en el plano de la “realidad”. Veamos brevemente algunos de estos cuestionamientos. De entrada, me parece que a pesar de que algunas de esas críticas desde la generalidad son válidas, considero que los planteamientos específicos, que se suponen deben reforzar la crítica, no son lo suficientemente sólidos y muchos de ellos adolecen los mismos males que critican. Asimismo, hay que ser claros, ya que este espacio lo permite, la crítica al comunismo y a cualquier corriente o

movimiento que reivindique a la comunidad como espacio o sujeto de resistencia, o como planteamiento, ya no sólo de desarrollo sino como un sistema social, político, económico o cultural, alternativo al que representa el orden establecido por el Estado-nación, es generalmente una crítica desde el Estado, vaya, desde el poder, lo cual merma significativamente su validez en cuanto a que, básicamente, antes de ser una posición académica constituye una posición política, y una muy ventajosa por cierto, porque no hay que pasar por alto el contexto general en el que se genera.

Básicamente, la tesis que sostienen algunos críticos⁶ del comunalismo es que la comunidad indígena contemporánea ha sido objeto de múltiples e importantes cambios tanto en su estructura -dentro del cual se incluiría el aspecto religioso- como en las relaciones de poder existentes en ella, entre los más importantes. Estos cambios harían que la comunidad “real” fuera significativamente distinta a la romántica comunidad idealizada que sus defensores han construido; esto es, que la edénica comunidad homogénea y armónica no existe más que en el imaginario de sus autores y se ha extendido hasta algunos seguidores dentro de la mismas comunidades “reales” Es decir, los críticos invitan a los románticos a no olvidar que las comunidades actuales han cambiado, que éstas son dinámicas y debe considerarse el contexto en el que se ubican. Los nuevos escenarios económicos han promovido procesos de diferenciación social derivados de las formas de inserción mercantil expresadas en cambios en los patrones de cultivo, en la adopción de la cultura empresarial y en la aparición de redes y organizaciones de emigrantes que cuestionan las formas tradicionales de elección de autoridades y, con base en el poder económico que estos nuevos grupos han adquirido, han ocupado espacios de poder y de decisión. En este proceso, el cambio generacional será un factor muy importante en la

⁶ Los argumentos aquí considerados han sido obtenidos de distintos artículos del libro *“La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo”* de Miguel Lisbona (2005) Estos planteamientos no son los únicos ni los más elaborados de la crítica al comunalismo, pero considero que son bastante representativos. Véase los artículos: *“La comunidad indígena contemporánea”*, *“La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo”*, *“Otras voces, otros tojolabales”* *“Una lectura comunitaria de la etnicidad en Oaxaca”* *“la comunidad indígena en la sierra Tarahumara. Construcciones y reconstrucciones de realidades y conceptos”* y *“Chiapas, entre la democracia y el anhelo de comunidad y diferencia”*, principalmente.

asimilación de las nuevas formas de entender la relación de la comunidad con el exterior.

Por otro lado, la crítica del comunalismo como ideología dice que, además de que ésta oculta, niega o pasa por alto ciertos aspectos de la realidad vivida en las comunidades contemporáneas, en las cuales la dinámica social es bastante compleja y está lejos de ser armónica; la comunidad es una creación ficticia en tanto resulta más un producto de la construcción teórica de los antropólogos (la cual retroalimenta un *proyecto de recomunalización* de las relaciones sociales en las comunidades), que de un estado auténtico de reproducción de tradiciones culturales basados en un comunalismo real (Lisbona, Zárate, 2005). Asimismo, dicen que el planteamiento comunalista, como *proyecto* comunitario solamente crearía comunidades con nuevas jerarquías, es decir, que en el fondo, tal *proyecto* no dista mucho de la dinámica que ya existe y que tampoco se aleja mucho de la sociedad moderna que se presenta como antagónica (Zárate, 2005) Esta crítica parece mostrar al comunalismo como una lucha de hegemonías cuyo objetivo sería cambiar a unos por otros, invertir el orden respecto a los que tienen el poder, algo así como la crítica que se ha hecho a las revoluciones socialistas.

Ahora, una vez que hemos revisado el planteamiento de los comunalistas, analizado sus elementos desde el concreto espacio del estudio de caso y presentado los principales cuestionamientos hacia la comunidad, podemos ampliar la discusión y tomar una posición más sólida. Discutamos estos puntos.

Sobre los procesos de diferenciación social y los cambios que ha traído en la estructura y las relaciones de poder comunitarias y la presencia y crecimiento de las religiones protestantes, considero que en el caso de Bach'en esto es muy claro dado la fragmentación social existente. Bach'en no es un espacio armónico y homogéneo, pero, ¿quién de los comunalistas serios de estos días puede defender la homogeneidad y armonía en los términos que algunos críticos cuestionan? La comunidad no es un edén pero

esa heterogeneidad no amenaza la existencia de la misma como un espacio donde las relaciones sociales son cualitativamente diferentes al resto de la sociedad nacional.

En este sentido, hay que ver algunos argumentos que en los planteamientos específicos nos brindan estos críticos. Cuando digo que adolecen de lo que critican es porque, por ejemplo, abunda el argumento de que en el análisis de la comunidad hay que incluir la historicidad y el contexto en el que se dan las relaciones en su interior (Pérez, 2005:95) y en este mismo sentido se dice la comunidad no es un ente pasivo que sólo reciba la acción externa por lo que no debe vérselos únicamente como víctimas ya que al interior de la misma hay reacciones, y los individuos participan en los proyectos que ahí lleva a cabo el Estado (entre otros ejemplos de esta “actividad”) y, en una desafortunada búsqueda de argumentos, uno de los artículos mejor estructurados del libro citado invita a repensar el mundo tojolabal donde este análisis incluya la naturaleza violenta de los pueblos originarios.⁷

No es decir que al interior de la comunidad no existan relaciones conflictivas o que éstas no cambien internamente pero hay que separar el análisis en escenarios con y sin intervención. Eduardo Zárate (2005:67-68) en su artículo “La comunidad imposible” dice, *“Gunter Dietz [...] considera que las comunidades en sí mismas no cambian internamente, es decir, no generan conflictos y, por consiguiente, es sólo a partir del ‘contacto’ con el exterior que se presentan los conflictos faccionales”* Más adelante señala: *“Para Dietz, las comunidades purhépecha han sido ‘víctimas de la política de fragmentación y mediatización... por la penetración de agencias centralizadoras del Estado’ ”* Podríamos preguntar, ¿acaso no es cierto? Se acusa de románticos a los comunistas. Algunas consideraciones de los críticos no pueden sino calificarse como cándidas.

⁷ “habrá que repensar el mundo tojolabal desde parámetros que incluyan, desde un principio, la violencia como parte de su forma de relación cotidiana entre sus miembros” Lisbona “Otras voces, otros tojolabales” (Lisbona, 2005:216)

La incongruencia es clara, los críticos olvidan contextualizar tanto esas reacciones que se dan al interior de la comunidad aislando eventos para acomodarlos como verdades convenientes a sus reflexiones. No es posible analizar a los pueblos como sujetos activos, no pasivos, sin contextualizar histórica, social, política, económica y culturalmente las reacciones que nacen desde su interior (no necesariamente violentas). Tampoco es posible poner en duda la injerencia del Estado en los procesos de fragmentación de las comunidades indígenas o de la existencia de la solidaridad tradicional (Lisbona, 2005:216).

Recapitulando, los procesos de diferenciación social existen, han existido cambios al interior de la comunidad que en el caso del presente análisis son bastante claros, sin embargo, no podemos pensar a Bach'en, a pesar de la fragmentación, como un espacio no comunal-indígena puesto que los elementos que constituyen a la comunidad siguen vigentes y continúa reproduciendo una forma de vida muy distinta a la sociedad mestiza y esa diferencia se basa en su pertenencia a un grupo etnolingüístico con una organización social propia construida desde dentro de sus marcos culturales donde el aspecto simbólico y religioso tiene gran importancia. Lo étnico, aunque no quiera vérselo, sin llegar a ser un signo equivalente al ideal de armonía, así como el resto de los rasgos culturales ya mencionados, sigue siendo algo que no es inventado ni imaginado por antropólogos o líderes indígenas que reclaman la entelequia de la comunidad desde lo más profundo de su romanticismo histórico o desde sus buenos deseos.

Otro argumento frecuentemente usado en el debate es lo referente a la migración y a los cambios en las instituciones comunitarias que esto conlleva. La migración brindaría poder económico a los individuos, generalmente jóvenes, que ya dentro de este fenómeno se integrarían a las redes de migrantes y al interior de la comunidad formaría nuevos grupos que, con base en la capacidad económica y las experiencias fuera de la comunidad, le permitirían no sólo cuestionar los espacios de poder tradicionales sino ocuparlos, modificando así sustancialmente la estructura comunitaria.

La migración es un fenómeno innegable y su presencia en la comunidad efectivamente ha traído cambios y las comunidades indígenas de Chiapas no son la excepción, aunque ciertamente dicho fenómeno no sea de la misma magnitud que en las comunidades de Oaxaca y Michoacán, por dar un ejemplo. Sin embargo, en la mayoría de los casos, y de ello hay una multitud de ejemplos documentados⁸ la migración ha servido para seguir reproduciendo la comunalidad, como se ha dicho y se abundará en el siguiente apartado, mediante prácticas solidarias, de reciprocidad y parentesco, así como el mantenimiento de instituciones comunitarias y al hacerlo permite la reproducción de la comunidad misma. Hay que ser claros y entender que la comunidad es un ente dinámico abierto y si bien se adapta a nuevos contextos, conserva formas de entender la convivencia, el trabajo o la fiesta, en unos con mayor fuerza que en otras, desde la particularidad étnica y que lo diferencia a las sociedades mestizas.

Asimismo, un elemento muy importante de la comunidad es su espacio físico, el cual ha sido defendido entre otras estrategias, mediante el uso de las remesas para satisfacer el consumo que no se alcanza a obtener de la tierra, por lo cual no apura la necesidad de desligarse de la tierra. En el caso particular de Bach'en, y de la mayoría de las comunidades indígenas de los Altos, la migración no es un fenómeno reciente. Los más viejos emigraban a las fincas del Soconusco como parte de la estrategia de sobrevivencia, sin embargo en los últimos años la migración ha aumentado y los nuevos destinos son la península de Yucatán y Estados Unidos. Pero ¿ha desestructurado la comunidad? La gente se va pero siempre vuelve y el factor para que regrese es la familia y la comunidad. No es fácil adaptarse a un medio en el cual las costumbres propias resultan ajenas en el mejor de los casos, o desdeñables, en uno peor. La gente regresa y cuando regresa a menudo valora más sus raíces.⁹

⁸ Benjamín Maldonado (2009) señala algunos de estos casos pero en la experiencia cotidiana de las comunidades que no se documenta, abundan los ejemplos donde la migración reproduce actos “comunales” que refuerza las estructuras e instituciones de la comunidad.

⁹ Por ejemplo, el caso de Víctor, un joven que estuvo en Estados Unidos durante cuatro años y es de las pocas personas en el paraje que ha pasado por esa experiencia (conocer otro país y estudiar inglés), cuando le pregunté si eso era bueno para la gente del paraje (porque me había comentado muchas cosas buenas de su experiencia) me contestó que no, que no le gustaría que sus paisanos pasaran por

La comunidad sí ha cambiado, lo que resulta normal en tanto que es un ente vivo y por lo mismo dinámico, pero esos cambios no son determinantes para pensar en la existencia de la comunidad como un recuerdo y no como presente.

Otro de los argumentos muy socorridos para cuestionar a la comunidad indígena es su inserción en un contexto de economía globalizada a la cual se ha articulado en muchas formas, ya sea en cambios en los patrones de cultivo y diversificación de las actividades productivas, procesos que llevan implícitos la adopción de tecnología y técnicas de producción mercantil y su consiguiente comercialización; así como la penetración gradual de una cultura empresarial y la forma en cómo estos procesos desarticulan o resquebrajan el tejido social comunitario. Como ha sido el caso en la discusión de los dos puntos precedentes, no nos detendremos a ver cuál ha sido el papel del Estado en esos cambios ni a justificar comportamientos como formas válidas, o no, ante una política de intervención –esto se hará más adelante- sino ver en qué forma tales cambios se están dando y en qué medida afectan la existencia y la reproducción de la comunidad.

La comunidad siempre ha sido un espacio de actividades diversificadas y en continuo movimiento. La interacción que ha tenido, y tiene, con la sociedad mestiza ha sido un proceso permanente de negociación, aceptación, asimilación, adaptación, apropiación de elementos culturales –entendiendo este término como abarcador tanto de objetos, técnicas o formas- dentro de la vida comunitaria. De modo que la retroalimentación cultural no es nueva, tampoco lo es la imposición cultural. Lo que es relativamente nuevo es el modelo globalizador y de éste lo más importante para el análisis sería tal vez, la voracidad hacia los grupos marginados. De modo también, que el argumento de que la comunidad convive y participa con el mercado¹⁰ puede

eso ya que allá se está sólo (culturalmente), lejos de la comunidad, los amigos y sobre todo, la familia. Él regresó por su familia y en la última visita que hice al paraje Víctor ya se había casado con alguien de Bach'en.

¹⁰ “En la actualidad, la presión que ejerce el mercado capitalista sobre aquellos sistemas que no operan bajo su lógica está siendo determinante en la elección de estrategias organizativas por parte de las comunidades locales, que ya no pueden abstraerse a estas presiones, sino que participan y conviven con las modernas tendencias de producción y consumo capitalista” (Lisbona, 2005:82)

matizarse ya que esta convivencia y participación en ningún sentido es armónica, se da en una relación desigual, de imposición y sometimiento, por lo que la amenaza del mercado en muchas ocasiones provoca la cohesión para enfrentarlo, ya sea dentro de su lógica o como abierta oposición.

Esta acción como respuesta a las presiones del mercado se realiza dentro de los marcos culturales de la comunidad, los cuales a pesar de estar permeados por los nuevos escenarios, frecuentemente acuden a su raíz profunda desde la cual responden o moldean sus respuestas. En Bach'en las formas de articularse con el mercado han sido desde el trabajo (migración) y el consumo, aunque esto último es ciertamente en forma reducida. A pesar de tanta presencia del Estado, de tanto Estado, Bach'en sigue siendo una comunidad donde las actividades productivas se mantienen dentro de lo tradicional. El mercado no parece ser el aspecto determinante para el proceso de diferenciación social, esta diferenciación no significa estratificación social a la manera de clases ya que la diferenciación es en torno a identidades grupales que no dejan de ser eso, un grupo dentro de una comunidad.

Según parece, los críticos de la comunidad y el comunismo paradójicamente caen también en una idealización del sujeto que critican. Si se acusa a los comunistas de haber construido una comunidad idealizada, sus críticos siguen cuestionando ese ideal dejando fuera el análisis de las comunidades "reales". Es decir, alguno de los elementos de la comunidad idealizada no caben en nuestra realidad estudiada por lo que su crítica tampoco lo hace y cuando ésta busca particularizar sus argumentos acude a generalizaciones que en ese plano, se supone, deben ya estar rebasadas.

Asimismo, hay posturas tan desafortunadas que parecen entender a la comunidad como una idealización que, más que fuera de la realidad vivida sobre la superficie de la tierra, es el resultado de un designio que trasciende la acción humana,¹¹ por lo que entonces, pareciera que la comunidad lejos

¹¹ "La realización de un reglamento interno [...] pone en entredicho el ideal de armonía y estabilidad comunitaria, puesto que si tal ideal fuera cierto qué sentido tienen los reglamentos y el

de ser una construcción social (que como tal debe entenderse que es dinámica ya que está sujeta a re-construcciones según el dinamismo de la misma sociedad), es un ente ya dado al cual los humanos no pueden hacer más que destruir, pero no construir. Es decir, parece que se entendiera a la comunidad como un “estado natural” de las cosas, una especie de “edén” y, lejos de discutir la existencia de un *ethos* que “obligue” o conduzca invariablemente hacia una forma de socialización específica (y no sé qué tan enriquecedora resultara dicha discusión), se enfatiza en *la necesidad* de la acción humana (construcción, resignificación, revalorización y re-construcción de una forma organizativa en la cual habría, y no la demerita, un sistema de control) para mantener un determinado espacio y un modo de vida.

Finalmente, caben creo, en el debate en torno a la comunidad, algunos apuntes que dejaré para la reflexión. Estoy de acuerdo con algunos cuestionamientos como el que corresponde al territorio. Según lo plantea Jaime Martínez Luna (2003) o Juan José Rendón (2003), es complicado pensar en una comunidad sin territorio. Según algunos críticos, la comunidad podría extenderse hacia fuera de su territorio físico. El debate sería definir territorio y sus alcances. Considero que a pesar de la importancia del territorio como contenedor de historias, símbolos y ser factor de arraigo y apego, pienso en el pueblo judío o el romaní, en los indígenas tzotziles desplazados por los paramilitares y en los migrantes, que mantienen la identidad y la pertenencia hacia un pueblo o una comunidad y que mediante mecanismos como la lengua, la religión o la historia (pasada o un proyecto futuro), recrean lazos de unidad y pertenencia y se mantienen como parte de una misma colectividad fuera de su territorio físico. Lo que es indudable es que el territorio es indispensable para la plena expresión de la comunidad.

Así también, me parece sumamente ofensivo plantear que la comunidad es casi un imposible en el plano de la realidad y que existe gracias al discurso que plantea su reinvenición o ya, su construcción. Lo ofensivo lo veo en

replanteamiento de sus instituciones [...] más bien lo que resulta es un sistema de control interno, exento de cualquier nexo con presupuestos inherentes a un ethos tojolabal” (Lisbona, 2005:222)

cuanto a que se insinúa que la gente de carne y hueso que vive en la comunidad es sólo materia prima de *proyectos de recomunalización* que vienen del exterior. Esto es lo mismo que negar que la comunidad, esa gente de carne y hueso, tiene memoria histórica, carece de conocimientos y de tradiciones y que su territorio es un simple pedazo de tierra sin historia, y que es necesario llevarlos de la mano, moldear el destino de esos seres sin motivaciones ni aliento propio. Es devolverlos a la madera o al barro y arrancarles el maíz del que fueron hechos.

Aquí ya se asoma una crítica al ver la otra cara de este planteamiento si se pregunta, ante la intervención del Estado o de agentes externos que históricamente han intervenido en la comunidad, y sobre todo ante la acusación a estos agentes como los culpables de la transformación de la comunidad, su marginación y empobrecimiento, dónde quedan las personas de carne y hueso, su memoria histórica, etc. En este caso es claro que aunque se habla de un mismo problema visto desde sus lados opuestos, la acción “constructora” a la que aluden los críticos tendría muchos obstáculos mientras que la acción “destructora” del Estado actuaría con todas las ventajas para lograr mayores resultados que un supuesto proyecto de recomunalización de los teóricos.

Por otro lado, un tema similar pero visto desde uno de sus extremos es la cita a Dietz que me parece bastante provocadora. La comunidad no es un conjunto de relaciones que se mantenga estática, continuamente está cambiando y no sería raro que dentro de esos cambios se generen conflictos, resulta ingenuo pensar lo contrario. Infortunadamente no estamos ya en una situación donde la comunidad se reproduzca sin la intervención por lo que resulta muy complicado imaginar esos escenarios.

Según Zárate, quien hace la cita, Dietz plantea que la comunidad no genera conflictos internos sino por su contacto con el exterior. Por un lado, es difícil pensar que la comunidad sin intervención sea una comunidad sin conflictos, pero me resulta más complicado imaginar, no el tipo de conflictos, sino los alcances y las formas de resolverlos. Por otro lado, me resulta todavía más

complicado dudar que las comunidades indígenas (el ejemplo es para los purhépechas) sean las víctimas de la política de fragmentación proveniente del Estado, cuando hay una larga, pero muy larga, historia de política indigenista cuyo objetivo ha sido, muy claramente, el de desestructurar (dentro de la cual, me parece, la fragmentación cabe perfectamente), a los pueblos originarios, de los cuales su base organizativa es la comunidad. Sobre esto se abundará un poco más adelante.

Para terminar, hay un tema que se presta a la discusión y que expondré en los mismos términos que los tres anteriores. Es lo relativo a la dualidad modernidad-comunidad como categorías mutuamente excluyentes. La comunidad es siempre tradicional, dice Zárate, por lo que no cabe una modernidad comunitaria. Fuera de discusiones semánticas y considerando a la modernidad como un sistema de valores, de pensamiento, de actuar y en ese sentido, un modelo de vida que representa la propuesta –impuesta- de una hegemonía, y a la comunidad como un sistema radicalmente opuesto, uno como antítesis del otro; parecen no caber en una mezcla.

La modernidad se introduce en la comunidad, la carcome, y el espacio que ocupa es el espacio que deja de ocupar la comunidad. ¿Pueden la comunidad y la modernidad convivir en la comunidad indígena como lo hizo el cristianismo con las religiones politeístas de Mesoamérica? La modernidad promueve el individualismo, la competencia, el consumo, el aislamiento del individuo; la comunidad se basa en el colectivismo y la reciprocidad, el bien común y la realización del individuo a través de la realización del colectivo. ¿Qué espacios cede cada una de estas propuestas, puede haber convivencia armónica entre ellas, qué significaría su fusión como propuesta de modelo de vida? En todo caso, vuelvo sobre las palabras de Gustavo Esteva, es necesario resignificar nuestro vocabulario, construir un lenguaje nuevo, porque los conceptos que manejamos ya no son suficientes. Tal vez convendría repensar el concepto de modernidad –y el de comunidad, por qué no- y entenderla, si fuera el caso, como modernidades, las cuales se adaptarían según los procesos de cada pueblo y en los cuales, si existe esa mutua exclusión, quepan de algún modo. Sin embargo tal vez

no sea más que un intento fútil, y quizás caduco, de plantear una posición al respecto.

Finalmente, después de este breve abordaje y a modo de introducción del apartado siguiente, cabe recuperar una de las reflexiones de Floriberto Díaz respecto las formas y tiempos de las relaciones al interior de la comunidad, Díaz dice que las relaciones entre el ser humano y la naturaleza se dan en un primer término, y posteriormente se dan las relaciones entre las personas. Asimismo, señala que para que esas relaciones se mantengan existen reglas y éstas surgen a partir de la interpretación de la naturaleza y son definidas con la experiencia de los ancianos (Robles y Cardoso, 2007:39) Pretendemos entender las reglas de comportamiento comunitario en tanto que en buena medida determinan la acción colectiva. Este es el siguiente punto de nuestro interés, lo que se hace en colectivo. Y para una mejor comprensión conviene primeramente ubicar la acción dentro de la llamada comunalidad -relaciones sociales y culturales basadas en la reciprocidad y la solidaridad, sostenida en las instituciones comunitarias-, analizando sus principales elementos constitutivos considerando las transformaciones que han sufrido por el proceso de intervención-resistencia, y distinguir de qué forma impacta tanto a la organización como a la sociedad local misma. Ante esos cambios, la comunalidad tal vez no sea suficiente para explicar los procesos que nos interesan, por lo que añadimos algunas consideraciones desde un concepto más *europeo*, la Acción colectiva, esperando que ello contribuya a una mejor comprensión del problema que hemos planteado.

Chib. Lo que hacemos

Los planos en que se da la organización y la acción al interior de la comunidad indígena son diversos: religioso, educativo, festivo, trabajo, entre otros. Es decir, este tipo de acción se da en los espacios necesarios para el desarrollo de la vida cotidiana. Por acción colectiva entendemos, como ya se ha dicho, cualquier actividad que trascienda el ámbito familiar, los cuales generalmente implican un proceso de organización, como por ejemplo: dar

mantenimiento a los ojos de agua, hacer los rezos en los cerros, llevar a cabo trabajo comunitario correspondiente a la escuela, solicitar apoyos al gobierno u otras instancias, entre otros. En este sentido la organización es en sí ya un acto colectivo. La organización, y por ende la acción, en tanto actos culturales están definidos primeramente por el marco cultural en el cual se realizan, desde luego que a esto agregaríamos el contexto social, económico, político. Asimismo, podríamos añadir el estado anímico como un factor importante a considerar para que se lleve a cabo la *acción*, sin embargo, los *procesos organizativos* en sí son generalmente procesos más largos¹². Esta es una de las razones para usar de manera distinta los dos términos y no verlos como sinónimos.

La acción es una construcción social pero la construcción social es primeramente una construcción cultural, es decir, toda acción social se enmarca dentro de los códigos culturales donde ésta se realice. Así por ejemplo, dar mantenimiento a la carretera durante la época de lluvias no es solamente un acto social, o sea, un acto comprensible solamente desde la estructura social, en ello subyacen acuerdos sociales establecidos sobre una plataforma cultural que no pueden entenderse sin la particular “forma cultural” de entender *no sólo la actividad* específica de arreglar la carretera *sino la necesidad de hacerlo*, la forma de entender esa responsabilidad así como el tiempo, entre otros aspectos. Para analizar estos actos colectivos en la comunidad haremos una aproximación a la Comunalidad como forma de entender el colectivismo indígena desde sus ideólogos indígenas. Sin embargo, como se ha dicho, en Bach'en ha habido un proceso de cambio que introduce nuevas formas de entender tanto la organización como la acción, por lo cual trataremos de ubicar esas otras formas y ver si otras

¹² Con esto quiero decir que hay acciones que requieren un proceso organizativo tan sencillo como solicitar un apoyo gubernamental, para el cual bastaría que (en el mejor de los casos) un grupo de gente se reúna y se le informe sobre dicho apoyo y se llegue al acuerdo sobre quienes serían los beneficiarios y los requisitos a cumplir o los trámites a realizar. Para el caso de la *organización*, asumo aquí que el propio *proceso organizativo* -es decir, las condiciones necesarias para que éste se dé- es una constante negociación entre los actores que permite que dicho proceso se mantenga vigente -puede entenderse como un *proyecto organizativo*-, es por ello que éste *proceso* puede ser indefinido en términos de tiempo, sea que se lleven a cabo en un largo proceso en el tiempo o sean constantes, indefinidos.

teorías de la acción nos ayudan en nuestro propósito. Iniciaremos con la comunalidad.

La comunalidad es un término surgido desde la comunidad indígena, es decir, desde intelectuales indígenas que trataron de explicar la organización y la acción de sus pueblos desde sus propios marcos culturales, desde sus palabras, es pues, una interpretación del colectivismo indígena desde adentro. Floriberto Díaz, antropólogo y líder mixe, quien construyó el término “comunalidad” no da una definición precisa sobre ella, pero sí aporta los elementos necesarios para comprenderla y lo que entendemos de sus palabras es que la comunalidad se ubica más en el plano de la energía. Esto es, las relaciones entre los elementos, humanos y no humanos. La energía de los seres humanos entre sí y de éstos con la naturaleza (Ídem). Para abundar en esto resulta adecuado citar los elementos que definen a la comunalidad. Según el autor, estos son:

- La Tierra, como Madre y territorio.
- El consenso en Asamblea para la toma de decisiones.
- El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad.
- El trabajo colectivo, como acto de recreación.
- Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal (Díaz, 2007:40).

Estos aportes, el plano en el que el autor ubica a la comunalidad más los elementos que la constituyen, nos permiten añadir algunas observaciones al respecto. La comunalidad, el colectivismo comunitario, es el resultado de la conjunción de elementos físicos y no físicos para lograr objetivos materiales y no materiales. Mediante el trabajo organizado (acuerdos, rituales, entre otros), se actúa sobre un medio físico culturalmente definido y la relación de trabajo- organización-medio físico está permeada por una visión espiritual y cosmogónica de la naturaleza, donde la Tierra es la madre de todo lo que sobre ella existe; y de la unión del hombre con la Tierra (por medio del trabajo), así como de la relación entre las personas como parte de una gran familia, de un mismo pueblo, en el cual, puesto que todos son hijos de la tierra, todos son hermanos entre sí. Es decir, el colectivismo indígena es la expresión de la energía natural y comunal con fines y formas físicas y materiales, sobre todo, pero determinadas por una especie de espiritualidad

y donde el principio de la organización no es el individuo sino, como afirma Floriberto Díaz, la comunidad.

Cabe agregar algunas reflexiones del autor sobre los dos primeros elementos de la lista de arriba. Primero, la tierra es vista como elemento totalizador, como un sistema en el cual cada uno de los elementos que en ella habitan cumple una función y el ser humano es uno más entre todos ellos. Asimismo, el ser humano entra en relación con la tierra en dos formas: el trabajo y los ritos ceremoniales y esta relación no se establece de manera separada sino en un mismo espacio y tiempo (Díaz, 2005:40-50). Esto nos obliga a pensar que el trabajo no está separado de la cosmovisión indígena, ya no en lo referente al acto (temporalmente ubicado), sino en lo simbólico. Es decir, el trabajo como “acto” o “actividad” productiva no se entiende fuera de esta base cultural. Asimismo, con respecto a la asamblea, el autor observa a este espacio como una extensión de la organización familiar donde además de buscar el bien común, la organización se construye en un ambiente de respeto. No obstante, a raíz de la introducción de normas ajenas a la comunidad, promovidas principalmente por el sistema educativo, la asamblea pierde fuerza, representación y legitimidad (Ídem).

Por su parte, Benjamín Maldonado, antropólogo muy cercano al pensamiento de Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna –otro líder y antropólogo indígena ideólogo de la comunalidad-, considera que los elementos constitutivos de la comunalidad son cuatro:¹³ territorio, trabajo, poder y fiesta comunales. A partir de sus ideas sobre la comunidad, expuestas anteriormente, según las cuales ésta se construye sobre la base de la reciprocidad y la participación, aborda la comunalidad en los términos siguientes

Las relaciones a nivel familiar, interfamiliar e intercomunitario tienen a ambas (reciprocidad y participación) como sus características básicas, a partir de las cuales se construye lo colectivo en los tres niveles mediante el trabajo: trabajo en el ejercicio del poder, trabajo en la vida económica, trabajo en la cimentación festiva y ritual de la identidad. Tal es en síntesis la idea de

¹³ Para abundar al respecto se recomienda la obra de Juan José Rendón “La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios” Particularmente lo referido a los elementos fundamentales y auxiliares de la vida comunal Pp. 39-55

comunalidad: cuatro elementos centrales (territorio, trabajo, poder y fiesta comunales) atravesados por los demás elementos de la cultura (lengua, cosmovisión, religiosidad, conocimientos, tecnologías, etcétera) en un proceso cíclico permanente

(Maldonado, 2003:15)

A lo anterior cabe añadir que para Maldonado esos otros elementos de la cultura no son tan determinantes en la idea de comunidad -así como en la de identidad- como sí lo es la comunalidad puesto que para él, pueden perderse rasgos claves de la identidad pero ello no implica su total pérdida (Ídem). La importancia de la comunalidad en la comunidad y en la identidad supone que su debilitamiento las fragiliza.

Así, puesto que la comunalidad es tan determinante para la comunidad, afirma que es a través de ella que los indígenas expresan su voluntad de ser parte de esta última y en ese sentido, la comunalidad constituye el rasgo distintivo de los pueblos indígenas, la *“especificidad india es su ser comunal, la idea de la comunalidad surge y se desarrolla como una ideología de la identidad”* (Ídem).

Retomando la cita diríamos que, lo colectivo se construye basado en la reciprocidad desde la célula básica, la familia, y dicha reciprocidad se materializa en el trabajo. El trabajo, ya como una actividad recíproca y participativa, más que un acto, es un espacio donde las relaciones derivadas de esa filosofía indígena de la que hablaba Floriberto, se llevan a cabo. Así, en la realización de cualquier actividad (trabajo) de disfrute colectivo estarían presentes una gama de relaciones sociales y culturales históricamente construidas sobre la base de tradiciones religiosas, de parentesco, identitarias, etc. En este sentido, el trabajo como espacio, sería a la vez constructor y fortalecedor de la cohesión social, proceso que estaría apoyado en ciertas estructuras o instituciones comunitarias como la asamblea, por ejemplo, la cual a su vez es fortalecida por la acción del trabajo en conjunto. Entonces, el trabajo es la base para la idea de comunidad y para la identidad comunitaria, en tanto implica un sentido de pertenencia y por ende, de identificación y diferenciación. Aquí se advierte también el estrecho vínculo entre familia y colectivo, trabajo y comunidad,

comunalidad y comunidad como una relación bidireccional y en constante y necesaria retroalimentación.

La reciprocidad, base de la comunalidad, ilustra esa filosofía indígena a la que refiere Floriberto Díaz. Benjamín Maldonado al abundar al respecto explica

Los pueblos originarios son recíprocos y la reciprocidad es una forma de organización social histórica, de muchos años. La solidaridad no genera relaciones sociales, o genera relaciones parcializadas. La reciprocidad es con todos, durante todo el tiempo y durante toda la vida, ni es selectiva como la solidaridad, ni es efímera [...] es permanente con todos y eso es lo que crea tejido social, la gran diferencia entre la solidaridad y la reciprocidad es que la solidaridad no genera tejido social y la reciprocidad es la base del tejido social de las comunidades indígenas [...] y eso es justamente lo que ha sido el objeto de ataque de las políticas etnocidas, de lo que se trata es de desactivar el tejido social, de romper con la voluntad colectivista, de propiciar de distintas formas el individualismo, de fracturar la unidad, porque la unidad es una de las características fundamentales de la comunidad.

(Maldonado, 2009)

Se ha mencionado que la comunidad constituye el soporte físico de la comunalidad, en tanto constituye el espacio donde se asientan las instituciones y las relaciones necesarias para que la comunalidad se reproduzca. Asimismo, hemos referido que entre la comunidad y la comunalidad existe una relación recíproca donde la existencia de una implica la de la otra y añadiríamos que hay una frontera imprecisa entre ellas pues ambas son (o implican) actos, espacios, memorias, que bien pueden ser lo uno o lo otro sin que por ello pierdan coherencia. Para ampliar sobre esta relación conviene recurrir nuevamente a las palabras de Maldonado.

No hay posibilidades de tener vida comunal fuera de una comunidad, porque la comunalidad genera tejido social. Requiere de una estructura física que es una comunidad (asamblea, cargos) para poder expresar ahí las formas de poder, el trabajo, definir la gente con la que se genera el tejido social.

Benjamín Maldonado (2009)

Sobre esto y ya con una idea más o menos clara sobre la comunidad podemos discutir la relación mencionada arriba. La comunidad posee las estructuras que permiten *el flujo de la vida comunitaria* y es por medio de esas estructuras que se posibilita la organización del trabajo bajo la filosofía indígena. Es decir, la comunidad está constituida, entre otras cosas, por

estructuras de poder que rigen las actividades colectivas¹⁴. De este modo tenemos

- un espacio físico habitado por personas organizadas;
- órganos formales que poseen un poder otorgado por el colectivo; y,
- reglas culturales socialmente aceptadas.

Sobre esta base física y organizativa que es la comunidad se inserta el principal elemento de la comunalidad: la filosofía indígena, que como hemos mencionado parte de la reciprocidad (donde cabría añadir el principio del respeto a la autoridad, ya sea moral o formal, como un aspecto fundamental), y atraviesa todos los rasgos culturales de la comunidad. Así, esta estructura, más la particular visión sobre el trabajo, da como resultado un tipo de organización del trabajo colectivo –al cual le han llamado “comunalidad”-, que se orienta principalmente para acciones cuyo objetivo es el bien común.

En el apartado anterior pudimos ver que los cuestionamientos más importantes sobre la Comunidad giran en torno a los cambios que su relación con la sociedad nacional han producido. Cambios en la comunidad, como plataforma donde la comunalidad ha de reproducirse, implican cambios en la comunalidad misma. Esos cambios a los que emotivamente acuden los críticos del comunalismo no son una novedad para sus defensores. Floriberto Díaz ya los mencionaba y veía en la pérdida de representación y legitimidad de la Asamblea una de las amenazas más fuertes al comunalismo indígena. Por su parte, Jaime Martínez Luna advierte otro peligro, el de la propiedad privada¹⁵ y su relación con el poder. Ambos casos no están separados pues no son sino expresiones de la intervención externa que tiene en el individualismo una de sus principales armas.

Comparado a la comunidad, los argumentos contra la comunalidad no varían de tono, lo cual es explicable por la estrecha relación entre ambas. Considero importante detenernos brevemente y preguntarnos por qué se

¹⁴ Dentro de estas estructuras habrá que considerar una normatividad muy importante, a decir de Jaime Martínez Luna (2003) la familiar, a la cual está atada cada persona.

¹⁵ “ante la posibilidad de convertirse en el centro del universo, el individuo se apropia de todo: de la moral, de la religión, de la mujer, de los hijos, y lo que es peor, de la tierra” (Martínez, 2003:32)

hace este cuestionamiento. Primeramente hay que aclarar que este debate, generalmente, se hace desde el poder, es decir, es un planteamiento, con raras excepciones, reaccionario y como tal debe considerarse en el análisis. Es claro que la crítica hacia la comunidad es el cuestionamiento a modos alternativos de entender las sociedades y las relaciones sociales, es la crítica a la resistencia. Los comunistas ven en ella, de uno u otro modo, un espacio desde donde se pueden construir sociedades alternas a la modernidad dominante, es tanto la fuente de como la materialización de su discurso.

Es claro también que los maltrechos términos “desarrollo” y “modernidad” no son ya suficientes en la búsqueda de sociedades más justas ni caben en la explicación de sociedades fundadas en lógicas diferentes a la del mercado, la acumulación y el consumo. Por eso es que tanto la comunidad y la comunidad, así como el discurso comunista, son tan cuestionados y tan atacados, muestra de ello son los ejemplos ya mencionado en el apartado anterior donde puede verse que el blanco de las críticas es el espacio comunitario. Sobre esa base y para dar un ejemplo ilustrativo sobre lo que considero es el principal argumento contra la comunidad, vista como ideología, es el hecho de considerar al discurso comunista como un proyecto de recomunalización¹⁶ de las relaciones al interior de la comunidad. Se dice que se trata de un proyecto externo o encaminado por los ideólogos ayudándose de líderes locales pero que en la práctica resulta ajeno a sus actores principales, los que habitan la comunidad.

En suma, la crítica anticomunista se acerca mucho a una simple negación. Niegan que los habitantes de las comunidades “reales” conozcan esa “idílica” forma de organización social al que sus ideólogos llaman comunidad y que es a través del discurso comunista que los habitantes “reales” tienen contacto con este tipo de aspiraciones; niegan la memoria histórica de la comunidad y sus mecanismos de transmisión (la oralidad

¹⁶ “Las [comunidades] realmente existentes siempre son diferenciadas y articuladas a universos mayores. La comunidad que ahora pretenden construir, promover o reconstruir los ideólogos del nuevo comunismo es básicamente la comunidad que les transmitieron las ideologías del siglo XX los antropólogos e historiadores y no tanto ‘la que ellos han vivido.’ ” (Lisbona, 2005:71)

principalmente); niegan la capacidad de reflexión y de acción de la comunidad; niegan también la carga cultural del territorio, objetos y costumbres porque de otro modo éstos favorecerían ya sea el rescate, la construcción o la reproducción del comunalismo como forma de vida propia y arraigada; y, finalmente, cuestionar el discurso comunalista -como supuesto promotor de un proyecto comunalizador y sobre todo, externo, hegemónico y acaso solamente interesado en el poder-, así como cuestionar la comunalidad –como conjunto de acciones dudosamente presentes en la comunidad-, es olvidar de forma bastante grosera el sostenido proyecto intervencionista de Estado, excluyente y empobrecedor del que han sido objeto los pueblos originarios apelando ahora, desde la moral, a la no intervención. En este mismo sentido se discute respecto a las formas *atrasadas* y *opresivas* en que se valora a la mujer, se cuestiona la equidad de género y la libertad individual y se apela a unos “derechos y valores universales” que son atropellados o pasados por alto por la tradición y entonces, ante tales indignantes situaciones es imposible ver al Estado como neutral y se exige la acción, el orden.

Esta apología del Estado, de la intervención y de ciertos derechos universales, por parte de algunos investigadores es acaso tan triste, corta de vista y falta de memoria como las súplicas de violencia estatal que desde la televisión se hacía pidiendo aplicarse el *estado de derecho* para aplacar a los “vándalos” de Atenco durante los sucesos de mayo de 2006. Si hay similitud no es casualidad, son niveles de legitimación (popular e intelectual) establecidos desde arriba con una distinción que implica que estos términos son excluyentes, la intelectualidad necesariamente fuera del ámbito popular. Esto tampoco es casual, el saber es sólo un instrumento, y un invento, del poder.

Lo que queda claro es que en este debate los puntos de vista son irreconciliables y según creo, la imposibilidad de armonizar ambas posturas radica en el lenguaje usado. Por un lado, los críticos al comunalismo usan un lenguaje (sus conceptos y significados con el que explican la realidad) basado en valores desde la tradición eurocéntrica donde el individuo y el

mercado son las premisas fundamentales, mientras que los comunialistas apelan a un lenguaje basado en un modo de vida radicalmente distinto, más cercano y armónico a la naturaleza, el lenguaje intersubjetivo al que alude Lenkersdorf (2008) parece ser buen ejemplo. No hay posibilidad de entenderse si antes no se definen conceptos y significados comunes aunque sea para continuar el debate y que éste tenga una posibilidad de congruencia.

A todo esto, ante los pregonados cambios en la comunidad y la mordaz crítica en contra de la forma de vida comunal; ante la reveladora existencia de una fragmentación social y de debilitamiento de las instituciones comunitarias en el caso de estudio; ¿cuál es la razón por la que en este trabajo haya una clara inclinación hacia las ideas –que no todas, hay que aclarar- comunialistas? Más que una simple obstinación a desdeñar las apologías desde el Estado, creo que las razones de considerar a la comunalidad como la categoría, y en general como perspectiva, adecuada para tratar de entender y explicar en forma congruente la acción en la comunidad estudiada, son dos: la primera es que, a pesar del panorama ya descrito en estos dos capítulos, es claro que en la comunidad aún siguen presentes muchos rasgos étnicos-culturales cotidianamente reproducidos (objetos, costumbres, que arraigan formas de pensamiento, valores y formas de valorar), aún desde las mismas pertenencias sociales que pueden ser ejemplo de fragmentación y anti-comunalismo, que se explican desde el modo de vida arraigado a la herencia cultural y que es claramente diferente al modo de vida mestizo, por lo cual no puede analizarse sin las consideraciones culturales (étnicas) propias de la población; la segunda es que, recordando que el tema de mayor interés de este trabajo se ubica en la formas organizativas que llevan a la acción y en la cual se asume que la identidad juega un papel muy importante, si bien ha habido cambios en el proceso organizativo y de acción colectiva éstos han sido con respecto a los objetivos más que a las formas y en éstas es donde el carácter étnico es indispensable para un adecuado análisis.

En un esfuerzo por reconciliar discursos y situaciones, así como para acercarnos a una explicación de lo que sucede en la cotidianidad de nuestro caso de estudio, es preciso recuperar aportes desde cada una de las perspectivas señaladas en torno al debate de la comunidad-comunalidad en virtud de la diversidad de discursos y situaciones adaptables a la realidad estudiada. Desde la perspectiva crítica se deja ver que hay situaciones que ya difícilmente se explican desde los aportes comunales, sin embargo aquella sólo señala dichas situaciones sin ofrecer explicaciones satisfactorias. Aquí vamos a buscar desde otras teorías una explicación coherente con la realidad.

La perspectiva comunalista explica la acción colectiva en función del bien común y sobre la base de relaciones recíprocas y como una expresión de la identidad y el sentido de pertenencia hacia un territorio y grupo determinado; la perspectiva contraria cuestiona la existencia de estas relaciones bajo el argumento de los cambios en la comunidad en la medida en que han mantenido contacto con la sociedad mayor y sobre todo, con el mercado. Según éstos, dichos cambios, en la medida que han propiciado la fragmentación social, impiden la reproducción de relaciones comunales basadas en el bien colectivo.

Reconocer ciertos elementos rescatables de la crítica anticomunista así como identificar algunos aspectos del proceso organización-acción que no se explican desde el comunismo nos obliga a buscar otras posturas teóricas que ayuden a entender este proceso. Si hemos entendido bien la crítica anticomunista, esto nos orilla a buscar la explicación al debate mediante el análisis de la acción colectiva desde el plano de las motivaciones individuales en virtud de que no parece haber una postura clara al respecto por parte de los críticos, que no hay otra posición teórica cercana al problema y porque fuera de la acción desde el bien común lo inmediato resulta ser el individualismo y la organización y acción colectiva de objetivos y duración efímera. Consideramos que la teoría de la Acción Colectiva puede ser útil y señalaremos algunos de sus elementos y dejaremos la discusión para el próximo capítulo. Retomamos algunas ideas

de Alberto Melucci pero debemos destacar que este autor considera la acción siempre desde el movimiento por lo que mucho de sus aportes no pueden sino aplicarse parcialmente a nuestro caso.

Reconociendo nuestras limitaciones sobre la sociología de la acción, abordaremos ideas generales sobre la acción social y consideramos que las ideas de Talcott Parsons nos brindan una base interesante para avanzar a Alberto Melucci quien es posiblemente el que mayores aportes nos brinda en el tema de la acción colectiva aunque, cabe recalcar, estos autores consideran siempre a la acción colectiva desde el movimiento social mientras que nosotros la consideramos sin implicaciones de ruptura social extracomunitaria y sujeta a parámetros de tamaño y duración temporal o en todo caso, estas implicaciones sean más bien en el plano cultural-local.

Parsons se aproxima a una teoría general sobre la acción social se basa en que ésta, la acción, está determinada por las motivaciones psicológicas del individuo, aunado a su contexto social y cultural. En suma, la personalidad individual en constante retroalimentación con su entorno sociocultural, el tipo y cantidad de medios de que disponga, así como la conciencia de una relación causa-efecto, explicarían la generación, orientación y la finalidad de la acción. Por otro lado, en virtud de que las motivaciones psicológicas aluden a las actitudes, la acción vista desde la psicología social obedece a actitudes formadas por el conjunto de conocimientos y creencias que el actor tenga o asocie al objeto o sujeto sobre el que actúa. En este sentido, la acción sería básicamente un conjunto de respuestas a un conjunto de estímulos. En Parsons encontramos que en la acción social hay diferentes tipos de acción, la racional, la tradicional y la afectiva. Estas dos últimas pueden contribuir a nuestro análisis en razón de que refiere al contexto cultural como un aspecto determinante en la definición de la acción por parte del actor.

Según se alcanza a ver, Parsons no avanza mucho más allá del plano de la acción individual. Es con Smelser que ya se aborda el ámbito colectivo ya que éste considera al comportamiento colectivo como una respuesta a

factores de disturbio que busca reestablecer el estado de equilibrio perturbado. Para que este tipo de comportamiento se dé debe existir una serie de condiciones sociales y materiales, entre otros. El avance de Smelser es significativo pero sigue ubicándose mayormente en áreas que nuestro interés no abarca. Hasta aquí, la acción es vista únicamente como, o desde el, movimiento social. No se explica más que como respuestas desde la percepción individual y como producto de disfunciones de la estructura social. Ya con Alberto Melucci, la acción colectiva se analiza como un proceso construido socialmente¹⁷, como *sistemas de acción* con estructuras definidas. El gran aporte aquí es que la acción-movimiento no es ya el dato desde el cual parte el análisis, como tampoco lo es la unidad del movimiento como si ésta fuera algo dado y que por tanto puede ser pasada por alto. Por el contrario, el punto a discutir es cómo se forma el actor colectivo como un “nosotros” colectivo a partir de actores diversos y cómo se mantiene dicho actor, es decir, cómo se mantiene la unidad. Melucci tampoco nos da una teoría adecuada a nuestro problema pero sí nos brinda la lógica a seguir para entenderlo.

La acción colectiva, bajo el enfoque de Melucci, “*es considerada resultado de intenciones, recursos y límites, con una orientación construida por medio de relaciones sociales dentro de un sistema de oportunidades y restricciones*” (Ídem). Y esta acción se produce gracias a que los actores colectivos *son capaces de definirse a sí mismos y al campo de su acción* (Melucci, 2002:43), esto de definirse implica reconocerse y diferenciarse, es decir, implica una identidad colectiva¹⁸ que es necesario construir y mantener.

Asimismo, recordando que los actores participan en la acción impulsados por sus motivaciones, Melucci va más allá del planteamiento clásico y dice que “*la motivación para la participación no puede considerarse*

¹⁷ “Los movimientos son construcciones sociales. Más que una consecuencia de crisis o disfunciones, más que una expresión de creencias, la acción colectiva es “construida” gracias a una inversión organizativa.” (Melucci, 2002:37).

¹⁸ Melucci entiende a la identidad colectiva como “el proceso de construcción de un sistema de acción” dicho sistema está fundado en la capacidad del actor para elaborar expectativas sobre su acción así como para evaluar las posibilidades y los límites de la misma.

*exclusivamente como una variable individual,... La motivación [...] se construye y consolida en la interacción.*¹⁹ Este proceso de interacción en la acción es la que consolida la identidad colectiva y esta identidad (el hecho de definirse a sí mismos y al medio donde se desarrolle la acción), es, por un lado, un factor fundamental para que el individuo se adhiera a la acción, se *reclute*²⁰, y por otro, es también la base para elaborar expectativas alrededor de la acción, además de ser el factor de cohesión, el que brinda la unidad a la acción.

Desde esta perspectiva, hemos visto, la sociología funcionalista ha explicado la acción como resultado del conjunto de conocimientos y creencias que el individuo posee sobre un objeto o fenómeno determinado, esto aunado a las motivaciones psicológicas y el entorno social, explicaría tanto el sentido como la orientación de la acción social.

Para Melucci, la acción colectiva explica al movimiento que busca satisfacer un objetivo determinado y por un tiempo determinado, no implica ni necesita de un entramado social-cultural (tejido social) que brinde una cohesión duradera basada en la convivencia cotidiana y perdurable en el tiempo. Es decir, fuera de la comunidad no hay esa convivencia cercana. Un movimiento, la acción que se hace en colectivo, no siempre es perdurable. Una vez logrado ciertos objetivos cada integrante se retira a otra de sus pertenencias sociales y a sus identidades. Identidades que generalmente son instrumentales, incluso negociables. En la comunidad no se puede no ser comunidad a menos que se aleje de ella definitivamente, la comunidad es una de las primeras identidades, por eso es que la reciprocidad es duradera y perdurable y genera tejido social como dice Benjamín (2009).

Considerando estos aportes podemos nosotros ubicar nuestro problema y discutir la acción colectiva en el ámbito que nos ocupa y sin necesariamente

¹⁹(Melucci, 2002:63). Al respecto cabe añadir lo que Melucci recupera de las teorías cognoscitivas y constructivistas sobre “*considerar los fenómenos colectivos como procesos en los cuales los actores producen significados, comunican, negocian y toman decisiones*” (2003:57)

²⁰ Sobre esto, Melucci dice que los militantes de la acción *son siempre reclutados entre los que están altamente integrados en la estructura social*. A esto cabe añadir la importancia de lo que el autor llama *redes de reclutamiento*, ya que, dice, *ningún proceso de movilización comienza en el vacío [...], quienes se movilizan nunca son individuos aislados o desarraigados*. (2003:63-67)

aludir al movimiento social. Se nos ocurren algunas preguntas que trataremos de responder en el próximo capítulo: ¿cómo se mantiene la comunidad como conjunto territorializado de familias a pesar de la diversidad de pertenencias sociales (*Priístas*, católicos, *Abejas*, Orpodec, pentecostés)? Si vemos a cada una de estas pertenencias como identidades particulares que pertenecen a una identidad mayor o primaria (su identidad étnica), ¿cómo se re-construye la comunidad, como acción colectiva, a partir de actores diversos? (que se reconstruya significa que se mantiene la unidad), ¿qué implicaciones tiene la identidad étnica (identidad primaria y común a todos las pertenencias) en cada uno de los procesos organizativos y de acción colectiva que se da en el seno de la comunidad?

Ochib. Los que de lejos llegan

La historia del sistema-mundo moderno ha sido en gran medida una historia de la expansión de los estados y los pueblos europeos hacia el resto del mundo [...] Quienes han conducido y sacado el mayor provecho de esta expansión la han presentado a sus propios ojos y los ojos de mundo, como justificable en virtud del bien mayor que han presentado para la población mundial. El argumento suele ser que la expansión ha difundido algo a lo que se da diversos nombres: civilización, crecimiento económico y desarrollo y progreso. Y todos estos términos han sido interpretados como expresiones de valores universales, incrustados en un supuesto derecho natural. En consecuencia, ha llegado a afirmarse que dicha expansión no es meramente benéfica para la humanidad sino también históricamente inevitable
(Wallerstein, 2007:15)

La historia de la intervención cultural, puerta de la intervención económica y política, se remonta siglos o quizás milenios atrás. La intervención es, acaso, la historia de la especie humana. Una larga fila de años han pasado desde los primeros, ahora condenables o al menos cuestionables, actos y expresiones de la intervención y la opresión de un pueblo sobre otro en las sociedades del mundo y sin embargo las justificaciones para tales actos continúan siendo las mismas o siguen estando enmarcadas dentro de una misma lógica, el derecho natural, como dice Wallerstein. Cosa rara, este derecho natural sólo lo tienen unos y no otros y estos *unos* se lo adjudican a sí mismos usando para ello los designios de un dios o del destino, que finalmente es hablar de lo mismo. “La intervención es, en la práctica, un derecho que se han apropiado los poderosos” ha dicho Wallerstein (2007:44)

y no con poca razón. Los grandes imperios a lo largo de las historias del mundo han invadido pueblos en nombre de su razón y de sus intereses. Algunos siglos antes de Cristo, los romanos lo hacían en toda Europa, parte de Oriente y África en nombre de Roma, del imperio eterno, de la raza elegida; ya en el siglo XVI, españoles y portugueses saqueaban América en nombre del dios católico y las potencias europeas, Inglaterra y Holanda, comerciaban esclavos de África como quien compra y vende azúcar, haciendo valer las premisas aristotélicas; y actualmente, los estadounidenses intervienen alrededor del mundo en nombre del mercado aunque enmascarado bajo el nombre de una ya desencantada, usando la adjetivación común, democracia.

En el siglo XXI, varios siglos después del llamado oscurantismo, en el país más *moderno* y poderoso del mundo, cuyo máximo mandatario jura con la mano puesta sobre la Biblia, la religión aún juega un papel fundamental como lo ha hecho desde su constitución, y el mito del Destino Manifiesto es igual de válido como desde el primer día en que vio la luz. El discurso religioso rige la vida y la política del llamado “mundo moderno”.

Pero la intervención, la conquista, no es forzosamente cuestión de imperios o de Estados-nacionales contra Estados-nacionales. La intervención es más bien cosa de pueblos, de culturas. Los Estados nacionales modernos son un concentrado de pueblos originarios, grupos etnolingüísticos, asentados con anterioridad a su constitución y en cada uno de estos Estados, puesto que éste es una invención europea, impera el discurso de la modernidad pregonado por el pensamiento occidental (cabría preguntar, occidental con respecto a quién). Y en la modernidad la diversidad cultural no cabe sino como recuerdo, tolerables sólo como historias viejas o como “folclor”. Por ello, en un país como el nuestro con la(s) historia(s) de pueblo(s) conquistado(s), subdesarrollado en términos del progreso moderno y con una gran diversidad cultural representado por los numerosos pueblos de origen prehispánico, el proyecto de una nación moderna encontraba muchos obstáculos, y algo había que hacer para superarlos.

En los pueblos originarios, la intervención es resultado de la *gentileza* de diversos sujetos, la corona española y el Estado nacional, principalmente. La intervención, entonces, ha sido el constante en la vida de los pueblos originarios y ha dejado huella tanto en el modo de vida como en la identidad misma de esos pueblos. La intervención es un proceso que no se entiende si no es desde una posición de poder, determinada por la fortaleza militar, desde una hegemonía que subordina a un sujeto y le impone su forma de concebir el mundo, lo cual incluye su modo de valorar las cosas, de hacer política, de conceptualizar la realidad, etcétera. Asimismo, tampoco puede entenderse como un proceso de simple imposición-aceptación, sino que se da en una constante negociación y resistencias por parte de estos últimos y desde diferentes espacios: en la vigencia de ciertos rasgos culturales *premodernos* o en la defensa del territorio, por ejemplo.

En esta tesis se ha dividido la intervención sobre los pueblos indígenas en dos grandes etapas: *a)* Intervención histórica, la cual a su vez se puede dividir en dos momentos: la época colonial, que es cuando se construyen y modifican las estructuras comunitarias –desde el territorio hasta los espacios de poder comunal- y la época nacionalista, que va desde la constitución de la nación mexicana, cuando en buena medida se configuran tanto el territorio como las identidades étnicas actuales de los pueblos originarios, hasta el fin del modelo económico de sustitución de importaciones; y *b)* Intervención reciente, desde la implantación en México del proyecto neoliberal hasta nuestros días pero que se ve acentuada a raíz del levantamiento zapatista en el año 1994.

En esta última etapa, el estado cambia la estrategia intervencionista y la divide en dos frentes: por un lado, los programas sociales que buscan modificar los objetivos y las formas de organización comunitaria, por otro lado, el de la contrainsurgencia por medio de métodos violentos como lo es la creación de grupos paramilitares y los desplazamientos de poblaciones en la región de estudio. En este contexto temporal, si ampliamos el término intervención a la incidencia que extraños tengan sobre una cultura, cabría añadir a las organizaciones civiles, aunque para ello es necesario hacer una

distinción pues sus objetivos son, o aparentan ser, marcadamente diferentes a las oficiales. La incidencia de las ONG en la región data de los años setenta pero se incrementa con el movimiento zapatista. Por otro lado, la acción de las organizaciones sociales oficiales de carácter campesinista o indigenista, que igualmente se incrementó a raíz del movimiento zapatista, han tenido una importante participación en este proceso de intervención y responden al objetivo estatal de modificar la organización comunitaria y en este sentido, podemos decir que es parte o se subordina, ya sea en lo temporal o en lo económico, a la intervención del Estado.

En virtud de que el intervencionismo es un proceso bastante amplio ya que involucra diferentes intereses y métodos y con diferente intensidad, en este análisis daremos mayor importancia a la intervención del estado pues es la que mayor impacto ha tenido en la vida comunal y porque es la que más ayuda a explicar el comportamiento de las dos categorías abordadas en los apartados anteriores.

Intervencionismo histórico

La Colonia

Aunque previo a la llegada de los españoles, el territorio mesoamericano fue espacio de luchas, conquistas y resistencias entre las distintas sociedades que aquí habitaban, y esas conquistas implicaban imposiciones de un imperio o un pueblo a otro básicamente en términos económicos, las culturas mesoamericanas compartían ciertos rasgos comunes como el de la organización para la vida, la fiesta y el trabajo, por lo que puede decirse que, en los términos que nos hemos referido a la intervención, ésta comienza, en la vida comunal de los pueblos, con la conquista por parte de los españoles, quienes introducen una nueva dinámica en las sociedades partiendo de una relación de dominio político, económico y cultural que se reflejó en cambios de orden político, social, económico, territorial y religioso.

Respecto al aspecto religioso, la introducción de catolicismo como religión monoteísta modificó la larga tradición politeísta de las sociedades mesoamericanas fuertemente ligada a la naturaleza. A decir de Jaime Luna,

la religión cristiana construida en torno al hombre como centro de la vida es el origen del individualismo²¹. Por lo mismo, puede considerarse que constituye uno de las *políticas* intervencionistas más importantes sobre las sociedades americanas al grado que la religión continúa siendo uno de los pilares de la vida comunal. La adoración hacia los múltiples *dioses paganos*, personificaciones de las fuerzas naturales, fue el principal objeto de exterminio, es decir, de intervención. El sincretismo religioso, la negociación entre lo impuesto y lo propio, es una muestra de la resistencia de los pueblos en este ámbito.

Sobre el territorio podemos entender que las necesidades de riquezas de los conquistadores los llevaron a desarrollar la actividad minera, agrícola y ganadera en el continente. La búsqueda de oro y demás metales preciosos debió ser la más populares de las formas de enriquecimiento en el nuevo mundo, no obstante, en la región de los Altos no se descubrieron dichas fuentes de riqueza por lo que ésta debía hacerse por medio de la agricultura y la ganadería, es decir, por medio de la explotación de la fuerza de trabajo de los nativos.

La agreste geografía del territorio tzotzil no hizo tan fácil la tarea de establecer grandes extensiones de cultivos, menos aún de la actividad ganadera, por lo que las pocas extensiones de buenas tierras fueron apropiadas por los extranjeros y las poblaciones nativas fueron desplazadas hacia tierras menos productivas, más aisladas y accidentadas. Es decir, se dan las primeras redefiniciones del territorio y ya desde entonces se dan las condiciones, o se desarrollan las políticas, para crear lo que Aguirre Beltrán llamaría “regiones de refugio”. Este aislamiento y la sobreexplotación de las comunidades, por otro lado, tuvieron repercusiones en cuanto a la organización y la identidad comunal, forzando procesos en la primera y fortaleciendo lo segundo. En este sentido, no estaría fuera de lugar pensar que este aislamiento y opresión de una cultura diferente acentuó los rasgos

²¹ “El desarrollo del individuo con el monoteísmo concluyó en la adoración del hombre [...] Quizás lo más tremendo de la homolatría radica en la propiedad que al hombre se da el poder, y la naturaleza, como al ser humano lo convierte en cosa, sí, cosifica la vida y esto ya se mercadea como simple objeto. Lo más grave es que en estas propiedades está la tierra” (Martínez, 2003:23-24)

culturales propios y reforzó la cohesión de grupo, no ya como una estrategia únicamente de resistencia cultural sino como estrategia de supervivencia.

Respecto a la organización de la vida comunal, con la introducción de la religión católica y sobre la base de la vida comunal que ya existía previo a la llegada de los peninsulares, se van estructurando algunas instituciones de la comunidad indígena actual como lo es la asamblea y los sistemas de cargos para organizar la vida religiosa, los cuales trascienden a otras esferas como la política y la económica.

Como señala Benjamín Maldonado (2009), para los españoles era más importante que las comunidades cumplieran con los tributos impuestos que la forma en cómo éstas lo hicieran. Es decir, que no era tan importante destruir o modificar sus formas de organización para el trabajo (lo cual, entendiendo la forma en como se organizan los pueblos en la actualidad, implicaba la organización en otros ámbitos como la fiesta y la religión), siempre y cuando éstas se tradujeran en el cumplimiento del pago de los impuestos requeridos por los encomenderos.

Lo anterior puede explicar que durante esos tres siglos de conquista, las comunidades fueran estructurando de forma más o menos libre, las instituciones que regían la vida cotidiana en la comunidad. Es importante recordar que en este proceso la religión católica jugó un papel determinante, tanto en la coerción hacia las prácticas paganas como en los aportes, elementos del catolicismo y principalmente de sus fiestas, asimilados e integrados por los indígenas desde sus propios modos y filosofía de la organización y la vida comunal.

Así, partiendo de las fiestas de la tradición católica y del modo de vida comunal de los pueblos mesoamericanos fueron definiéndose estructuras comunitarias como los sistemas de cargos religiosos y con esa misma lógica se construye la Asamblea como sistema normativo, de negociación y de acuerdo. Por otro lado, para el caso de estudio, la poca accesibilidad hacia los territorios tzotziles de la región permitió que las comunidades organizaran

su vida de manera casi autónoma y mantuvieran su filosofía de organización, cercana a la naturaleza y de respeto a las autoridades morales de la comunidad, así como buena parte de su religiosidad politeísta, sólo limitadas e intervenidas por la religión católica y sus autoridades. De modo que esta mezcla entre las dos filosofías religiosas, más el modo de vida comunal y las formas organizativas apropiadas de la cultura religiosa y productiva de los españoles, dan forma a una vida comunitaria muy parecida a la que actualmente vemos. Cabe sospechar que este proceso fue largo y conflictivo, de resistencia y negociación por parte de los pueblos.

En términos económicos, los de piel blanca trajeron, junto a su ambición de riquezas, nuevas plantas y animales que fueron apropiados e integrados a los procesos productivos locales. Esto necesariamente debió implicar cambios tecnológicos o al menos cambios en los procesos de cultivo y crianza de los animales locales. Un ejemplo de las repercusiones de estos cambios que puede verse en la actualidad es la introducción de ganado ovino, el cual se utilizó, entre otras cosas, como materia prima para el vestido en hombres y mujeres indígenas y es una de las actividades distintivas de los chamulas.

La nación mexicana

La característica principal, común a toda clase de dominación imperialista es la negación del proceso histórico del pueblo dominado por intermedio de la usurpación violenta de la libertad del proceso de desarrollo de las fuerzas productivas. Su práctica exige como factor de seguridad la opresión cultural y la tentativa de eliminación, directa o indirecta, de los rasgos esenciales de la cultura del pueblo dominado
(Cabral, en Rendón, 2003:60)

Por supuesto que lo anteriormente expuesto por Amílcar Cabral no es privativo de la dominación imperialista si consideramos al imperialismo desde la más común de sus acepciones. Toda dominación implica opresión y ésta tiene variadas formas de expresión. Si durante la Colonia la conversión religiosa fue la base para la integración de los nativos a la vida económica y el principal objeto de intervención fue la explotación de la fuerza de trabajo, durante el dominio criollo-mestizo en la ya establecida

República Mexicana esa base la constituyó el indigenismo siendo su principal instrumento la política educativa. El indigenismo estatal fue prácticamente una estrategia de exterminio de la diversidad cultural. La enseñanza del castellano ocultaba la visible intención de desaparecer las lenguas nativas. Los pueblos, a decir de Carlos Lenkersdorf, estructuran sus lenguas de acuerdo a como ven el mundo²², por lo que quitar el idioma a un pueblo es negar el proceso histórico construido alrededor de su comprensión del mundo a través de la lengua. El idioma era el primer paso, se deduce que esto derivaría en la pérdida de tradiciones que ante la vida nacional se consideraban negativas, tales como los *usos y costumbres*, las instituciones organizativas y de gobierno comunal. La medicina tradicional convertida en simple brujería. Era, pues, quitar la cultura.

Aún antes de lograda la independencia de la corona española ya habían atisbos del rumbo que tomaría la nación próxima a constituirse puesto que este proceso estaba más sujeto a intereses económicos y políticos de las clases altas que a necesidades independentistas de un pueblo oprimido por un poder extraterritorial. Los criollos buscaban el poder para no tener que rendir cuentas (del ejercicio del poder) a la Corona. Si hubo una independencia fue del ejercicio del poder, por lo que los únicos independientes fueron, necesariamente, quienes los ejercían y no sobre quienes dicho poder era ejercido. Los años siguientes a la proclamación de la independencia fueron de una intensa lucha entre liberales y conservadores por definir el rumbo (central o federal) de lo que sería la *nación mexicana*.

Imperios y repúblicas pasaron. Sin embargo algo estaba claro, los pueblos originarios no estaban dentro de los planes de ninguno de esos destinos. Al menos, no con un papel o un futuro prioritario, ni siquiera digno.

Esta fase nacionalista se caracterizó por incrementar la presencia de la vida nacional en los pueblos originarios. En el siglo XX, ya con un aparato estatal

²² “la gente de cada cultura ve el mundo a su manera y según esta visión lo nombra y, por consiguiente, así también lo expresa en su lengua” (Lenkersdorf, 2008:34)

fortalecido y con la democracia como bandera y única verdad, el indigenismo y el partidismo político, introdujeron cambios determinantes en la vida comunal de los pueblos.

Dos *golem*²³ estaban sueltos, el PRI y el INI. El Estado promovió la integración de los pueblos indígenas a la vida nacional por medio de la negación de la cultura originaria y esta tarea se hizo a través de tres instituciones: 1) el INI, instrumento estatal de intervención por antonomasia, de falsificación de indígenas y de represión de los valores de la cultura indígena como no deseables en el camino de progreso y desarrollo planteado como destino de la nación mexicana; 2) el PRI, partido de Estado, al resquebrajar las estructuras organizativas y de poder e insertar nuevas formas y nuevos objetivos de lucha y organización e integrarlas al camino oficial. Corporativismo y democracia, otra mítica pareja de control social de los años dorados del priísmo de la vieja escuela; 3) y la educación, al promover el idioma castellano así como los valores de la vida nacional en detrimento de los valores propios de las comunidades.

Sobre el indigenismo, Alicia Barabas (2000:14-17) hace un breve pero representativo recuento según el cual durante los años 30's dicha política giró en torno a la búsqueda de la homogeneización cultural mediante la creación de escuelas rurales, internados y misiones culturales que fomentaban la castellanización de los pueblos originarios. Hay que señalar también la importancia del papel que realizó el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en esta tarea. Este enfoque del indigenismo de estado se denominó *indigenismo de incorporación*. Para los años 50's se aplicaría un *indigenismo de integración* que continuaba impulsando las mismas acciones de décadas anteriores enmascarándolas bajo un discurso integrador de las culturas originarias al desarrollo del país, rescatando costumbres y tradiciones consideradas *positivas* como la actividad artesanal y otras expresiones culturales como la danza y la música. Positivo en tanto que

²³ El Golem, dentro de la tradición judía, es un monstruo torpe creado por el hombre. La analogía que aquí se hace refiere a uno de sus relatos más famosos donde este monstruo es creado para cumplir una función de protección pero al carecer de conciencia, llega a constituir una amenaza para los protegidos. Es en sí, un monstruo estúpido.

podrían ligarse a un mercado potencialmente creciente y lucrativo. Este enfoque se debilitaría en los años 70's y para los ochentas se transformaría en el llamado *indigenismo de participación* que aceptaba el pluralismo cultural, era una visión *progresista*, al menos en el discurso, dentro del indigenismo que proponía al etnodesarrollo como vía de desarrollo de los pueblos. En la práctica se mantenía la política de castellanización y de homogeneización cultural como una condición para lograr el desarrollo del país.

Estas tres vías mencionadas párrafos arriba no funcionaban de manera desarticulada, por el contrario, eran piezas bien definidas de un rompecabezas político cuyo objetivo era el empobrecimiento material y cultural de los pueblos indígenas mediante la exclusión cultural y la explotación económica, lo que ha derivado en la fragmentación del tejido social al interior de la comunidad.

Por un lado, había que integrarlos a la vida nacional, lo cual no significaba integrar su cultura sino su potencial aprovechable en el mercado. La integración se basaba precisamente en la exclusión, los que se integrarían a la vida nacional serían esos indígenas aculturados, *talqueados* como dice Bartra, falsificados como dice Sartre, que ya no eran indígenas. Esta integración no era sino otra forma, más amable, de nombrar la exclusión* cultural y material. El progreso y modernidad anunciados para el resto de los *mexicanos* dejaba fuera a los indígenas, campesinos y obreros, principalmente, es decir, a las clases empobrecidas y marginadas. En el caso de los dos últimos, al considerársele como una clase social y no como un pueblo, y ya con buena parte de su herencia cultural indígena perdida o muy debilitada -sobre todo de las relaciones comunales de trabajo y organización-, no era necesario combatirlos y excluirlos desde el plano

* No obstante que a lo largo del análisis se ha usado el término 'exclusión' o 'excluído', tal vez cabría considerarlos como *inclusión marginal* pues estos grupos o pueblos son en buena medida funcionales al sistema. Un ejemplo de ello es el análisis que hago al respecto de la producción campesina de frijol en México donde destaco cómo esta producción marginal subsidia al mercado, tanto de productos como de mano de obra (Velázquez, 2002)

cultural, o no con la misma intensidad que a los pueblos indígenas, con el corporativismo gremial bastaba.

Por otro lado, la exclusión material de los pueblos se da en términos económicos. Las grandes obras de infraestructura realizados a lo largo del Siglo XX como fueron el ferrocarril y las vías terrestres de comunicación, los distritos de riego y la creación de polos de desarrollo económico se llevaron a cabo en el centro y norte del país.

En Chiapas se construyeron presas hidroeléctricas que lejos de beneficiar a la población local sólo acarreó injustos desplazamientos de poblaciones enteras por la inundación de sus territorios. Este es un claro ejemplo de esa exclusión, se incluyen los recursos, no la gente. Al igual que en la época de la Colonia, la baja productividad de las tierras que ocupan los pueblos originarios y la escasa diversificación de las actividades productivas (rentables al mercado) así como su accidentada topografía, provocó que la única fuente de riqueza a explotar fuera la fuerza de trabajo sólo que ahora sería de manera un tanto más sutil, mediante la transferencia de valor.

Integrar a los indígenas a la economía nacional significaba integrar su potencial económico como consumidores, productores pero sobre todo, como transferentes de valor. Asimismo, en virtud de que los “polos de desarrollo” no fueron llevados al sur, había entonces que llevar el sur a los polos para poder aprovechar esa fuerza barata y ociosa. La migración fue la otra expresión de esta estrategia.

Lo que aquí importa destacar es que tanto la exclusión como la integración modificaron sustancialmente la vida comunal indígena. Finalmente, sobre la fragmentación social hemos visto en apartados anteriores que en buena medida es producto de la acción indigenista que, junto a las formas de exclusión ya mencionada, ha fomentado grupos diferenciados de poder y sembrado intereses dentro de la dinámica comunitaria que rompen con el tejido comunal dando paso a la creación de nuevas formas de representación social.

Intervencionismo reciente

Globalización neoliberal, inflar el globo

Una vez rebasado el modelo de desarrollo estabilizador (años 50's a 1970), y concluidos los últimos dos sexenios desarrollistas de 1970-1982, es durante el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-1988) cuando ya se reconocen las señales de la implantación de las políticas neoliberales en la economía mexicana. El neoliberalismo es una política económica basada en el libre mercado donde el papel de los Estados en la economía se reduce a garantizar las condiciones para que las leyes del mercado actúen libremente. Este proceso ha significado un gradual alejamiento del Estado de las funciones sociales asignadas dentro del *Estado de bienestar*, lo que el caso mexicano, alumno destacado de la escuela neoliberal, implicó la desaparición de instituciones creadas en la posrevolución en razón de que influían en el libre juego del mercado. Este retiro estatal vino a empeorar las condiciones de vida de los ya de por sí excluidos de los beneficios del “progreso” por lo que el Estado ha instrumentado una serie de programas asistencialistas con la finalidad de paliar los efectos negativos de las reformas neoliberales.

En las tierras altas de Chiapas estas reformas amenazan la estabilidad comunitaria. El empobrecimiento de los pueblos, proceso histórico, se acentúa y contribuye al auge y la reorientación de la migración laboral, por otro lado, la reforma al artículo 27 constitucional que abre las puertas a la inversión privada en los terrenos ejidales y comunales parece cerrar la pinza. La existencia de la comunidad indígena peligra y peligra en serio. En décadas anteriores, en la entidad se construyeron grandes presas hidroeléctricas sobre pueblos indígenas y campesinos, que provocó una presión en muchos pueblos alteños que se reubicaron en la selva lacandona, y ese sólo era un primer aviso porque ahora, sobre la base de lo arriba mencionado, se ponía en marcha el Plan Puebla Panamá como la estrategia de apropiación de los territorios abundantes en recursos naturales y con las herramientas legales aprobadas; una fase definitiva en la guerra contra los pueblos parecía estar en marcha.

Nuevas líneas grises surcan al verde Chiapas, los caminos, *espejismos del progreso* citando a Jaime Luna, comunican a las comunidades dando un *beneficio colateral* puesto que su misión es la distribución de mercancías. La televisión hace su trabajo convenciendo a la población de que el desarrollo está ahí para el que lo quiera y ahora más cerca que nunca, la modernidad es un lujo ahora al alcance: refresco de cola, comida chatarra importada y ropa hecha en China que ofrece, son parte de una vida más cómoda para el que quiera tenerla, sólo hay que ser productivo, competitivo, eficiente, eficaz. Modas, modos, lenguaje que se universaliza, hasta las pequeñas cabeceras municipales quisieran el centro comercial y las avenidas que se han clonado de ciudad en ciudad. En este huracán de la imitación ya no caben ni el pozol ni los caites del campesino, del indígena, del *pobre*, esos son signos de la desgracia que padecieron los abuelos y que nadie debe voltear a ver con melancolía, es un pasado que se fue y allá, atrás, es donde debe estar. Los caminos y la televisión ofrecen la fuga.

El neoliberalismo como se ve desde el *tercer mundo* es ofrecimiento que se hace pero que nunca se da. El tzotzil es una persona paciente, para pedir y para ofrecer lo hace tres veces porque así es la costumbre, es de mal gusto aceptar a la primera. La globalización ofrece mucho más de tres veces pero no da nunca y si da, da empobrecimiento, dependencia, contaminación ambiental, enfermedades y desinformación, entre otras gracias. Como dice Galeano (2009a:149), habría que leer al revés el discurso para comprender su verdadero sentido. Esteva dice *contraproductividad* -lo que no está lejos del *mundo al revés* de Galeano- cuando recuperando a Ivan Illich, señala que “*la escuela genera ignorancia, la medicina enferma, el transporte paraliza*”(Esteva, 2009:5) La globalización en la tierra de los hombres verdaderos –igual que en tierras aymaras, kunas, quechuas, ki'chés y demás pueblos del mundo- obliga al abandono de la lengua, el trabajo, la religión y el vestido tradicional, como fotografía pegada a la solicitud de empleo para mezclarse en el confuso mundo de la homogeneidad. Este es el mensaje que portan como bandera las religiones (sobre todo las *protestantes*), los partidos políticos y organizaciones sociales oficiales y el supremo gobierno a través de sus miles de bocas.

La globalización neoliberal ofrece pobreza, desalojos voluntarios disfrazados de migración y desalojos forzados mediante el despojo del territorio para la explotación de los recursos naturales. La Iglesia ofrece consuelo y pide resignación, aunque veces también ayuda a abrir los ojos. El Estado ofrece subvenciones y vende, o renta mientras es rentable, el territorio al mejor postor. Parece que el desencanto llegó primero a la selva chiapaneca que al resto del país y desde ahí se anuncia. La modernidad, que aquí apenas se insinuaba, es ya un sueño roto.

Ya basta! Cuando los globos se revientan

Al iniciar la década de los ochenta, la selva chiapaneca es un hervidero de organizaciones²⁴. La ARIC, la Quiptic, la bases eclesiales de la diócesis de San Cristóbal, las religiones evangélicas e incluso células guerrilleras tienen presencia en el norte y poniente de Chiapas. Aunado a ello están los finqueros y sus guardias blancas más los intereses de algunas familias y empresas que se dedican a saquear la madera de la selva lacandona. Hay de todo, pero el Estado sólo aparece en los permisos para el saqueo de madera. En ese ambiente, entre comunidades choles, tojolabales y tzeltales, surge y crece el EZLN que se extenderá a la zona de los Altos entre municipios tzotziles, principalmente.

El sexenio salinista buscó legitimarse a través de los programas asistencialistas con la creación de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), que se encargaba de la atención social dentro del Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol); era la nueva forma de mantener la pobreza dentro de los límites que evitaran la agitación social mientras, por otro lado, se aceleraban las reformas que permitirían a México entrar al selecto grupo primermundista. No obstante, ese concepto de sociedad no siempre alcanzaba a cubrir a todos. A raíz del levantamiento armado, los olvidados de Chiapas ocuparon un extraño primer plano. Llovieron los recursos para tapar los recuerdos del olvido. Pronasol, Progres, Oportunidades, los nombres más raros fueron usados para decir que el

²⁴ Ver Ybon Le Bot “Subcomandante Marcos. El sueño zapatista”, María Dolores Paris P. “La mujer, el indio y la patria en el discurso político chiapaneco (1970-1993)”

olvido hacia los indígenas era sólo uno de esos descuidos que se arreglan en quince minutos.

El dinero público, que nunca había llegado a esas lejanas tierras, recorría entonces las maltrechas carreteras de los Altos y la Selva presto para comprar conciencias, vender memoria y de paso convencer a la gente que el zapatismo no era una buena idea, y de paso, también, convencer a la sociedad civil que eso de los olvidos era fácilmente reparable y se estaba reparando. El río estaba revuelto y los pescadores no tardaron en llegar. Organizaciones campesinas, oficiales por supuesto, vieron el nuevo nicho de mercado y se acordaron que había que incluir a los hermanos indígenas en sus demandas y reclamaban parte del botín que hubiera logrado filtrarse de la corrupción burocrática que, en el discurso, era destinado a la zona de conflicto. Otro detalle, el gobierno mexicano había considerado buena idea organizar y financiar grupos paramilitares por aquello de los indecisos. Había que detener el avance, o disminuirlo según fuera el caso, de la base social zapatista.

El EZLN surge de la conjunción de una multitud de elementos. Para nuestro caso, el que más llama la atención es la ruptura del orden tradicional en las comunidades. Se cuestionan los espacios de poder, se rompe con el poder de los caciques y de los ancianos, a la gente ya no le convencen las organizaciones indígenas y religiosas, internas y del exterior y opta por un camino diferente, la construcción de un desarrollo sin el Estado y desde la comunidad añadiendo la existencia de un grupo armado. Por otro lado, hay que reconocer que las comunidades donde nace el zapatismo son comunidades de desplazados, de colonos de la selva donde el orden tradicional ha sufrido un golpe de principio, asimismo, estas comunidades se cohesionan para sobrevivir pues los enemigos están por todos lados: los caciques, los coyotes, la oligarquía chiapaneca, las enfermedades, la muerte.

En las comunidades de los Altos la influencia del proceso zapatista de construcción de otras formas de trabajo y organización, es fuerte. En

Ch'enaló hay un municipio autónomo, San Pedro Polhó, y en muchos otros parajes hay familias definidamente zapatistas que tienen en el movimiento su forma de representación social. En Bach'en no hay familias zapatistas, lo que es de llamar la atención, pero más allá de una forma de identificación, el zapatismo permanece en el imaginario como ejemplo de otra forma de organización, de cuestionamiento hacia el omnipotente Estado y sobre todo, como ejemplo de la *dignidad indígena* que, al margen de ser o no simpatizante, ha cambiado la forma en que los indígenas se ven a sí mismos y son vistos desde fuera.

El movimiento zapatista ha generado también una respuesta por parte del Estado. La creación de grupos paramilitares y organizaciones civiles que hacen labor contrainsurgente ya sea por medio del miedo o mediante la afiliación de familias potenciales bases de apoyo, ha modificado el plano organizativo y de trabajo de las comunidades. El ejemplo claro de esto es el desplazamiento de una gran cantidad de gente en la zona de conflicto, lo que ha modificado la geografía local, y provocado una pasividad notoria en torno a la expresión de su forma normal de vida y de sus demandas socioeconómicas, sobre todo.

En cuanto a las organizaciones civiles, en Bach'en hay miembros de la ORPODEC, organización casi paramilitar en sus inicios, que promueve tímidos apoyos estatales entre sus agremiados. Los apoyos asistenciales como es el programa Oportunidades fomentan la pasividad y la falta de interés entre la población, para buscar nuevas formas de satisfacer sus necesidades, así como para *tentar* a los que buscan organizarse y convivir por otras vías. En el caso de *las Abejas* esto se ilustra muy bien. A pesar de que *las Abejas* tienen cierto nivel de conciencia política sobre las estrategias estatales de división y empobrecimiento de los pueblos indígenas, algunos miembros no están exentos de la tentación de recibir *su Oportunidades*, lo que no significaría automáticamente cambiarse al bando priísta pero sí de abandonar la organización. Claro está que no podría decirse que sea el caso de todos los miembros de *las Abejas* ya que detrás del rechazo al gobierno muchas veces está la memoria de las amenazas de muerte, expulsiones y

con frecuencia algún recuerdo manchado de sangre que hace que la dignidad no se venda tan fácil.

Por otro lado, el zapatismo fue también un llamado a la solidaridad nacional e internacional, representada por las ONG que a raíz del levantamiento zapatista han incrementado su participación en las comunidades. Organizaciones civiles, de derechos humanos y religiosas, hacen trabajo comunitario en favor del *desarrollo*, la mayoría con *buenas intenciones* aunque no siempre respetando las particularidades culturales de los pueblos. En suma, podemos señalar que el zapatismo ha provocado una revolución en las formas de organización y trabajo en las comunidades. Tanto en su acción directa donde tiene presencia, como ejemplo al generar y/o fortalecer una conciencia de la dignidad indígena entre los pueblos; y, como repuestas del Estado y de la solidaridad internacional.

El largo camino al desarrollo, más largo para los pueblos originarios, parece que fue un camino equivocado. El zapatismo ha contribuido a desnudar al sistema capitalista y evidencia con fuerza ese desencanto de la modernidad que anunciaba el desarrollo, Marcos haría decir a Don Durito, “*el problema con la globalización en el neoliberalismo es que los globos se revientan*” (Subcomandante Marcos, 2008:113).

Lo que se es por como se ha sido cambia constantemente, y más si hay un evento que intervenga impulsando dicho cambio. Después de ver el medio y el modo por el cual se es en la comunidad, así como el proyecto de intervención en la misma, vamos ahora a discutir eso que se dice *identidad*.

Chanib. Lo que somos

En la investigación social, el concepto de identidad es relativamente joven. Su uso cobra importancia a partir de los llamados *nuevos movimientos sociales* protagonizados por algunas “minorías”, en cuyas reivindicaciones está siempre vinculada de manera muy estrecha la identidad. Si advertimos, recién nos acercamos a la Identidad, la presencia de un tipo de acción

colectiva no es una casualidad, hablar de acción colectiva remite invariablemente al concepto de identidad. Es impensable la primera sin una base identitaria. Alberto Melucci lo ha dicho de esta forma: en todo conflicto social se esconde siempre un conflicto de identidad (Giménez, s/f) Aunque en este documento no vemos al conflicto social ni a la acción colectiva en los mismos términos y dimensiones en que Melucci los aborda, es decir, desde el movimiento social, los recogemos y lo adaptamos a nuestra situación porque finalmente, la acción colectiva es eso, movimiento en tanto acción y colectivo en tanto reúne cierto grado de cohesión en un grupo humano.

La identidad es ante todo, un problema de reconocimiento. El individuo debe reconocerse frente a los otros, ya sea como semejante o como diferente, pero al mismo tiempo debe haber otro que lo reconozca en su diferencia. Lo anterior no quiere decir que la identidad individual se reduzca a una sola identidad ni mucho menos que ésta sea una especie de esencia inmutable. Por el contrario, la identidad refiere pluralidad en dos sentidos: por un lado, internamente, el individuo no se define de una única manera sino que posee más de una forma de identidad individual (mexicano, mestizo, católico, etc.), las cuales además de ser cambiantes, conviven en el individuo de manera simultánea; por otro lado, cada una de las identidades de un individuo refiere la adhesión, sin importar el tipo y la profundidad, a un grupo en virtud de que un individuo no puede por sí solo ser mestizo o mexicano, por ejemplo, sin la necesaria existencia de un agregado mayor de personas con quien ciertas características resultan comunes como el hecho de ser mestizo o mexicano. Esto es lo mismo a decir que la identidad individual, fuera del individuo, se comparte con un grupo de personas con las cuales se tiene en común la característica que define la identidad individual en cuestión así como la del agregado. Esto es, que el individuo tiene una identidad colectiva a partir de una identidad individual o al revés, en cualquier caso, hablaríamos de una pluralidad en las identidades.

Como hemos mencionado arriba, la identidad se mueve en un conjunto muy amplio que es la sociedad, particularmente las interacciones sociales donde la cultura juega un papel muy importante. Esto nos remite a considerar a la

cultura como punto de partida. Según Gilberto Giménez, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva (Ídem). Aquí, considero que la cultura –forzosamente interiorizada y expresada por el individuo y el colectivo- se manifiestan de manera más evidente en la identidad del mismo, siendo ésta una especie de concentrado [cultural] en el individuo y se revelan en cada una de las diversas relaciones sociales que establecen con su entorno. Es decir, la identidad parte de la cultura y ésta es visible en cada una de las relaciones individuales y colectivas de una sociedad pero se sintetizan en la identidad, ya sea individual o colectiva. Esto no quiere decir que pasemos por alto la advertencia de Miguel Bartolomé cuando dice que *“si bien la identidad colectiva tiende a reflejar las normas culturales de una sociedad, no depende exclusivamente de éstas para existir”* (Bartolomé, 2006:75) Para ahondar en esta idea abordemos entonces el concepto de cultura.

En torno al concepto de cultura, retomaré nuevamente a Gilberto Giménez para aproximarle a la identidad porque me parece que recupera a autoridades del tema, tales como Edward B. Tylor, Clifford Geertz y a John B. Thompson y nos brinda una definición apropiada de la cual podemos partir hacia la construcción de una definición propia tanto de cultura como de identidad.

Para iniciar daré un primer concepto de cultura entendiéndola como *“todo aquello que rodea al hombre en sociedad, sea de carácter tangible o intangible y que es producto de un proceso socialmente construido”*. En virtud de que esta primera noción de cultura es muy amplia retomaré la concepción tyloriana para avanzar en la discusión.

Según Tylor “la cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (Giménezb, s/f) Gilberto Giménez advierte que la concepción general tyloriana sobre la cultura está inmersa y sujeta a un proceso de evolución lineal por el que

invariablemente deben transitar todas las sociedades. Noción por supuesto ya bastante desgastada. Giménez considera que el proceso de elaboración del concepto de cultura pasa por tres etapas: una fase concreta, una abstracta y una última simbólica, caracterizadas por conceptos claves como costumbres, modelos (de comportamiento) y significados (Ídem), respectivamente.

Nosotros daremos un salto de Burnett Tylor hasta Clifford Geertz, quien propone un concepto esencialmente semiótico –es decir, basado en los signos de la vida en sociedad-, por lo que considera que el análisis de la cultura debe ser considerada como *una ciencia interpretativa en busca de significaciones* ya que la cultura se aborda de modo más efectivo entendida como *puro sistema simbólico*, aislando sus elementos (Geertz, 1989:20-29). Sin embargo, es importante mencionar la advertencia que el mismo Geertz nos hace respecto a que esta práctica interpretativa no deja de ser etnocéntrica, o *una parodia* para usar sus palabras, en cuanto a que lo que interpretamos –nuestros datos- siempre es de segunda mano, son interpretaciones de interpretaciones en tanto que nosotros no somos actores y lo que explicamos son las explicaciones de los actores.

Sobre esta base de Geertz resulta apropiado ubicar las ideas de John B. Thompson. En su libro *Ideología y Cultura Moderna*, Thompson distingue a través de la historia dos concepciones antropológicas de la cultura, una *concepción descriptiva* (Tylor), y una *concepción simbólica* (Geertz), y propone una más, la *concepción estructural de la cultura*, que básicamente refiere a que las formas simbólicas de Geertz deben considerarse en contextos estructurados específicos, por lo que el análisis cultural sería “*el estudio de las formas simbólicas en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente, en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas*” (Thompson, 19989:203). En pocas palabras, el análisis cultural debe ser el estudio de la constitución significativa y de la contextualización social de formas simbólicas.

La crítica hacia Geertz es que éste hace énfasis en el significado más que en el poder. Así, su concepción refiere a *“una concepción de la cultura que enfatiza tanto en el carácter simbólico de los fenómenos culturales como el hecho de que tales fenómenos se inserten siempre en contextos sociales estructurados”* (Ídem) esta noción constituye un enorme aporte al concepto de la cultura ya que no pasa por alto que tanto las manifestaciones culturales como sus interpretaciones se insertan en contextos sociales [con relaciones de poder y conflicto, y en procesos sociohistóricos específicos] en los cuales se producen y, no menos importante, en los cuales dichas manifestaciones se reciben, se interpretan y se reproducen.

Para concluir con este breve abordaje al concepto de cultura, volvamos ahora a Gilberto Giménez quien concibe a la cultura, retomando a Eunice Durham, como un proceso. Así, la cultura sería *“el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”* (Giménezb) Me parece que la idea de proceso es un tanto lógica pero no había sido explicitada por los autores previamente mencionados.

De este modo, Giménez reformula las concepciones de Geertz y Thompson y da una definición más acabada de cultura como *“la organización social de significados interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas y objetivadas en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”* (Ídem) Este concepto permite ver a la cultura como un proceso o como un hecho en un momento dado. Este holismo en la construcción y redacción de la definición de Giménez, tanto como él refiere de la definición tyloriana, si bien parece muy escrupulosa, nos es muy útil para el análisis.

Con el afán de no complicarnos mucho con interpretaciones que pueden ser limitadas, aprovecharemos esta definición como base y sobre ella generaremos la siguiente definición de cultura, entendiéndola como el

proceso continuo de organización y producción social de significados, interiorizados y compartidos por una sociedad en un contexto histórico sociocultural específico. Asumimos que esos significados pueden también estar objetivados o cosificados y que el contexto es una realidad presente resultado de un proceso histórico socialmente construido. Esta noción dinámica ve a la cultura como un proceso continuo donde los significados se viven cotidianamente, se construyen nuevos y no está exenta su resignificación de los ya establecidos, nada permanece inmutable.

Dice Giménez (Ídem) que la cultura es clave indispensable para descifrar la dinámica social. Aceptamos lo anterior, sin embargo, la cultura es un espectro infinito, múltiples caminos que se abren al análisis, por lo que parece conveniente buscar claves dentro de la cultura misma. Por la posición que hemos tomado párrafos arriba, dichas claves las buscaríamos en la identidad.

Siguiendo con el ejercicio anterior, vamos a aventurarnos con una definición de identidad para posteriormente reestructurarla con los aportes teóricos que se irán discutiendo. Así, entendemos la identidad *como el proceso de interiorización y organización de la cultura compartida -por un individuo o un colectivo- que lo define respecto a Otro.* En este caso, asumimos que ese Otro es principalmente otro (social y geográficamente) cercano y, que en el proceso de definición con respecto a ese Otro, no acepta ese otro conjunto simbólico como parte de su propia individualidad o colectividad sino únicamente como referencia para ubicarse y definirse como una unidad.

Según Giménez, *la identidad del individuo se define principalmente por la pluralidad de sus pertenencias sociales* (Ídem). Aclaremos este término. Aceptando la definición de Gilberto Giménez sobre la pertenencia social como *“la inclusión de la personalidad individual en una colectividad, lo cual generalmente, explica, se realiza mediante la asunción de un papel dentro de la misma, pero sobre todo, mediante la apropiación e interiorización del complejo simbólico cultural de la colectividad”* (Ídem), tenemos que la

identidad del individuo está fuertemente definida por su entorno, y dicho entorno está compuesto por una multiplicidad de representaciones sociales.

En otras palabras, el individuo puede tener múltiples esferas de identificación, por ejemplo, su familia, profesión, partido político, localidad, país, etc. que afectan su identidad individual. Sin embargo, nos explica, esta enorme diversidad de pertenencias sociales no fragmenta la identidad del individuo, lejos de ello, la definen y la constituyen. En sus palabras, “*cuanto más amplios son los círculos sociales, más se refuerza y se refina la identidad personal*” (Ídem).

Ahora bien, la pertenencia social –es decir, el hecho de pertenecer a un grupo determinado- implica *compartir el núcleo de representaciones sociales que los caracteriza y los define*. Giménez define a las representaciones sociales como *una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido y orientado a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social*” (Ídem). Esto es, lo que un grupo social construye en torno a un objeto, una actitud o un discurso, por ejemplo, y que es socialmente aceptado y forma parte de la cotidianidad del mismo. Es decir que, si un individuo pertenece a un partido político comparte la filosofía del partido, sus referentes simbólicos, sus ideales y los asume como propios, y además, es consciente de que los comparte. Por otro lado, las representaciones sociales, explica Giménez, definen también la identidad del grupo, es decir, las identidades sociales.

Ahora, aceptando que tanto las pertenencias como las representaciones sociales, en tanto aspectos importantes para la definición de las identidades, son dinámicas y cambian con las sociedades en una relación dialéctica con éstas últimas, vemos que se hace imperativo conocer los procesos históricos de las sociedades que queremos analizar. Así por ejemplo, diríamos que las representaciones y pertenencias sociales que actualmente figuran en el universo de la gente de Bach'en, y que en gran medida definen su identidad, se enmarcan dentro del proceso histórico de los pueblos originarios (marginación, explotación, exterminio, por ejemplo) en general, así como de

su particular proceso, el cual nos explicará la existencia de los referentes identitarios locales.

Identidad étnica

Lo hasta aquí referido sobre la identidad parece encerrarse en la explicación de las identidades en una sociedad mestiza u occidental en cuanto a que, tanto la identidad individual como la colectiva son generalmente selectivas y temporales y tanto la conformación como la explicación que se hace de la identidad tienen en el individualismo un lugar común. No es que el mestizo pueda elegir nacer no mestizo, por ejemplo, pero su *mesticidad* no determina sus identidades en la forma en que lo haría, por ejemplo, en el caso de un indígena, en virtud de que no existen relaciones sociales, culturales, económicas, tan estrechas y definidas como las que se dan en las comunidades indígenas. Se puede abundar en la explicación, o en la confusión, que pueden ser estériles y reiterativas pero lo que considero puede ayudar a dejar claro el punto que aquí quiero destacar es lo siguiente: en las sociedades étnicas, rodeadas por sociedades mestizas que se asumen como mayores, se hace más patente el hecho de que lo étnico, por ser “minoría”, constituye una identidad primaria que no sólo permanece a lo largo de la vida del individuo sino que es a partir de ella que se construyen las relaciones y pertenencias sociales o identidades parcializadas dentro de una comunidad.

Aquí destaca el hecho de que las relaciones sociales en una comunidad indígena tienen una carga simbólica muy fuerte, y que en las sociedades mestizas han desaparecido o son bastante débiles, y que asimismo, dichas relaciones están fuertemente determinadas por el interés comunal, más que el individual. Cabría también agregar el papel de subordinación que se ha dado a los pueblos originarios como un aspecto que los pueblos han usado para reforzar su identidad y que al mismo tiempo ha contribuido a definir el carácter étnico como su identificación primaria.

No resulta difícil advertir que la identidad étnica refiere básicamente a la pertenencia e identificación con un grupo étnico. Ya se ha avanzado al

apuntar la carga simbólica y el bien común en las relaciones sociales por lo que, sobre esa base, añadiremos algunas observaciones.

Se ha dicho que la identidad es reconocimiento, tanto propio como del -y por parte del- otro, por lo que identidad es también diferencia. En el caso de los grupos étnicos, todo análisis de la identidad obliga a considerar tanto el ámbito interno como externo de su configuración debido a que no es posible entenderla únicamente en su relación con otras identidades como tampoco es posible ubicar su análisis en un ámbito exclusivamente interno. Miguel Bartolomé acierta a destacar el carácter *contrastivo* (Bartolomé, 2006:46) de las identidades étnicas como uno de sus aspectos cruciales, lo cual no implica, considero, que sea el ámbito de las relaciones con otras identidades, el único espacio de su análisis y, mucho menos, de su comprensión. Así, se distinguirían dos sentidos de comprensión de la identidad étnica, como identificación -interna-, y como diferenciación -frente al otro, o externa-, ambos de igual importancia para su comprensión.

Respecto a la identidad como identificación, vemos que, a pesar del largo proceso de sometimiento y dominación que sobre los pueblos indígenas ha pesado, los rasgos identitarios de los pueblos originarios se han construido sobre la base de su cultura propia, entendiendo como *propia* los rasgos fundamentalmente prehispánicos²⁵ y los que de ellos se han derivado. Así, los principales rasgos culturales sobre los cuales se ha construido la identidad derivan de la cosmovisión indígena, de la cual la organización religiosa y para el trabajo son los ejemplos más ilustrativos y concretos en tanto se han constituido en instituciones comunitarias formales, a esto se agregaría el papel de la afectividad ubicada principalmente en las relaciones de parentesco y de compadrazgo, como instituciones menos formales y que contribuyen con la identidad en tanto refuerzan el sentido y el deseo de pertenencia a la comunidad. La religión y el trabajo, a pesar de ser ámbitos

²⁵ En sentido complementario se entendería la *cultura apropiada*, referente a los aspectos culturales de los pueblos indígenas que han sido apropiados de culturas ajenas. El sentido en el que aquí se refiere a la constitución de las identidades es que, aún cuando instituciones como la Asamblea y los sistemas de cargo, determinantes en la reproducción de las identidades étnicas actuales, se derivan de la conquista, su importancia radica en la forma en que la cultura local los ha moldeado según su modo de ver y entender las relaciones sociales y las relaciones con la naturaleza.

marcados por el sometimiento religioso y económico, se mantienen como expresiones de la diferencia frente las sociedades mestizas, el aspecto religioso que acompaña la vida comunal en casi todas sus expresiones y la comunalidad como modo de vida y organización para el trabajo, son lo que hacen étnica a la identidad étnica, lo que lo hace *no mestizo, no otro*.

Sobre la identidad como diferenciación, aquí ya cabe retomar la importancia de su relación con otras identidades. Frente al otro, mestizo, el carácter étnico se destaca apenas se insinúe una relación, la cual generalmente está marcada por la desigualdad. Por el lado del mestizo hay una estigmatización hacia lo indígena, lo cual no es nuevo, Alicia Barabas encuentra que el pensamiento colonial sobre el bárbaro se mantiene sobre el indígena de nuestros días.²⁶ El largo proceso de exclusión material y cultural, de subordinación hacia las élites externas, criollas o mestizas, parece no tener final.

Por el lado del indígena, el *otro* es muy fácil y permanentemente identificable. El otro, el kaxlañ, siempre ha estado ahí y casi siempre ocupando una posición favorable o ventajosa frente al indígena. Más que la condición de clase, el carácter étnico predomina en el primer impulso identitario, este impulso -hacia afuera- ha de surgir, en razón de la condición subordinada de los pueblos indígenas en general, en un medio desfavorable donde es percibido como un estigma. La identidad étnica se revela como identidad primaria. El indígena se asume diferente pero también asume la diferencia de los otros. Los demás son, ante todo, diferentes.

Bases internas de la identidad étnica

Apoyándonos en el trabajo de Bartolomé, haremos una breve mención de las bases internas de las identidades étnicas, entre las cuales se encuentra

²⁶“En el México de hoy persisten aquellas atribuciones negativas y han sido añadidas otras: el machismo y los malos tratos hacia la mujer y los hijos... el deterioro del medio ambiente... o la responsabilidad adjudicada a la tradición política prehispánica en la 'herencia' autocrática y autoritaria dejada al régimen político actual...” [Al indígena pobre, urbano y migrante] se le tiene desconfianza y miedo. Su imagen se forma de estereotipos como: moreno, sucio, feo, borracho, ignorante, de poca capacidad mental, poco trabajador, fácilmente burlable, supersticioso, de bajos instintos, ladrón y potencialmente violador” (Barabas, 2000:19)

la lengua, el vestido, la religión, los lazos de parentesco y la economía. En el capítulo anterior hemos avanzado en alguno de estos aspectos, asimismo en los apartados de comunidad y comunalidad debido a la estrecha relación que existe entre éstas con la identidad, por lo que aquí trataremos de recuperar algunos de esos aportes y enfocarlo según el tema que estamos abordando.

Lengua. Hemos dicho que la importancia de la lengua radica que teje un puente para la comunicación, rica en simbolismos, y que a decir de Lenkersdorf, se estructura de acuerdo a la visión del mundo, por lo que el debilitamiento o la pérdida de la lengua implica la pérdida de gran parte de la herencia histórica del grupo. Asimismo, se puede añadir que la lengua, cualquiera de ellas, es elemental para definir afinidades e identificación con un grupo o sociedad. Si aceptamos que las lenguas indígenas tienen una fuerte carga simbólica y éstas, en tanto puentes de comunicación, son fundamentales para entablar relaciones sociales de mucha proximidad, *cara a cara*, la identificación y las afinidades hacia un grupo específico serían tan fuertes al grado de determinar la identidad étnica de un grupo determinado. A pesar de las excepciones, dice Bartolomé, *“se puede proponer que la pérdida de la lengua materna supone una radical transformación de la filiación étnica, ya que se pierde uno, aunque no el único, de los sustentos fundamentales en los que se basa la participación en una identidad colectiva”*²⁷

Territorio e historia. El territorio y la historia desempeñan un papel importante en las identidades étnicas en tanto constituyen espacios compartidos por la comunidad o el grupo étnico. La historia, fruto de un proceso común, brinda un pasado *real* compartido así como, aunque esto pueda presentarse sólo como una posibilidad, la proyección hacia un futuro común. En ambos casos, la temporalidad, que no está exenta de discusión, se entiende desde y para un mismo colectivo. Con el territorio pasa algo

²⁷ Señala además que “si el lenguaje es un forma de memoria histórica, junto con él se pierde parte de la experiencia de la sociedad que lo ha generado. Pero además se pierde uno de los más relevantes factores explícitos de la filiación, ya que en muchas oportunidades la lengua propia es utilizada prácticamente como sinónimo de cultura” (Bartolomé, 2006:83)

similar. El territorio se asume como una construcción colectiva compartida por el grupo, su definición obedece a un proceso histórico y cultural y en torno a él se organiza la vida colectiva y cuando es necesario, la resistencia. Bartolomé señala que el territorio *“representa un referente fundamental dentro del cual inscribir la identidad colectiva, en la medida en que la ideología social se construye también en relación con un medio ambiente determinado”* Asimismo, conviene rescatar los comentarios del autor respecto a la posibilidad de pertenencia afectiva, en tanto su valor simbólico, que el territorio brinda al grupo (Bartolomé, 2006:86-88).

Vestido y economía. El vestido además de ser uno de los rasgos visuales más importantes para la identificación y la pertenencia no sólo a un grupo étnico en general, sino también a una determinada región o sub-grupo etnolingüístico, lo que es común entre los tzotziles, ya señalado en el capítulo anterior. La conservación del vestido tradicional sólo en las mujeres hace discutible la idea de que la renuncia al vestido, hecho que sí significa un tipo de renuncia cultural, implique la renuncia a la filiación étnica, lo cierto es que, en todo caso, la conservación del vestido debe verse como una expresión de la afirmación identitaria.

Respecto a la economía, refiriéndonos a las *actividades económicas o productivas*, debemos ubicar las observaciones en torno a la agricultura, principalmente, en donde podemos notar que se concretiza gran parte de la herencia cultural de los pueblos en razón de la importancia que el cultivo de la tierra tuvo y continúa teniendo para la subsistencia material así como por la fuerte religiosidad inmersa en esta práctica. Por otro lado, la milpa continúa siendo un espacio donde se cultiva la reciprocidad, otro de los elementos importantes en la vida comunal indígena. La importancia actual de las prácticas agrícolas radica precisamente en los rituales, la concepción cíclica del tiempo y el sustento material, que implica en la vida de los pueblos originarios. Las constantes amenazas tanto al territorio como a las prácticas agrícolas tradicionales que la vorágine modernista *aún* representa hace evidente la importancia que estos elementos tienen en las identidades

étnicas. Su defensa es otra expresión de la resistencia cultural y económica de los pueblos.

Religión, parentesco y convivencia. La importancia del parentesco en las comunidades indígenas se observa desde el núcleo familiar hasta la participación en la vida política de la comunidad. A decir de Bartolomé, *“en casi todos los grupos las relaciones parentales son determinantes para la filiación étnica”* (Bartolomé, 2006:96). La familia, núcleo social de la comunidad, es el primer vínculo a la comunidad y a la pertenencia étnica, también funciona como ordenadora de la urbanización. Muchos han dicho que la comunidad indígena es vista como una familia ampliada y que la convivencia social está regida por esta visión. En los tzotziles, el saludo común entre personas de distinta edad incluye, por ejemplo para el caso de los varones, necesariamente la palabra *bankil*, hermano mayor, *kitzin*, hermano menor o *juntot*, tío, según corresponda. En la convivencia cotidiana, determinada en gran medida por el parentesco sanguíneo o el ampliado, compadrazgo, se reflejan las normas culturales y sociales de la comunidad puesto que toda actividad se realiza necesariamente dentro los códigos culturales, sociales y cognitivos propios.

De lo anterior podemos deducir que la reproducción de la convivencia social, tal cual se da, en término más o menos estables, significa la aceptación de los modelos sociales y culturales, principalmente, que rigen dicha convivencia, la cual se torna entonces en un parámetro de la identidad en tanto hace concretas ciertas formas abstractas de la misma. Por su parte, sobre la religión²⁸ podemos decir que ésta desempeña un papel fundamental en la vida de los pueblos indígenas y su importancia se observa en la convivencia familiar, los rituales agrícolas y, por supuesto, en el ejercicio religioso en la iglesia, es decir, en gran medida la religión organiza y regula la vida colectiva de la comunidad. La religión es un tema horizontal que pasa tanto por la lengua, el trabajo, el territorio, es decir, en casi todos los

²⁸ Bartolomé define a la religión como *“... cada empresa humana de vivencia y organización simbólica de lo sagrado...”*. Nos inclinamos por esta definición porque es simple y a la vez abarcativa (Bartolomé, 2006:100)

aspectos de la vida comunal. Por ejemplo, los rituales religiosos involucran tanto a la lengua, al trabajo y al territorio, conformando espacios de cohesión colectiva determinante en el reforzamiento de la identidad en tanto constituyen prácticas comunes, colectivas. Asimismo, hay que destacar la importancia que tienen los santos patrones como definidores de la identidad de un territorio específico. Por ejemplo, en los Altos los municipios de población tzotzil se definen a sí mismos en buena medida en función del santo patrón.

Un camino largo

Dijimos antes que el análisis de las identidades se haría desde un plano interno para entender cómo algunos rasgos identitarios están arraigados en la cultura propia. Sin embargo, la relación que dichas identidades han tenido para con otras, externas, obliga a presentar algunos aspectos de la configuración identitaria desde ese espacio de relaciones, por lo que es necesario abordar la construcción de las identidades desde su historicidad considerándolas como productos, en buena medida, de relaciones desiguales de poder, haciendo un esfuerzo por ubicarnos, desde el plano político-económico, en el territorio específico que nos ocupa, es decir, pasar desde la generalidad hacia nuestra realidad concreta.

Con estos elementos, veremos que la configuración de las identidades étnicas en la actualidad, además de estar inmersas en relaciones de conflicto y dentro de un juego desigual de poder, obedecen a un proyecto histórico –de configuración identidades excluidas- y que entre los actores de la realidad que estamos estudiando podemos identificar a algunos de carácter hegemónico que fungen como determinantes en la dinámica de la configuración de la identidad local, es el caso de los partidos políticos y las religiones. Una vez ubicados como actores fundamentales en el proceso de constitución de la identidad, así como de la acción colectiva, es preciso analizar su desarrollo histórico para comprender tanto el papel que han desempeñado como la posición que actualmente ocupan.

Primeramente, remontándonos al período de la constitución del Estado mexicano observamos que fueron dos los principales problemas que concentraban el debate entre los sectores políticos y económicos. Uno fue el papel de la iglesia y el otro fue el problema de la identidad nacional. La necesidad de constituir una identidad nacional –por lo demás, homogénea– sobre la cual se sentarían las bases del desarrollo del naciente Estado hacia la modernidad (tema que nunca estuvo dentro del debate porque este proceso, deseable e inevitable, era también el único horizonte dentro de un ya “civilizado” mundo), va a ser un factor de suma importancia en la configuración de las identidades étnicas contemporáneas.

Recordemos que la identidad, en tanto problema de reconocimiento, necesariamente inmerso en las relaciones sociales, siempre sugiere la existencia de un *Otro*. Como se ha dicho, no basta el auto-reconocimiento y diferenciación (vistas desde el individuo o el colectivo) con el *Otro* para constituir una identidad. El *Otro* – el *alter*, *el otro que no soy yo o que no somos nosotros*– juega un papel muy importante en la construcción de la identidad propia, sobre todo si ese *Otro* tiene una posición hegemónica en las relaciones de poder existentes en esa sociedad y determina en cierto grado la naturaleza de una identidad ajena. Es de suponerse que dichas relaciones se configuran sobre un fondo de dominación impregnado ya sea de racismo, exclusión o explotación.

En la Europa del Imperio Romano ese *Otro* estaba constituido por los pueblos que rodeaban al imperio y que no hablaban latín, eran los *bárbaros*. En la Europa medieval la idea sobre el *Otro* no cambió sustancialmente. El bárbaro o el salvaje es una construcción etnocentrista. Como dice Tzvetan Todorov (2009), “*todo el mundo es el bárbaro del otro*”. El Otro es por naturaleza inferior y potencialmente peligroso para el estatus del nosotros. Esto viene a colación porque eran precisamente este tipo de ideas las que permeaban la sociedad europea cuando los españoles conquistaron América y que, como ha dicho Barabas, persisten en la actualidad.

Es decir, la conquista trajo consigo los prejuicios atribuidos a los pueblos bárbaros de modo que los pueblos americanos eran concebidos como salvajes, naturalmente inferiores, y paganos a quienes habría que civilizar por medio de la religión y la enseñanza del castellano para ubicarlo en una categoría cercana a la de los europeos, cercana porque por naturaleza eran, gracias a Aristóteles, inferiores,²⁹ razón por la cual se hacía justificable su dominio y explotación. El primer paso era pues, convertir a los paganos al cristianismo y castellanizarlos. Aunque se dieron casos contrarios y hasta extremos como el del célebre Fray Bartolomé de las Casas, defensor de indígenas, o los franciscanos que, adelantándose unos siglos a los desvaríos de Vasconcelos, incluso veían en los indios del nuevo mundo a la materia prima para crear la sociedad perfecta; la explotación que prevaleció en las nuevas tierras, y de sus paganos habitantes por parte de los muy católicos y apostólicos reyes y demás pandilla de conquistadores, se dio siguiendo objetivos mucho más profanos que los de los franciscanos. Este fue el primer gran indicador del rumbo marcado a los pueblos originarios.

Con la independencia y durante el período de constitución del Estado mexicano la cosa no cambió mucho, incluso podría decirse que empeoró en razón de que muchos pueblos gozaban de cierta autonomía para cumplir con los tributos a la Corona. Con la independencia, a decir de Benjamín Maldonado (2009), habría de darse la verdadera colonización de los pueblos originarios. En estos años, dos factores fundamentales fueron considerados como obstáculos para la constitución de una nación moderna y fuerte: las intervenciones imperialistas y la existencia de múltiples grupos étnicos y lingüísticos a lo largo del territorio nacional (Stavenhagen, s/f). El desarrollo del naciente Estado se sentaría sobre la base de una identidad común, una identidad nacional con un pasado heroico, representado principalmente por los aztecas, que hasta en eso se refleja la centralidad, que daría cohesión a

²⁹ Esta idea de inferioridad no sólo afectaba a los nativos sino también a los criollos puesto que, a pesar de ser hijos de padre y madre españoles (es decir, **de padres** nacidos en España), el sólo hecho de nacer en tierras americanas lo imposibilitaba de acceder a los más altos puestos. Esta fue una de las principales razones para impulsar la independencia. Hace falta sólo el sentido común, o ser un poco malpensado, para suponer que esa independencia fue una independencia criolla y que para las clases tradicionalmente oprimidas traería solamente un cambio de patrones, y esto no sería necesariamente para bien.

una masa homogénea de mestizos y donde los pueblos originarios aún existentes sólo representaban una barrera para la modernización.

Resulta alarmante que la ya anacrónica (y paradójicamente evolucionista) visión española de finales del siglo XV sobre el bárbaro así como sobre el desarrollo subsista en la política estatal de nuestros días como única vía y lo que es peor, que goce de gran aceptación o al menos de la complicidad de la sociedad actual, de la cual casi nadie estamos exento. Esta curiosa coincidencia es similar a la que pensadores incluso tan conservadores como Roger Bartra aluden al señalar lo inquietante que resulta el hecho de que el “pensamiento salvaje” que se atribuye a los hombres primitivos sea similar al mito del salvaje codificado en la Europa del siglo XII, sobre la base de antiguas tradiciones grecolatinas y judeocristianas (Bartra, 2001:91). ¿Hasta dónde remontarnos?

Los indígenas son, y han sido siempre, los tristes herederos del escalón más bajo que desde la sociedad colonial hasta esta, también triste y poco imaginativa, sociedad moderna se ha establecido. Al estigma de la condición de clase y raza se le suma el de la cultura. Lo que Stavenhagen menciona sobre la moda folclórica entre los mestizos nacionales como una imitación al interés extranjero sobre estas manifestaciones culturales nativas es un ejemplo extremo pero que bien ilustra la asimilación por parte de las sociedades actuales, así como su permanencia, del proyecto excluyente de identidades minoritarias. El caso puede verse al revés. Sí hay un orgullo por la arquitectura maya, en el ejemplo del mismo autor, pero no se reconoce (que es lo mismo que desconocer) la existencia de los millones que aún hablan, viven y piensan el maya y eso se debe a que hablar maya no es digno de admirar o de imitarse porque no lo tenemos interiorizado como criterio dominante establecido por los intereses hegemónicos, nacionales y supranacionales.

Finalmente, lo importante aquí es recordar que el proyecto nacional, desde la fundación del Estado mexicano hasta nuestros días, ha observado una única vía de desarrollo en la cual las etnias (y por extensión las “minorías”),

al reproducir su cultura, obstaculizan su marcha. La política indigenista asimilacionista, integracionista y participativa, ya abordada en el apartado de intervención, ha sido una especie de aspiradora que ha tratado, con relativo éxito, de recoger la diversidad de la superficie dejándola, al parecer, homogénea. La castellanización de los pueblos originarios –o lo que es lo mismo, la pérdida de la lengua o al menos de su fuerza comunicativa-; la conversión de los campesinos indígenas en migrantes o en mercancías folclóricas; la planeación de un ejército industrial de reserva; así como la erosión de sus recursos, tanto naturales como culturales, producto de la expansión del capital; ha contribuido a que la identidad de dichos pueblos necesariamente se adapte a los nuevos referentes sociales producidos desde fuera y se reconfigure continuamente.

En este sentido de resistencia, cabe señalar que en este proceso, la diferencia de los cánones culturales en conflicto ha sido sin duda un elemento muy importante. Enrique Florescano (Florescano, 2002:97-135) refiere al hecho de que esta diferencia aseguró que el europeo, y su creación criolla-mestiza que puebla el actual territorio de la otrora mesoamérica y reproduce una cultura fuertemente occidentalizada, al no comprender totalmente la cultura nativa, y sobre todo, al desconocer y despreciar sus referentes simbólico-culturales así como sus modos de expresión y reproducción; no pudo, y aún en la actualidad, eliminar completamente su cultura. Se destruyeron referentes, e incluso registros físicos, pero otras expresiones culturales permanecen³⁰ como

³⁰ Un ejemplo ilustrativo de esas expresiones son los rezos en los cerros. Aunado a lo necesario para llevarlos a cabo (organización, objetos y modos), es decir, a lo material, es interesante ver cómo los rezos, las palabras, conservan la herencia prehispánica. Primeramente es visible un rezo libre, no son oraciones prediseñadas */que eso sea toda mi plática, hasta donde sé, sólo en mi corazón la cuido no el papel, no en las letras, la digo platico la sagrada oración/*, donde no se define claramente cuándo se está hablando de Dios-Jesucristo o la Virgen y cuando se habla del Totik-Sol */nuestras mentes estarán alegres si calienta y alumbra tu floreciente rostro/ ; /mi Gran Señora florecida que está en el interior del cielo, en el interior de la tierra/* o de Vaxakmen */a los cuatro horcones de la tierra, los cuatro horcones del cielo/* Asimismo, es notorio el respeto por la naturaleza */ya un tejón, ya un pájaro, el gusano, apártamelo, escóndelo Señor, que sólo camine y cuide entre el monte, Señor. Ya no me envíes el gran viento, la gran helada/*; por el maíz */tal vez no estimé un pedazo de tortilla, tal vez llegó quejándose en el interior del cielo, en el interior de la tierra/*. En general, es visible una forma específica de respeto hacia las deidades */tal vez porque no sabemos reverenciarte cuando aparece tu resplandor, no por eso se enoje tu floreciente faz; mis pecado ponlos en tus espaldas, a un lado; mira pues Padre que ya sufrimos mucho; no escondas Señor tu gracia, tu bendición Señor, llora mi corazón para pedirlo/* y la búsqueda del bien común */donde esté detenido la gran enfermedad,*

reminiscencias pasadas, aunque necesariamente sincréticas con lo occidental, y son la materia prima con que los pueblos reconfiguran sus identidades actuales.

Así, vemos que ante un proyecto histórico de homogeneización cultural (o lo que el mismo, la eliminación de las diferencias representadas por las “minorías” lingüístico-culturales) dirigido por los intereses hegemónicos que han gobernado a México desde su nacimiento y que en la actualidad se ubican más allá de gobiernos nacionales, vemos siempre presente una resistencia por parte de los pueblos y esa resistencia se da en diferentes ámbitos. La conservación de la lengua y el vestido, la defensa del territorio y las reivindicaciones de derechos y cultura indígenas muy ligado al reclamo autonómico, son las formas más comunes.

Lo expuesto arriba vale para la historia y la configuración de identidades en los Altos de Chiapas. La política colonial despojó de territorios a comunidades indígenas y con ello modificó referentes físico-socioculturales de las mismas. Con las haciendas y posteriormente las fincas cafetaleras, las disposiciones del señor feudal-cacique suplieron (y de que forma) las antiguas exigencias tributarias de la corona española. Nuevas formas (criollas) de explotación se desarrollaron.

Ya en el siglo XX, la introducción de los partidos políticos, las instituciones estatales, principalmente el INI, trataron de integrar, eufemismo que debe leerse como *eliminar*, las formas tradicionales de organización, gobierno y modo de vida en general de las comunidades tzotziles. La *mexicanización* de los indígenas fue un proceso gradual con el objetivo de integrarlos a la vida económica –a los mercados de tierras, de productos primarios y de mano de obra- de la región donde invariablemente ocuparían el mismo último escaño. La modalidad de explotación sería ahora la transferencia de valor mercantil de sus productos primarios y sus artesanías y el despojo sutilmente legalizado de su territorio.

abrázame hasta donde pasa la raya, el mojón/ Fragmentos obtenidos de *Sk'opnel ch'ul vitz*
“Palabras para la sagrada montaña” de Pedro Jiménez G. (1996)

Ahora, bajando a la comunidad y considerándola como un producto de este largo proceso histórico-social podríamos preguntarnos ¿Dónde se evidencia los procesos de castellanización y mexicanización y cómo se explica el estado actual de la identidad étnica?, ¿Qué rasgos de la cultura propia sobreviven y le dan sentido a la identidad étnica? ¿Cuáles son las pertenencias y el conjunto de representaciones sociales que genera la fragmentación social tan reiteradamente señalada en apartados anteriores?

Considero que llegado aquí no podemos avanzar sin anteponer a todo análisis el carácter primario de la identidad étnica, es decir, el indígena es ante todo indígena y esa herencia viene con el nacimiento -caeríamos en un error interpretar lo anterior como un *estigma* a pesar de que no puede negarse que la sociedad nacional ha pretendido verlo, y que el indígena se vea a sí mismo, en esos términos. Así, la pluralidad de sus pertenencias sociales y sus representaciones sociales estarán impregnadas por su identidad primaria, en este caso, por su *ser tzotzil*. De acuerdo con esto, para un vecino de Bach'en, ser Priísta significaría que acepta esa representación social (la construcción social alrededor del priísmo), con todo lo que implica (en su contexto local) y que es consciente de que esta representación la comparte con los demás *Priístas* del paraje. Pero muy importante es también recordar que él acepta esa representación desde su modo de ser tzotzil de Bach'en. Por ello, cabría preguntarse hasta qué punto se apropia o interioriza esa representación social, o hasta que punto su pertenencia social corresponde a una representación social, en la medida de que dicha representación social es relativamente lejana y ajena.

Por qué decimos lejana y ajena si, como se ha mencionado, existe una larga tradición priísta en la región y estamos haciendo la aclaración de que el individuo acepta dicha representación desde su contexto. Así como es cierto que la religión católica está invariablemente presente y con un fuerte arraigo en la cotidianidad de la vida indígena en los Altos de Chiapas, también es cierto que ese catolicismo lejos está de ser ortodoxo y se matiza de la tradición étnica de los tzotziles.

Tratando de hacer una analogía entre catolicismo y priísmo, con sus respectivas distancias, puesto que la religión católica tiene una historia de más 500 años de conquista comparada con el poco más de medio siglo de presencia del PRI en la región, así como de la imposibilidad de dar a la filosofía priísta cualidades espirituales que puedan ser interpretadas y resignificadas desde una visión étnica; veremos que aunque no podemos mezclar la doctrina priísta con interpretaciones metafísicas, si es posible que debido a la imposibilidad del individuo de enmarcar adecuadamente esa doctrina dentro de sus *reales* dimensiones (donde deben considerarse los ideales de poder político, económico y social de un partido conservador y de una clase hegemónica y por tanto excluyente), la asimilación de la doctrina de partido y por tanto de la construcción social, hegemónica y en este caso válida, que ello implica, no pueden ser vistas sino desde el contexto de disputa y poder que predomina en el contexto local. En este sentido, esta representación social le es ajena y por tanto, lejana.

Lo anterior nos lleva a pensar que toda representación social que pretenda generalidad no constituye más que particularidades y en el ejemplo del priísmo debemos recordar que éste es un priísmo particular, por tanto, las pertenencias sociales se darán dentro de un conjunto de representaciones sociales particulares o de representaciones sociales matizadas por las particularidades locales. Es aquí también, en cada caso, en cada pertenencia y representación social, donde podemos ver manifiesta la historicidad de los procesos de mexicanización de los indígenas porque constituyen pequeños núcleos de verdades, pequeños mundos con escenarios, personajes y tiempos propios, contruidos desde -pero también alrededor- de un proyecto hegemónico en el cual, la forma final, o actual, de dichos procesos se ha moldeado con las resistencias, principalmente culturales, de cada uno de los pueblos y creó, de esta forma particular, cada uno de estos espacios, de estos imaginarios, de estos complejos simbólicos y no tan simbólicos, que envuelven cada una de las decisiones, interpretaciones y acciones de los individuos en un contexto dado.

El INI promovió entre los pueblos el sentimiento y el sentido de pertenencia a la nación mexicana a cambio de algunos favores jurídicos, principalmente, pues su acción no se tradujo en beneficios fuera del orden ya mencionado. Los beneficios de no ser indígena promovidos por el instituto indigenista pasan primeramente por el encauzamiento de la organización y el trabajo fuera de la tradición comunal sembrando valores que la vida nacional considera útiles, competitividad, rentabilidad, individualismo. La castellanización, la búsqueda de la eliminación de las lenguas nativas, ha logrado poco por medio de la educación en relación con los triunfos que la presión ejercida por el empobrecimiento material ha provocado en la población, principalmente varonil.

No obstante esta hostilidad por parte de la sociedad nacional y la presencia de pertenencias sociales incluso contradictorios y potencialmente conflictivos al interior de la comunidad, los rasgos culturales propios continúan siendo fundamentales en la reproducción de la vida cotidiana, lo cual es un buen indicador del estado de salud de la identidad étnica. Aquí cabe la cita de Bartolomé, *“Los símbolos no sólo permiten pensar la realidad, sino que también la construyen al otorgarle un sentido. La pertenencia a un sentido simbólico representa tanto la capacidad y la posibilidad de actuar respecto a un mundo como de ser en ese mismo mundo”* (Bartolomé, 2006:99)

Vo'ob. Lo que queremos

¿No ha sido la nuestra una continua experiencia histórica de mutilación y desintegración disfrazada de desarrollo?
Eduardo Galeano. Las venas abiertas de América Latina

Nuestra forma de ver las cosas se revela por las palabras que usamos, por las palabras con las que hemos sido educados. Las palabras, dice Gustavo Esteva, *“son puertas y ventanas de la percepción. Según las palabras que usamos así pensamos o experimentamos el mundo. Las palabras son los símbolos de la realidad, es la forma en que la realidad se hace presente en*

nosotros.”³¹ Es decir, en las palabras, con las cuales expresamos nuestra forma de ver las cosas, está la semilla de nuestro sistema cognitivo, el cual en principio es una imposición. Es por ello que resulta tan difícil recular sobre nuestros pasos y nuestro lenguaje, y términos como desarrollo y modernidad, que continuamente nos son repetidos para que no dudemos de su presencia y validez, resultan incuestionables. No es casualidad que una de las formas de legitimar el discurso desarrollista sea mediante el lenguaje. Refiriéndose al desarrollo Viola dice que *“uno de los rasgos característicos de toda esta maquinaria de conocimiento y poder, sería el uso de un lenguaje tecnocrático que abstrae los problemas de su marco político y cultural para formularlos como problemas técnicos y proponer soluciones ‘neutrales’ ”* (Viola, 2000:20)³² esto es, despolitiza los fenómenos para convertirlos en simples problemas técnicos.

La palabra desarrollo forma parte del lenguaje cotidiano y nos resulta tan familiar como el cielo que asoma sobre nuestras cabezas, sin embargo, esa familiaridad no es obra de la casualidad. En cualquier alusión al desarrollo debemos tener bien claro, antes que cualquier otra cosa, que éste ha sido siempre una noción occidental. En los noticieros, los diarios o en la plática común el desarrollo tiene básicamente un sentido de ascenso basado en el consumo y la posesión de algo (bienes, servicios, estatus), es decir, tiene un sentido de comparación y por tanto de competencia.

Así, el desarrollo que han sembrado en nuestra forma de ver el mundo dice que éste siempre va hacia delante, que es crecimiento y éste es siempre lineal, es acumulación y principalmente alude a lo económico y todo ello se traduce en un mejoramiento de la calidad de vida. En resumen, que es consumo. Cabría, aquí, preguntarnos sobre los efectos tanto en la salud, en

³¹ Esteve advierte: *“Tenemos que reconocer de entrada que las palabras nos han sido dadas, no las inventamos nosotros. Nos educaron en el uso de ciertas palabras y nos educaron en ciertas formas de usar esas palabras para construir ciertos enunciados, para construir en nosotros ciertas certidumbres y formarnos presupuestos y prejuicios sobre la realidad.”* (Esteve, 2009, audio en Internet)

³² El ejemplo de la pobreza, con los aportes que recupera de Yapa, Ferguson y Escobar, es muy ilustrativo: la pobreza es un problema delimitado a los pobres, quienes no lo son están fuera del problema. Así, el asunto ya no se trata de la pobreza sino de los pobres. *“...La pobreza pierde su carácter político para convertirse en un problema técnico de asignación de recursos...el problema social a erradicar no es ya la desigualdad, sino los pobres.”* (Viola, 2000:20)

esa calidad de vida (conceptos contruidos sobre el mismo sistema de valores) como en la ecología, que dicha idea ha conducido a la “sociedad moderna”. La contaminación ambiental, contaminación de la salud y contaminación de la convivencia social propias de esta modernidad debería hacernos si no retroceder, al menos tomar con más reserva esa categórica certeza que tenemos sobre ese desarrollo que nos han ofrecido.

El individuo, endiosado y al mismo tiempo envilecido por el sistema, es el blanco del discurso del desarrollo. El discurso político, académico, social y religioso, que construye y moldea las aspiraciones, certezas, opiniones y esperanzas sociales -en suma, el comportamiento, las respuestas del individuo- están programados para hacer que no se olviden, es decir no cuestionen, las verdades fundamentales sobre las que está contruida la sociedad. Una de estas verdades es el desarrollo. Lo que el discurso del desarrollo no dice, que siempre oculta, es primeramente, que el desarrollo es un concepto acuñado desde las cúpulas de un sistema no local, no nacional, sino mundial, que ha sido usado como parte del discurso legitimador de un orden impuesto desde el poder; y, que tanto el desarrollo como el poder se han de lograr sobre las costillas del otro. El desarrollo a costa del subdesarrollo, el poder a costa de la subalternidad, el consumo a costa de la carencia. Estos términos, como son entendidos, refieren siempre de un concepto ajeno pero que hemos apropiado a fuerza de un continuo y efectivo bombardeo publicitario y psicológico, por mencionar los métodos más blandos.

El desarrollo, casualmente, constituye el principal argumento del discurso de la modernidad. Desarrollo es acumulación y la acumulación brinda poder pero, como bien dicen Villoro (2005:40) y Wallerstein (2007:49-92), para que ese poder se mantenga es necesario legitimarlo. Una vez aquí hay un recorrido inverso, poder legitimado para acumular y mantener el ciclo. El poder se basa en la capacidad económica, y militar, dentro de un sistema de relaciones, no sólo económicas, que gira en torno a la acumulación y, ha dicho Wallerstein (2007:66,77-80), el fundamento de dicho sistema son sus instituciones, dentro de las cuales, las estructuras del saber son

fundamentales para legitimar las verdades, certezas absolutas, sobre las cuales está construido el sistema cognitivo de esas sociedades. Así pues, no sorprende cuando Andreu Viola (2000:12) afirma que *“más que limitarse a un repertorio de teorías económicas o de soluciones técnicas, la ideología del desarrollo constituye toda una visión del mundo”* Sobre decir que dicha visión del mundo ha pretendido ser universal.

Como se ha entendido el desarrollo, éste tendría, según lo que Viola (2000:10) recupera de Ferguson, *“por lo menos dos connotaciones diferentes: por una parte, el proceso histórico de transición hacia una economía moderna, industrial y capitalista; la otra, en cambio, identifica al desarrollo con el aumento en la calidad de vida, la erradicación de la pobreza, y la consecución de mejores indicadores de bienestar material”* Sobre esta línea de ideas no es raro que Arturo Escobar (s/f) defina al ideal del desarrollo de la posguerra como *“el proceso dirigido a preparar el terreno para reproducir en la mayor parte de Asia, África y América Latina las condiciones que se suponía que caracterizaban a las naciones económicamente más avanzadas del mundo – industrialización, alta tasa de urbanización y de educación, tecnificación de la agricultura y adopción generalizada de los valores y principios de la modernidad, incluyendo formas concretas de orden, de racionalidad y de actitud individual.”*

Por otro lado, lo que no es desarrollo, lo que es *atraso*, lo que está *subdesarrollado*, es visto con desdén por los promotores y seguidores del progreso. Lo que no es moderno o se resiste a la modernidad es ignorancia y es estorbo. Lo *tradicional* resulta entonces invariablemente opuesto a la modernidad. Tal como se entiende la modernidad y la tradición, hay aquí una situación de confrontación que es insalvable sin posibilidad de convivencia. Ante el recato y buenos modales del pensamiento moderno el desparpajo y bullicio de la *ignorancia* y el *atraso* son la viva imagen del pecado y la *barbarie*, y algo hay que hacer: hay que ayudar, hay que civilizar, dice el desarrollo. Y así, en nombre del desarrollo y la modernidad, el poder ve razón –una justificación que hay que legitimar- suficiente para intervenir

sobre los no desarrollados y que éstos sigan los buenos pasos que a aquellos los ha guiado por el camino del bien.

En el Estado mexicano, la ideología del progreso y la modernidad *a la norteamericana* se transpira en cada uno de los poros de las minorías gobernantes y en cada milímetro de tinta que marca, desde su nacimiento, el camino y el rumbo de la nación en esa rígida flecha del tiempo. La luz del progreso estadounidense iluminaba también a los brillantes políticos mexicanos y a falta de tierra virgen para colonizar bien podía usarse la tierra que los indígenas habían ocupado por siglos. Como se puede leer de Viola y Escobar, la diversidad o la diferencia no hacen juego con el desarrollo y en México hay mucha diversidad y mucha tradición, o sea, a los ojos de un gobernante cualquiera, hay mucho atraso. Falta el elixir del desarrollo y sobran los diferentes, los que son *muy otros*. Como observa Eduardo Galeano, “lo que sobra es gente, y la gente se reproduce” (Galeano, 2009:19) Y porque sobran y porque se reproducen el Estado ha insistido en una política indigenista, hija de esta forma de ver el desarrollo, a la medida. Hay que intervenir, mexicanizar a los indios, si se les quiere ayudar. Por rarezas de la vida esa forma de ayudarlos ha sido desapareciéndolos.

Pero, ¿qué ha dejado el desarrollo a su paso? A nivel mundial, las distancias económicas entre los países promotores del desarrollo y los rezagados, los llamados *tercermundistas*, se han hecho cada vez más grandes. Deudas externas impagables, hambre, pobreza, migración, ciudades sobrepobladas, nuevas expresiones de colonialismo y otras gracias del sistema son los resultados. En México los índices de pobreza -conceptos ajenos, maquillados y además deficientes tanto en su concepción como en su metodología-, dicen que el 42.6 por ciento de la población percibe ingresos insuficientes para satisfacer sus necesidades básicas³³. La situación es peor de la que pueda decirnos una cifra, por lo demás amañada, ya que generalmente no ofrece el transfondo político, económico, social, cultural ni una creíble comparación con el otro lado de la moneda, con lo que esa

³³ Indicadores de pobreza en México. Revista Este País No. 201 Diciembre de 2007

pobreza genera o contribuye a mantener y a aumentar. La riqueza se construye sobre los hombros de la pobreza. La situación en carne y hueso, fuera de cualquier análisis teórico, obliga a repensar el camino.

En este camino al desarrollo, la política estatal aplicada a los pueblos indígenas, esas manchas de atraso e ignorancia, buscó gradualmente la integración de los indígenas, o *la parte positiva* de ellos, a la vida nacional. Vida nacional es una forma de llamar al mercado. Como se ha visto en el apartado anterior, la política indigenista tuvo diferentes fases hasta llegar a la propuesta del etnodesarrollo sobre la cual añadiremos algunos comentarios.

Etnodesarrollo

Como se ha dicho, la política estatal de desarrollo que México adoptó se enfocó a crear un país moderno y desarrollado para lo cual era necesario una homogeneidad cultural, una *cultura nacional* que negaba la diversidad cultural representada por los pueblos originarios. El indigenismo instrumentado por el Estado ha tratado, a través de diferentes estrategias o fases de intervención cultural, de integrar a los indígenas a la vida nacional, lo que es lo mismo que negar su derecho a la diversidad. Una de esas estrategias fue el etnodesarrollo, una visión “progresista” en la política indigenista al considerar a los pueblos como sujetos sociales, esto es, como actores que podían definir su propio desarrollo.

Según Guillermo Bonfil Batalla (s/f:467), el etnodesarrollo es *“el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones”* Sin embargo, aclara, el proceso de etnodesarrollo *“no significa rechazar la innovación, ni privilegiar las ‘tradicionales’ como las únicas válidas o permanentes”* (s/f:475) Complementando lo anterior, Bonfil señala que el etnodesarrollo implica también *“la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo”* donde hayan posibilidades reales de

autodeterminación (s/f:478) Esto último agrega algo que ya se había insinuado desde el principio, pero que aquí ya se hace manifiesto, la necesidad de autonomía.

Como política indigenista, es a partir del año 1982 cuando el INI adopta la propuesta del etnodesarrollo como base de la misma. Se propusieron tres experiencias a manera de plan piloto, una de ellas habría de llevarse a cabo en los Altos de Chiapas. Parece que hasta entonces el INI no tenía mucho que presumir pues a juzgar por las conclusiones de Köhler (1975:321-325), el Instituto tenía sólo algunos logros en términos jurídicos pero la mexicanización no caminaba como se esperaba. Algo habría que hacer. *“La aplicación de un proyecto de etnodesarrollo [en los Altos] tenía como objetivo principal romper este conflicto [de las comunidades con el Centro Coordinador Indígena], otorgándole a las comunidades una capacidad de decisión que obligara al personal técnico del Centro a radicar en las mismas comunidades y atender de manera inmediata y directa los servicios que las comunidades demandaban. Se trataba, en otras palabras, de hacer de las comunidades grupos de presión capaces de incidir sobre los compromisos de la institución.”* (Valencia, s/f)

Si etnodesarrollo significa que los pueblos, con y desde sus recursos naturales y culturales, deciden su camino hacia el desarrollo y en este proceso fortalecen su identidad cultural, cabe hacer un par de advertencias al respecto. La primera es que seguimos hablando de desarrollo y la segunda es que a pesar de que se diga que cada pueblo pueda “elegir” su propio camino e instrumentos para el desarrollo no podemos olvidar de que dicha elección se daría en un contexto social, cultural y económico, que por un lado, no es un punto de partida sino un resultado, a la manera de Melucci, y por otro, ese resultado no proviene de un proceso únicamente propio sino que irremediablemente está ligado al proceso de intervención, cultural sobre todo, en el que se han impuesto y asimilado o apropiado, valores culturales ajenos a dichos pueblos. Es decir, no es una elección que se dé en una situación neutral o natural, sino condicionada a la posición subalterna que ocupa en una “sociedad mayor” a la que “pertenece”. Por otro lado, el

etnodesarrollo desde el Estado deja ver que es éste, o al menos un sujeto ajeno a los pueblos, quien decide si son, o no, sujetos capaces. Esto es, en la práctica, el etnodesarrollo ha implicado siempre un “permiso” otorgado por *alguien* para que *otros* puedan actuar.

Por lo que puede verse, el etnodesarrollo como propuesta de desarrollo parece ser una de las vías más adecuadas para que los pueblos definan el tipo, los medios y las formas de desarrollo que deseen de acuerdo con sus recursos naturales, sociales, culturales y económicos, siempre y cuando este proceso se realice dentro de un espacio de respeto del Estado para las formas en que los pueblos entiendan el “desarrollo”, y usamos esta palabra con fines de no entrar en una discusión mayor sobre el lenguaje y los términos. Sin embargo en la práctica el etnodesarrollo es un término estrechamente ligado al Estado y así se ha entendido, es una nueva fase o una faceta más de la intervención cultural en los pueblos originarios.

El etnodesarrollo, entonces, sería tal vez una opción viable para el desarrollo de los pueblos mientras signifique una estrategia a construir desde la comunidad en la cual los aportes del exterior no sean necesariamente nulos sino que existan siempre que la comunidad los considere necesarios o positivos, es decir, que la comunidad tenga la capacidad de decisión sobre ellos. Esto es, que los pueblos sean autónomos. Entendemos por **autonomía** a la capacidad del sujeto de actuar y decidir, libre de coerción y limitaciones impuestas por agentes o intereses externos. La autonomía en los pueblos indígenas ha sido un largo proceso de siglos expresado en diversos ámbitos, principalmente, como observa Benjamín Maldonado³⁴, en lo relativo a la medicina y la alimentación. En México, el reclamo de autonomía por parte de los pueblos originarios, así como el debate sobre la necesidad de su reconocimiento por parte del Estado, toma fuerza a raíz del

³⁴ Estos espacios autónomos se han construido con base en el conocimiento indígena así como por parte de la indolencia del Estado. En las comunidades, dice Maldonado, la escuela ha sido tradicionalmente la única presencia del Estado. Cuando la organización y la religión habían ya sufrido la intervención por parte de diferentes agentes externos, la alimentación y la salud todavía eran necesidades cubiertas únicamente con recursos y conocimientos de los pueblos. La medicina, por ejemplo, era practicada de forma autónoma en tanto no necesitaba espacios e instrumentos proporcionados por el Estado, bastaban los remedios tradicionales del curandero y su casa, o la casa del enfermo (Maldonado, 2009).

movimiento zapatista. Aunado a ello, la cada vez más cercana presencia de los mercados capitalistas y su influencia, pero sobre todo la amenaza que representa, sobre las comunidades indígenas y considerando los resultados (exclusión, empobrecimiento) que ha significado sobre los pueblos, hacen que el reclamo autonómico sea más vigente que nunca dada la necesidad de que las comunidades decidan sobre sus formas de ver y de construir el desarrollo.

La autonomía es un reclamo de los excluidos, de quienes han visto acalladas sus voces. La modernidad impuso sus certezas, sus modos y sus modas. Europa, el *Occidente*, construyó el mundo según sus leyes ignorando los *Sures* y los *Orientes* del mundo. Modos, voces, verdades, fueron negadas para dar paso al encantamiento de la modernidad. Pero el encanto terminó. Con la libertad individual vino el desamparo, dice Villoro (2005:31), y con el sentimiento de desamparo vino la revaloración de las formas excluidas. Si la modernidad falló en sus pregones de renovación de la sociedad tal vez valdría refugiarse en esas formas culturales, en esas sociedades que la modernidad aplastó durante su avance. En el desencanto que hace manifiesta la crítica posmoderna hay *un otro* espacio para replantear el desarrollo. Postdesarrollo, antidesarrollo, desdearrollo. Se aceptan todas las propuestas, tal vez alguna de ellas funcione, o tal vez todas. Si una certeza ha brindado el fracaso que ha significado la sociedad moderna es que no hay certezas únicas.

El postdesarrollo, como lo explica Arturo Escobar (2005:20), es una nueva era en la cual el desarrollo ya no es *“el principio organizador central de la vida”* y se abren espacios de revaloración de las culturas vernáculas así como *“la posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones que no se encuentren tan mediados por la construcción del desarrollo”* (Ídem). El postdesarrollo busca *“hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquéllos quienes supuestamente son los ‘objetos’ del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos y agentes”* (Ídem). En suma, el postdesarrollo es *“una concientización de que la realidad puede definirse en términos distintos a los del desarrollo y que, por consiguiente, las personas y*

los grupos sociales pueden actuar sobre la base de esas diferentes definiciones" (Escobar, 2005:22). Es decir, es abrir nuevos espacios de comprensión de la diversidad cultural, de las formas distintas de ver y entender el mundo. El zapatismo dice, un mundo en el que quepan muchos mundos.

Para el mundo, el desarrollo llevado hasta sus últimas consecuencias ha generado inmensas riquezas para una minoría sobre la base de la injusticia social y económica, sobre la exclusión de una mayoría. El Estado mexicano desde su nacimiento se iluminó bajo la linterna que portaba el ángel que alumbraba el camino estadounidense hacia el progreso, la modernidad y la expansión, su destino manifiesto. México se alumbró con luz ajena y aunque aún no despierta, cuando lo haga tendrá que aceptar que el camino no era el correcto. Bien sabemos que el discurso es uno y los intereses son otros, al menos en el discurso el error es claro. El costo de la elección en las sociedades de carne y hueso es alto y posiblemente impagable. Dentro de las máscaras, intentos simulados, de desarrollo (del tipo de desarrollo que se ha ofrecido), ha habido cosas rescatables, muchos de ellos producto de la resistencia de los pueblos. Es posible que de todo ese pasado puedan construirse formas más adecuadas a las realidades actuales.

Tal vez el etnodesarrollo como propuesta, la autonomía como medio y la experiencia de alternidades (los caracoles zapatistas, los MTD argentinos, MST de Brasil, la defensa del agua y el gas en Bolivia, el CRI del Cauca en Colombia, Conaie en Ecuador, etc.), enriquecida con las formas particulares de cada pueblo, puedan constituir una posibilidad de construcción de otros caminos, otros mundos. O tal vez no, pero ya no puede continuar negándose la oportunidad a los pueblos de equivocarse por sí mismos. En todo caso, la posibilidad de equivocarse puede también construirse entre todos porque la solidaridad, las redes solidarias, no está peleada con la autonomía o con el autogobierno. Aquí los centros institucionalizados del saber tienen una posibilidad de reivindicarse interactuando con esos espacios. Foucault (1971) decía que *"todos los sistemas de enseñanza, los cuales aparecen simplemente como transmisores de conocimientos, están hechos para*

mantener cierta clase social en el poder, y excluir los instrumentos de poder de otras clases sociales” y parece que no le faltaba razón cuando decía. En el siguiente capítulo se abundará en la discusión sobre los temas que aquí se han expuesto; necesariamente el *desarrollo*, por usar un término, será uno de los ejes sobre el cual caminen las palabras. Lo que queda claro es que el desarrollo es, sigue siendo, un término incómodo.³⁵

Finalmente, después de discutir las categorías de Comunidad y Comunalidad -que son las que generan mayor debate- podemos afirmar que esta perspectiva sigue siendo adecuada para el análisis que se lleva a cabo en el presente documento pues se adapta muy bien a los fenómenos que se reproducen en la comunidad de estudio. En un intento por comprender la organización que no se explicara desde la Comunalidad, se abordó la teoría de la Acción Colectiva no nos aporta mucho para comprender los procesos organizativos en el paraje. Esto se debe a que dichos procesos se salen de la lógica del movimiento social, como tradicionalmente se les ha entendido, y por otro lado, tampoco reproducen la lógica de las identidades instrumentales y procesos organizativos fugaces que parecen prevalecer en los movimientos sociales de los cuales deriva dicha teoría.

Asimismo, cabe destacar que conforme se avanzó en la discusión teórica así como en la aprehensión de algunos rasgos culturales, derivado de la convivencia en la comunidad, la perspectiva desarrollista con la que se pretendía analizar los procesos organizativos impactados tanto por la identidad como por la intervención, sufrió un cambio bastante evidente. Al adentrarse en la discusión del desarrollo y observar que la mayoría de las expresiones de la organización en la comunidad se dan en el ámbito de la convivencia diaria, y el trabajo en el campo y la organización *para el desarrollo* pasa a segundo término, fue preciso reorientar la comprensión de la identidad y la intervención como factores que inciden en los procesos organizativos. Esto se discutirá en el siguiente capítulo.

³⁵ Por ahora caben las palabras de Pellezi (1982) “*Que el orden tecnológico-industrial esté destinado, de algún modo, a prevalecer universalmente, es difícil por ahora ponerlo en duda: pero cómo a lo largo de qué caminos, en qué momentos, y mediante qué formas, qué transformaciones y qué adaptaciones, son cosas que no tenemos derecho de decretar para los demás...*”

III PALABRAS QUE ANDAN LA VEREDA

*“Así hemos tenido que guardar nuestro espíritu para que
no lo destruyan los que han dejado
que la avaricia enturbie sus ojos”
Ermilo Abreu Gómez. Jacinto Canek*

Jun. Sirenas que cantan

La invasión cultural es y ha sido el pan de cada día de los pueblos originarios de América por lo menos durante los últimos quinientos años. Algunos años han pasado, por lo que no resulta rara tanta familiaridad con ese extraño enemigo que poco a poco fue ocupando espacios en la religión, el trabajo y el núcleo familiar. En la cocina de vara y lodo lo mismo se ve la masa de pozol que un envase de coca cola. La invasión pues, así en la tierra como en el cielo, ha llegado hasta la cocina, es decir, a la comida y, poco a poco, al alma.

El Estado, leviatán que rompe cercos y murallas y cambia costumbres y conciencias, es pieza fundamental para dibujar la actualidad de los pueblos indígenas. Y sin embargo, los pueblos indígenas son pueblos y son indígenas gracias a su identidad como tales. La identidad étnica, ente deformado, desfigurado, excluido, resignificado y cotidianamente defendido es lo que hace pueblo a un pueblo e indígena a lo indígena. Nuestro caso, Bach'en, se ha visto ya, no es ni el romántico edén, pensado por unos, ni la apocalíptica sociedad pregonada por otros. No, esta comunidad no está ni pegada al cielo ni roza con el infierno. Está, más bien, en la tierra. Bien pegada a la tierra. Y ahí, en la tierra la cosa está así. La intervención muestra sus efectos principalmente en la organización religiosa y en la organización para el trabajo; la religión y los partidos políticos conforman pertenencias sociales que definen la convivencia al tiempo que plantean cuestionamientos a la costumbre; los partidos políticos, el PRI años atrás y ahora lo mismo da cualquiera de ellos, son el epicentro de las nuevas prácticas organizativas.

Tal vez los cambios de estas prácticas no sean tan evidentes en las formas como en los objetivos. El corporativismo campesino llevado al extremo a través de la CNC desde la segunda mitad del siglo XX se ha ido poco a poco

transformado en un nuevo clientelismo de los programas de asistencia social. Ya no es sólo la CNC y el PRI, mítica pareja de opresión y represión, distintos colores y letras mayúsculas designan las nuevas identidades gremiales.

En suma, las religiones, los partidos políticos y las organizaciones civiles, personeros del modelo económico, fragmentan a la sociedad comunal pero no al grado de *descomponerla*, es decir transformarla en algo distinto a lo que es, de modo que elimine la diferencia con la sociedad mestiza. Estas pertenencias fragmentan la sociedad comunal en pequeñas sociedades comunales donde el modo comunal se mantiene vigente, en unas más, en otras menos. La religión y los partidos políticos, frente a la tradición comunal, promueven el individualismo en el sentido de buscar, u ofrecer, beneficios individuales. La intervención, voluntaria o involuntariamente, desvincula, disgrega. Pero de la misma forma, voluntaria o involuntariamente, cohesiona.

Sin ser románticos, la realidad que hemos visto muestra que la tradición étnica aún se conserva en un segmento mayoritario de la población, y cuando decimos tradición no hablamos de algo necesariamente inmutable, y que aún con cambios, fusiones o sincretismos, ésta evidencia *una forma tzotzil*, específica, de ver el mundo. Lengua, vestido y territorio, modos y objetos, siguen siendo parte fundamental de la identidad, lo que es lo mismo, de diferenciación. Las costumbres, los modos de ser y hacer la vida cotidiana y sus espacios, es lo que abre la mirada y, sin caer en juicios, dejan ver a Bach'en como una sociedad particular frente a la sociedad mestiza.

Como se ha visto, la organización lleva, o puede llevar, a la acción en grupo y este proceso de agrupación se da dentro de una red de tiempos, espacios e intereses. Aquí hemos destacado a la intervención y la identidad como elementos que explican y, en gran medida, dan sentido a las nuevas expresiones colectivas. Específicamente, hemos puesto atención en cómo se construye la organización y cuál es la importancia de la identidad en este

proceso porque queremos darle una explicación desde nuestra posición y tratar de amarrarla a una de las perspectivas del desarrollo. En el camino hemos visto la problemática que envuelve a este término que además de ser impreciso, obedece a un proceso de hegemonización económica, de valores y concepciones así como del lenguaje mismo. Esta apertura del término nos ha llevado a escuchar desde la comunidad lo que se entiende por desarrollo, sin dejar de lado el proceso arriba señalado localmente manifiesto en el largo proyecto intervencionista. Aclarando lo anterior, ese modo en que la comunidad entiende el *desarrollo*, nosotros lo vemos como el resultado de la conjunción de una multitud de factores internos-externos, es decir, también como un proceso, por lo que nuestras reflexiones derivan de la forma en que vemos este proceso en su conjunto, es decir, cómo lo observan desde la comunidad y cómo lo vemos nosotros si a esa visión local le sumamos el proceso intervencionista.

Es probable que esa nuestra opinión se aleje de la descripción que hacemos de la noción local de desarrollo, en cuyo caso este documento se reduciría únicamente a un punto de vista más. Ese punto de vista no sería más que un montón de palabras enmarcado en el interés por encontrar o, dar algunos pasos en la búsqueda de una forma en que pueda construirse un tipo de desarrollo (hablamos de un otro desarrollo) adecuado a, y desde, esta realidad, sin caer en una propuesta del retorno a un pasado idílico así como tampoco abandonar una herencia cultural aún viva y en cotidiana resistencia para entregarse a la dinámica de la vida occidental.

Chib. Los cambios, marea que sube y baja

“...el eidos occidental moderno [...] penetra dondequiera en el seno de las culturas tradicionales e instaura una relación aculturativa de tipo nuevo, en que la jerarquía de valores es a un mismo tiempo impuesta y aceptada subliminalmente. De ese modo la cultura atacada no puede reaccionar [...] sino que se ve constreñida a sufrir pasivamente una relación jerárquica de la cual ni siquiera es completamente consciente, y por lo tanto a vivir en un estado de fractura irremediable.”
(Pellezi, 1982:12-13)

Identidad, Intervención y Organización son cada uno un proceso estrechamente relacionado al otro. En cuanto a la identidad y la organización local, éstos se han construido en los márgenes, como dice Zibechi (2008), de una sociedad nacional, desde la cual se ha insertado la intervención como un factor de disturbio, bueno o malo sí inevitable; sobre la intervención se han discutido ya las formas en que se ha llevado a cabo así como sus efectos visibles sobre la población y la comunidad en general. Así, aceptando que hay ciertos rasgos de la identidad local que han cambiado debido a la intervención, podríamos pensar que la propia identidad también lo ha hecho y por tanto, si cambia la forma de ser y de ver el mundo cambian también las formas de hacer, a la manera de una interminable cadena de causa-efecto.

Pero ¿cómo se expresan esos cambios en la identidad étnica? y a su vez, ¿cómo se refleja en la organización y en la acción colectiva? Por un lado, los cambios, que por supuesto existen en tanto hablamos de una identidad viva y dinámica, no son tan visibles pero se deducen del cambio en los referentes identitarios (territorio, lengua, vestido) aunque no parecen suficientes para hablar de cambios significativos en la identidad étnica. Las pertenencias políticas, la paulatina invasión de productos de consumo nacional (ropa, televisores, refrescos embotellados), no dan pie a que se asuman con otra identidad, lo que sería un caso extremo, pero esos cambios no alcanzan siquiera para asumirse como tzotziles distintos a Ch'enalhó. Los rezos en los cerros¹ ya no representan la unanimidad de antaño, pero por otro lado, por donde quiera vérselo, no hay actualmente la posibilidad de dejar de ser lo que son, la pregunta de Jacinto Arias (1982), intelectual local, sobre si es mejor volverse ladinos parece que puede permanecer por algún tiempo más con un "no" como respuesta.

Lo que se acepta del exterior, a lo que se aspira a nivel individual, no cabe fuera de su identidad de tzotziles. La noción local sobre la salud, educación y

¹ Considero que los rezos son el elemento más significativo de la expresión de la identidad cultural por estar fuertemente ligado a las creencias prehispánicas y a la relación con la naturaleza y las deidades que en ella viven. Así, los rezos son lo más des-moderno, y en tanto es más lejano a la modernidad se ubica más cerca de la cultura propia.

bienestar, ejemplos de “indicadores de desarrollo”, están invariablemente atadas a su identidad cultural y aún cuando mágicamente pudieran acceder a ellos, desde el horizonte mestizo, no van a ser aceptados de manera automática, o no de la forma en que se pudiera esperar. No todas las bondades del desarrollo son vistas por todos como bondades. Poniendo un ejemplo burdo, no es fácil imaginar que la gente más *ladinizada* del paraje aspire a una vida como mestizos a menos que pueda trasladar a esa vida un determinado conjunto de particularidades de su medio indígena, su modo de entender la salud, el bienestar, el tiempo y la convivencia, es decir, a menos que su medio continúe siendo indígena, que su cultura indígena regule su comportamiento individual y colectivo. Si hay aquí una contradicción no es casualidad.

Para la transformación del indígena en mestizo no basta con la transformación del medio rural en medio urbano. Podrían argumentar, por un lado, que la paulatina transformación del medio rural encaminaría un proceso de *ladinización* transformando la identidad étnica en una identidad campesina, urbana, obrera, etcétera; pero, por otro lado, los espacios rurales (generalmente mestizos) que han pasado por ese proceso de urbanización mantienen aún un fuerte apego a sus costumbres rurales y esto se observa hasta en las periferias de las grandes ciudades -y no sólo en las periferias pues hay que recordar que las grandes ciudades crecieron por la migración de la gente del campo-, de modo que este planteamiento de la transformación de las identidades étnicas no parece ser muy sólida, más aún porque en éstas hay una mayor riqueza simbólica que genera lazos de arraigo a la costumbre más difíciles de destruir.

Por el lado de la organización y la acción es importante analizar de qué tipo han sido los cambios, en qué medida lo han hecho y hacia dónde conducen. En este sentido sobresale el tema de la asamblea que, como ya se ha dicho, sí hay un visible debilitamiento de la institución (la asamblea comunitaria), pero en este caso, ello significa que para determinados asuntos no es posible lograr acuerdos a nivel comunitario, puesto que en esos casos ni siquiera funciona como un espacio de discusión que involucre a toda la

población. Ese espacio se ha trasladado hacia el interior de los grupos por lo que podemos decir que, a la manera de las leyes de la física, la fuerza de la asamblea no se ha perdido, se conserva en los pequeños espacios en donde se reproduce las formas de comunicación y de toma de acuerdos.

Por ejemplo, *las Abejas* se reúnen en su ermita tres veces por semana y ahí toman acuerdo sobre la tienda cooperativa, el cargo o los asuntos a tratar respecto al comité de Acteal, la oración para algún compañero, o lo que haya que tratar. Tienen un ministro que coordina las actividades religiosas así como una forma de representación ante el comité de Acteal equivalente al agente municipal. En este grupo, los acuerdos y los asuntos colectivos se manejan como en la asamblea, la diferencia es, básicamente, la dimensión de dicho espacio ya que atañe sólo a los miembros de *las Abejas*. Este tipo de reuniones no implica la sola concentración de personas para tratar un único asunto, significa también convivencia, reforzamiento de los lazos de cohesión, aportación colectiva de alimentos (de la producción propia) para elaborar la comida del grupo. Y en todo ese proceso se expresa su identidad (en la forma de hablar-escuchar, de comer, de cultivar y con ello mantener una forma de vida ligada a la tierra, etc.)

En suma, no sólo es un acto de reunión sino constituye un espacio más amplio. Lo mismo puede decirse del grupo evangélico, del comité de padres de familia, de los grupos de pozo, por ejemplo, y las diferencias pueden ser que en unos la cohesión o la comunicación es más fuerte que en otros, pero en general estamos hablando de un modo de organización, de comunicación, toma de acuerdos y realización de actividades que evocan la asamblea general comunitaria, esto es, el consenso y el bien colectivo así como modos de hacer y de ser. Reproducir estos modos, estos rasgos determinantes de la identidad, implica reproducir la identidad misma.

Otro cambio señalado corresponde a los objetivos de la organización. El Estado, a través de sus programas sociales, mediante los partidos políticos o la red clientelar por medio de las organizaciones campesinas, promueve la obtención de beneficios individuales -lo que rompe con la tradición de la

organización para el bien común- por medio de la no-organización, es decir, mediante la representación nominada, principalmente, por agentes externos. ¿Qué tanto impacta estas nuevas formas de organización para la reproducción de la comunidad y su identidad? Estos cambios en los objetivos obedecen a un propósito estatal, el de desarticular la organización local. Ante las muchas necesidades que hay y la euforia vivida por el surgimiento de *las Abejas* y el movimiento zapatista fue necesario cortar de principio los intentos organizativos que pudieran surgir, crecer y/o adherirse a otros ya existentes. Con el otorgamiento, pero básicamente con la promoción, de reducidos apoyos gubernamentales se ha buscado eliminar los intentos organizativos, abortar las solidaridades. Sin embargo, como era de suponerse, esta estrategia no ha logrado un mejor nivel de vida en la población, lo que también cuenta para medir resultados de esta estrategia pues la gente ha visto que ahora, del modo que sea, recibe mayor atención y en un momento dado puede, aún dentro de los cauces del Estado, manifestar sus reclamos. Sobre todo si a pesar del tiempo ven como su situación no mejora por más que unos y otros lo digan aquí y allá.

Este darse cuenta y el ejemplo de que se vale y se puede protestar ha sido otro de los grandes logros del alzamiento zapatista entre las comunidades indígenas, por más que hablemos de grupos insertos en el juego de los partidos políticos. Por otro lado, fuera de los canales clientelares que forjan los programas asistencialistas la vida transcurre dentro de la casa, la parcela y la ermita y en estos espacios las costumbres, los modos de ser y hacer, esto es, la identidad, continúan reproduciéndose de forma relativamente autónoma en tanto no representan una amenaza fuerte para el Estado, confiado en lo que el clientelismo y, lo que en adelante, la televisión puedan hacer. La identidad étnica aún tiene lados positivos para el Estado, como los indigenistas habían pensado décadas atrás, y en tanto éste piense que no hay amenazas al orden establecido mantendrá una política semejante a la actual por lo que las identidades étnicas tienen ahí un espacio de reproducción y de construcción de resistencias.

Otra mirada, simular la palabra

A pesar de que hasta aquí se ha hecho un intento por encontrar hechos y relaciones poco palpables a la observación, lo mencionado párrafos arriba constituye lo más visible en lo relativo a los procesos de cambio y de fragmentación social directamente relacionado con la identidad y la organización que se ha venido mencionando a lo largo de este documento. Sin embargo, una otra consideración de las claves para entender estas diferencias internas podría ubicarse en el terreno del lenguaje, específicamente en los valores que este representa, me refiero al valor de la palabra.

Hay acuerdo entre los conocedores en que la modernidad y sus valores -así como sus proyectos- son producto de un modelo económico, nacen en el capitalismo por lo que todo gira en torno al proceso de hegemonización económica y son los principios económicos los que rigen los valores religiosos, estéticos, educativos, morales, etc. Hasta estas altas tierras tzotziles llegó un poco de Occidente, de PRI y de Modernidad. Un poco de *otredad* pues. Y así, gradualmente, los pensamientos se van moviendo. Hasta hace algunos años otras eran las necesidades, otras las aspiraciones y otros los modos de obtener lo que se necesitaba o lo que se aspiraba tener. Con el acercamiento y familiaridad con los que lejos estaban y con su modo de vida, paulatinamente se han ido integrando nuevas necesidades, materiales o no, a la vida colectiva. Y así se han ido modificando las verdades, lo que no es poca cosa si consideramos el uso que se les da y los efectos que produce.²

El mexicano típico, la caricatura que de él se hace, tiene entre sus virtudes además de su desdén por el peligro, la fama de que su palabra vale, que la respeta como a un contrato. Esa simpática representación parece conservar una herencia que debe remontarse a los pueblos originarios³. En la

² Foucault entendía como ‘verdad’ los *enunciados con los cuales nos gobernamos a nosotros mismos y gobernamos a los demás*, es decir, “con los cuales gobernamos nuestros comportamientos”. (Esteva, 2009).

³ Entre los ancianos de las zonas rurales las personas no gratas son aquellas que mienten, roban o no trabajan. No es casualidad que Eduardo Galeano refiera el valor de la palabra entre los pueblos

cotidianidad mestiza la palabra está más bien devaluada y es común decir y escuchar palabras que no tienen correspondencia con la verdad sobre todo en asuntos considerados de poca relevancia, las *mentiras piadosas* y palabras para salir del paso, por mencionar algunas, son tan comunes a tal grado que no representan tema de conflicto.

En los pueblos originarios esto no es tan común, en Chiapas no es difícil aceptar que los indígenas valoren la verdad y desdeñen la mentira. Tal vez no sea casual que el tzotzil nombre a su idioma lengua verdadera. La primera ruptura en las sociedades comunales viene de la simulación de la palabra. El Estado disfraza las palabras y en donde dice *sí* oculta un *no*. “*Nos mienten el pasado como nos mienten el presente*”, diría Galeano. Las verdades que el Estado siembra en la comunidad al menos son sospechosas, pero en la comunidad hay ciertos discursos que vienen de afuera que se toman como verdades sin ver las mentiras que esconden los intereses dominantes. Esta verdad, ya tomada como tal por un determinado grupo de personas al interior de la comunidad, choca con la otra forma de entender un mismo problema (con quienes no las toman como verdad).

Esta divergencia resultante sería la ruptura originaria de la sociedad comunal. Si bien no basta enredar la palabra para romper los vínculos, cabría sumarlo a los otros factores de ruptura ya mencionados, sin embargo, en tanto la palabra es el puente para construir el colectivo puede ser determinante en el tipo de relaciones que se habrán de crear y/o reproducir por lo que no estaría de más prestar más atención a este tema.

Hasta aquí, hemos abordado los efectos de la intervención en la organización y en la identidad étnica, pero ¿cómo se ven estos dos procesos desde la identidad? No vamos a empezar de cero pues a lo largo del documento se ha tocado esta relación y aquí sólo se precisaran algunos puntos ya mencionados.

originarios, donde se repite el vínculo palabra-alma, en varios de sus relatos (La palabra, Ventana sobre la palabra). En la literatura sobre tzotziles y tzeltales hay también una clara referencia a esto

Ochib. La identidad, muro que construye

El Estado ha invadido a la comunidad indígena en múltiples formas, sea por medio de la educación, la migración, la tecnología, el mercado, la religión o la política, entre otras, atacando las bases culturales de las identidades étnicas como parte de una larga política indigenista, la cual, no hay que olvidar, debemos entenderla está inserta dentro de un modelo económico que rige los valores y verdades de la vida en sociedad y cuyo resultado para los pueblos originarios ha sido, entre otros, el empobrecimiento material así como la fragmentación de las sociedades comunales.

Es claro que no hablamos de un proceso armónico, ante cualquier acción de fuera la comunidad genera una respuesta. A los conocimientos, formas y creencias extranjeras arraigadas en el seno de la comunidad, producto de la invasión cultural, sobreviven aún importantes rasgos de sus especificidades étnicas que funcionan como base de resistencias culturales, tal vez en cierto grado inconsciente, fundadas en sus identidades étnicas.

En las últimas décadas, la presencia del Estado en los pueblos originarios ha tomado forma en los programas asistencialistas y grupos de choque, paramilitares principalmente. Siendo consecuentes con lo que se ha expuesto sobre la intervención estatal diremos que los resultados que ésta busca son, a corto o largo plazo, bastante perjudiciales a la comunidad y de haber tenido total éxito la comunidad, y con ello su identidad, habría ya desaparecido.

Vemos que no es así, el colectivo objeto de intervención en todo caso se ha dividido y con ello se han multiplicado las respuestas, pero todas ellas han surgido de su capacidad de organizarse como grupo, a favor o en contra de la intervención, abogando a algo que le da identidad o comunión, que en el caso de los grupos indígenas destaca su identidad primaria, su identidad étnica. ¿Cómo se recibe o contrarresta la acción estatal? En Bach'en, el que de lejos llega tiene en la condición de empobrecimiento y marginación de sus habitantes una buena veta por aprovechar.

Quienes reciben cierto consuelo del Estado pierden la necesidad de organizarse para satisfacer determinadas necesidades por otras vías o pierden la capacidad de reclamo; quienes ven al Estado como un ente que expresa control y dominio en todas sus manifestaciones, ejercitan un poco su capacidad de organización interna. Aquí se pensaría que hablamos de dos grupos muy diferentes porque visto desde fuera serían dos grupos cuyos modos de actuar son contrarios, pero hay que reconocer que sólo estaríamos hablando del modo de actuar con respecto a un tema específico.

¿Hasta dónde penetra la intervención en la reproducción de la convivencia si entendemos que es precisamente en la convivencia en donde se expresa tácita la identidad? Fuera de la presencia de extraños y de la organización para obtener o rechazar apoyos estatales, la comunidad vive rutinaria su vida religiosa, de trabajo y convivencia. Es claro que en esta cotidianidad está impresa la intervención pero en este círculo de convivencia, aunque sea en los grupos que internamente se han formado, la identidad no se altera sustancialmente, a pesar de todo, sin importar si hablamos de un Priísta, un Abeja o un Costumbre, ser un habitante de Bach'en implica una forma de entender la convivencia familiar, la salud, usar la lengua materna para comunicarse, reproducir una forma de trabajo, comer, etc., ligadas a su herencia étnica que casi implica unanimidad para con el resto de la población.

Ahora bien, los cambios previamente señalados deben reflejarse de algún modo en la organización. En la organización para la recepción de apoyos gubernamentales, hay un claro ejemplo de lo que aquí denomino organización intervenida donde puede observarse el debilitamiento de la identidad étnica en su función de construcción o resistencia. La organización intervenida no es un tipo de organización que tenga el objetivo de luchar para obtener apoyos gubernamentales ya que para ello no se necesita llevar a cabo trámites complicados e inciertos pues generalmente se trata de apoyos sencillos; sino más bien una organización para concentrar documentación y trámites simples, de seguimiento y para la recepción de

dichos beneficios. Aquí la intervención busca desarticular la organización para el reclamo, es decir, busca contener el descontento.

En los grupos *Priístas*, y en general en todos los que reciben apoyos de gobierno, el Estado logra su objetivo abortando la organización local mientras la situación de las familias se mantenga en ciertos niveles aceptables de descontento. En este sentido cabría ubicar un análisis sobre este límite de la pasividad aunque ello queda fuera de los alcances del presente trabajo, pero sí cabe preguntar si la identidad condiciona la intervención o la organización y en qué forma lo hace. Una posible respuesta para el caso de la intervención sería que en los apoyos que recibe ello no es tan visible como en los apoyos que no recibe.

Es cierto que es el mismo Estado el que dosifica la cantidad y la calidad de los apoyos que brinda, pero también es cierto que no puede ofrecer los mismos apoyos o al menos con la misma metodología, por mínimos que sean, a todas las poblaciones. Hay ciertos límites que la cultura impone y que en cierto modo el Estado, o más bien sus funcionarios, no pasa por alto. Asimismo, siguiendo una lógica similar podemos extender esta búsqueda y vemos que respuestas más visibles a las preguntas que planteamos líneas arriba podríamos encontrarlas si ampliamos el rango de visión y no buscamos tales condicionamientos en la *organización intervenida*, sino en los grupos que rechazan los apoyos estatales o que se organizan en torno a otros objetivos, en la organización poco o nada intervenida por los apoyos del Estado, que aquí denominamos simplemente *organización local*.⁴

Esta *organización local* (Abejas, *Costumbres*, escuela, pozos de agua, etc.) se construye principalmente motivada por la herencia étnica más que por acción externa contemporánea. Como podemos ver, a diferencia de la *organización intervenida*, este tipo de organización se da en muchos ámbitos de la vida comunal y el carácter de beneficio colectivo es claro. Los *costumbres*, sobre todo los ancianos, son el ejemplo más claro del lazo

⁴ La denomino *organización local* simplemente en aras de diferenciarla de la organización *intervenida*, esta intervención es con respecto los programas asistencialistas del Estado.

prehispánico en razón que expresan un fuerte vínculo con la naturaleza mediante rituales *paganos*, sin embargo es de mayor importancia destacar la naturaleza colectiva de los ritos en tanto éstos buscan el bien de la población en general al pedir que no haya carencias ni enfermedades. Los *patronatos* si bien usan esta denominación no distan mucho de la organización y responsabilidades de los típicos *comités* nombrados en asamblea, aprovechan la tradición de trabajo colectivo para solucionar problemas comunes y asuntos colectivos.

Para estos dos casos, la cultura además de determinar las necesidades así como el tipo de organización-acción a llevarse a cabo, también da pie al tipo de apoyos estatales que pudiera recibir o, más bien, reclamar. Por otro lado, *las Abejas*, el más radical de los casos, al rechazar los apoyos de gobierno funda su resistencia en lo que la literatura actual sobre los pueblos originarios llama *dignidad indígena* al tiempo que fomenta la solución de sus problemas materiales y de convivencia mediante un sistema de representación alterno y autónomo al paraje y al municipio. Es importante recordar que *las Abejas* tienen apoyo de algunas ONG, por lo que entre los retos más fuertes que observamos para este grupo está, además de la presión estatal mediante ofrecimientos de apoyos que buscan desintegrarlos, en qué tanto puedan conservar su autonomía frente a dichas organizaciones que los apoyan, tales como Cáritas.

Hemos visto que estos últimos han promovido la fabricación y el uso de letrinas y estufas ahorradoras de leña, por ejemplo, y no pudimos conocer qué tanto estos apoyos son una respuesta a la demanda del grupo y qué tanto es un tipo de imposición por parte de la ONG. Para el caso de las estufas, al parecer han tenido un débil éxito, pues, al margen de las bondades en cuanto a la salud y los supuestos beneficios a la ecología, no resultan adecuados ni a la cultura ni al clima frío de estas tierras, por lo que la introducción de estas estufas supone cambios en la cultura de convivencia dentro del espacio familiar que constituye la cocina⁵. En suma, en los rezos

⁵ Sin embargo, la cocina es más que un espacio familiar, es un espacio social donde no solamente come y platica la familia, sino los eventuales invitados miembros de la comunidad.

y en *las Abejas* el Estado no ha logrado introducirse como en los patronatos o comités en virtud de que las actividades que éstos realizan forzosamente entran dentro de sus obligaciones, educación, salud y comunicación, sin embargo, no es novedad decir que el Estado ha descuidado estos aspectos y por lo mismo da pie a que se genere organización local.

Como puede verse, en la mayoría de las expresiones de la organización-acción local, que es lo mismo a decir en la mayoría de los espacios comunes de la convivencia social en la comunidad, la identidad sí condiciona la intervención estatal que aquí discutimos y en el caso de *las Abejas* es determinante en la construcción de su resistencia organizada.

Chanib. Otras palabras

Después de este largo recorrido de imágenes y palabras donde creemos que se han reconocido algunos pasos, caminos, y formas en que los pasos se relacionan con el camino, buscando siempre establecer ligas tangibles con la realidad, trataremos ahora de añadir algunas consideraciones que tal vez se alejen un poco de los hilos conductores de este trabajo de investigación pero que se relacionan directamente con el tema del desarrollo y con el debate que a su alrededor se lleva a cabo desde el ámbito de la academia.

Los puentes, un espacio en medio

Al igual a lo que, considero, ha sucedido con el valor de la palabra, otro elemento que parece haberse pasado por alto, o restado importancia, es lo relativo a los vínculos entre las sociedades mestiza e indígena.

Los intentos por lograr el desarrollo de los pueblos originarios, por más que fueran simulados, habían tenido su origen en la forma en cómo la clase gobernante entendía a estos pueblos y el papel que les daba en su proyecto de nación. El objeto de desarrollo era ajeno a las decisiones tomadas allá arriba. La política indigenista se modificó significativamente cuando

decidieron darle palabra a los tales *objetos*, los intentos, aún simulados, habrían de originarse desde la comunidad, aunque claro, sin olvidar que la última palabra la tenían siempre los de allá arriba. Lo que aquí hemos dicho es que tradicionalmente se han buscado respuestas⁶ de uno u otro lado a pesar de que ambos extremos están lo suficientemente alejados como para no tener un contacto de consideración. Así pues, los resultados han sido, no podrían ser de otro modo, extremos. La investigación académica parece no distar mucho de esta dicotomía.

Estos dos actores, sin embargo, no son los únicos, queda en medio, por ejemplo, la sociedad mestiza, que también desempeña un papel importante pues como actor o como sujeto social tiene una relación muy cercana con la comunidad indígena. La comunidad interactúa con los ladinos en casi todos los aspectos de la vida cotidiana, esto es, en lo económico, político y cultural. Por tanto, si vamos a considerar el desarrollo de los pueblos originarios tal vez quepa reorientar la búsqueda y considerar más seriamente este estrecho vínculo con el kaxlán como un puente permanente de relaciones sociales. Así, quizá no haya que buscar las respuestas únicamente en alguno de los extremos del problema, otro espacio de búsqueda sería este vínculo, en los puentes que establecen, de la sociedad indígena con su similar mestiza actual que es con quien interactúa muy vivamente y con quien reconstruye y resignifica su cultura. ¿Cómo se establecen esos puentes? Las formas más comunes son el comercio y el trabajo, sin embargo éstas son relaciones asimétricas, injustas, donde el indígena tiene una clara desventaja. Aquí también, ya en este otro camino de la observación, tendríamos que reorientar la forma de ver este vínculo.

Cuando se habla de relaciones interétnicas a menudo se analiza este primer aspecto, la desigualdad, y el análisis o la acción se ubica en uno de los dos extremos, ya sea el grupo indígena o el mestizo, cargándose las reflexiones

⁶ Tal vez sea estéril la insistencia de buscar estas respuestas desde fuera, como se hace en este documento, sobre todo cuando hay ejemplos tan constructivos como los caracoles zapatistas a la vuelta de la esquina, pero de momento este trabajo no tiene alternativa en tanto se ubica fuera de los dos ámbitos tradicionalmente involucrados en el asunto del desarrollo rural y se limita al análisis de la relación existente entre ambos lados de dicho proceso.

o las acciones hacia uno de los dos lados, principalmente hacia el primero por constituir el *objeto* de estudio. Pues bien, cabría verlo desde la otra orilla pero no situándose en su especificidad ladina sino en el puente que lo une a la sociedad comunal, en su herencia étnica que aún reproduce en la cotidianidad.

Muchas de las costumbres de la sociedad mestiza pueden verse como una reminiscencia de su origen indígena y aún queda cierta herencia de la vida comunal en las sociedades mestizas. En Chiapas esto es fácilmente visible pero no parece absurdo señalar que esto pueda ser extensivo a la sociedad nacional. Estas reminiscencias están presentes con mayor fuerza en temas relacionados directamente con la supervivencia del individuo, cuando la existencia está en riesgo, es decir, asociado a la salud. Ahí, los comúnmente llamados curanderos o chamanes, o las enfermedades relacionadas con la brujería, son lugar común. Lo mismo pasa en la agricultura mestiza rural e incluso urbana, donde permanecen creencias paganas vinculadas con las costumbres indígenas. Este es un punto de unión, el puente, entre las sociedades mestiza e indígena desde la perspectiva de la sociedad mestiza.

Ese puente, la herencia, no es producto únicamente de la herencia prehispánica sino también de su fusión con los extraños y las mezclas que de ahí derivaron, pero finalmente una herencia y vínculo cercano y permanente con las sociedades indígenas actuales (con toda su carga cultural prehispánica y sincrética con lo español y las otras mezclas que finalmente se cruzan con lo mestizo). De ahí pensamos que para entender el desarrollo de una determinada región y tratar de contribuir con éste, sería necesario entender sus puentes con la sociedad mestiza de su entorno en tanto es con esta sociedad con la que más cercanamente conviven y establecen relaciones de diversos tipos y porque el desarrollo de los primeros necesariamente implica un efecto sobre los segundos, lo que tal vez habría que considerar con mayor atención.

Así, entender ese puente puede ayudar a diseñar o construir proyectos de desarrollo bajo un enfoque más acorde no sólo a las sociedades indígenas

sino a su entorno -sus relaciones con la sociedad mestiza-, esto es, acorde a las sociedades mestizas e indígenas vistas como dos núcleos en continua interacción y formando, para ciertas cosas y en ciertos momentos, un conjunto. En suma, tal vez no baste el interés por la sociedad indígena, hay que rastrear los puentes con las sociedades mestizas más próximas para entender la visión del desarrollo del entorno, esto es para construir un tipo de desarrollo acorde a las dos sociedades, a la sociedad indígena y a su interacción, producto del vínculo, con las sociedades mestizas. En suma, es ampliar el rango de observación, el enfoque, poniendo más atención a la flecha que los une y los separa, más que al interior de cada uno de los universos. Todo lo anterior no sería una nueva forma de analizar el desarrollo aislada de las ya existentes sino una contribución a éstas para enriquecer la observación de cada uno de los universos que haga por separado.

Taparnos los oídos

En el enfoque insinuado en los párrafos de arriba hay ya un indicio de abrir el debate hacia otros rumbos. Asimismo, pensamos que en el caso de las comunidades indígenas aparentemente pasivas, este debate podría navegar dentro de las formas organizativas de los márgenes⁷, en tanto es claro que estamos hablando de espacios donde la modernidad, el capitalismo, como modo de vida, tiene aún buen tramo por recorrer. Básicamente, la forma de organizarse, y sobre todo, el modo de vida que se necesita para articular estas formas organizativas, es y depende de elementos distintos a los que permean la sociedad moderna. Los colectivos en resistencia a la modernidad promueven valores antimodernistas muy parecidos a los que cotidianamente se reproducen en las sociedades étnicas. El principio ordenador de la vida moderna, el consumo (acumulación) y el individualismo no se observan en la misma medida en las sociedades étnicas que en las mestizas, o ésto es aún incipiente por lo que es posible, no revertirlo en su totalidad pero sí encauzarlo, resignificarlo y sobre todo estructurarlo de acuerdo a formas o

⁷ Usando este término a la manera de Raúl Zibechi. los márgenes son el precio que ha pagado la modernidad, los excluidos, marginados.

relaciones sociales diferentes, históricamente construidas y actualmente defendidas, a las de la sociedad capitalista.

Entonces, si, una vez analizada la fragmentación social desde las perspectivas teóricas correspondientes, consideramos que la sociedad del caso de estudio es aún un espacio diferenciado de consumo, de organización (y creo que sobre todo de consumo) y en general como forma diferenciada de convivencia social frente a la sociedad mestiza; podríamos llevar el debate hacia los espacios, formas, y relaciones en resistencia a la modernidad en tanto éstos movimientos promueven acciones y sobre todo valores diferentes a los de la modernidad. Lo que decimos es que si la vida comunal es en cierto modo similar a lo que promueven los colectivos en resistencia (zapatistas o desocupados, por ejemplo), cabría analizarlo como resistencias, esto es, como movimientos y no como sociedades pasivas.

Los ejemplos de resistencias a la modernidad enseñan que hay una heterogeneidad en cuanto a sus formas en como se expresa, bien puede ser más o menos estructurada, organizada y como el rasgo fundamental de un determinado movimiento o como constitutivo del sujeto social que construye dicho movimiento; o bien de forma dispersa, incluso formando un sujeto bastante abstractos o no fácilmente definido entre los mismos actores, Zibechi encuentra en esa dispersión una de las mayores ventajas de los movimientos en resistencia a la modernidad (Zibechi:2008)⁸. En este sentido se pueden plantear dos cosas para dejarlas a la reflexión: ¿es necesario - que la comunidad deba- constituir un sujeto social para mantener una resistencia cultural en sociedades fragmentadas? O bien, ¿se puede hablar de movimiento desde la aparente indefinición del sujeto? En este sentido, organización e identidad pueden verse como formas de resistencia ante la intervención y esta resistencia es vista, por el momento, no como un proceso subversivo, *en contra de -modernidad o capitalismo-* sino fundamentalmente, a la manera de Mignolo (2010), *en favor de* la conservación de un modo de

⁸ Esto es lugar común en las experiencias de los movimientos de desocupados argentinos. Ver, por ejemplo, Toty Flores “*Cuando con otros somos nosotros*”, para el caso del Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD) La Matanza

ser. Así nomás. Lo que también es válido, aunque ante los perplejos ojos de la modernidad ello sea la sinrazón misma.

El debate es ya extenso y aún podría ampliarse de forma infinita, muchas pueden ser las respuestas a las muchas preguntas y ninguna, o todas, puedan ser satisfactorias, quién lo sabe. Pero, qué tanto este amontonamiento de palabras escritas o habladas ayuda a la vida que se vive bien pegada a la tierra, como por ejemplo nuestra comunidad del caso de estudio, es otro tema que queda pendiente. Por ahora sólo podemos decir que ante los cantos de la intervención, cantos del desencanto, y las olas que provoca con sus largos brazos, valdría tal vez taparse lo oídos y navegar según el modo de ser y ver el mundo, esto es, según un rumbo muy propio, muy otro, impulsado por los propios brazos y sobreviviendo entre el viento y la corriente, construyendo desde abajo.

CONSIDERACIONES FINALES

“Falta lo que falta”
Subcomandante Marcos

Después del peregrinar de palabras, es decir de imágenes, la verdad es que no hay muchas cosas por decir pues algunas relaciones encontradas han sido señaladas ya en el documento pero lo demás, lo importante, no es posible hablarlas a menos que sea de forma irresponsable. Más, al margen de lo atinado o equivocado de la forma en que en este documento se han establecido dichas relaciones, lo rescatable aquí ha sido el proceso de investigación o reflexión que se fue construyendo a través de la interacción con la comunidad y con los temas relacionados a las distintas formas y los distintos ámbitos de ser y pensar el mundo desde la comunidad indígena.

Un año de sembrar palabras y buscar relaciones entre las cosas que se dicen y las que se hacen. Muchos caminos se habían abierto. Y sin embargo, al volver al paraje, un año después de la primera estancia, a la redila del carro pasajero donde yo viajaba, llegó el ruido y la imagen de una motocicleta que por en medio de la carretera recorría la carretera del Bach'en vendiendo tortillas, mientras en sus orillas montones de block hacían fila en las cercanías de las casas, salvo por supuesto, en el de las familias Abejas. La tortilla no es mal negocio pero los blocks tal vez sí lo sean. O es muy pronto para decir si lo son o no. Lo que pensé era un golpe muy fuerte para *las Abejas* por las dimensiones de ese apoyo estatal, aparentemente no lo es. Las familias Abejas por ser pocas tienen una fuerte cohesión y, a decir de ellos mismos, los ataques como estos refuerzan su unión.

He de decir que esta nueva imagen, más mercado y más cemento, no la imaginé tan pronto para el paraje pero antes de reflexionar sobre ello me encontré con que, en la ermita de *las Abejas* una reunión de ministros católicos juntaba gente de todos lados. Según me informaron, había de todo, entre *Priístas*, *Abejas* y, aunque pude comprobarlo, también

zapatistas de los parajes cercanos. Este breve pasaje ilustra la complejidad que asoma en la realidad del caso de estudio. Si he dicho que al abordar los temas se puede ser irresponsable, es porque las reflexiones o el análisis que puedan hacerse acaso sólo sean un ligero reflejo de una realidad enormemente amplia, por lo que es complicado hacer palabras estando relativamente lejos de la vida diaria. Después de la esa última visita al paraje no había más que desconcierto.

Pese a todo, en aras de recapitular lo más importante en este proceso de acercamiento a la realidad y a la teoría con la que se envuelve el problema de investigación, podemos destacar lo siguiente:

a) Es visible el debilitamiento de la asamblea comunitaria pero, también lo es el trasladado, o la conservación, hacia el interior de los grupos, de las formas de comunicación y de toma de acuerdos que recuerdan a la asamblea donde se mantiene el objetivo del bien colectivo;

b) Salvo en la dinámica de los apoyos estatales, en el resto de las expresiones de la convivencia social en la comunidad la identidad étnica sí condiciona la intervención estatal y la construcción de los procesos organizativos que dicha convivencia implica, y en el caso de *las Abejas* es determinante para la construcción de su resistencia organizada;

c) Asimismo, en consecuencia con las premisas que guiaron la investigación, en un principio buscábamos identificar la forma en cómo la identidad encauzaba la intervención pero esos procesos organizativos resultantes solamente se pensaban como *organización para el desarrollo*; sin embargo, a medida que la investigación avanzó, se encontró que es en las expresiones cotidianas donde hay ese visible condicionamiento de la intervención pero dichas expresiones no necesariamente buscan el *desarrollo* o éste no es el principio que rige las acciones, esa fue la gran diferencia con nuestra postura inicial. Más que evaluar la premisa de la cual partimos, lo interesante es que nos encontramos en un escenario totalmente distinto al que suponíamos y que significó una apertura total

respecto a la forma de entender, discutir y construir -y por qué no, de destruir- el desarrollo como perspectiva; y

d) En cuanto al debate teórico acerca de la comunidad y la comunalidad, que es desde donde partimos para analizar la organización y la acción, el contraste de la teoría con el caso de estudio nos mostró que muchas veces la crítica comunalista se torna una idealización anticomunalista al atacar ciertos aspectos inexistentes o idealizados para comunidades específicas. Así entonces, la crítica padece de los mismos males que critica al discurso comunalista, omiten o restan importancia a ciertas relaciones y, de esa forma, otorgan coherencia a su discurso, en muchos momentos incongruente y en la mayoría de los casos como clara oposición desde el poder, y este aspecto sería el más importante a considerar en cuanto a la credibilidad de su discurso. Todo lo anterior nos llevaría a señalar que, para el caso de estudio, a pesar del fuerte cuestionamiento hacia la comunalidad, ésta continúa desempeñando un papel muy importante en la convivencia comunitaria y, de este modo, mantiene su función de reproductor de la comunidad.

Por otro lado, hay que señalar que con el acercamiento a la comunidad y las posiciones que ello implicó, el concepto “desarrollo” se fue fragilizando, al grado de pasar a ser un aspecto complementario y no el corazón del debate; esto dio espacio a la dispersión tanto de temas como de sus perspectivas, por lo que en el proceso de investigación-reflexión surgieron algunos tópicos a la reflexión y sobre los cuales no se abundó lo suficiente, y por lo mismo quedan pendientes, pero abren un espacio a futuros análisis, por ejemplo:

a) Señalar que en la ruptura del lenguaje, o en los valores expresados en la lengua, se encuentra una clave importante para entender el proceso de fragmentación de la comunidad; una especie de “ruptura originaria” con base en el lenguaje. Cuando el kaxlán enreda la palabra, con ello cambia significativamente las relaciones al interior de la comunidad al fragmentar

la comunicación, el puente con el que se teje la convivencia. Aunado a ello está el problema de la paulatina castellanización; al sustituirse el idioma originario por *la castilla* no sólo se pierden palabras que arrastran consigo una fuerte carga cultural, se pierden también los modos en que las nuevas palabras se dicen, lo que se refleja en un debilitamiento de la comunicación;

b) proponer un “nuevo” espacio de búsqueda dentro del problema del desarrollo entendiendo a los puentes, los vínculos, que se establecen entre las sociedades indígena y mestiza como el espacio común de expresión de diferentes rasgos culturales que tradicionalmente se ha pasado por alto en favor de la búsqueda en uno u otro lado -comunidad, exterior- a pesar de que ambos extremos están lo suficientemente alejados como para el contacto que tengan no sea de consideración como el que sí habría en los puentes que aquí se señalan. Es quizás esa herencia histórica, esa memoria guardada, en los mestizos la que pudiera ser un referente de los procesos del desarrollo en los indígenas. Los mestizos recuperan esa memoria en determinados aspectos de su cotidianidad, lo que tal vez indique focos de resistencia cultural que habría de valorar y reforzar cuando a la comunidad indígena se le guía por el camino de la *ladinización*;

c) Más que ver a la comunidad como un espacio de relaciones sociales aisladas -no en el sentido de su relaciones económicas, políticas o culturales con el exterior sino desarticuladas al cuestionamiento de la modernidad- cabría analizar las formas de expresión de la cotidianidad comunal como movimiento, a la manera de los ejemplos de anticapitalismo en el mundo, en tanto constituyen espacios muy parecidos al que promueven los colectivos en resistencia (zapatistas o desocupados, por ejemplo). Esto es, cambiar la perspectiva (pro o anti) desarrollista por una que observe los “procesos cotidianos”, *la convivencia*, donde el “desarrollo”, según una nueva forma de entenderlo, sería, como Arturo Escobar (2005) dice, una más de esas expresiones y no el principio ordenador de la vida. Aquí, retomando el carácter de

desarticulación que señala Raúl Zibechi (2008) para los movimientos latinoamericanos, consideramos que esa convivencia es un movimiento disperso o desarticulado, pero movimiento al fin y esto es ya otra perspectiva para su análisis;

d) Ante la indefinición y la debilidad que representa el concepto de “desarrollo” pero sobre todo, ante el evidente fracaso expresado en los valores y las expresiones de convivencia comunal, valdría recomendar taparse lo oídos a los cantos del desarrollo, cantos del desencanto, y navegar según el muy propio modo de ser y ver el mundo, construyendo comunidad desde abajo;

e) De lo anterior se desprende que el camino a andar deber ser uno que apunte a recomponer el tejido social comunitario que ha sido desgastado por la intervención y esto sólo puede llevarse a cabo en espacios y colectivos autónomos donde el sentido de comunidad pueda expresarse sin ataduras externas. No obstante, es triste ver que quienes han entendido que este es su camino y han buscan andarlo, han sufrido una fuerte, y en muchos casos brutal, represión por la forma en que se expresa el Poder en sus respectivos contextos. Zapatistas, *Abejas*, Triquis, y una larga lista de pueblos en México, Latinoamérica (Ecuador, Brasil, Argentina, Colombia, etc) y todo aquello que en el mundo despida el aroma de la autonomía, ha sido reprimido, sitiado, por fuerzas del Poder dominante para mantener sus privilegios, sus verdades.

e) finalmente, el tema más importante y por lo mismo, la mayor deuda de este documento -y acaso de todos los documentos sembrados con esta misma dinámica- es qué tanto este amontonamiento de palabras escritas o habladas contribuye con la vida que se vive bien pegada a la tierra, gente de carne y hueso, como por ejemplo nuestra comunidad el Bach'en.

La formas, formalidades plásticas, de hacer investigación y elaborar documentos, guiadas en la idea de enriquecer el lenguaje académico padece la terrible comodidad, su más grande debilidad, de lanzar palabras, en el mejor de los casos, desde la neutralidad pero sin el compromiso de la acción, sin tomar partido. El investigador honesto debe reconocer que en una posición de generar palabras desde la acción, lo que para darle uno de sus nombres Gustavo Esteva (2009) llama *reflexión en la acción*, las posibilidades de generar documentos académica y *cuadradamente* aceptables disminuyen considerablemente, ya que las manos encuentran ataduras cuando se guían por la intención de escribir, descubrirle a los demás, en consecuencia con una forma de actuar con la cual se está comprometido. Este es el principal tema que queda pendiente y sigue siendo la deuda más grande de esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu Gómez, Ermilo (2000) *"Jacinto Canek. Historia y leyenda de un héroe maya"* México, Colofón 147 Pp.
- Anderson, Benedict. (2007) *"Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo."* México, FCE, 320 pp.
- Aubry, Andrés (Coord). (1982) *"Cuando dejamos de ser aplastados. K'ala ich'ay mosoal"* Tomo I, México, INI, 69 Pp.
- Barabás, Alicia (2000) *"La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo"* en Revista Alteridades, 2000 10 (19) Pp. 9-20 Versión electrónica en (http://uam-antropologia.info/web/component/option,com_docman/task,cat_view/gid,48/Itemid,26/) Consultado en enero de 2009
- Bartolomé, Miguel Alberto (2006) *"Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México"* México, Siglo XXI Ed. 214 Pp.
- Bartra, Armando. *sin publicar s/f s/p*
- Bartra, Roger (2001) *"El mito del Salvaje"* en Revista Ciencias 60-61 Octubre 2000 – marzo 2001
- Bonfil Batalla, Guillermo (1982) *"El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas políticas y de organización"* Pp. 131-146 en Francisco Rojas Aravena (1982) *"Etnodesarrollo y etnocidio"*. 318 Pp. Versión electrónica (http://www.flacsoandes.org/biblio/shared/biblio_view.php?bibid=9985&tab=opac) Consultado en noviembre de 2009
- Burguete, Cal y Mayor Araceli (2008) *"Microetnicidad en gramática autonómica en el Altiplano de Chiapas: municipio y gobiernos paralelos en Chenalhó"* en Natividad Gutiérrez Chong (Coord). (2008) *"Estados y Autonomías en Democracias Contemporáneas. Bolivia, Ecuador, España y México"* México, UNAM IIS 367 Pp.
- Castro, Carlo Antonio (2007) *"Los hombres verdaderos"* México, Universidad Veracruzana, 174 Pp.
- Collier, George A. (1990) *"Planos de interacción del mundo tzotzil."* México, INI, 293 Pp.
- Díaz, Floriberto (2007) en Robles H. Sofía y Robles y Cardoso H. (Comp.) (2007) *"Floriberto Díaz. Escrito"* México, UNAM, 435 Pp
- Escobar, Arturo
 - o a) (s/f) *"Antropología y desarrollo"* Versión electrónica en: (www.biblioteca.org.ar/libros/escobar.pdf) Consultado en enero de 2009
 - o b) (2005) El "postdesarrollo" como concepto y práctica social. En Daniel Mato (coord.), *"Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización"*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31. Versión electrónica en: (<http://www.postdesarrollo.com/>) Consultado en enero de 2009
- Esteva, Gustavo (2009)
 - o *"La producción de verdades y la crítica del pensamiento dominante"*

- o *“La Concepción y el método de la Reflexión-Acción como forma de activismo”.*
- o *“El fin de una era. Mirar con nuevos ojos. Autonomía y otras cosas”*
- Audios en Internet: (www.idescalzos.blogspot.com) Consultado en enero de 2009
- Esteva, Gustavo (2009) *“Más allá del desarrollo. La buena Vida”* en Revista América Latina en Movimiento No. 445, Junio 2009. Ecuador, 33 Pp. Versión electrónica
- Flores, Toty (Comp.) (2006) *“Cuando con otros somos nosotros. La experiencia asociativa del Movimiento de Trabajadores Desocupados –MTD La Matanza–”* Argentina, MTD Editora, 256 Pp.
- Florescano, Enrique (2002). *“Historia de las Historias de la nación mexicana”* México, Taurus pp.260-268
- Foucault, Michel (1971) Transcripción del debate Foucault-Choamsky. *“La naturaleza humana: Justicia versus poder”* Versión electrónica en (<http://www.rodellu.net/chomsky/chomsky112.html>) Consultado en enero de 2009
- Galeano, Eduardo
 - o 2009a *“Patatas arriba. La escuela del mundo al revés”* México, Siglo XXI Ed. 365 Pp.
 - o 2009b *“Las venas abiertas de América Latina”* México, Siglo XXI Ed. 379 Pp.
- Geertz, Clifford (1989) *“Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”* en *La interpretación de las culturas* España 13 Reimp. Gedisa (1973)
- Giménez, Gilberto (s/f)
 - o a) *“Materiales para una teoría de las identidades sociales”*
 - o b) *“La concepción simbólica de la cultura”*
- Versiones electrónicas en: (<http://www.gilbertogimenez.com>) Consultado en abril de 2009
- Gómez Gómez, Antonio (2000) *“El negro cimarrón Ya' yejal j-ik'al”* México, UNAM, 28 Pp.
- González Casanova, Pablo (2004) *“Comunidad. La dialéctica del espacio”* en Revista Temas No. 36, Enero-Marzo 2004. Cuba. Pp.4-15
- Guiteras Holmes, Calixta. (1996) *“Los peligros de Alma. Visión del mundo de un tzotzil”* México, Fondo de Cultura Económica, 302 Pp.
- Hernández Castillo, Rosalva A. (Coord) (2007) *“La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, Antes y después de Acteal”* CIESAS/IWGIA 176 Pp.
 - o Ana María Garza Caligaris y Rosalva A. Hernández C. *“Encuentros y enfrentamientos de los tzotziles pedranos con el edo mexicano. Una perspectiva histórica-antropológica para entender la violencia en Chenalhó”* Pp. 39-62
 - o Graciela Freyermuth Enciso *“Antecedentes de Acteal: Muerte materna y control natal, ¿Genocidio silencioso?”* Pp.63-83

- o Mercedes Olivera Bustamante “*Acteal: Los efectos de la guerra de baja intensidad*” Pp.114-124
- o Rosalva Aída Hernández Castillo “*Construyendo la utopía: esperanzas y desafíos de las mujeres chiapanecas de frente al siglo XXI*” Pp.125-143
- Jiménez Gutiérrez, Pedro. (1996) “*Sk'opnel ch'ul vitz. Palabras para la sagrada montaña*” México, INI, 105 Pp.
- Köhler, Ulrich (1975) “*Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*” México, INI-SEP pp.135-165
- Le Bot, Ybon (1997) “*Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*”, España, Plaza & Janés Ed. 376 Pp.
- Lenkersdorf, Carlos (2008) “*Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*” México, Siglo XXI Ed. 197 Pp.
- Lisbona, Miguel (Coord.) (2005) “*La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*” México, El Colegio de Michoacán-Unicach 313 Pp.
 - o Eduardo Zárate, “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunismo” Pp. 61-86
 - o Maya Lorena Pérez Ruiz “La comunidad indígena contemporánea” Pp.87-100
 - o Miguel Lisbona, “Otras voces, otros tojolabales” Pp.195-238
- Lomelí González, Arturo (2002) “*Los servidores de nuestros pueblos. Syu`el jtuuneletik ta jlumaltik*” México, CONECULTA-Chiapas.
- Maldonado, Benjamín
 - o (2003) Benjamín Maldonado “*La comunalidad como una perspectiva antropológica india*” en Juan José Rendón Monzón “*La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*” Tomo 1. México, CONACULTA, 156 Pp.
 - o (2009) “*Autonomía y comunalidad en Oaxaca*” en Diplomado de Investigadores Descalzos. Audio en Internet: (<http://idescalzos.blogspot.com/>) Consultado en enero de 2009
- Martínez Luna, Jaime (2003) “*Comunalidad y desarrollo*” México, CONACULTA. 83 Pp.
- Melucci, Alberto (2002) “*Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*” México, El Colegio de México, 260 Pp.
- Mignolo, Walter (2010) Seminario Internacional de reflexión y análisis
- Audio en internet (<http://www.cedoz.org/site/content.php?cat=154>) consultado en febrero de 2010
- Obregón R. María C. (2003) “*Tzotziles*” México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 39 Pp.
- Ochiai, Kazuyasu (1985) “*Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*” México, Unach. Pp.43-66
- Paris P. María Dolores (2000) “*La mujer, el indio y la patria en el discurso político chiapaneco (1970-1993)*” Revista Desacatos Núm. 04, CIESAS, México. Versión electrónica (<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=13900406>)

Consultado en noviembre de 2009

- Pozas Arciniega, Ricardo (1987) "*Chamula*" México, Instituto Nacional Indigenista, 397 Pp.
- Popol Vuh. *Las antiguas historias del Quiché*, (2009) México, FCE, 189 Pp.
- Renard, Ma. Cristina (2005) "*Tzo?ontahal los caminos de la tradición. Relaciones de poder y cultura política*" Plaza y Valdéz, Chapingo, México. 108 Pp
- Rendón M. Juan J. (2003) "*La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*" Tomo I, México, CONACULTA. 156
- Revista América Indígena Vol. XLII No.I, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1982 188 Pp.
 - o Francesco Pellezi "*Misioneros y Cargos*" Pp. 1-34
 - o Jacinto Arias "*¿Será mejor que nos hagamos ladinos?*" Pp. 35-47
- Sánchez, Consuelo (1999) "*Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*" México, Siglo XXI Ed. 247 Pp.
- Sin autor "*Indicadores de pobreza en México*". Revista Este País No. 201 Diciembre de 2007 PP. 67-71
- Subcomandante Insurgente Marcos, (2008) "*En algún lugar de la Selva Lacandona. Aventuras y desventuras de Don Durito*" México, Ediciones Eón, 311 Pp.
- Stavenhagen, Rodolfo (s/f) "*Minorías étnicas y política cultural*" en Revista Nexos. Versión electrónica. Versión electrónica en: (www.foromexicanodelacultura.org/files/POotrosdoc0006.pdf) Consultado en febrero de 2009
- Thompson, John B. (1998) "*El concepto de cultura*" en "*Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*" México, Universidad Autónoma Metropolitana Pp.183-240
- Todorov, Tzvetan (2009) Entrevista "*El mundo sigue poblado de bárbaros.*" Versión electrónica en: (<http://www.oem.com.mx/esto/notas/n1029345.htm>) Consultado en mayo de 2009
- Velázquez Matíaz, Soiber A. (2002) "*La producción campesina de frijol en México*". Tesis de Licenciatura, Chapingo, México.
- Valencia, Enrique "*Etnicidad y etnodesarrollo. La experiencia en México*" Versión electrónica en: (www.bibliojuridica.org/libros/1/98/9.pdf) Consultado en mayo de 2009
- Villoro, Luis (2005) "*De la libertad a la comunidad*" México, FCE, 116 Pp.
- Viola, Andreu (2000) "*Antropología del desarrollo*" Barcelona, Paidós Studio, 384 Pp.
- Wallerstein, Immanuel (2007) "*Universalismo europeo. El discurso del poder*" México, Siglo XXI Ed. 123 Pp.
- Zavala, Huguette (1994) "*Arte, historia e Identidad en América*" en Zavala H. "*América inventada. Fiestas y Espectáculos en la Europa de los siglos XVI al XX*", B. Santander 197 Pp.
- Zibechi, Raúl (2008) "*Autonomías y emancipaciones. América*

Páginas consultadas:

<http://www.postdesarrollo.com>

Investigadores descalzos: <http://idescalzos.blogspot.com/>

Instituto Lingüístico de Verano (ILV): <http://www.sil.org/Mexico/>

Revista América Latina en Movimiento: <http://alainet.org/>

Revista Desacatos: <http://www.ciesas.edu.mx/desacatos/ini.html>

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)

<http://www.inegi.gob.mx/>

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal

(INAFED): <http://www.inafed.gob.mx>

A los interesados en conocer sobre Ch'enaló recomendamos:

- Arias Pérez, Jacinto (1990) *"San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres"* México, Instituto Chiapaneco de Cultura, 416 Pp. – Obra antropológica.
- Guiteras Holmes, Calixta. (1996) *"Los peligros de Alma. Visión del mundo de un tzotzil"* México, Fondo de Cultura Económica, 302 Pp. - Obra antropológica.
- Hernández Castillo, Rosalva A. (Coord) (2007) *"La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, Antes y después de Acteal"* CIESAS/IWGIA 176 Pp. - Artículos críticos sobre la masacre de Acteal.
- Freyermuth Enciso, Graciela (2000) *"Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación. Factores constitutivos del riesgo durante la maternidad."* Tesis de Doctorado UNAM, México. 565 Pp. - Estudio de género y salud.

ANEXO A

Glosario

“El lenguaje hermético no siempre es el precio inevitable de la profundidad. Puede esconder simplemente, en algunos casos, una incapacidad de comunicación elevada a la categoría de virtud intelectual. Sospecho que el aburrimiento sirve así, a menudo, para bendecir el orden establecido: confirma que el conocimiento es un privilegio de las élites”

Eduardo Galeano

Regionalismos

Caite: huarache

Cacique: persona que impone su voluntad, de forma violenta o no, ante un colectivo o una comunidad.

Calpul: barrio

Carguero: persona que ostenta un cargo religioso

Castilla: idioma castellano

Champa: refugio hecho en el monte que sólo tiene techo, hecho de nailo, sin paredes.

Nailo: (de nylon) pieza de plástico

Nagua: (de enagua) falda

Ocote: árbol de pino, la madera resinosa de este árbol.

Palabras antiguas: Así nombran los tzotziles a los cuentos o leyendas

Repollo: col

Soconusco: una de las nueve regiones administrativas del estado de Chiapas

Vega: ribera de un río

Soctón nandalumí: antiguo nombre de lo que hoy es Chiapa de Corzo

Los Costumbres: personas que profesan la religión católica con reminiscencias prehispánicas

Frayba: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas

Guardias blancas: policía privada de los rancheros para cuidar del patrón así como mantener bajo control a los posibles brotes de inconformidad entre los campesinos.

Grupos paramilitares: Policía civil integrada por locales pero organizada por el Estado para reprimir a grupos inconformes o disidentes.

Tzotzil

Ajualil: palabra para designar al *gobierno, presidente ó patrón*,

Bankil: hermano mayor, primo. Es usado cuando alguien se refiere, o saluda, a una persona de edad mayor a la suya.

Balumil: suelo, tierra

Bast'i kop: la lengua verdadera

Bast'i kuil: el vestido originario

Bats'il winik: los hombres verdaderos

Chay'il: humo

Chenej: frijol

Ch'enaló: de Ch'enal: *pozo de piedra* y vo: *agua; Agua la piedra o Agua de pozo rocoso*

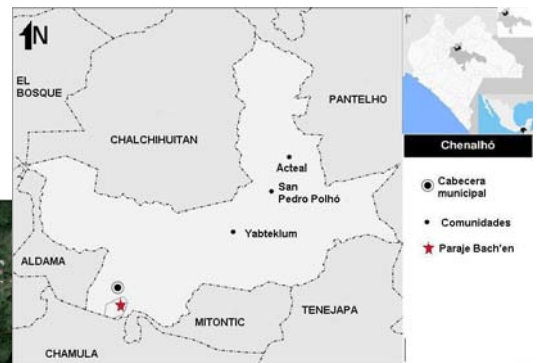
Bach'en: de Ba: *arriba* y Chén: *piedra o cerro; Arriba del cerro*

Ho: Ojo de agua
 Ixim: (ishim) maíz
 Kajwal: (Kajual) nombre con el que se conoce a Dios
 Kaxlán: (kashlán) (de Castellano) ladino, mestizo
 Lum: pueblo
 Olontik: inframundo, *infierno*
 Teklum: poblado principal, cabecera municipal
 Totik: Sol, también se nombra a Dios (Totik Dios)
 Jun: uno; Chib: dos; Ochib: tres; Chanib: cuatro; Vo'ob: cinco; Vakib: seis; Vukub: siete; Vaxakib, ocho; Baluneb, nueve; Lajuneb, diez.
 Max: (mash) mono; maxetik: *Pl.* Monos o negritos (ik'al) personajes del carnaval que se pintan la cara de color negro y hacen travesuras, faltan al respeto y, en general, producen el desorden durante la fiesta. El ik'al también alude a un personaje maligno que vive en el monte.
 Metik: Luna, también tiene el significado de la Madre de Dios, es decir, la Virgen.
 Jobel: (ciudad de) San Cristóbal de las Casas
 Vaxakmen: Divinidades que cargan la tierra en los cuatro puntos cardinales, son los cuatro horcones de la tierra
 Waj: (vaj) *tortilla*
 Winajel: (vinajel) cielo
 Winkilaltik: (vinkilaltik) hombres. Palabra que sólo refiere a los habitantes de Ch'enaló
 Witz, Vitz: Cerro
 Wo ó Vo: agua
 Yayá: mamá
 Yajual Balumil o Yajual Vitz: “*Dueño de la tierra*”, “*Dueño del cerro*”, deidad prehispánica a quien pertenece, y cuida, todo lo que hay sobre la tierra. Sus rituales se hacen en ojos de agua o cuevas porque las aberturas de la tierra es donde él está más presente.

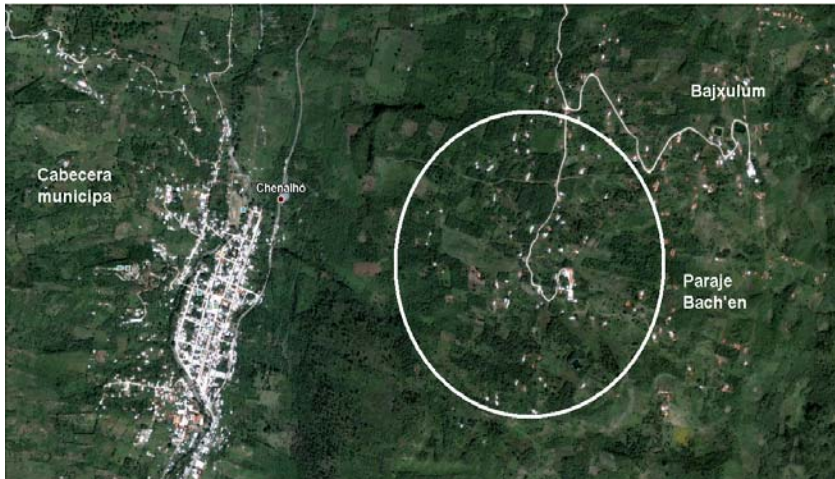
ANEXO B[□]



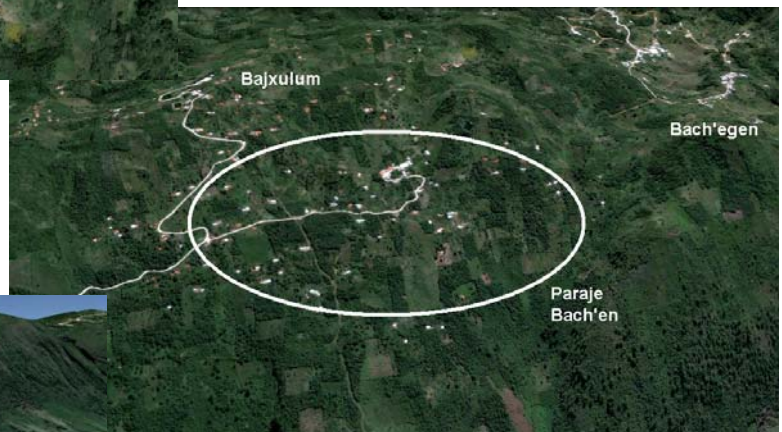
1 La región Altos en el estado de Chiapas (fig. 1 y 2)



2. El territorio municipal de Chenalhó y algunos parajes mencionados en el análisis



3. El paraje Bach'en



4. Aquí no hay calles, sólo la vereda entre los cerros

□ Fuente: elaboración propia sobre mapas e imágenes obtenidas de Internet (INEGI, INAFED y Google Earth).

ANEXO C*



Tierra de cerros y veredas, de hombres y mujeres verdaderos. Una panorámica de Bach'en



Con el kaxlán llegó su ropa. Sus modos, sus modas



Los rezos en los cerros.
Cruces en un ojo de agua



a



b



c

Cambios en las construcciones.

a) la tradicional, y ya muy escasa, construcción tzotzil; b) y c) cambios en el material de construcción pero el diseño interior y exterior se mantiene

* Fotos del autor (SAVM, 2010)



A

La construcción de las ermitas o templos pueden ilustrar los vínculos, y su tipo, con el exterior

- A) Pentecostés
- B) 'Católica priísta'
- C) 'Católica Abeja'



B



C



La iglesia es un espacio de cohesión y resistencia cultural (a) que ha sido fuertemente atacado por la intervención estatal (b)



La cocina, que reúne los pasos y echa a andar la palabra que espanta al hambre y al frío.



...que cantan cantos de concreto, tan duros como el pensamiento del kaxlán



Sus pies caminan la vereda, sus modos caminan el tiempo