



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

DIRECCIÓN DE CENTROS REGIONALES UNIVERSITARIOS

MAESTRÍA EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL
REGIONAL

COMUNALIDAD EN LA REGIÓN MAYA-TSELTAL DE
CHIAPAS: EL ALCANCE DE LA ECONOMÍA SOCIAL/SOLIDARIA
PARA LA REPRODUCCIÓN DEL BUEN VIVIR TSELTAL
(LEQUIL CUXLEJALIL)

TESIS

QUE COMO REQUISITO PARCIAL
PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRA EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

PRESENTA:

BEGOÑA RIBERA MARTÍN-CONSUEGRA



DIRECCIÓN GENERAL ACADÉMICA
DIRECCIÓN DE SERVICIOS ESCOLARES
DIRECCIÓN DE EXÁMENES PROFESIONALES



SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS, OCTUBRE DE 2016

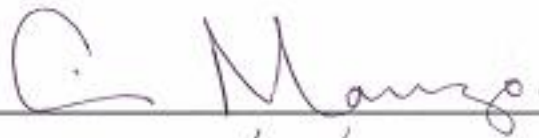
**COMUNALIDAD EN LA REGIÓN MAYA-TSELTAL DE CHIAPAS:
EL ALCANCE DE LA ECONOMÍA SOCIAL/SOLIDARIA PARA LA
REPRODUCCIÓN DEL BUEN VIVIR TSELTAL (LEQUIL CUXLEJALIL)**

Tesis realizada por **Begoña Ribera Martín Consuegra** bajo la dirección del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

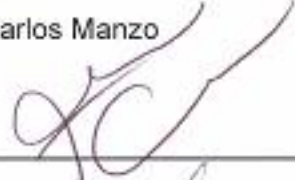
MAESTRA EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

DIRECTOR:  _____

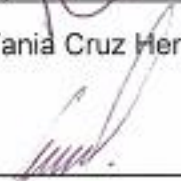
Dr. Antonino García García

CO-DIRECTOR:  _____

Dr. Carlos Manzo

ASESORA:  _____

Mtra. Delmy Tania Cruz Hernández

ASESORA:  _____

Dra. Dolores Camacho Velázquez

A MI EXTENSA FAMILIA

AGRADECIMIENTOS

Tanto la investigación como la tesis han sido un esfuerzo compartido. Gracias a todas y todos por embarcarse de una u otra manera.

Quiero comenzar por agradecer a las familias tseltales que me recibieron en sus casas de Palma Xhanail y Santa Cruz la Reforma. Así como a todas las mujeres, hombres, niños y niñas que participaron en el Diálogo Cultural en San Jerónimo Paxilha'. A todas ellas y ellos un enorme reconocimiento porque este trabajo es suyo.

También quiero agradecer a Yomol A'tel en su conjunto: a su Mesa Directiva, principalmente a su presidente Narciso Gutiérrez, y a José Andrés Fuentes y Óscar Rodríguez SJ, personas que me facilitaron la posibilidad de este trabajo. A su equipo técnico, su equipo administrativo, los jóvenes y jóvenes de Bats'il Maya y a todos los/las colaboradores/as que me crucé en el camino. De los jesuitas quiero agradecer a Arturo Estrada SJ por su confianza y apertura, gracias amigo; y especialmente a Eugenio Maurer SJ por su estima y el apoyo que recibí durante varios meses. También un agradecimiento especial a Marisela García Reyes por los oportunos consejos, la plática y su amistad. De todos y todas aprendí y recibí cariño.

A Jorge Santiago mi agradecimiento por su continua disposición, sabiduría y las valiosas aportaciones. A Xuno López también extendiendo mi agradecimiento por enriquecer este nuevo camino de aprendizaje para mí. Y a *tatic* Abelino Guzmán por acercarme a la *armonía* tseltal en la región y facilitarme algunos de sus escritos.

A mis queridísimas amigas y amigos que constantemente me acompañaron en lo intelectual y en lo emocional. Gracias a ellas y ellos que son mi familia mexicana: Ana Luz Valadez, Pedro González, Noelia Rodríguez, Malenita, Miguel Cruz, Rosaluz Pérez, Gilles Polian, Ts'unun, Gabriela Martínez y Alejandro Reyes. Y del otro lado del charco a mi comadre valenciana Lola Cubells que recién presentó su trabajo de doctorado sobre la misma región. Gracias amiga y compañera por las sugerencias de bibliografía y esas interesantes noches de conversación sobre *el mundo tseltal*. También del otro lado agradezco a mi amiga y hermana de tantas aventuras Laura Menchero.

A la Universidad Autónoma Chapingo por la posibilidad de cursar el posgrado y al equipo administrativo de la sede Chiapas por su continuo apoyo. También al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca de estudios.

A mi comité asesor por su compromiso. Gracias Dr. Antonino García García, Dr. Carlos Manzo, Mtra. Delmy Tania Cruz Hernández y Dra. Dolores Camacho Velázquez. Su ánimo, trabajo y empeño han hecho posible esta investigación.

Y por último pero central en mi vida, quiero agradecer a mí familia por comprender mi lejanía, acompañar mi rebeldía y apoyarme siempre. A mi padre por su esmero en la elaboración de los dibujos que aparecen en el trabajo y, al igual que mi madre y hermano, por mantenerse siempre cerquita procurándome. Este trabajo se lo dedico a ellos como retribución a las nostalgias.

DATOS BIOGRÁFICOS

Nací en el año de 1978 en la ciudad de Ontinyent, Valencia (Estado Español). Cursé estudios de Licenciatura en la Universidad de Economía de Valencia y en la Università' degli Studi di Economia "Richard M. Goodwin" de Siena (Toscana, Italia).

Mi interés y experiencia en la construcción de procesos alternativos nace desde un posicionamiento personal y colectivo para transformar las relaciones injustas fruto de un modelo capitalista neoliberal. Ello se fue nutriendo del aprendizaje con los pueblos indígenas rebeldes de Chiapas tras mi arribo hace casi catorce años. Aquí me vinculé con procesos organizativos campesino-indígenas, principalmente con proyectos económicos y organizativos en forma de cooperativas de producción y comercialización de café conformadas por grupos indígenas (*tsotsiles, tseltales y ch'oles*).

También en Chiapas me involucré con colectivos de diversa índole, proyectos de educación alternativa así como con organizaciones de la sociedad civil como Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas A.C. (DESMI A.C.).

La inquietud de querer enriquecer teóricamente mi experiencia práctica en economía campesino-indígena me llevó a postular para la Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional de la Universidad Autónoma de Chapingo.

Actualmente soy egresada de dicho programa con un trabajo de investigación que lleva por título: "Comunalidad en la región Maya-Tzeltal de Chiapas: El alcance de la Economía Social/Solidaria para la reproducción del Buen Vivir Tzeltal (Lequíl Cuxlejalil)".

COMUNALIDAD EN LA REGIÓN MAYA-TSELTAL DE CHIAPAS: EL ALCANCE DE LA ECONOMÍA SOCIAL/SOLIDARIA PARA LA REPRODUCCIÓN DEL BUEN VIVIR TSELTAL (LEQUIL CUXLEJALIL)

COMMUNALITY IN THE MAYA-TSELTAL REGION OF CHIAPAS: REACHING OUT FOR SOCIAL/SOLIDARIOUS ECONOMIES FOR THE SOCIAL REPRODUCTION OF TSELTAL'S "BUEN VIVIR" (LEQUIL CUXLEJALIL")

Begoña Ribera Martín Consuegra¹
Dr. Antonino García García²

RESUMEN

La presente investigación tiene como finalidad el análisis de procesos sociales y económicos que sobre una base organizativa indígena quieren caminar hacia la alternativa contra hegemónica. La importancia de estos procesos radica en la construcción de una propuesta desde una perspectiva integral y sustentable en la cual la dimensión colectiva y de reciprocidad se torna una condicionante para la transformación social. Asimismo, acogen las estructuras y cosmovisión de la vida comunal indígena. La discusión central se sitúa en torno a la trascendencia del sentido comunal indígena respecto de propuestas de economía social, a partir de una experiencia en concreto y bajo un contexto sistémico. En particular, me intereso por el análisis de las estrategias socioeconómicas que representen, además del sostenimiento material de las familias asociadas, una reproducción ampliada de la vida que vaya acorde con la matriz cultural indígena tseltal de Buen Vivir y Armonía. Palabras clave: *Modos de vida comunitario-indígenas, Economía Social/Solidaria, Integralidad, Sustentabilidad, Reciprocidad, Buen Vivir y Armonía.*

ABSTRACT

This research aims to the analysis of social and economic processes with indigenous organizational basis oriented to an alternative against the hegemonic models. The importance of these processes lies in the construction of a proposal from an integral sustainability perspective in which the collective dimension of reciprocity becomes a condition for the social transformation. This includes also the structures and worldview of the communal indigenous life. The central discussion is located around the significance of indigenous communal sense with respect to proposals for social economy, analysed for one concrete experience and under a systemic context, I am interested in the analysis of socio-economic strategies that represent, in addition to the material support of the associated families, an enlarged reproduction of the life that exists in keeping with the tseltal indigenous cultural matrix of good life and harmony. Key words: *communal indigenous ways of life, Social/Solidarious economy, integrality, sustainability, reciprocity, good life and harmony.*

¹ Tesista

² Director

ÍNDICE

RESUMEN	vii
ÍNDICE	viii
LISTA DE MAPAS, IMÁGENES Y TABLAS	xi
LISTA DE SIGLAS	xiii
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I ASPECTOS TEÓRICO METODOLÓGICOS	9
1.1 El Desarrollo: un paradigma en crisis	
1.1.1 Críticas al Desarrollo: El Pos-Desarrollo como posición radical	11
1.1.2 Ampliando la mirada crítica: Decolonialidad y Subalternidad	16
1.1.3 El aporte del Feminismo Decolonial	20
1.2 Comunalidad: concepto y propuesta metodológica	
1.2.1 Orígenes y definición	23
1.2.2 La Comunalidad Tseltal: anticipando algunas consideraciones	29
1.3. Economía Social / Solidaria: movimiento y práctica alternativa	
1.3.1 Orígenes y definición	34
1.3.2 Incorporando la dimensión agroecológica y eco-etnológica	37
1.4. Precisiones metodológicas	41
CAPÍTULO II MARCO GEOGRÁFICO-HISTÓRICO. ESPACIO-TIEMPO DEL TERRITORIO TSELTA	42
2.1 Espacio físico-natural y socioeconómico	
2.1.1 Chiapas	43
2.1.2 Los municipios de Chilón y Sitalá	52
2.1.3 El espacio comunitario: algunos apuntes sobre las comunidades de estudio Palma Xhanail y Santa Cruz la Reforma	61
2.2. Caracterización socio histórica y cultural del territorio tseltal	64
2.2.1 Período colonial: la invasión y el despojo	66
2.2.2 El período liberal	72
2.2.3 Actores sociales y eventos significativos contemporáneos	75

CAPÍTULO III APROXIMACIONES A LA CULTURA MAYA TSELTAL SEGÚN SU COSMOVIVENCIA EN LA MICRO-REGIÓN	91
3.1 El <i>O'tan-O'tanil</i> o Corazón como punto de partida	93
3.2 <i>Slamalil Qu'inal</i> o la Armonía en el Ambiente: la integralidad indispensable	102
3.2.1 La armonía individual	103
3.2.2 La armonía familiar y comunitaria	107
3.2.3 La armonía con lo sagrado	115
3.3 Transitando hacia el <i>Jun Pajal O'tanil</i> y el <i>Lequil Cuxlejalil</i> (Buen Vivir)	127
Reflexión final	133
 CAPÍTULO IV EL STALEL CUXLEJALTIC PARA UNA MICRO-REGIÓN TSELTAL: CHILÓN-BACHAJÓN-SITALÁ	 136
4.1 La Metodología: El camino del Diálogo Cultural y La Flor Comunal	137
4.2 Tejiendo la experiencia del Diálogo Cultural en Chiapas	142
4.3 La Comunalidad Tselal desde la experiencia de los <i>ts'umbales</i> San Sebastián Bachajón, San Jerónimo Bachajón y Xitalha'	148
4.3.1 Sobre el Territorio o <i>Sjoylejal Lum Qu'inal</i>	
4.3.1.1 La geografía cultural en la micro-región: los <i>ts'umbales</i>	148
4.3.1.2 La estrechez de la tierra y la amenaza capitalista: principales problemáticas hoy	153
4.3.3 Sobre el Poder Político Comunal	164
4.3.4 Sobre el Trabajo Comunal	176
4.3.5 Sobre la Fiesta y los Ritos	181
Reflexión final	191
 CAPÍTULO V LA IMPORTANCIA DEL MAÍZ Y LA MILPA. LA COMUNALIDAD VISTA DESDE LA UNIDAD FAMILIAR	 196
5.1 El caso de una familia de Palma Xhanail del <i>ts'umbal</i> San Sebastián Bachajón	198
5.2 El caso de una familia de Santa Cruz la Reforma del <i>ts'umbal</i> Xitalha'	227
Reflexión final	246

CAPÍTULO VI REFLEXIONANDO LA ALTERNATIVA ECONÓMICA SOLIDARIA RESPECTO DEL <i>BUEN VIVIR</i> TSELTAL. APROXIMACIONES ALREDEDOR DE LA EXPERIENCIA DEL “GRUPO DE EMPRESAS DE ECONOMÍA SOLIDARIA YOMOL A’TEL”	250
6.1 Antecedentes: los Mercados Solidarios del café en el sureste mexicano	
6.1.1 El Café en su dinámica global	252
6.1.2 La Alternativa en México: Mercados Solidarios o de Comercio Justo	261
6.1.3 La propuesta radical en la práctica de la Economía Social/ Solidaria	269
6.2 Un camino de estrategias para <i>el Buen Vivir tseltal</i> al norte del Estado de Chiapas: El caso del “Grupo de Empresas de Economía Solidaria Yomol A’tel”	274
6.2.1 La construcción del precio del café y la autonomía económica	278
6.2.2 Propiedad, apropiación y nuevos actores internos	286
6.2.3 La roya: una mirada hacia el adentro comunitario	291
6.2.4 La importancia de la formación y el “Modelo Multiactor”	299
6.2.5 Yomol A’tel sobre la base de la “Iglesia Autóctona”	304
Reflexión final	308
REFLEXIONES FINALES	313
ANEXOS	326
Conversando sobre Juan López, líder de la Rebelión Zendal	326
Conversando sobre el Ajaw, las ofrendas, el día de muertos y otras historias	333
LITERATURA CITADA	339

LISTA DE MAPAS, IMÁGENES Y TABLAS

Mapa n°1: Cartografía física de Chiapas	44
Mapa n°2: Cartografía administrativa de Chiapas	48
Mapa n°3: Cartografía lingüística de Chiapas	49
Mapas n°4 y n°5: Ubicación geográfica Chilón y Sitalá	53
Mapa n°6: Fisiografía Chilón y Sitalá	54
Mapa n°7: Climatología Chilón y Sitalá (I)	55
Mapa n°8: Climatología Chilón y Sitalá (II)	56
Mapa n°9: Calidad ecológica en la región	58
Mapas n°10, n°11 y n°12: Deforestación en zona de estudio	63
Mapas n° 13 y n°14: Distribución del territorio antes y después de la invasión	67
Mapa n°15: Delimitación del territorio tseltal	78
Imagen n°1: Vista satelital de las comunidades Palma Xhanail y Santa Cruz la Reforma	62
Imagen n°2: Aproximación gráfica del <i>Jun Pajal O'tanil</i>	131
Imagen n°3: La Flor Comunal	138
Imagen n°4: División territorial por <i>ts'umbaliletic</i>	149
Imagen n°5: Croquis de ubicación comunitario y vivienda familiar Palma Xhanail	199
Imagen n°6: Genograma del núcleo familiar (Palma Xhanail)	202
Imagen n°7: Vista desde la milpa	204
Imagen n°8: Calendario agrícola familiar y su relación con festividades y rituales	206
Imagen n°9: El frijolar	213
Imagen n°10: Los diferentes agro ecosistemas	219

Imagen n°11: Genograma del núcleo familiar (Santa Cruz la Reforma, zona Centro)	232
Imagen n°12: Las viviendas en su entorno	233
Imagen n°13: Trabajando en la renovación de cafetales. El vivero	240
Imagen n°14: Preparando los alimentos	242
Imagen n°15: Gráfica comparativa de precios locales vs ofrecidos por Ts'umbal Xitalha' (2008-2014)	279
Imagen n°16: Análisis interno del precio y obtención del valor agregado	280
Imagen n°17: La Cadena de Valor Yomol A'tel	281
Imagen n°18: La parcela tseltal sustentable	292
Imagen n°19: Distribución de los proyectos (MIYA's, EYA's, Aulas Vivas, Miel y Jabón) en las 8 regiones	297
Imagen n°20: Relaciones en Modelo Multi-Actor	301
Tabla n°1: Agro-eco-sistemas mesoamericanos	39
Tabla n°2: Algo de lo que puede encontrarse en la Milpa (C'altic)	208
Tabla n°3: Algo de lo que se puede encontrarse en el Cafetal (Capelal)	217
Tabla n°4: Algunas plantas medicinales (Ha'mal pox)	220

LISTA DE SIGLAS

AMECAFÉ	Asociación Mexicana de la Cadena Productiva del Café
AMSA	Agroindustrias Unidas de México
ARIC	Asociación Rural de Interés Colectivo
CAEC	Centro de Apoyo Educativo para la Comunidad A.C.
CECCAM	Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano
CEDIAC	Centro de Derechos Indígenas A. C.
CEIEG	Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica
CEPCO	Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca
CESMACH	Campesinos Ecológicos de la Sierra Madre de Chiapas S. C.
CI	Conservation International
CIOAC	Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos
CNC	Confederación Nacional Campesina
CNI	Congreso Nacional Indígena
CNOC	Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras
COMCAFÉ	Consejo Mexicano del Café
CONABIO	Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad
CONAGUA	Comisión Nacional del Agua
CONANP	Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas
CONAPO	Consejo Nacional de Población
CONEVAL	Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social
CONIDER	Consultorías Integrales para el Desarrollo Rural Sustentable A.C.
DESMI	Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas A.C.
EFTA	European Federation of Alternative Trade
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FLO	Fairtrade Labeling Organization
IFAT	International Federation of Alternative Trade

IMCA	Instituto Mayor Campesino Colombiano
IMSS	Instituto Mexicano del Seguro Social
INALI	Instituto Nacional de Lenguas Indígenas
INEGI	Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
INMECAFÉ	Instituto Mexicano del Café
MAREZ	Municipio Autónomo Rebelde Zapatista
MCDRR	Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional
NEWS	Network of European Work Shops
OGM'S	Organismos Genéticamente Modificados
OIC	Organización Internacional del Café
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONG	Organización No Gubernamental
ONGD's	Organización No Gubernamental para el Desarrollo
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OPDDIC	Organización para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos
ORCAO	Organización Regional de Cafecultores de Ocosingo
PAN	Partido Acción Nacional
PAOM	Plan de Adaptación, Ordenamiento y Manejo Integral
PED	Plan Estatal de Desarrollo
PESA	Proyecto Estratégico para la Seguridad Alimentaria
PNUD	Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo
PRD	Partido de la Revolución Democrática
PRI	Partido Revolucionario Institucional
TLCAN	Tratado de Libre Comercio de América del Norte
CONAI	Comisión Nacional de Intermediación
COCOPA	Comisión de Concordia y Pacificación
PROCEDE	Programa de Certificación de Derechos Ejidales
PT	Partido de los Trabajadores
RAN	Registro Agrario Nacional

SAGARPA	Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación
SIAP	Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera
SIG	Sistema de Información Geográfica
SPR	Sociedad de Producción Rural
UACH	Universidad Autónoma Chapingo
UCIRI	Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo
UNORCA	Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas

INTRODUCCIÓN

Durante casi catorce años de vivir en esta tierra y caminar junto con los pueblos indígenas (*tsotsil*, *tseltal* y *ch'ol*) apoyando algunos de sus proyectos cooperativos, de manera independiente o junto con el acompañamiento de organizaciones no gubernamentales, fue surgiendo la inquietud (personal pero nutrida en colectivo) que hoy se pone en el centro de esta investigación: cómo se vinculan los procesos económicos que nacen y se construyen con un horizonte anti sistémico a los modos de vida comunitarios indígenas.

Si bien en un inicio esa fue *a grosso modo* la idea, motivada principalmente por reflexionar en torno a la economía social/solidaria, en el transcurso del planteamiento de la investigación tomó forma lo que pudiera considerarse la hipótesis “entre líneas” de este trabajo: el sentido comunal indígena que emana de sus prácticas de vida trasciende cualquier modelo social / solidario que venga de la exterioridad, entendiéndose ésta desde la influencia occidental.

Con ello no quiere decirse que no existan proyectos “exitosos” de economía solidaria con base indígena y que parte de su riqueza sea justamente la incorporación de esos “otros saberes”. De hecho, una de las experiencias que se coloca como “caso de estudio” en este trabajo así lo demuestra. Mas sin embargo, lo que quiere enfatizarse es la peculiaridad de su propuesta y el potencial epistémico que proviene de estos proyectos por asentarse sobre prácticas y estructuras que fomentan *el cuidado de la vida*: en sus relaciones sociales con y desde el territorio.

De este modo, refiriéndonos a la economía social/solidaria como práctica de vida, procuramos vincularla con otra, la de vida comunitaria o lo que denominamos en este trabajo *comunalidad*.

Inspirándome en lo que aprendí durante varios años acompañando procesos que luchan por lo común-comunitario y la libre determinación sobre sus territorios originarios y destino autónomo que quiera emprenderse, adopté la *comunalidad* como marco general de la investigación. No sin antes precisar que existen muchas maneras de entender y expresar las *comunalidad-es* (tantas como pueblos y experiencias) y que éstas se trasladan también a terrenos de lo urbano, de las que también me he nutrido a nivel personal.

La trascendencia (de los modos de vida comunales indígenas) anteriormente señalada queda de manifiesto en el título de la tesis y la pregunta central gira en torno a los alcances de proyectos con tendencia a “la alternativa solidaria” respecto de esas propuesta de vida originarias, como lo es para este caso la *tselta*³ de *jun pajal o’tanil* (armonía) y *lequil cuxlejalil* (buen vivir).

El reto es grande si lo que se quiere es contribuir a una manera de ver, comprender y existir en el mundo con profundos tintes anti sistémicos. Por ello es que se afirma que no existe todavía una propuesta social/solidaria consolidada, pero sí experiencias que pueden (o no) caminar en el anterior sentido.

También es motivación de este trabajo poner en entredicho los paradigmas dominantes. En este caso del mismo que lleva por nombre el posgrado del cual es parte esta tesis. El debate sobre el *desarrollo* se está ampliando y posicionando cada vez más en diferentes ámbitos, tanto en el académico como en las organizaciones y movimientos sociales.

³ Siguiendo al lingüista Eugenio Maurer (1984) y la mayoría de los textos encontrados durante mi período de campo, decidí escribir el término con *ts-* dado que fonéticamente así se escucha.

Se discute por poner principalmente énfasis en el crecimiento económico como única vía y motor para el bienestar de las personas, definido éste además bajo parámetros occidentales y en función de una pretendida valorización universal –científica- de la razón.

Como menciona De Sousa Santos, “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo” (2007:28) y el carácter universalista del modelo de desarrollo occidental se ha topado con las diferencias propias de territorios donde habitan pueblos originarios, en este caso con el pueblo tseltal de Chiapas.

Considero que es importante poder hacer aportes, desde estos espacios académicos y otros que no lo sean, a la construcción de episteme contra hegemónica que permita revisar y cuestionar este y otros paradigmas. Además, reflexionar en torno a experiencias comunitarias indígenas que se encuentran en el marco de un proceso más amplio, como en este caso vinculadas a un caminar histórico de transformación social como lo es el de la iglesia autóctona y la Misión de Bachajón, puede abrir la posibilidad de un campo de conocimiento a fin de enriquecer una perspectiva crítica.

En suma, la intención de este trabajo ha sido la de reflexionar y analizar el alcance de prácticas económicas alternativas en el seno de organizaciones que comprenden una base indígena con cosmovisión propia, diferente de la occidental, y que pretenden confrontar al desarrollo hegemónico.

Por ello es que gran parte del esfuerzo, y que se refleja en este texto, ha girado alrededor de la cosmovivencia tseltal referente al *lequil cuxlejalil* (buena vida, vida plena, vida digna)-*slamalil qu'inal* (armonía en todo el entorno o territorio)-*jun pajal o'tanil* (unidad entre corazones o armonía), desde los elementos que la conforman y lo que conlleva para su reproducción material e inmaterial.

Para lo anterior se echó mano de la *comunalidad*, como se mencionó, como marco teórico-conceptual y metodológico principal, que permitiera mediante su esquema gráfico de la *Flor Comunal* y su metodología de *Diálogo Cultural* identificar los elementos principales del modo de ser/estar indígena tseltal (*stalel cuxlejaltic*) para el caso de una micro-región (Chilón-Bachajón-Sitalá). Con ello, se ha querido conectar la cosmovisión, como marco filosófico de la cosmovivencia tseltal, con lo que se identifica es su centro (la milpa y el maíz) haciendo una breve aproximación por otros elementos que la integran: territorio, poder comunal, trabajo comunal y fiesta/ritos.

Es sobre esta base filosófica y territorial que se construye el proyecto de economía solidaria cooperativo del “Grupo de Empresas de Economía Solidaria Yomol A’tel”, que como se mencionó es el caso de estudio.

No obstante, el principal sujeto de la investigación son las familias tseltales que forman parte de Yomol A’tel, además de en su interacción en la vida comunitaria y al proceso organizativo amplio del que forman parte: la Misión jesuita de Bachajón como parte de la iglesia autóctona en la región. Es decir, Yomol A’tel no es el único espacio de participación e interacción de las familias, tampoco la Misión jesuita, por lo que en determinados momentos la narración se abrirá a considerar los heterogéneos contextos comunitarios y territoriales en los que se mueven. Imprescindible además si se quiere profundizar en la compleja lógica territorial.

De lo anterior resulta que se manejen constantemente diferentes escalas espacio-temporales: la escala territorial de los *ts’umbaliletic* (en función de un proceso histórico y cultural), la familiar (en su interacción comunitaria) a la que se le dará prioridad, y la organizativa jesuita a la que pertenece la cooperativa. Teniendo presente que hay una dimensión global o de *sistema economía mundo* que interfiere en todas las escalas, dado que estos tampoco son contextos cerrados y es clara la interferencia de la modernidad capitalista.

La tesis se estructura en seis capítulos. En el primero de ellos, dedicado a establecer los fundamentos teórico-metodológicos, se aborda la crisis del paradigma del desarrollo desde la crítica latinoamericana *decolonial* y la categoría de la *subalternidad*. Asimismo, se establecen los marcos conceptuales de los principales ejes/temas de la investigación: la *comunalidad* y la *economía social/solidaria*, precisando las herramientas metodológicas y la importancia del *Diálogo Cultural* en una apuesta transdisciplinaria que ha querido situar la cultura en el centro.

El capítulo II nos ayuda a ubicarnos en el espacio y en el tiempo del territorio tseltal y, adentro de él, en la micro-región de estudio en la que primordialmente se desarrolló el trabajo de campo: las comunidades de Palma Xhanail y Santa Cruz la Reforma (de los *ts'umbales* de San Sebastián Bachajón y Xitalha' respectivamente, a su vez pertenecientes a los municipios oficiales de Chilón y Sitalá), el del *Diálogo Cultural* que tuvo lugar con familias de comunidades del *ts'umbal* de San Jerónimo Bachajón (municipio oficial de Chilón), los espacios organizativos de Yomol A'tel (principalmente en Chilón) y, por último, Bachajón como centro de las coordinaciones de la Misión jesuita (ubicada en San Jerónimo Bachajón).

Se requirió entonces de un capítulo en donde caracterizar geográficamente lo anterior y sobre todo relatar brevemente la historia del pueblo tseltal. Con ello se ha querido poner de relieve la estrecha relación entre el proceso histórico acontecido y las transformaciones que se sucedieron en lo natural, socioeconómico, político y cultural. Ello como parte de una incesante reconfiguración del espacio y la vida comunitaria indígena, a la par de conflictos y procesos de dominación-resistencia.

Los siguientes capítulos (III, IV y V) conforman el grueso de la tesis y versan sobre la comunalidad indígena tseltal o *stalel cuxlejaltic*. Siguiendo como guía el esquema gráfico de la *Flor Comunal*, el capítulo III es una aproximación del marco filosófico de la cultura maya tseltal y sus aterrizajes en la cosmovivencia diaria. Colocando como aspiración máxima la *armonía* y el *buen vivir*, se relatan algunas de sus manifestaciones, desplazamientos, críticas y ambigüedades en un concepto tan de moda entre el medio académico e institucional. A pesar de determinados intereses utilitaristas, los testimonios recabados manifiestan la continuidad y profundidad de su propuesta comunitaria de vida, nombrada constantemente en su cotidiano y que es posible advertir en la oralidad (la palabra hablada y escrita).

Tras acercarnos a algunos elementos que configuran la cosmovisión tseltal y determinan las prácticas diarias individuales y colectivas, lo relevante será posicionar el territorio como el espacio vivo en el cual se entrelazan las relaciones inter e intra comunitarias y con lo sagrado.

La *Flor Comunal* sigue conduciendo la estructura capitular en el tratamiento del Territorio y otros elementos principales como el Poder Comunal, el Trabajo Comunal y la Fiesta y los Rituales. Para ellos, en el capítulo IV, se aproximan desplazamientos y permanencias desde el ámbito de la cultura o la tradición.

Por último, en el capítulo V se aborda la escala familiar, que en correspondencia a lo central de la comunalidad y su *flor*, representa el trabajo campesino alrededor del maíz y la milpa. Esta parte es en esencia resultado del trabajo etnográfico con dos familias tseltales de dos comunidades diferentes. La narración sencilla de este capítulo ha querido servir como pequeña imagen de la vida familiar alrededor de lo que se considera más importante y en medio de problemáticas que afectan su diario.

Por tanto, estos tres capítulos, que van enlazados y escritos para que se lean de manera consecutiva, introducen una escala amplia territorial para pasar por la comunitaria y finalmente arribar a la familiar. Cada uno de ellos, explicado en relación a su contexto, intenta remitirnos a esas inmanencias en los modos de vida comunitarios indígenas, para las que su base material campesina es imprescindible, así como también indicar algunos de los desplazamientos en sus elementos que se identifican como parte central del sistema integrado de la cultura tseltal.

Los anteriores capítulos se soportan principalmente en diálogos a profundidad, entrevistas con actores sociales en la región, documentos internos, publicados o inéditos, de tseltales de la región y otros, documentos de mestizos involucrados desde el acompañamiento pastoral y otros histórico-críticos; así como en experiencias comunales en otros territorios y la etnografía resultante del trabajo de campo.

Sin lugar a dudas, el *Diálogo Cultural* fue gran protagonista en cuanto a experiencia metodológica novedosa en este territorio y a sus fundamentos político-epistémicos. Por ello es que tiene un tratamiento especial en el capítulo IV y afuera del teórico-metodológico, dado que se explica la experiencia antecediendo los elementos que se analizaran posteriormente (territorio, trabajo comunal, poder comunal, fiesta/ritos).

El último capítulo (VI) vuelve a situar la economía social/solidaria. Desde un proyecto cooperativo que se nace y mueve en este territorio histórico (narrado en el capítulo II) y con sueños de contribución a ese *lequil cuxlejalil* y *jun pajal o'tanil*, propuestas de vida que emanan del sentido comunitario tseltal o *stalel cuxlejaltic*.

En él, se expone la experiencia del “Grupo de Empresas de Economía Solidaria Yomol A’tel”, sobre la base de las familias tseltales que pertenecen a la Misión de Bachajón. Este proyecto toma en cuenta la aspiración de *buen vivir* y *armonía* de las familias que forman parte y, al igual que la Misión de Bachajón, centra esfuerzos en esta dirección. Para el caso de Yomol A’tel esa contribución requiere de una estrategia integrada que se identifica como de *sustentabilidad e interculturalidad*, y se traduce, para este caso, en un proyecto de economía social/solidario. En este capítulo se mencionan, en principio, avances en todo un camino recorrido de estrategias para eliminar los mecanismos de despojo y exclusión generado por un largo proceso de explotación finquera (en el café principalmente), y más tarde se indican algunas contradicciones internas fruto de la misma complejidad del proyecto y sus objetivos. Todo ello como resultado de la observación e interpretación de esta investigación y en relación a su pregunta central: ¿hasta dónde llega la economía social/solidaria si hablamos de querer contribuir al *buen vivir tselta*?

Las reflexiones finales de la tesis no concluyen temática tan compleja. Más bien posicionan algunas de las concordancias y disonancias encontradas entre dos prácticas sociales y para un caso en concreto.

El debate sobre el cuidado de la vida en su sentido amplio (manifestado en las opciones de *buen vivir* y *armonía*) y de qué manera es posible contribuir a él queda abierto. La práctica de la economía social/solidaria se sitúa como una de las opciones, pero no es la única y ni siquiera lo logra del todo.

Este trabajo ha querido ser reflejo de tan interesante discusión y la polémica que levanta, dado que en ella subyace la idea de pensar-nos afuera del capitalismo neoliberal y trabajar creativamente en la alternativa.

CAPÍTULO I

ASPECTOS TEÓRICO METODOLÓGICOS

El presente capítulo tiene como propósito establecer el marco teórico y metodológico de la investigación. Principalmente se manejan los conceptos de *comunalidad y economía social/solidaria*, incorporando la decolonialidad como aproximación metodológica en el marco de un posgrado que se inscribe en las Ciencias de Desarrollo Rural Regional.

El paradigma del *desarrollo*, hoy considerado en crisis, ha recibido numerosas críticas en su andar como uno de los rostros del capitalismo más contemporáneo. En este capítulo se mencionan algunas de ellas, poniendo especial atención en la crítica radical pos desarrollista y la política-epistémica que viene de la mano de decoloniales latinoamericanos/as y los estudios indios⁴ de la subalternidad.

Por su parte, la *comunalidad* nos permite identificar el *modo de ser-estar* indígena que, para la microregión que nos ocupa, involucra a familias tseltales que participan en un proyecto cooperativo de economía social/solidaria. Asimismo, permite vincular la cosmovisión tseltal entorno a una “vida en plenitud”, refiriendo la *armonía* como marco filosófico esencial, con elementos materiales que tienen que ver con el trabajo, la participación, el territorio y la fiesta. Ubicando en un lugar central el maíz y la milpa, la cosmovisión tseltal se explica también desde su oralidad, las creencias, los rituales y las estructuras comunitarias y sistemas normativos propios. Desde este sistema integrado de cultura emana un conocimiento de gran calado que ha sido velado por la modernidad colonial y es preciso revalorizar.

⁴ De la India.

La *economía social/solidaria*, por otro lado, se constituye en una práctica y movimiento social que se originó desde los márgenes sistémicos. Teniendo en cuenta la heterogeneidad de sus prácticas, formas organizativas y posiciones ideológicas que operan al interno, su afinidad se sitúa en torno a la premisa de ubicar a los seres humanos y la naturaleza por encima de la ganancia capitalista e individualismo neoliberal.

Además, desde estas latitudes es posible resignificar la economía social/solidaria a partir de los valores comunitarios y la sabiduría indígena, ligada a su vez a una cosmogonía originaria, aportando una dimensión cultural a la alternativa solidaria desde esa “otra” manera de ver y concebir al mundo.

De este modo, los cruces interculturales que la economía social/solidaria, junto con la práctica agroecológica, encuentran con la comunalidad indígena obligan a incorporar una metodología transdisciplinaria que nos deje ir más allá del ámbito meramente económico-productivo-comercial situando, en este caso, la cultura tseltal y su potencial epistémico en el centro. El *diálogo cultural*, como herramienta protagonista de este trabajo para aproximarnos a un “diagnóstico” colectivo de la cultura, permite acercarnos a su materialización en la vida actual, sin caer en esencialismos ni quedar en ideas románticas.

1.1 El Desarrollo: un paradigma en crisis

1.1.1 Críticas al Desarrollo: El Pos-Desarrollo como posición radical

El vocablo *desarrollo* comenzó a tomar relevancia en el espacio político y social durante el s.XVIII. Pero fue tras la II Guerra Mundial que ocupó un lugar central al posicionarse en la esfera económica internacional. Sus primeros ideólogos, modernos liberales de países del norte, tomaron su sentido biológico original para imponer paulatinas transformaciones socio económicas, políticas y culturales a los llamados países del sur. De pronto, y como menciona Esteva (en Sachs, 1996:53), se inauguró un mundo partido en dos en el que de un lado quedaban las regiones industriales desarrolladas y del otro las pre-industriales subdesarrolladas, que debían aspirar a ser como las primeras. Esta visión colonizadora y racista consideraba un “hecho natural” seguir el camino hacia el progreso capitalista. Las naciones del sur, consideradas arcaicas y atrasadas sobre todo por presencia de población indígena, debían subirse al tren del desarrollo o quedar condenadas al subdesarrollo que “expresaba su pobreza económica y cultural”⁵.

Fueron varias las teorías del desarrollo que le siguieron. La propuesta latinoamericana estructuralista criticó la hegemonía y el carácter colonial de los países del norte pero, al igual que la teoría moderna, equiparaba desarrollo a crecimiento económico y, siguiendo la pauta de los países occidentales, centraba sus resultados en una lógica de estados-nación (Reyes, 2001:11). Por otro lado, con marcada posición anticapitalista, Wallerstein (2005:125-180) analizó la complejidad en el funcionamiento de las relaciones económicas, sociales y políticas a lo largo de la historia de la humanidad. En base a ello, trazó un análisis geopolítico de *sistema economía mundo* que ubicaba al desarrollo desde la lógica imperial del capitalismo en la que el estado-nación había quedado rebasado como categoría analítica. Desde ahí, desechó completamente el paradigma y planteó la urgente necesidad de un modelo alternativo.

⁵ Las comillas son propias.

Otras críticas llegaron de la mano del feminismo y el ecologismo. La epistemología feminista cuestiona de raíz el desarrollo (Pérez Orozco, 2014), evidenciando que la opresión tiene un componente de género y que se manifiesta en todas las esferas de la vida:

“Desde la economía feminista, se denuncia que el paradigma neoclásico adolece de profundos sesgos androcéntricos: se construye sobre la ausencia de las mujeres, se niega relevancia económica a las esferas que se asocian con la feminidad (el ámbito de lo privado-doméstico, el hogar y los trabajos no remunerados) y se utiliza la experiencia masculina en los mercados para definir la normalidad económica (...) La instauración de este discurso se produjo a la par que se implantaba un sistema económico basado en la escisión entre los ámbitos público/privado-doméstico y que tiene en el contrato sexual la base oculta del cacareado contrato social” (Pérez-Orozco, 2014:37).

También el ecologismo evidenció la insostenibilidad del modelo de desarrollo occidental por no considerar la existencia de límites planetarios y sociales (Gudynas, 2011:112-114). El modelo dominante de desarrollo descansa sobre una base puramente economicista basada en un crecimiento infinito que compromete en el presente las necesidades vitales de generaciones futuras. Ello evidencia la inviabilidad en la universalización de este modelo antropocéntrico y extractivista que, por un lado, pone en el centro al mercado y su ganancia capitalista y, por el otro, coloca al militarismo-represión como medio para adquirir de forma privada recursos estratégicos que significan la vida del conjunto de la humanidad (Martínez Alier, 2009: 28-30).

El desarrollo ha sido objeto de multitud de estudios y controversias. Las diferencias actuales entre las corrientes desarrollistas apuntan a la definición del *bienestar*, el modo más adecuado de alcanzarlo y cómo se traduce ello en términos de participación y políticas institucionales. Las actuales propuestas oficiales (Mella, 2015:103), que comienzan hacia finales de la década de 1980, durante la década de 1990 y hasta la actualidad, programan un *desarrollo sustentable* o *desarrollo humano sustentable* ejecutando acciones de cooperación internacional (ONU, PNUD, Gobiernos y ONGD's) y en base a supuestos ecológicos y de capacidad-agencia individual (Amartya Sen, 2000).

La corriente más crítica del desarrollo, calificada como *pos desarrollista*, surge a mediados de la década de 1980 e incorpora en sus postulados la dimensión cultural, además de la social, económica y ecológica (Escobar, 2005:18). Arturo Escobar, uno de sus principales teóricos, propone en una relación estrecha entre geografía e historia poder “confrontar el desarrollo” (2007:7) dado que éste ha determinado procesos de elaboración de conceptos y fomentado teorías desde un discurso colonial. Coincidiendo con la teoría de la dependencia, cuestiona las condiciones de desigualdad estructural desde donde se produce dicha perorata por la que se forman ideas como las de “primer mundo” o “tercer mundo” (2005:19-21). La existencia de este reconocimiento subjetivo de desarrollado-subdesarrollado (o primer mundo-tercer mundo) nos muestra, por tanto, las técnicas de poder que emanan desde el discurso dominante. Para este autor es importante poder deconstruir este sistema, que margina lo que no le sirve, para contribuir a “liberar el campo discursivo” (2007:37) y con ello poder comenzar a soñar alternativas posibles al desarrollo, desde otras visiones, diferente a la capitalista, y que pongan en el centro la acción colectiva y la emancipación política para “reinventar otro mundo” (Donna Haraway, 1989 en Escobar, 2007:45). Ubica a las comunidades y pueblos de los países del sur como productores de un conocimiento que han elaborado desde sus mismos procesos históricos y que representan “una ecología política alternativa basada en nociones de autonomía, diversidad, sostenibilidad y economías alternativas que no se conforman con el discurso dominante del desarrollo” (2005:22). Explica que a lo largo del planeta y desde los movimientos sociales se observan ejemplos que “configuran 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 sus propias definiciones” (op cit: 22).

Para poder ubicar dichas discontinuidades sería necesario, desde esta posición crítica, un ejercicio historiográfico dado que “el poder hacer visibles regímenes de representación invisibles del dispositivo del desarrollo permitiría la construcción de una alternativa” (Mella, 2015:176).

Sin querer traer a este escrito el debate que suscita el pos desarrollismo, únicamente mencionar que los principales cuestionamientos a esta corriente van en la dirección de la imposibilidad de poder pensar una alternativa al desarrollo, dado que nada escapa a la modernidad, y que retomar la propuesta y cosmovisiones de los pueblos indígenas peca de esencialista en su misma noción (op cit: 42). En este tenor, la defensa de un desarrollo “ético” (Goulet en Mella, 2015:198) plantea “moralizar” radicalmente el concepto pero sin eliminarlo.

Por su parte, algunos pos desarrollistas como Esteva (en Sachs, 1996), afirman que por muchos adjetivos que se le considere (alternativo, endógeno, sostenible o humano, entre otros), la misma noción de desarrollo trae aparejada las ideas de crecimiento y evolución con las cuales nació. Al retomarlo, es imposible “liberarse de la red de sentidos que da una ceguera específica a su lenguaje, su pensamiento y su acción” y que ello va a significar siempre una tendencia a buscar el camino de “lo peor a lo mejor” cuando “para dos terceras partes de la gente en el mundo, sin embargo, este significado positivo de la palabra 'desarrollo' les recuerda una condición indeseable e indigna. Para escapar de ella, necesitan hacerse esclavos de las experiencias y sueños de otros” (op cit: 58).

Finalmente, podemos concluir diciendo que existe una crisis actual del paradigma del desarrollo que se produce por la confluencia de varios procesos. Ello tiene que ver con: a) el mito de crecimiento económico se vino abajo incluso en los países del norte industrial (Morín, 1994:392), b) el deterioro ambiental cuestiona su sustentabilidad y aplicación del modelo a todo el planeta, c) además de antropocéntrico es androcéntrico y agudiza la inequidad de género, d) significa continuar con un patrón colonial de poder (Quijano, 2000) al imponer modos de pensar y actuar desde la modernidad eurocéntrica y también estadounidense y, e) la escasa capacidad de acción de los estados nación deslegitiman sus políticas y discursos al verse incapaz de resolver problemas de desigualdad y pobreza.

La reciente crisis económica mundial (2007-2008), en interacción con otras como la alimentaria, energética, medioambiental, política y social, nos revela la magnitud del fenómeno y la falta de soluciones por parte de las instituciones para superar sus consecuencias (Bartra, 2013).

Acontecemos por tanto ante una grave situación de carácter sistémico que no encuentra precedentes: una *crisis civilizacional* (op cit: 25) que pone en entredicho nuestra supervivencia en el planeta como especie humana. Pero el cinismo del capital no cesa en su empeño de reproducirse y acumular y aprovecha, como ya lo hizo en el pasado, de retomar la crisis como una nueva modalidad de impulso capitalista. En este caso se observa, por ejemplo, en una “nueva etapa de producción colonial de la naturaleza por parte del capital” que rescata al desarrollo en base al “uso racional y sostenible de la naturaleza” (Machado Aráoz, 2010:44).

1.1.2 Ampliando la mirada crítica: Decolonialidad y Subalternidad

Desde Latinoamérica llegan voces que nos hablan de una continuidad colonial plasmada en el paradigma del desarrollo como una de las facetas de la modernidad capitalista, o *sistema economía mundo* (Wallerstein, 2005), nacido hace más de quinientos años. Dicha modernidad tiene su base en la colonialidad (Mignolo, 1995) y es lo que hace que siga funcionando⁶. Basada en una lógica de ocultación y de opresión, ha utilizado la retórica de la misión civilizadora, la de democracia liberal o la del desarrollo para seguir avanzando.

Quijano (2000) afirma que los elementos que constituyeron este sistema mundo moderno colonial fueron el control del trabajo, de la cultura, del sexo/género, de la (inter) subjetividad, de la producción de conocimiento y de la naturaleza.

Según el autor, éstos perduraron tras las revueltas de independencia anti-coloniales y fundación de estados-nación en el s.XIX. Utiliza el término “colonialidad del poder” para denotar dicha perpetuidad y en referencia al etnocentrismo por el cual la historia, la geografía, el conocimiento y la subjetividad se han construido a partir de nociones occidentales.

⁶Según Mignolo (1995) no se entiende una sin la otra: la modernidad no puede avanzar sin la colonialidad, pues es su lógica y acción de opresión. Para este autor lo importante para evidenciar esta “parte oscura” será mirar los lugares en los que ha sido enunciada, principalmente desde tiempos del Renacimiento europeo y el Iluminismo francés (s.XIX). Para él hay diferentes modernidades: la Edad Media y Antigüedad y la del s.XIX, por ejemplo. Existe entonces una *geo-política del conocimiento* (2001) en la que el lugar desde dónde se dicen las cosas y su validación está estrechamente relacionada con el proceso histórico colonial y su expansión capitalista. Alude a la *diferencia colonial*, más que cultural, que colocó a “lo otro” (respecto de lo europeo) como algo inferior. Entonces, desde esta diferencia colonial, se configuran dos lugares de enunciación: el hegemónico que totaliza, niega y oculta, éste se sitúa en el centro, y los que quedan en los márgenes, en la exterioridad. Afirma: “La exterioridad es pues el lugar donde surge la voz que hace visible lo que la Totalidad ocultó” (op cit: 35).

La historia de los pueblos colonizados se ha narrado y ha tomado forma a partir de la historia europea (op cit: 215) imponiendo con ello una concepción única sobre espacio-tiempo. La perspectiva geográfica también se hizo en base al poder, cartografiando el mundo desde occidente y poniendo al mediterráneo como centro polar (Dussel, 2007).

Pero no sólo historia y geografía integran ésta matriz colonial de poder, también necesitó que se introyectara a través de un control de la subjetividad y el conocimiento (“colonialidad del saber”). En base a este dispositivo, se ha descartado la posibilidad y existencia de otras racionalidades epistémicas, negando la diversidad, lo que no es parte de lo hegemónico o considerándolo pero desde una posición folclorista o subalterna.

Dávalos (2014:361) afirma que la violenta imposición colonial construyó una imagen homogénea de la realidad, en base a un conocimiento “real en tanto racional” (op cit: 363), que despreciaba lo diverso del mundo y que sobre todo consideraba un único aspecto esencial: el orden económico (orden del *oikos*). Lapierre⁷ afirma que hay una lógica totalizadora en ello y que tras los discursos de unidad, se niega el reconocimiento de las muchas diversidades de culturas y cosmovisiones que existen.⁸

Por su parte, los y las teóricos y teóricas de la *subalternidad india* (Chakravarty, Dube, Spivak), señalan que existen elementos culturales, también materiales, que no siempre pueden ser explicados por los modos y relaciones de producción (capitalistas o socialistas), sino que hay elementos de carácter religioso o espiritual, formas de pensamiento y cosmovisiones que se vinculan estrechamente a dichos elementos materiales.

⁷ Participó como ponente en el Seminario Comunalidades y Tiempos Poscoloniales (Uach, julio, 2015).

⁸ Esta negación de la alteridad es la base que da sentido al desprecio cuasi-generalizado por parte de las ciencias sociales a propuestas epistemológicas que procedan desde los pueblos originarios.

Un ejemplo de ello es lo concerniente a la relación naturolátrica de los pueblos originarios, para los que la naturaleza es la base que soporta su identidad y nutre todos los sistemas que integran y reproducen la vida, involucrando también en ello a ancestros, dioses y lugares sagrados:

“(…) desde las múltiples culturas-cuerpos y territorialidades-subalternizadas, la reafirmación identitaria de sus formas de vida se juega en el plano de la reapropiación y resignificación de la naturaleza como fuente de vida” (Machado Aráoz, 2010:45).

Pero lo occidental se auto-ubicó a la vanguardia del conocimiento. Con una visión espacio-temporal lineal y la obsesión con ir hacia adelante en términos de progreso produciendo cambios a través de acciones racionales y meramente económicas. Este camino teleológico fue consolidando la idea dual del lugar que ocupaba cada región: inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos (Quijano, 2000).

Como menciona Dube:

“Sumidos en las modernidades coloniales y poscoloniales occidentales nuestros pensamientos han estado regidos por un conjunto crucial de oposiciones y antinomias. Nos han condicionado en las academias- y fuera de ellas- a separar las sociedades occidentales, dinámicas y complejas, con historia y modernidad, por un lado, de las comunidades no occidentales, simples y religiosas, arraigadas en el mito de la tradición y el ritual, por el otro” (2001:16).

La autora Chackravorty Spivak (1994) se pregunta: “*Can the Subaltern speak?* (¿Pueden hablar los subalternos/as?)”, aludiendo a la universalización histórica y única narración proveniente de la ideología eurocentrada (desde las leyes, la economía, la política, las ciencias, etc.). Con la pregunta alude a esta subalternidad creada a la sombra europea (“*other as the self’s shadow*”; op cit: 75) negando y subordinando al otro y a su conocimiento.

Y en la pregunta también está la respuesta. Claro que sí pueden hablar, haciendo una re-lectura de la historia para detectar los vacíos creados por la historia universal que los desplazó y poder ver en ella las discontinuidades, mediante un análisis historiográfico alternativo (Dube, 2001:65), que recupere las cotidianidades de los/las subalternos/as (“los/las de abajo”).

Al respecto Dube señala:

“Tales relatos etnográficos e históricos se necesitan no sólo para trazar mejor las veredas imaginativas de las prácticas humanas, incluyendo los oscuros callejones y los lóbregos submundos de los pasados, sino también para volver a dibujar las fronteras conceptuales y las intrincadas relaciones entre lo modular y lo cotidiano, fragmentos y centros, estados y comunidades. Es éste un desafío fundamental, levantado ante cualquier resolución para volver a pensar la historia de hoy en día” (2001:89).

Si bien un enfoque historicista estructural de *sistema economía mundo* (Wallerstein, 2005) es importante, también en este trabajo, para analizar los procesos por los que ha transitado la región y comprender la internacionalización de los procesos económicos capitalistas, también sería adecuado, para alcanzar una mayor profundidad, retomar un enfoque historiográfico que explicase las realidades de los pueblos, fruto de ese proceso global y que aterrizó de manera diversa según el lugar y los contextos⁹.

En suma, lo subalterno se convierte en una categoría de pensamiento crítico que aporta a este trabajo un análisis más profundo. Colocando la cultura en el centro, y más allá de categorías establecidas en términos estructurales, permite poner de relieve las diferentes narrativas y lenguajes (Dube, 2001:51) que se dan, en este caso, desde el pueblo tseltal.

⁹ Se menciona la importancia metodológica de adoptar un enfoque historiográfico pero no es el caso del presente trabajo de investigación de maestría.

Descolonizar-*nos* en este trabajo significará entonces tender hacia un pensamiento “otro” (Walsh, 2013), alejándonos de la lógica colonial eurocentrada. Un ir desmarcándonos en el que, si bien adoptaremos la perspectiva de la interculturalidad, ésta también sea crítica (op cit: 91), retomando la problemática “estructural-colonial-racista”. Se tratará de poner mayor atención y construir conocimiento desde los enunciados hechos desde los márgenes frente a los de la totalidad hegemónica de esa “diferencia colonial” (Mignolo, 2001).

1.1.3 El aporte del Feminismo Decolonial

Por su parte, el aporte que hace el feminismo decolonial me parece de suma importancia. Éste, que representa sobre todo una propuesta epistémica, todavía no consolidada (Espinosa, 2014), recupera también las voces desde los márgenes subalternos y sus cosmovisiones, en los que las mujeres “dan contribuciones fundamentales para tener otras lecturas del ejercicio del poder y sus desafíos” (Cumes, 2012:1).

Lo anterior también desde la oralidad y formas de convivir en contextos que tampoco son cerrados. Pero sin importar modelos del feminismo hegemónico blanco que también totalizan y oprimen, porque tanto las mujeres como sus experiencias no son uniformes:

“Por nuestras realidades históricas hay sujetos y sujetas que pueden hablar desde “la comodidad de un solo lugar”, pero hay otros que no y este es el caso de las mujeres indígenas, afrodescendientes, lesbianas, pobres, para quienes no solo existe el sexismo, sino el racismo, la lesbofobia y la exclusión por clase social, cuando menos. ¿Cómo se puede nombrar una realidad así estructurada?, ¿Cómo se puede explicar esta realidad a partir de las nociones divididas que hemos heredado? Aquí me parece que la propuesta de otras formas de conocer, a partir de otras experiencias, son útiles” (op cit: 5-6).

La indígena maya-xinka Lorena Cabnal (2010) afirma que si bien el racismo constituyó una raíz histórica que basa su mecanismo de poder y control en la diferencia, éste a su vez ha surgido de lo que denomina “sistema de todas las opresiones” (op cit: 14), el patriarcado, anterior al surgimiento de dominio jerárquico por raza que afectaba a las mujeres antes y durante el período colonial y su extensión hasta nuestros días.

La existencia de una diferencia que también jerarquizaba (hombre-mujer) y luego colocó la opresión racial por debajo de un blanco-hombre, afirma, ha sumido a las mujeres indígenas en una situación de “continua desventaja”¹⁰ (op cit: 20) dado que con ello se racializó también el cuerpo: “milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres” (op cit: 22).

Por otro lado, y entendiendo la colonialidad como algo abarcativo, Lugones (en Espinosa, Y., Gómez, D. y Ochoa K., 2014:59) cruza el género con la colonialidad planteada por Quijano (del ser, poder, saber) complejizándola como “sistema moderno colonial de género” (op cit: 58). La autora se pregunta si la categoría *género* es adecuada para comprender este cruce entre feminismo y decolonialidad dado que el género, concepto por demás occidental, se presenta como algo homogéneo (hombre y mujer), heteronormativo y que al no cruzarse con otras variables como raza o clase deja fuera del análisis a muchos/as sujetos/as.

¹⁰ Interesante la reflexión que la autora hace sobre cómo éste sistema racial colonial se logró introyectar tan adentro que a día de hoy, y tras más de quinientos años, el efecto colonizador siga siendo parte de la vida diaria de las mujeres a través del cuerpo y de la mente. Cuestiona la victimización histórica de las mujeres y considera necesario hacer un trabajo internamente para superar esta situación y no como algo que deba venir del exterior y por acceso a otras condiciones o espacios. De ahí propone un proceso de “deconstrucción colonial internalizada y de manera consciente” (op cit: 19-20), a nivel individual y colectivo.

Respecto a si existió un patriarcado pre-colonial o no hay diferencias. Lugones (op cit: 68) afirma que fue en el período colonial en donde se impuso e introyectó la categorización dicotómica (hombres y mujeres) que *engenerizó* y asignó roles en sociedades para las que esto no era un principio organizador. Otras feministas (Cabnal, 2010; Paredes, 2010) afirman que sí existía un “patriarcado originario” que se reforzaría con el sistema moderno colonial. Y por último, la feminista Rita Laura Segato (en Espinosa, Y., Gómez, D y Ochoa K., 2014) asevera que sí existía una organización patriarcal pero “diferente a la del género occidental y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad” (op cit: 77).

1.2 Comunalidad: concepto y propuesta metodológica

1.2.1 Orígenes y definición

La integralidad de la vida de los pueblos originarios se encuentra en sus cosmovisiones, así, en plural, porque son varias y diversas¹¹ pero conectadas por puentes, a pesar de sus distancias geográficas (Cabnal, 2010). Su permanencia nos señala sus intersecciones: en la territorialidad, conectando su parte material con la simbólica, en la capacidad y reclamo de autogobierno (Díaz, 2003; Martínez Luna, 2010), en la cultura oral por la que se mantiene viva la memoria histórica (Lenkersdorf, 2003) y se reescribe continuamente en etnotextos (Niño, 2008), el aprendizaje de lo que es y significa ser pueblo y comunidad (Vargas Vásquez, 2007) y en sus prácticas de reciprocidad con la naturaleza y equilibrio entre las personas que nos muestran principios de complementariedad (Martínez Luna, 2010:18)¹².

Estos hilos que se entretajan nos ayudan a evidenciar que, a pesar de la colonialidad, existe una inmanencia de los modos de vida comunales que configuran una forma propia de ser y estar en el mundo. A eso se le denomina comunalidad (Díaz, 2003).

¹¹ Entendiendo la heterogeneidad en sus prácticas y valores.

¹² En la propuesta de feminismo comunitario se maneja esta dualidad orientando la vida entre hombres y mujeres en un equilibrio que genere armonía colectiva y comunitaria. A pesar de esta concepción existen críticas sobre ello dado que mujeres indígenas (algunas intelectuales también) han señalado relaciones de subordinación en el ámbito comunitario y que tienden a solaparse bajo la filosofía de un equilibrio cosmogónico y que en caso de denuncia siempre se alude a la posible infiltración de categorías o pensamientos que provienen de occidente. Feministas comunitarias (Lorena Cabnal, Julieta Paredes) han señalado que existe un patriarcado originario ancestral que establece su base de opresión desde una filosofía que norma la "heterorealidad cosmogónica" y el mandato reproductivo que de ella deviene. Para ellas, el reto consiste entonces en repensar dicha complementariedad comunitaria estableciendo nuevos paradigmas, a través de una producción epistémica procedente desde las mismas mujeres indígenas que permita trascender mandatos para realmente llegar a una vida en plenitud.

En palabras de compañeros y compañeras del Congreso Nacional Indígena (CNI):

“...que no somos una suma de individuos dispersos por el mundo, sino una viva armonía de colores y de voces, un constante latido de deseos y pensamientos que se nacen, se creen y se fecundan amorosamente en un solo corazón y voluntad, tejido de esperanza A esta existencia y forma de pensar armónica y colectiva la llamamos comunidad.” (Declaración II Congreso Nacional Indígena, 2001, Nurío, Michoacán).

La *comunidad*, como concepto y corriente teórica, fue acuñada desde la sierra norte de Oaxaca en la década de 1980, bajo un contexto de movilizaciones políticas y surgimiento de organizaciones campesino-indígenas que luchaban por la autonomía y el reconocimiento de sus derechos colectivos.

Además de una visión indígena “de lo propio” también fue y es una herramienta política. Incorporada a la Ley General del Estado de Oaxaca en 1955 y en la Ley Estatal de Educación en 1996, sus primeros intelectuales indígenas fueron Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna. Después nombres como Juan José Rendón, Benjamín Maldonado, Alejandra Aquino, Juana Vásquez, Arturo Guerrero Osorio, Gustavo Esteva y Carlos Manzo han estudiado y teorizado la comunidad desde la mirada oaxaqueña.

Si bien hablamos que existen tantas comunidad-es como modos de ser/estar indígenas, también reconocemos que existe un espacio teórico-práctico de luchas *por lo común* más allá del entorno comunitario indígena y que se desarrolla en espacios urbanos. El pasado I Congreso de Comunidad (Puebla, octubre de 2015) fue una excelente experiencia de discusión en torno a las similitudes y discrepancias cuando se reflexiona sobre la comunidad, lo común y lo comunitario. Pero en este tejer las discordancias, como se mencionó en este espacio, hay una afinidad en todas ellas: el cuidado de la vida.

Este debate fue una contribución para compartir y crear conocimiento desde una posición totalmente contraria a la moderna capitalista y su etapa “neo desarrollista”:

“La comunalidad, lo común, lo comunitario es una relación social y una multiplicidad de prácticas que se materializan en una diversidad de presentes que apuestan y pugnan por la vida. No es, bajo ningún punto de vista, una mera etiqueta (de la cual intentan apropiarse los organismos internacionales de crédito o las organizaciones filantrópicas” (Extracto del pronunciamiento final del I Congreso Internacional de Comunalidad. Luchas y Estrategias comunitarias: Horizontes más allá del capital, Octubre 2015).

A efectos de la presente investigación nos centraremos en la *comunalidad* indígena y retomaremos la propuesta oaxaqueña en tanto definición y metodología. Para su aterrizaje en la región tseltal, recuperaremos la palabra y escritos de intelectuales indígenas locales y personas que han acompañado durante largo tiempo procesos comunitarios con las y los tseltales de Chilón, Bachajón y Sitalá.

Como propuesta epistemológica (Aquino, en Nahón, A., 2013), la comunalidad centra su intención en valorizar el conocimiento construido desde los grupos y pueblos, silenciados por el dominio colonial euro centrado, a lo largo de su proceso histórico. Representa también una herramienta de análisis de un recorrido histórico marcado por el binomio dominación-resistencia¹³ que, mediante su propuesta de *Diálogo Cultural* (Rendón, 2003), proporciona un espacio de reflexión colectiva, en condiciones de igualdad, para poner de relieve los elementos que la definen, sus interrelaciones, deterioros y/o permanencias.

¹³ Bonfil Batalla (1989) traza la historia profunda de la civilización mesoamericana y las tensiones desde la invasión europea y la imposición de un modo occidental dando cuenta del proceso de resistencia y conservación de la matriz cultural mesoamericana hasta el día de hoy. Manzo (2012) visibiliza las rupturas con los patrones de dominación colonial, a través de sus múltiples y sucesivas rebeliones, afirmando que son expresiones de resistencia indígena desde la invasión primera a la neo colonización extractivista actual.

La *cultura*, definida en este sentido como aspecto fisonómico de un pueblo (Rendón,2003), deviene de una historia compartida en un proceso que no es estático, pues para seguir existiendo se crea y se recrea en una adaptación constante dando muestra de dicha resistencia y permanencia. De lo contrario significaría continuar en lógicas coloniales que impidan a los pueblos decidir cómo ser contemporáneos (Rivera Cusicanqui en Aquino 2013:9). Por ello, las comunales deben verse como una práctica hacia el presente y el futuro (Aquino, en Nahón, A., 2013). Y para un análisis crítico será de suma importancia no identificar lo indígena con el pasado (“no somos piezas de museo” dice Rivera Cusicanqui en Cumes, 2009:15). Tampoco mirar en una concepción lineal que el pasado quedó atrás; muy al contrario, en la concepción temporal indígena el pasado es algo que se tiene siempre presente, se tiene adelante más que a un futuro lineal. Por ello se dice que el camino hacia una alternativa debe hacerse mirando de frente el pasado (Rivera Cusicanqui, 2014)¹⁴.

Tampoco el espacio comunitario indígena es cerrado sino que está en constante interrelación con otras culturas (también la occidental) y por ello se encuentra en una tensión transformadora constante. Metafóricamente Guerrero Osorio (en Nahón, A., 2013) nos lo muestra como una espiral:

“El fluir del río y los accidentes de la rivera generan al remolino. Pero el remolino logra su propia dinámica interna, distinta a la del río en general. Tiene existencia propia, un orden adentro relativamente estable aunque moldeado por la corriente de afuera” (op cit: 42).

Este “río en general” que pudiera trasladarse a los cruces con el “afuera” como un externo “alejado de la raíz comunal colectiva y de reciprocidad” significa tensión con Estado, mercado e individualismo capitalista.

Ellas, las comunales, se conciben entonces como diversas maneras de ver el mundo, trascendiendo la visión occidental, insertadas en un devenir histórico que ha estado cargado de relaciones coloniales y de despojo.

¹⁴ En Documental titulado “Silvia Rivera Cusicanqui”, Fundación para la Investigación Estratégica de Bolivia, minuto 5’ 46”, La Paz, Bolivia, 2014.

Al estar plasmada la historicidad en estas relaciones (materiales e inmateriales), la resistencia se ha tornado en el elemento trascendental para comprender la forma de ver el mundo de los pueblos originarios. La resistencia, desde este sistema de referencia, constituye el eje transversal de la comunalidad (Manzo, 2012).

El espacio en donde se teje la comunalidad es la comunidad, dado que constituye el territorio en el que se reproduce la vida comunal y se mantiene la cosmovisión de los pueblos originarios (Maldonado, en Nahón, A., 2013). Asimismo también es el espacio para la organización y la resolución de los conflictos internos o externos:

“(la comunalidad) ha logrado convertirse en una ideología que genera identidad (...) no está en torno al Estado-Nación sino de la comunidad, ese territorio etno-político en el que se mantiene actuante la cosmovisión de cada pueblo originario, dando vida y sentido a la vida comunal, en medio de conflictos a los que la organización comunal pretende comprender y resolver” (op cit: 21).

El papel de las mujeres en la vida comunitaria y sus estructuras es de suma importancia. Aunque no esté lo suficientemente valorada su participación, y en algunos casos completamente negada, su aporte en aspectos como el de la organización de la fiesta, el trabajo del campo o el sistema de cargos es central. Pero también se reconoce que no se le esté dando la suficiente importancia adentro de la *comunalidad* al tema de la participación de las mujeres y que muchas veces serían ellas mismas las que se estarían “denigrando”. Como afirma Juana Vásquez Vásquez:

“falta mucho camino por andar, por ejemplo, falta que las mujeres participemos en aportar propuestas, falta también que seamos capaces de analizar nuestra realidad y de reflexionar profundamente sobre el valor que tiene nuestra participación en las Asambleas Comunitarias, sobre todo cuando se trata de aspectos que conciernen a nuestra cultura, educación o salud, ahí la mujer puede jugar un papel sumamente importante” (en Nahón, A., 2013:99).

Según los y las intelectuales comunelistas oaxaqueños y oaxaqueñas, la comunalidad se construye desde una ideología colectivista a través de las estructuras de participación (asamblea), trabajo colectivo (tequio, faena, mano vuelta), territorio y fiesta. La organización comunal implica además “responsabilidad autogestiva” (Maldonado, en Nahón, A., 2013) y en ello es fundamental la participación en los diferentes ámbitos mencionados: actividades productivas y económicas, en las estructuras, en la educación y cuidados, y en la fiesta. Todo ello se ve plasmado en la representación gráfica de la *Flor Comunal* en la que en su núcleo figura la milpa mesoamericana, como elemento material e inmaterial de diversidad y simbolismo (Díaz, 2010). Así, la comunalidad se manifiesta como un *sistema integrado* que conjuga identidad y cultura y se soporta para su identificación en una herramienta metodológica concebida por Juan José Rendón denominada *Taller de Diálogo Cultural*. Rendón, tras muchos años de trabajo y convivencia con los pueblos *binnizá* y *ayuuuk* se dio a la tarea de sistematizar sus comunalidades en base a “todo lo que se hace, se dice, se crea y se piensa” (2003:16).

1.2.2 La Comunalidad Tseltal: anticipando algunas consideraciones

El *Stalel Cuxlejaltic* (ser/estar comunitario tseltal) se expresa a través de su cosmovisión maya. Entendida la cosmovisión, en su pluralismo¹⁵, como la visión del mundo que tienen hombres y mujeres sobre lo que les rodea, sea ello visible o no (Pérez Moreno, 2012:30), se materializa en prácticas cotidianas expresadas en aspectos culturales, organizativos, políticos y religiosos (Lenkersdoff, 2003).

Lo central de la cosmovisión maya tseltal proviene del pensar con el *o 'tan* (corazón), algo común a los pueblos originarios. Se senti-piensa (López Intzín, 2015) y con ello se produce el conocimiento: “*ya'yel sna'el snopel sok jol o'tan*” (sentir-pensar-saber con la mente y el corazón) (op cit: 195). Junto a ello otra idea importante y proveniente de lo anterior es que todo está vivo, tiene corazón, y por tanto *ch'ulel* (alma):

“...es el primer aliento que los dioses depositaron en los hombres y mujeres de maíz y que nos hizo semejantes a ellos” (op cit: 197).

Pero no un alma relacionada únicamente con esencia o espiritualidad, sino con conciencia crítica y voluntad emancipadora. Según López Intzín¹⁶, el *ch'ulel* (alma) del pueblo indígena se trastocó con la invasión española y la colonización:

“Ha habido un quiebre epistémico, la negación del sujeto y su domesticación a través del encantamiento. Ahora somos lo que debemos ser, no lo que queremos ser” (en Ponencia Seminario Uach).

¹⁵ No hay una única cosmovisión. Si hablamos de formas de entender y percibir el mundo no es posible hablar de universalización. A la par de las cosmovisiones mayas, también están las cosmovisiones andinas y las de otros pueblos originarios. Pero es necesario apuntar que sí hay una cosmovisión dominante, la moderna occidental (Lenkersdoff, 2003:21).

¹⁶ Participó como ponente en el Seminario Comunalidades y Tiempos Poscoloniales (Uach, julio, 2015).

Para este intelectual indígena, persisten valores y conocimientos ancestrales a pesar que la conquista española significara colonizar mentes y corazones (“hubo un proceso de *Des-Ch’ulel-ización*”, afirma):

“Pero a pesar de todo, el *ch’ulel* colonizado y domesticado suele ser la montaña donde yace el corazón del fuego y que en ciertos momentos de la historia se deja saber y sentir con la lava de su fuerza, esa resistencia activa y acumulada a lo largo de 518 años” (2015:190).

Como se mencionó, para los mayas tseltales “todo está vivo” porque tiene su corazón y su alma- *ch’ulel*: las plantas, los animales, la montaña, el agua, las piedras, las cuevas, las personas y la comunidad. Ello va relacionado con los procesos de aprendizaje incorporando el *senti-pensamiento*, muy al contrario del pensamiento occidental por el que el ser humano racional es el único con capacidad creadora de conocimiento. Por ello, en la mayoría de los casos la ciencia hegemónica no reconoce y anula estas formas de epísteme indígenas:

“...nuestras prácticas son vistas como “magia” o “esoterismo”, o consideradas como “usos y costumbres” (op cit: 184-185).

Además, el aprendizaje para el pueblo tseltal parte desde el mismo sujeto, mediante la observación y práctica en el entorno comunitario, para que “cada uno se haga sabio por sí mismo” (“*Ya sk’an jujutuhl ya sp’ijubtes sbah*”) (Maurer, 2015).

El *Stalel Cuxlejaltic* o comunalidad tseltal nos posibilita poder mirar el sentido comunal en el espacio comunitario. Definido (López Intzin, 2015: 186) éste como el lugar en el que se entrelazan relaciones sociales, culturales, políticas y económicas, su centro, la base desde la que se interactúa, es el *lum qu’inal* (territorio-cosmos-naturaleza). Respecto de ello se afirma:

“...es un lugar en donde se hilvanan la memoria y la historia con conocimientos ancestrales y actuales, con otros saberes y conocimientos muy otros, algunos vigentes, aunque trastocados y otros olvidados” (op cit: 186).

Este *cosmos* está conformado por diferentes “constelaciones”¹⁷: participación (autoridades y asambleas), creencias, diálogo constante y negociación, relación con la naturaleza a través del trabajo, rituales, fiesta, trabajo colectivo (tequio, mano vuelta), organización y servicio comunal (cargos comunitarios, religiosos y políticos) e intercambio de dones.

Existe una heterogeneidad de relaciones (diferentes afiliaciones e ideologías políticas, diferentes creencias religiosas, diferentes prácticas económicas) pero en base a una homogeneidad que dota de identidad colectiva, *tseltal* en este caso, y da integralidad a la vida comunitaria. Siendo el elemento cohesionador comunitario e intercomunitario una memoria histórica compartida y las posibles acciones conjuntas.

En la lengua (*Bats’il c’op* o palabra verdadera) encontraremos principalmente la cosmovisión. Ella es el vehículo por donde se transporta todo el campo semántico de construcción *tseltal*. Así, las palabras habladas y escritas nos servirán para comprender elementos centrales de la cosmogonía maya *tseltal* y cómo se expresa en el cotidiano hecho pensamiento, acción y sentimiento.

Elementos imprescindibles como el *o’tan* (corazón) y el *ch’ulel* (alma-conciencia) son fundamentos para el *ich’el ta muc’* (reconocimiento de la grandeza de todo lo vivo) y éste es esencial para que exista *lequil cuxlejalil* (vida plena, vida digna, sin desigualdad ni violencia, en paz y armonía). Debe comenzar desde la casa y la comunidad, encontrando en ellas y en la palabra verdadera este “reconocer la grandeza” en todo lo que está vivo, para hacerlo digno de una vida plena, sean seres humanos, animales, plantas y lugares sagrados (montañas, ríos o cuevas).

¹⁷López Intzín en Seminario Comunalidades y Tiempos Poscoloniales (Uach, julio, 2015).

Se afirma:

“El *lekil* es como la flor abierta y el *ich’el ta muk’* es el camino que se hace para que se abra la flor” (López Intzín, 2015 en Seminario Uach).

Para lo anterior se necesita trabajo cotidiano, tanto en el espacio comunitario como intracomunitario. Su construcción permite ver lo necesario para esa vida digna, plena, en armonía, incorporando la parte ideológica y espiritual pero también la material (Schlittler, 2012). En lo epistemológico, se afirma (López Intzín, 2015) que este camino significa recuperar saberes y conocimientos propios pero también en un intento intercultural incorporando lo que sirva del pensamiento occidental pero desde un “conocimiento situado” (Haraway, 1995). Se trataría entonces de reconocer la validez del pensamiento originario y al mismo tiempo caminar hacia una “ecología de saberes” (De Sousa Santos, 2010)¹⁸.

Vivir en *armonía* necesita de un diálogo constante entre las personas, la naturaleza y todo lo que en ella hay (agua, cerros, cuevas¹⁹, la tierra, el sol, el rayo, la lluvia, los seres divinos) y se desarrolla (en la enfermedad²⁰, los sueños y los acontecimientos).

¹⁸ Propuestas de descolonización del saber y del poder han venido también de la mano de intelectuales del sur de Europa. Boaventura de Sousa plantea que la comprensión del mundo excede con mucho a la comprensión occidental del mundo y esta negación de otras concepciones se ha hecho sobre la mono cultura (del saber, del tiempo, de la clasificación social) universalizándola y poniéndola por encima de cualquier otra. El sociólogo portugués propone, para romper este dominio mono cultural, una ecología (en términos de diversidad) de saberes (reconocidos), de temporalidades, de otros modos de producción e intercambio no capitalistas, de valorización de las tantas diversidades y, por tanto, de la libre determinación de muchos pueblos.

¹⁹ Son consideradas sagradas porque de ellas brota el agua y además en su interior vive el “señor cuidador”, la deidad nativa, el Ajaw.

²⁰ La enfermedad representa, para los y las tseltales, el rompimiento del equilibrio con las energías de la tierra y del universo; la curación implica ritos para restablecer el equilibrio, hasta que se sienta nuevamente integrado en el todo, en su lugar, con su *nacal o’tanil* (corazón en casa).

Requiere de la coincidencia de los senti-pensamientos para poder llegar a *chapbil k'op* (acuerdos) y alcanzar lo que se denomina *jun pajal o'tanil* (“tener un solo corazón o tener emparejado el corazón con”), expresión tseltal que se traduciría al castellano como “armonía” (García Reyes, 2010). Y en los diferentes espacios: en el de la familia, en la religiosidad, en la fiesta y, comprendiendo los anteriores, en el entorno comunitario hacia el *slamalil qu'inal* para que exista esa armonía en todo el ambiente, en todo el territorio.

Esta cohesión es mantenida por un sistema propio de cargos civiles y religiosos que procuran promover el diálogo y el acuerdo teniendo en cuenta que “la tranquilidad del ambiente es una tarea siempre en construcción y siempre renovada” (op cit: 4).

La “armonía en el entorno” (*slamalil qu'inal*) involucra también a la tierra y el trabajo que se desarrolla. Para su cultivo, en la milpa por ejemplo, se pide perdón y se dan ofrendas para la buena cosecha. El cuidado de los bienes naturales también requiere de momentos de ofrendas de agradecimiento y peticiones para “que no se acabe el agua, para que las montañas vuelvan a recuperar su vestido verde y florezca, y se pide sobre todo por una buena cosecha, para que haya comida suficiente, y nadie pase hambre” (op cit: 6).

Esta espiritualidad, ligada a la cosmovisión tseltal y que forma parte de la cotidianidad de las personas, se mantiene hasta nuestros días. Es una señal de la inmanencia de esta comunalidad que tiene en su centro a la milpa, tal y como la *flor comunal* de Rendón nos muestra.

1.3. Economía Social/Solidaria: movimiento y práctica alternativa

1.3.1 Orígenes y definición

Como consecuencia de las crisis capitalistas se ha ido conformando una nueva identidad social, la de excluidos/as de un sistema, que se muestra más evidente en tiempos de crisis (Santiago, 2010). Ello hace resurgir y valorar, desde situaciones de vida afines y prácticas cotidianas (Castillo, 2010), otros modos de hacer economía que resulten en alternativas creativas frente al proyecto dominante (Esteve, 2012).

Esta nueva identidad hizo que nacieran en América Latina experiencias de economía social o popular, en diferentes formas y dimensiones, con la reciprocidad como uno de sus aspectos esenciales (Marañón Pimentel & López Córdova, 2013).

Los orígenes de la economía social se remontan a la Europa de finales del s.XIX y principios del s.XX. A principios de la década de 1980 surge la corriente latinoamericana²¹ en países del cono sur y Brasil. Teóricamente se afianza en Chile, dada su tradición cooperativista (por influencia europea), cultura participativa y necesidad de organizaciones populares ante el creciente desempleo y pobreza (Sara da Ros, 2007).

La economía social o popular, que es como se identifica en países como Chile, Argentina y Uruguay, retoma la solidaridad, reciprocidad y apoyo mutuo como valores supremos que deben aparecer en todas las fases del ciclo económico (Razeto, 2010).

²¹ En el sentido europeo, la economía social actual alude a un conjunto de prácticas asociativas económicas que cubren también otros aspectos como el político, social, cultural y ambiental; mayormente centrado en sus formas, estructuras organizativas y capacidad financiera y que pudiéramos decir hoy se encuentran institucionalizadas bajo la forma de empresas del sector social, como parte de la economía formal (Cotera, 2009).

Observa necesidades más allá de las materiales desde una visión integral y que ponga en el centro al ser humano (Max Neef et al., 1997) y establece en el plano productivo que el trabajo debe ponerse por encima del capital para satisfacer necesidades desde la organización colectiva y la cultura democrática (Coraggio, 2011).

Elementos importantes que emanan desde estas posturas son la práctica autogestiva y cooperativa, formas organizativas con preeminencia del factor trabajo, valor de uso sobre valor de cambio y la re significación de conceptos como el de eficiencia (Razeto, 1994).

La cooperación desde el *trabajo colectivo* se convierte en la piedra angular de la economía social / solidaria. Ello requiere de una práctica organizativa y toma de acuerdos horizontal que permita, además del desarrollo de los procesos de producción e intercambio, un proceso de construcción de sujetos que sean capaces de transformaciones sociales en su entorno.

Implica tener en consideración objetivos de planificación, toma de decisiones en común, activa colaboración y compartir responsabilidades, dificultades y logros (Santiago, 2014). Debe, por tanto, existir voluntad y entendimiento del contexto social y económico para encontrar esa “estrategia de vida” por la que “se inicia y desarrolla la construcción de la economía solidaria” (op cit: 102).

Desde la experiencia chiapaneca, y siguiendo a Santiago (ibíd.), se observan elementos importantes derivados de la convivencia y vida comunitaria indígena. Estos elementos serían: la integralidad y vinculación social, la auto-organización e importancia de la autogestión, la palabra y el diálogo, y una visión estratégica desde el territorio que coloque la autonomía en un lugar central. La autonomía, afirma el autor, “debe tener también una base económica” y “un camino para lograrla es la economía solidaria” (op cit: 114-115).

Se definen por tanto una serie de características o principios que distinguen esta opción porque incorpora valores como la solidaridad, reciprocidad y apoyo mutuo; y organizativos como autogestión y trabajo colectivo hacia finalidades más elevadas como pudiera ser la autonomía territorial²². Asimismo incorpora el respeto por el medio natural y la equidad de género (Marañón, 2013).

A manera de síntesis, puede decirse que la economía social/solidaria corresponde a una realidad de prácticas, de modos de organización y de relaciones sociales que valoran, por sobre el capital, a los seres humanos y su entorno natural. Hacia la prefiguración de un mundo diferente, justo, necesita de una posición y un compromiso respecto de las personas y en la relación ecosistémica.

Desde estas latitudes es posible resignificar la economía social/solidaria tomando en consideración que la cosmovisión indígena rompe la linealidad de obtención de ganancia y acumulación capitalista. El pensamiento originario está anclado a la naturaleza (Martínez Luna, 2010) y las relaciones comunitarias y los fenómenos que se dan en ella también están estrechamente vinculados a la tierra y territorio que las envuelve (Díaz, 2003).

²² Muy interesante el concepto de “economía solidaria política” (Santiago, 2014) para dar mayor peso a las acciones y al sujeto que las realiza, desde el entendimiento y necesidad de una transformación radical sistémica. Ello implica, además de adoptar una posición contra hegemónica, una visión hacia el futuro, una práctica colectiva unida al conocimiento, estructura y vinculaciones para cambios territoriales, creatividad y trabajo con sentido estratégico.

1.3.2 Incorporando la dimensión agroecológica y eco-etnológica

En el presente trabajo de investigación es central considerar las diversas dimensiones (socioeconómica, política y cultural) que involucra la práctica de la economía social/solidaria. Esta propuesta integrada vincula producción, tecnología, cuidado del medio natural, tipo de mercados a los que atiende y aspectos relacionales como la participación, el trabajo colectivo, la reciprocidad y la cultura.

Incorpora conceptos como el de *sustentabilidad*²³, trascendiendo lo meramente técnico-productivo, e involucra aspectos organizativos y de participación que aseguren mantener el proyecto a través del tiempo y ante circunstancias adversas.

Conlleva entonces crear las condiciones necesarias para la generación de estructuras y toma de decisiones a todos los niveles: desde qué y cómo producir, qué y cómo comercializar y la manera en que se involucran los diferentes actores sin alejar, en este caso, el proceso de la matriz cultural indígena (Rodríguez Rivera en Morales Hernández, 2011).

Para esto último es esencial retomar la posible idea de sustentabilidad²⁴ en términos de *buen vivir*.

²³ En la crisis ecológica, manifestada desde 1970 y agravada hasta la fecha, subyace la disociación ser humano-naturaleza que comenzó a gestarse con el capitalismo industrial. Las evidencias de la “crisis ecológica” se encuentran en los procesos metabólicos sociedad-ecosistema del proceso industrial por el cual hay “exacción” de insumos para la producción, que provienen del medio natural (agua, por ejemplo), excretando de regreso contaminación y alteración de ciclos naturales (Toledo, 2000). Ante las consecuencias, aparecen movimientos ambientalistas que cuestionan una racionalidad económica establecida sin tener en cuenta los límites planetarios. Surgen entonces conceptos como el de *sustentabilidad*, en contraposición al modelo de desarrollo industrial de la época, involucrando el plano agrícola y de consumo. La adopción de principios ecológicos fue asumida por diferentes corrientes (Mc Neeley & Scher, 2008), comprendiendo dimensiones más allá de la medioambiental. Este fue el caso de la *agroecología*, que incluso se retoma como estrategia para la transformación social a través de la acción colectiva (Sevilla Guzmán et. Al, 1996).

²⁴ Aun el concepto de *sustentabilidad* es occidental, y atendiendo a la perspectiva intercultural del proyecto Yomol A’tel, es importante incluirlo.

Se afirma:

“Los pueblos y nuestros territorios somos uno sólo y es necesario ofrecer una alternativa de vida frente a la civilización de la muerte, recogiendo nuestras raíces para proyectarnos al futuro, con nuestros principios y prácticas de equilibrio entre los hombres, mujeres, Madre Tierra, espiritualidades, culturas y pueblos, que denominamos Buen Vivir / Vivir Bien. Plantear con ello defender la soberanía alimentaria, priorizando los cultivos nativos, el consumo interno y las economías comunitarias” (Declaración Mama Quita Titikaka, en Rodríguez Rivera, Morales Comp. 2011:274).

De igual manera se reconoce la *estrategia de uso múltiple* de la economía campesino-indígena (Toledo, 2000), que recurriendo a dicho uso de recursos, dedica a la siembra simultánea de cultivos de subsistencia y cultivos comerciales (se trata de un sistema de policultivo para la auto subsistencia), así como a la diversificación de las actividades productivas en base a una estrategia de producción y reproducción social.

El caso del sistema mesoamericano, aterrizado a esta micro-región tseltal, ejemplifica dichas estrategias *multi-actividad* que favorecen la diversidad biológica y el equilibrio eco sistémico. Según Toledo, el modelo mesoamericano se representa como:

“un jardín productivo, formado de parcelas agrícolas de varias especies, todo una gama de sistemas agroforestales, ganadería a pequeña escala e integrada a los sistemas agrícolas y forestales, uso y manejo de acahuales, sistemas agro piscícolas y, por supuesto, uso diversificado de las selvas primarias” (op cit:187).

En este modelo, se caracteriza a la población agrícola que trabaja desde la unidad familiar, a pequeña escala, que conjuga la producción para intercambio en el mercado y la autosuficiencia²⁵, y que forman parte de sistemas comunitarios e intercomunitarios que se rigen por normas y estructuras propias.

²⁵ Conjuga valor de uso en el espacio doméstico/familiar y comunitario/natural y valor de cambio cuando entra al ámbito del mercado y se enfrenta a los flujos económicos regionales, nacionales e incluso internacionales (caso del café) (Toledo, 1993).

Integra diferentes espacios productivos, que a la par son sociales y culturales.

Tabla n° 1: Agro-eco-sistemas mesoamericanos

La milpa	Reproducción del maíz y otros cultivos
Cultivos complementarios	Frijol, frutales, hierbas, verduras.
Ganado	Integrado y a pequeña escala
Montañas	Selvas primarias
Acahuals	Espacio de regeneración ecológica. Usos para apiarios, leña, cafetales o fauna silvestre.
Cafetales	“jardines de café”
Huertos familiares	Plantas medicinales, arbustos y hierbas, frutas comestibles y ornamentales.
Recursos acuáticos	Lagos, lagunas, ríos, estanques

Fuente: Toledo, 2000

El elemento cultural es central en lo anterior. Por ello se trae a la investigación la *eco etnología* (Rodríguez-Moreno, 2013), asumiendo que dichas estrategias de uso y manejo de agro-ecosistemas involucran un espacio de diversidad cultural. En este se dan representaciones particulares de ritualidad traducidas en prácticas cotidianas complejas repletas de simbolismo que nos hablan de una apropiación territorial a partir de la sabiduría de cada pueblo. Sevilla, E., Guzmán, G. & Risth, S. (s/f) nos dicen que este encuentro de conocimientos tradicionales y prácticas simbólicas, junto con el conocimiento científico, devela “continuidades y discontinuidades epistémico-ontológicas” (s/f.13) en las varias formas de conocimiento, confluyendo “tres ámbitos fundamentales de la vida que son las esferas del mundo social, natural y espiritual” (s/f.17).

El potencial epistémico que de ello surge conduce de nuevo a realizar un esfuerzo transdisciplinario que permita trascender la fragmentación del conocimiento y superar las clásicas dicotomías de la ciencia occidental (Jara, 2012), que separa naturaleza de sociedad y a su vez de la cultura.

Estas realidades complejas (Morín, 1994) necesitan de una mirada integradora que permita, además de situar el conocimiento desde el lugar en donde emana (Altieri, M. & Nicholls, C., 2000), poder ver las interrelaciones entre conocimientos que provienen de diferentes actores (tseltales y no) en un “diálogo de saberes” (De Sousa, 2010) que involucra “cosmos, logos y praxis” (Rodríguez-Moreno, 2013).

En síntesis, es importante reiterar que la problemática no se centra en una cuestión técnico-productiva sino que se abre a la consideración de diferentes dimensiones: medioambiental, económica, social, cultural y política (Ottman, 2005). La *agroecología* (Altieri), reconoce e integra todas ellas y, cruzándose con la economía solidaria, propone una alternativa, ante un momento de crisis civilizatoria, basada en la reciprocidad, la autogestión y el apoyo mutuo frente al individualismo neoliberal capitalista.

1.4. Precisiones metodológicas

Entonces, y para concluir, esta investigación pretende ser un aporte para el conocimiento decolonizado que permita sobretodo manifestar los pensares y sentires de las familias tseltales involucradas en el proyecto cooperativo de Yomol A'tel. En ello lo principal será mostrar, a través de la etnografía y el *Diálogo Cultural*, la materialidad de la comunalidad indígena tseltal conectada a su cosmovisión de *armonía y buen vivir*. Junto a lo anterior se entrecruzan las disciplinas económica y agroecológica, por lo que tender a la transdisciplinariedad es necesario. De los sujetos de esta investigación- tanto Yomol A'tel como proyecto y las familias tseltales que participan- se desprenden relaciones que conjuntamente trascienden los ámbitos técnico-productivo y económico e involucran el aspecto cultural, a mi parecer, como algo decisivo. En este puente transdisciplinario la herramienta metodológica principal de *Diálogo Cultural* considera que sus participantes son los y las protagonistas, con sus voces, pensamiento y sentimiento sobre las prácticas diarias desarrolladas en sus comunidades y junto con el proyecto del que forman parte (Yomol A'tel). A través de este “diálogo de saberes”, por demás intercultural, se pretende aprehender la realidad en su sentido más profundo, desde la conciencia que es una realidad que cambia. En él se identifican y describen las manifestaciones culturales y el sistema que las integra.

La revisión de documentos, teóricos, históricos e historiográficos, así como los generados por la propia organización y algunos/as de sus participantes es parte fundamental metodológica que se presenta en esta investigación. Asimismo, documentos internos, públicos o inéditos, que recogen la experiencia de acompañamiento de procesos comunitarios tseltales (Jesuitas y hermanas del Divino Pastor) también son revisados e incorporados. Por último, diálogos a profundidad y entrevistas más estructuradas con los sujetos/as y otros/as actores sociales clave, además de una presencia participante en el ámbito familiar, comunitario y espacios organizativos de Yomol A'tel, son de suma importancia para comprender el tema de investigación y elaborar un análisis a profundidad.

CAPÍTULO II

MARCO GEOGRÁFICO-HISTÓRICO ESPACIO-TIEMPO DEL TERRITORIO TSELTAL

El objetivo del presente capítulo es hacer un acercamiento al contexto general geográfico, político, social y cultural de la micro-región de estudio (Chilón-Bachajón-Sitalá), sobre todo en su correspondencia socio-histórica como parte de la región norte tseltal de Chiapas. Con ello, se va haciendo un acercamiento gradual desde la municipalidad a la que pertenece actualmente para después arribar a una geografía que dé cuenta de las transformaciones que vivió este territorio originario *zendal*.

Así, la primera parte del capítulo muestra la cartografía oficial de la región Chiapas y de los municipios de Chilón y Sitalá. Para ello se hace una breve caracterización físico-natural y socioeconómica en base a información obtenida de documentos institucionales, planes de desarrollo gubernamentales y diagnósticos de algunas organizaciones civiles y privadas. Precizando que esta caracterización, por demás hegemónica, es base para los ordenamientos territoriales actuales que traen aparejados una continuidad de despojo territorial y cultural. Por ello, la segunda parte de este capítulo ha querido ser semblanza de la historia y lo que giraba en torno al mundo indio en tiempos coloniales y liberales. Con especial énfasis en los acontecimientos que marcaron el destino del pueblo *zendal* y aquellos más contemporáneos en tiempo de globalidad neoliberal. Ello ha dejado su marca sobre el pueblo y el territorio indígena, cosa que ha querido aproximarse para el caso en concreto en la micro-región tseltal Chilón-Sitalá-Bachajón. Para esta segunda parte se echó mano sobre todo de textos histórico-antropológicos y lo resultante del trabajo de campo.

El propósito último es poder comprender el contexto actual en su sentido histórico y como fruto de grandes transformaciones que comenzaron desde que inició el moderno *sistema mundo capitalista* en el s.XVI.

Observar el territorio tseltal desde la lógica de la colonialidad servirá para comprender la complejidad en la que se sitúa el proyecto caso de estudio (Grupo de Empresas de Economía Solidaria Yomol A'tel) y la estructura a la que pertenece, la Misión Jesuita de Bachajón.

2.1 Espacio físico-natural y socioeconómico

2.1.1 Chiapas

Chiapas se encuentra en el sureste mexicano, entre los paralelos 14° 32' y 17° 59' latitud norte y los meridianos 90° 22' y 94° 14' de longitud oeste. Es una de las entidades del país con mayor extensión territorial, contando con una superficie de 74,415 km². Colinda al sur con el Océano Pacífico, al norte con el estado de Tabasco, al oeste con los estados de Oaxaca y Veracruz y al este con la Republica de Guatemala.

Por la confluencia de las placas tectónicas del Pacífico, Continental y Cocos, Chiapas muestra una orografía muy accidentada que la dota de grandes conjuntos montañosos, llanuras, depresiones y elevaciones importantes tales como los volcanes de Tacaná (4,100 msnm) y Tzontehuitz (2,572 msnm), la Sierra Madre de Chiapas y las montañas de las zonas Norte y Los Altos. Dichos contrastes geográficos hacen que las variaciones altitudinales lleguen a alcanzar una diferencia de 3,000 metros entre unos municipios y otros.

En consecuencia, el clima también es muy variado: de cálido-húmedo a templado sub-húmedo, dependiendo de la región en la que nos hallemos, con temperaturas muy cálidas, y de cálidas a frías a mayor altitud. Igualmente diverso es el régimen pluvial, con lluvias abundantes sobretudo en la regiones Norte y Altos en donde las lluvias pueden llegar a los 5,000 mm al año, contrastando con la zona de la costa en la que el promedio es de 2,093 mm de lluvia al año (PAOM, 2013). Se considera que existen dos estaciones principales: la de verano o húmeda de Junio a Octubre y la seca de Noviembre a Mayo.

Atendiendo a su fisiografía, es posible distribuir a Chiapas en siete regiones: Llanura Costera del Pacífico, Sierra Madre de Chiapas, Altiplano Central, Montañas de Oriente, Montañas del Norte, Depresión Central y Llanura Costera del Golfo.

Mapa n°1: Cartografía física de Chiapas



Fuente: Jan de Vos, 2001

Hidrográficamente, el territorio chiapaneco puede dividirse en dos regiones. La de mayor superficie corresponde al sistema Grijalva-Usumacinta abarcando un 85% del territorio y, en menor medida, la zona costera que ocupa el 14% de la superficie restante. Proveniente de Guatemala, esta importante confluencia hídrica Grijalva-Usumacinta que comprende un área total de 85,604.3 km, conforma seis cuencas²⁶, incorporando en su haber ríos de gran caudal o extensión como son el Río Grijalva, el Río Usumacinta y el Río Lacantún.

También proporciona cuerpos de agua en forma de lagos y lagunas (Miramar, Montebello, Catazajá), cinco represas (Presa Malpaso "Nezahualcóyotl", Presa La Angostura "Belisario Domínguez", Presa Peñitas "Ángel Albino Corzo", Presa Chicoasén "Ing. Manuel Moreno Torres" y Presa El Portillo II "Juan Sabines Gutiérrez") y más de 40 corrientes principales, que en conjunto suman una superficie de 804 km² (CONAGUA, 2015).

Ambientalmente, Chiapas es uno de los estados del país con mayor biodiversidad (CONABIO, 2015). Su variada fisiografía y diversidad climática, coincidiendo además con las cuencas de los ríos Grijalva y Usumacinta, confiere a la entidad de abundantes ecosistemas²⁷ y gran masa forestal. Según CONANP, existen actualmente 55 espacios protegidos o de conservación natural, 49 en forma de Áreas Naturales Protegidas (24 federales y 25 estatales). Algunas de las zonas de conservación de mayor importancia son las Reservas de la Biósfera de Montes Azules, El Triunfo, La Encrucijada y La Sepultura; también los Parques Nacionales de Las Lagunas de Montebello, el Cañón del Sumidero y Palenque.

²⁶ Según la CONAGUA, en el estado de Chiapas existen diez cuencas hidrográficas. Cuatro corresponden a la zona costera (Mar Muerto, Pijijiapan, Suchiate y Huixtla) y seis a las formadas por la confluencia del Grijalva-Usumacinta (Grijalva-La Concordia, Grijalva-Tuxtla Gutiérrez, Grijalva-Villahermosa, Usumacinta, Chixoy y Lacantún).

²⁷ Atendiendo a la superficie, encontramos un 9.64% de selva (perennifolia, caducifolia y espinosa), 9.01% de vegetación tipo bosque, incluyendo mesófilo de montaña, coníferas y encinos; un 33.74% de vegetación denominada secundaria, también de bosque, selva, arbustiva y herbácea y un 1.46% de otro tipo de vegetación en desarrollo (INEGI, 2012).

La mayor parte de los espacios de conservación coinciden con núcleos agrarios de propiedad social: ejidos y comunidades indígenas. En este sentido, y según el Atlas de Propiedad Social y Servicios Ambientales en México (Reyes, J.A., J.P. Gómez, R.O. Muis, R. Zavala, G.A. Ríos y O. Villalobos; RAN, IICA, SRA, 2012), Chiapas ocupa el tercer lugar, por detrás de Guerrero y Oaxaca, en superficie de propiedad social de la tierra y el primer lugar en cuanto a número de núcleos agrarios.

Numéricamente (ibíd.) ascienden a 3,057 ejidos y 91 comunidades agrarias abarcando una superficie estatal de 43,631.65 km², más de la mitad del territorio chiapaneco (58.63%).

Como se mencionó, muchas de estas unidades agrarias son consideradas núcleos forestales y con potencial de conservación eco sistémica, que sirven de base para el impulso de programas gubernamentales como el de *pago por servicios ambientales*²⁸. En el citado informe se menciona que Chiapas se posiciona con el mayor número de ejidos con prioridad elevada para los servicios ambientales (op cit: 118-121). Ello restringe el uso de suelo a través de las modalidades de conservación (Valadez Ortega en CECCAM, 2015) en un estado en donde la actividad principal es agrícola y pesquera, por lo que el uso principal que se le da al suelo es mayormente de pastizal (25.58% de la superficie), y dentro de él a pastizal cultivado y de agricultura (18.21% de la superficie), siendo en su mayoría de temporal (PED, 2013).

²⁸ Según el “Diagnóstico Integrado con Identificación de Áreas Prioritarias” base para el Plan de Adaptación, Ordenamiento y Manejo Integral de las cuencas de los ríos Grijalva y Usumacinta (Abt Associates Inc & BID, 2013) la región que comprende las cuencas del Grijalva-Usumacinta tiene enormes potenciales en cuanto a “capital natural” y “capital social” pero ello contrasta con la gran pobreza y marginación que existe. Afirma que la abundancia en recursos naturales, así como en mano de obra, sirven para promover un desarrollo económico a través de la generación de energía hidroeléctrica y la minería, además de los servicios ambientales, pues considera que el gran capital natural de la zona “tiene un valor económico del cual los pobladores difícilmente pueden apropiarse” (PAOM, 2013:50).

Se afirma entonces, desde diagnósticos base para el ordenamiento ecológico de Chiapas (PAOM, 2013) y algunas agencias internacionales de conservación (CI, 2013) que la tasa de deforestación se ha incrementado en los últimos años (1993-2007) por la presión demográfica y el uso que se le da al suelo, principalmente por la extensión de pastizales, sobre todo en las zonas aledañas a las áreas de conservación natural, y que han provocado degradación de los suelos y pérdida de cobertura vegetal (PAOM, 2013:98).

Importante es mencionar que estos discursos no son neutrales y obedecen también al interés de una agenda ambiental neoliberal que favorezca a capitales nacionales e internacionales (Valadez Ortega en CECCAM, 2015)²⁹; dado que Chiapas es una de las entidades que, junto a Oaxaca, concentran gran riqueza natural convertida en recursos prioritarios estratégicos para el capital (agua, diversidad biológica, cubierta forestal y minerales).

Ello se ha impuesto sobre los derechos colectivos y cultura de los pueblos que habitan en estas regiones naturales, mayormente indígenas, con sistemas normativos propios sobre decisiones y control territorial (ibíd.), por no hablar de los instrumentos jurídicos supranacionales que los avalan³⁰.

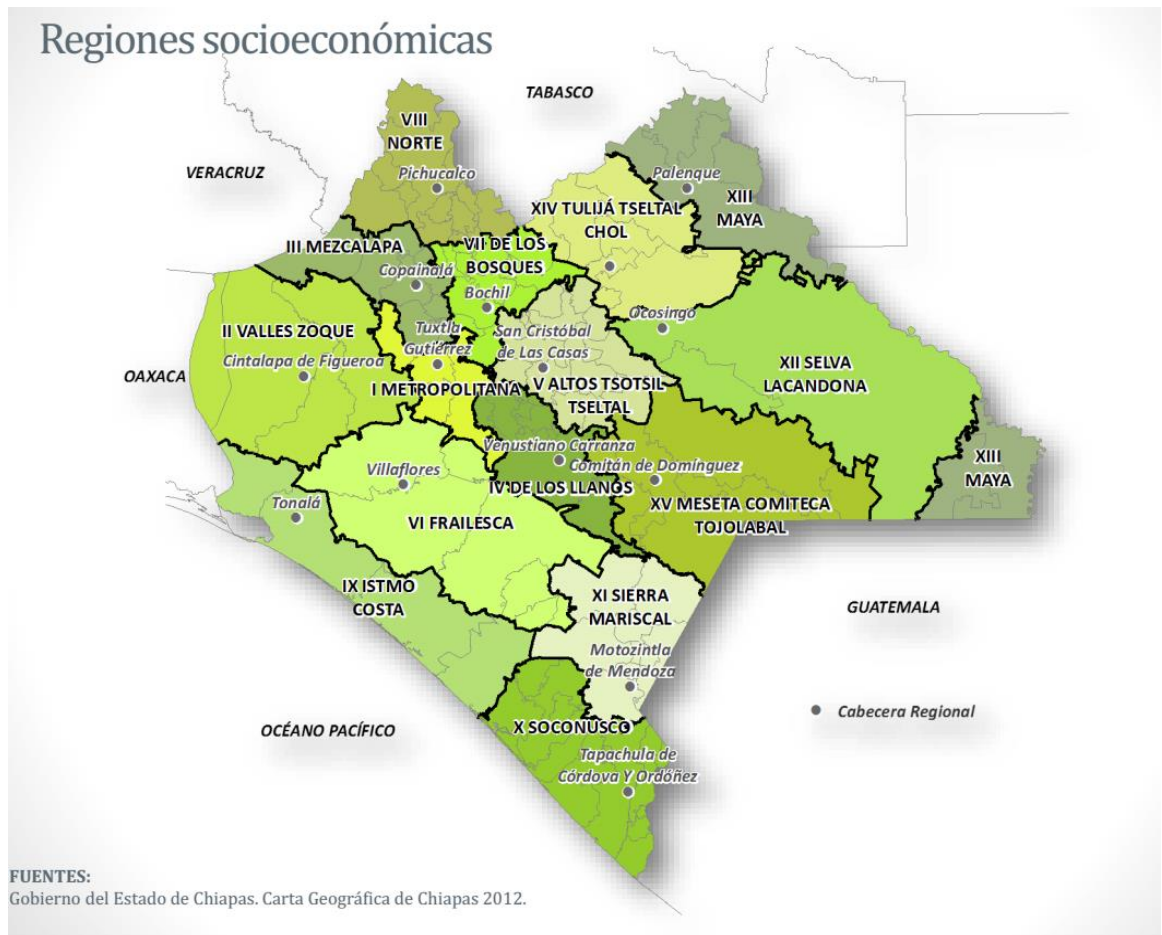
Atendiendo a su distribución administrativa, el Estado de Chiapas está conformado por 118 municipios distribuidos en nueve regiones: Centro, Altos, Fronteriza, Frailesca, Norte, Selva, Sierra, Soconusco e Istmo-Costa.

²⁹ Desde el año 2000 se incrementó de manera considerable el financiamiento estatal dedicado a políticas de conservación. Estos financiamientos provienen de la cooperación con la Unión Europea, el Banco Interamericano para el Desarrollo y el Banco Mundial (CECCAM, 2015).

³⁰ Mecanismos de reconocimiento de libre determinación indígena son el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales, firmado y ratificado por el gobierno mexicano y entrando en vigor en el año 1991; así como la Declaración Universal de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas acordada en el año 2007. Otro mecanismo al que podemos hacer referencia son los Acuerdos de San Andrés, firmados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Gobierno Federal (febrero de 1996) más no cumplidos hasta la fecha.

A su vez se distribuyen en 15 regiones socioeconómicas: Metropolitana, Valles Zoque, Mezcalapa, De los Llanos, Altos Tsotsil Tzeltal, Fraileasca, De los Bosques, Norte, Istmo Costa, Soconusco, Sierra Mariscal, Selva Lacandona, Maya, Tulijá Tzeltal Chol y Meseta Comiteca Tojolabal.

Mapa n°2: Cartografía administrativa de Chiapas

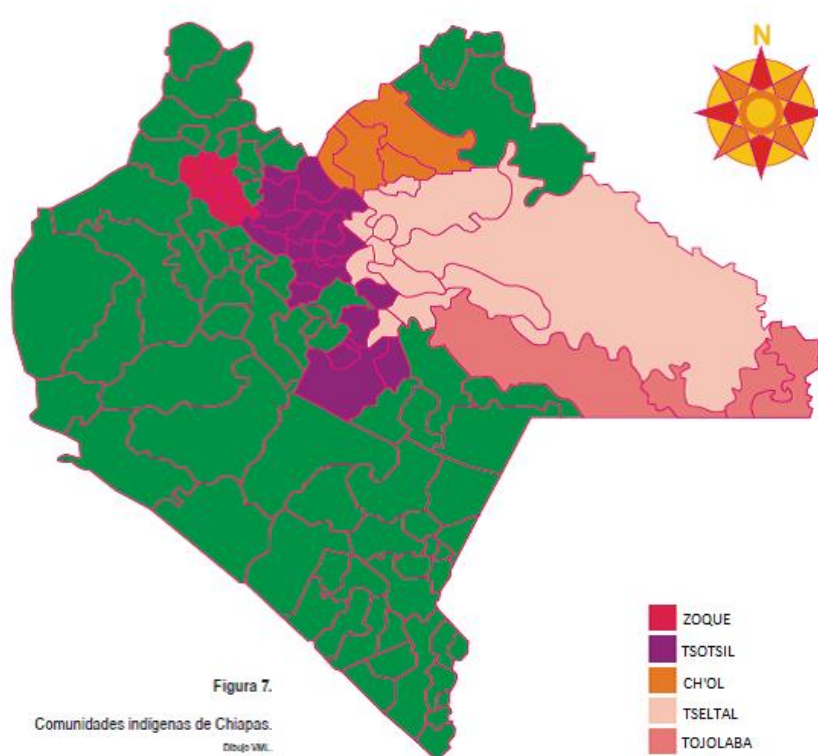


Fuente: CEIEG, 2015

La capital del estado es Tuxtla Gutiérrez, siendo otras de sus principales ciudades San Cristóbal de las Casas, Tapachula, Palenque, Comitán y Chiapa de Corzo.

Según últimos datos censales de población y vivienda de INEGI (2010), Chiapas cuenta con 4'796,580 habitantes³¹ (2'443,773 mujeres y 2'352,807 hombres), distribuidos oficialmente en 20,047 localidades, de las cuales el 99.2% son rurales con el 50.38% de la población total. La mayoría de estas localidades rurales son pequeñas, con número de habitantes que no supera los 2,500, pero que concentran gran parte de la población, en gran medida indígena, siendo aproximadamente las mujeres la mitad.

Mapa n°3: Cartografía lingüística de Chiapas



Fuente: Martínez Loera, 2011

³¹ Estimación para 2013 de 5'116,489 habitantes, 2'508,958 hombres y 2'607,531 mujeres. En un período de 15 años (1995-2010), la población del estado se duplicó alcanzando una densidad de población para el año 2010 de 65.45 habitantes por kilómetro cuadrado, con una media de edad de 22 años, es decir, una población muy joven (INEGI, 2010).

Chiapas es la segunda entidad federativa de la República Mexicana con mayor población indígena. En ella se encuentran los pueblos tsotsil (40%), tseltal (46%), ch'ol (19%), zoque (5%), tojolabal (4%), además del chuj, kanjobal, mam, jacalteco, mochó, cakchiquel y lacandón o maya caribe. Estos son doce de los sesenta y dos pueblos indígenas reconocidos oficialmente en México. Se hablan doce lenguas mayas: tsotsil, tseltal, ch'ol, tojolabal, kanjobal, mam, jacalteco, chuj, lacandón, cakchiquel, quiché y mochó (De Vos, 2001:17) de las 20 agrupaciones lingüísticas mayas que existen (INALI, 2005).

Según indicadores institucionales (CONAPO, 2010), asciende a 44 el número de municipios en Chiapas en los que se habla una lengua indígena, sumando 1'209,057 hablantes (mayores de tres años). Las más habladas son el tseltal (38.15%), el tsotsil (34.53%) y el ch'ol (15.88%). De acuerdo al INEGI (2010), Chiapas tiene el mayor porcentaje en el país con población que habla exclusivamente alguna lengua indígena³². Localizándose en la mayor parte del territorio chiapaneco, la población indígena habita principalmente en seis regiones de Chiapas: Norte, Sierra, Centro, Selva, Altos y Fronteriza.

Respecto a la situación socioeconómica, es importante mencionar que varios indicadores señalan a México como un país con altos grados de marginación y pobreza³³.

³² Los datos censales sobre población indígena en Chiapas, al igual que para todo el país, son poco confiables, debido a que esta fuente sólo permite una aproximación a la población a través del criterio lingüístico. Además, en Chiapas, este censo excluye a todas aquellas personas (mayoritariamente indígenas) que viven en comunidades aisladas, están en resistencia (como toda la población zapatista) o en condición de desplazamiento o de migración.

³³ Según la CONAPO (2012), la pobreza considera múltiples dimensiones que van más allá del nivel de ingresos monetarios. Involucra las necesidades no satisfechas en cuanto a alimentación, salud, educación y otros servicios básicos. La marginación alude a factores estructurales que caracterizan geopolíticamente la pobreza y el desarrollo humano (PNUD) involucra libertades, capacidades y habilidades identificando los niveles de educación. La exclusión, que incorpora la marginalidad, alude a la incapacidad de hacer partícipe a toda la población del posible desarrollo socioeconómico. CONIDER (2014) admite los anteriores indicadores de pobreza, marginalidad y exclusión pero apunta que es necesario incluir la propia percepción de pobreza que tengan los habitantes para la implementación de programas con entera participación de la gente.

Actualmente, según INEGI, existen 52 millones de pobres³⁴ y según CONEVAL, 53 millones, más o menos la mitad de la población de México. Junto a Oaxaca y Guerrero, Chiapas está considerada como la región más pobre, ocupando el primer lugar en pobreza y pobreza extrema (CONEVAL, 2012) y el lugar número 32 a nivel nacional en función del Índice de Desarrollo Humano³⁵ del PNUD (2012).

Según Coneval (2012), el 78.5% de la población de Chiapas es pobre y el 38.3% es pobre en condición extrema; equivale a decir también que de los 118 municipios de Chiapas, 48 se encuentran con índices de marginación muy elevados, concentrándose principalmente en las regiones Norte, Selva, Maya, Tulija Tseltal-Chol, Altos Tsotsil-Teslital y partes de la Frailesca (CONAPO, 2010).

Según el Sistema de Cuentas Nacionales de INEGI (2011), Chiapas tiene una economía esencialmente primaria en base a la agricultura, la ganadería, aprovechamiento forestal, pesca y caza, pero que representa poco aporte a nivel de contribución del PIB estatal (datos 2009).

³⁴ INEGI clasifica la pobreza en diferentes dimensiones, así existe pobreza moderada (40.3 millones) y pobreza extrema (11.7 millones) teniendo en cuenta el factor privaciones de servicios. Esta “pobreza multidimensional” se retoma para la elaboración de programas de política pública dirigidos a erradicar el hambre y la pobreza, tal es el caso de la Cruzada contra el Hambre implementada en el Estado este sexenio priísta.

³⁵ El Plan Estatal de Desarrollo Chiapas 2013-2018 resalta la importancia de aplicar como mecanismo de medición y evaluación de desarrollo social el Índice de Desarrollo Humano del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). En este sentido, afirma, aplicar este instrumento permitirá identificar las regiones y municipios en donde sea necesaria una mayor inversión en educación, salud y acceso a ingresos. Alude igualmente que en Chiapas ha habido pequeños avances en este indicador, pero que al comparar con otras entidades del centro-norte del país se sigue ocupando los últimos lugares en desarrollo social. En base a ello se plantea la necesidad en el Plan de Desarrollo en curso continuar con estrategias de inversión y políticas que ayuden a superar el obstáculo de la dispersión poblacional, identificado como uno de los elementos que frena un total desarrollo. Todo ello, menciona, “en cumplimiento con lo establecido por la Constitución Política del Estado de Chiapas, los temas de sustentabilidad, enfoque de políticas hacia grupos vulnerables, observancia de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) y combate a la pobreza” (PED 2013-2018:17).

Lo anterior en contraste con actividades secundarias-manufactura, construcción, gas, electricidad, minería- o terciarias- comercio, hostelería, turismo y servicios (PED, 2013).

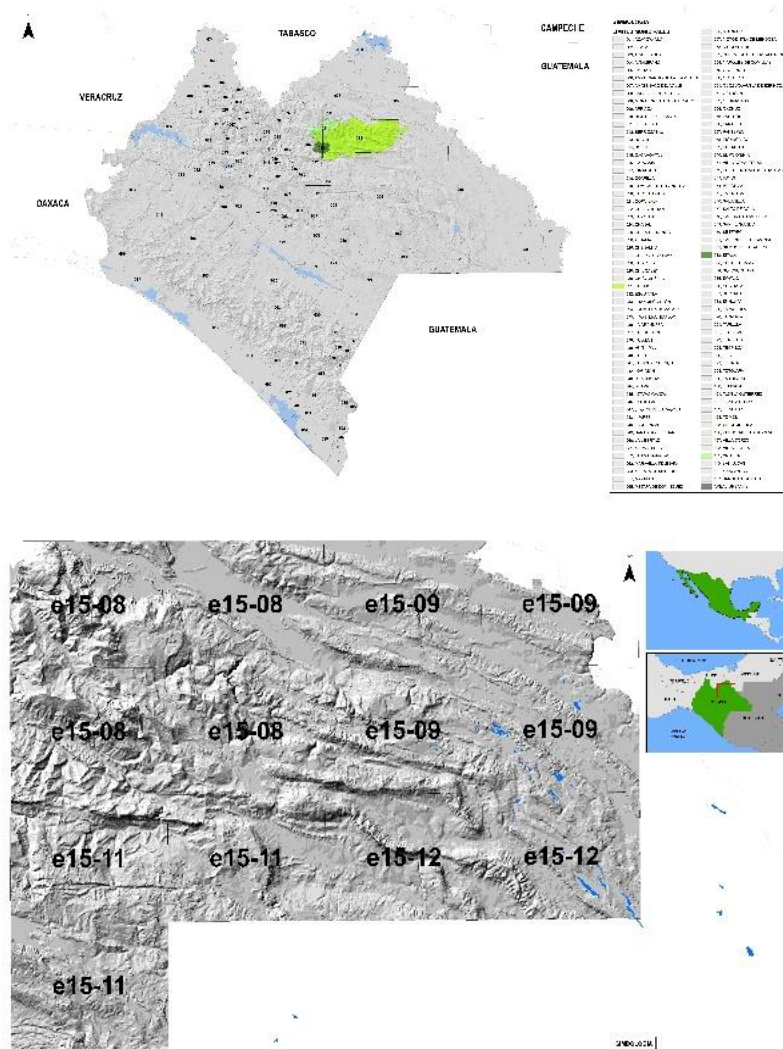
La actividad agrícola se centra principalmente en el cultivo de maíz con superficie sembrada y cosechada de más de setecientas mil hectáreas y con producción superior al millón y medio de toneladas (datos SIAP, 2011). Por su parte, el frijol también representa una extensión considerable de siembra (118,391 ha) y con producción mayor a las sesenta mil toneladas.

El PED (2013) menciona que en valoración de la producción, Chiapas destaca a nivel nacional en cuanto a producción de café, plátano, palma africana, pastos, frijol y maíz (2013:25). La producción pecuaria y forestal, así como el recibo de remesas, se consideran también fuentes importantes de ingresos para la economía chiapaneca.

2.1.2 Los municipios de Chilón y Sitalá

El municipio de Chilón se encuentra entre los paralelos 16°56' y 17°17' latitud norte y los meridianos 91°38' y 92°25' longitud oeste con alturas es que alcanzan los 2,100 msnm. Limita al Norte con los municipios de Tumbalá y Salto del Agua, al Noreste con el municipio de Palenque, al Este y Sur con el municipio de Ocosingo, al Suroeste con los municipios de San Juan Cancuc y Sitalá y al Oeste con los municipios de Pantelhó y Yajalón. Por su parte, el municipio de Sitalá se sitúa entre los paralelos 17° 01' 27" de latitud norte y 92° 18' 25" de longitud oeste con altitudes que van desde los 450 msnm a los 1750 msnm (Cerro de Santa Cruz).

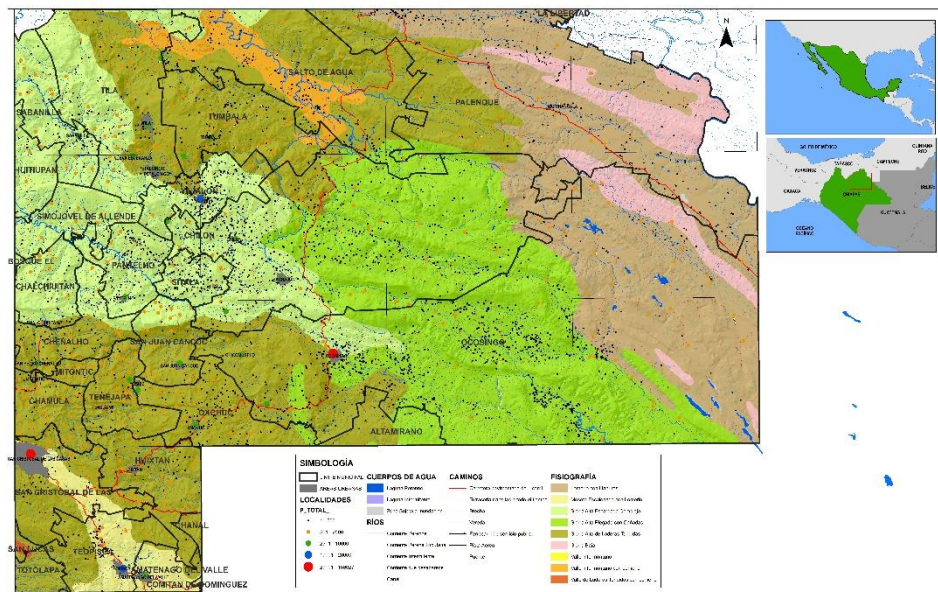
Mapas n°4 y n°5: Ubicación geográfica Chilón y Sitalá



Fuente: SIG, 2015 (proporcionados por Emanuel Valencia Barrera)

Ambos son dos de los siete municipios que se ubican en la región socioeconómica del Tulijá Tseltal Chol entre las montañas de Oriente, del Norte y los Altos de Chiapas. Elevaciones importantes en Chilón son los cerros San Antonio, Ichuitz, Palenchén, El Grande, Pojolil, Tanchivil y la Sierra Canjá, y en Sitalá el cerro Sitalá en Santa Cruz. Chilón es uno de los municipios más grandes (2,490 km² de extensión territorial) de Chiapas (3.29% de la superficie total estatal) contrastando con Sitalá, que es el municipio más pequeño de la región (105.43 km² de extensión territorial).

Mapa n° 6: Fisiografía Chilón y Sitalá



Fuente: SIG, 2015 (proporcionado por Emanuel Valencia Barrera)

El municipio de Sitalá corresponde a sierra alta escarpada y compleja y el municipio de Chilón casi en la mitad de su extensión corresponde a sierra alta plegada con cañadas y el resto a alta escarpada compleja (la más cercana a Sitalá). Por otro lado, hacia la colindancia con Campeche se abre terreno bajo y llano.

Las temperaturas máximas de la zona geográfica a investigar oscilan entre los 27.1 y 30.0°C, a excepción de la zonas altas y la zona noroeste; la primera con temperaturas máximas a la baja entre los 18.1 y 24.0°C y la segunda con máximas entre 33.0 y 34.5°C (temperaturas Mayo- Octubre). Las temperaturas máximas de noviembre a abril varían en toda la región: en las zonas bajas las temperaturas máximas oscilan entre los 24.1 a 27.0°C, en las zonas altas entre los 21.1 a 24.0 °C y en la zona noreste la temperatura entre los 27.1 a 30.0°C.

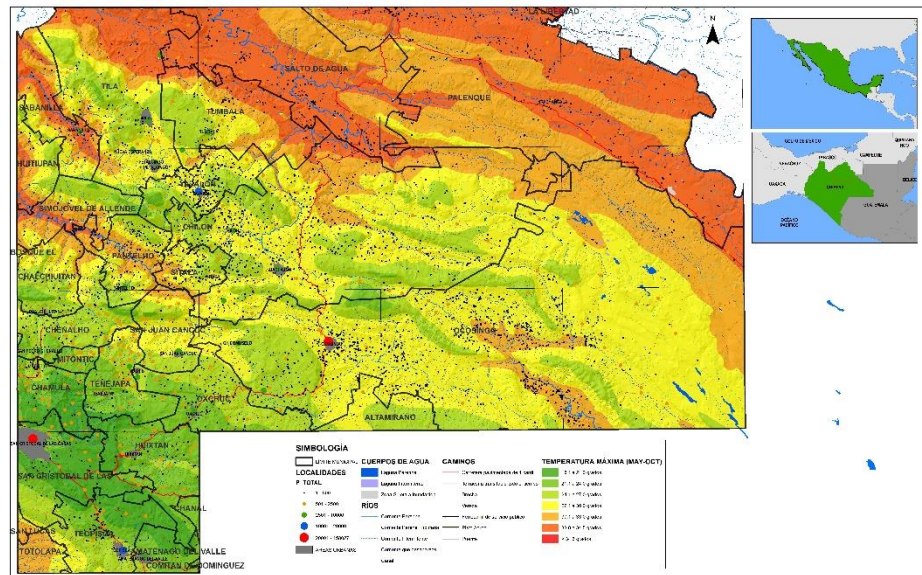
The map displays the Sierra de Guadalupe region in Chiapas, Mexico, with a focus on the area around Tuxtla Gutierrez. The map is color-coded to show topography and climate. The legend includes the following categories:

- SIMBOLOGIA:**
 - Localidad: Represented by a black dot.
 - Rio: Represented by a blue line.
 - Camino: Represented by a red line.
 - Temperatura máxima (nov-abril): Represented by a color scale from light blue (15.0-19.9) to dark red (30.0-34.9).
- LOCALIDADES:**
 - Localidad: Represented by a black dot.
 - Rio: Represented by a blue line.
 - Camino: Represented by a red line.
 - Temperatura máxima (nov-abril): Represented by a color scale from light blue (15.0-19.9) to dark red (30.0-34.9).
- RÍOS:**
 - Rio: Represented by a blue line.
 - Camino: Represented by a red line.
 - Temperatura máxima (nov-abril): Represented by a color scale from light blue (15.0-19.9) to dark red (30.0-34.9).
- CAMINOS:**
 - Rio: Represented by a blue line.
 - Camino: Represented by a red line.
 - Temperatura máxima (nov-abril): Represented by a color scale from light blue (15.0-19.9) to dark red (30.0-34.9).
- TEMPERATURA MÁXIMA (NOV-ABRIL):**
 - Rio: Represented by a blue line.
 - Camino: Represented by a red line.
 - Temperatura máxima (nov-abril): Represented by a color scale from light blue (15.0-19.9) to dark red (30.0-34.9).

The map also includes an inset map of Mexico and Central America, showing the location of the study area within the region.

55

Mapa n°8: Climatología Chilón y Sitalá (II)



Fuente: SIG, 2015 (proporcionado por Emanuel Valencia Barrera)

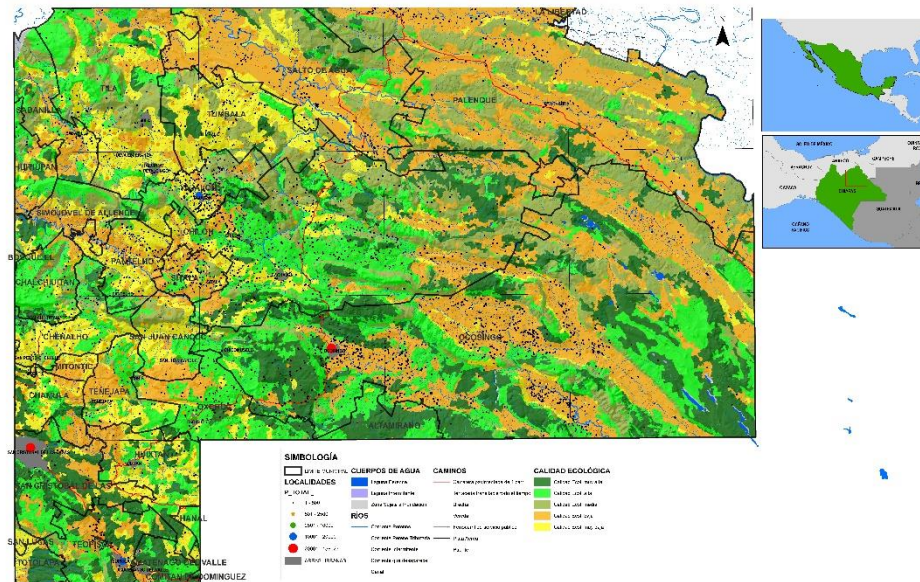
Ambos municipios se encuentran situados en lo que se denomina la región hidrográfica del Grijalva-Usumacinta. Chilón, en su mayoría, como parte de la cuenca Grijalva-Villahermosa y, en menor medida, del Río Lacantún y Usumacinta. Genera las subcuencas de los ríos Yashijá, Shumulá, Tulijá, Jataté, Chacté, Lacanjá, Azul, Chacaljá, con corrientes intermitentes y perennes como el Lago Pamalnavil y la Laguna El Diamante (INEGI, sf). Sitalá pertenece en su totalidad a la cuenca Grijalva - Villahermosa con las subcuencas de los ríos Chacté y Shumulá, que comparte con Chilón, y las corrientes perennes de El Chorro, Mazán, Grande y Yasha y dos intermitentes (Jagualá y Joshiljá) (CONIDER, 2014).

Su diversa fisiografía, cantidad de precipitaciones y corrientes de agua en la zona, favorecen la presencia de ecosistemas con alta riqueza en recursos hidrológicos y flora y fauna. En este sentido, y según información estadística de INEGI, en ambos municipios se dedica gran parte de su territorio a bosques y selvas. Se menciona que el 79.75% de la superficie en Sitalá está dedicada a bosque, aunque considerando su reducida dimensión no signifique mucho a nivel regional o estatal (CONIDER, 2014); y en Chilón, según carta geográfica de INEGI (2005), se observan proporciones muy elevadas destinadas a bosques (46.35%) y selvas (37.43%) y en menor medida a pastizales y uso agrícola.

Sin embargo, a pesar de las informaciones ofrecidas estadísticamente que nos hablan de un mantenimiento eco sistémico, también debe señalarse que existe una problemática ambiental histórica (García, Miguel A. y Mendoza, G.,2005:28) fruto de la aplicación de políticas gubernamentales que promovieron la ganadería extensiva, sobre todo tras fuertes caídas en los precios del café, y la comercialización y saqueo de la madera; así como por la continuación con el sistema tradicional de Roza-Tumba-Quema, intensificado por fuertes incrementos demográficos, mayor superficie dedicada al cultivo del café y la caza indiscriminada (MCDRR, 2008:20).

Todo lo anterior ha conllevado deforestación, erosión de suelos, pérdida de fertilidad y también una importante merma de biodiversidad por desaparición de grandes extensiones de bosques y selvas. En el siguiente mapa puede observarse información más actualizada obtenida a través del Sistema de Información Geográfica sobre la calidad ecológica de la región y en concreto sobre los dos municipios en cuestión.

Mapa n° 9: Calidad ecológica en la región



Fuente: SIG, 2015 (proporcionado por Emanuel Valencia Barrera)

El municipio de Sitalá presenta contrastes: en su mayoría una calidad ecológica baja con pequeñas áreas de calidad muy alta o muy baja. Chilón, mucho mayor en extensión, presenta también fuertes contrastes pero con calidad ecológica alta y en algunos puntos muy alta, disminuyendo conforme colinda con Ocosingo y Palenque, zonas de gran extensión ganadera y en donde la deforestación ha sido mucho mayor.

Siguiendo la carretera principal hacia el norte del municipio, y colindando con Tumbalá y Salto de Agua se encuentra la zona de conservación natural conocida como “Cascadas de Agua Azul”, zona de prioridad estratégica para la agenda ambiental y planes de infraestructura y desarrollo económico gubernamentales y actualmente foco de conflictividad entre ejidatarios.

Más de la mitad del territorio en Chilón se encuentra bajo el régimen ejidal (MCDRR, 2008). San Sebastián y San Jerónimo son dos de los cuarenta ejidos en el municipio.

Con sede en Bachajón, a unos 13 km de la cabecera municipal, son considerados los más grandes del estado. El ejido San Sebastián Bachajón suma un total de 42,233.51 ha agrupando a 1,882 ejidatarios y 3973 posesionarios, en más de 300 comunidades o poblados (Datos Certificación PROCEDE 23/12/2004, en PHINA, RAN, 2015). Por su parte, San Jerónimo Bachajón suma un total de 57,475.40 ha y 3,641 beneficiarios (PHINA, RAN, 2015) y colinda con Sitalá, Guaquitepec, Chilón, Tumbalá, San Antonio Bulojib y San Jerónimo Bachajón³⁶.

El municipio de Sitalá cuenta con 17 ejidos, siendo el de mayor superficie el Ejido Sitalá con 606 ha y 58 beneficiarios. La mayoría son pequeños, con superficie entre 30 y 60 hectáreas, situándose algunos incluso por debajo de las 20 ha (PHINA, RAN, 2015).

Las variaciones altitudinales en ambos municipios determinan el uso de suelos y la actividad productiva (MCDRR, 2008). Además de para bosques y selvas, como ya se mencionó anteriormente, su uso principal es agropecuario. Los cultivos principales son el maíz, frijol y café, también hortalizas en los traspatios y otras verduras en la milpa.

La producción ganadera, la apicultura y el café son actividades destinadas cuasi exclusivamente a la obtención de ingresos monetarios. Otras fuentes de ingreso en ambos municipios son los servicios comerciales, de alimentación, hostelería y la artesanía.

³⁶ Los datos encontrados sobre número de hectáreas y poblados que integra cada uno de los ejidos difiere en información recabada en otros documentos como el Diagnóstico de MCDRR en el año 2008 o la investigación que se realizó por organizaciones civiles (Foro para el Desarrollo Sustentable A.C. y Maderas del Pueblo A.C). Este último informe, realizado en el año 2005 y a propósito del impacto del PROCEDE en la región, señala por ejemplo que lo reportado en ese tiempo en censos del INEGI difería de la información obtenida directamente de las autoridades ejidales, como fue el caso del número de asentamientos, dado que los censos utilizan criterios basados en número de viviendas.

La organización para el trabajo de la tierra, así como el doméstico, se realiza desde el núcleo familiar, siendo mayoritariamente de hombres el trabajo de la milpa y cafetal y el de las mujeres en el espacio doméstico y traspatio (hortaliza y animales). Cabe señalar que gran parte de la producción agrícola se destina al autoconsumo familiar.

Según datos censales de INEGI para el año 2010, los municipios de Chilón y Sitalá albergan en su mayoría poblaciones rurales pequeñas (por debajo de los 2,500 habitantes) e indígenas. Sitalá cuenta con 126 localidades de las cuales 97 están por debajo de los 100 habitantes y sólo la cabecera municipal, Sitalá, cuenta con los 2,500 habitantes.

En el municipio de Chilón hay 618 localidades, también en su mayoría pequeñas, y únicamente cuatro, entre ellas los centros de Bachajón y Chilón³⁷, cuentan con población superior a dicha cifra. Chilón cuenta con una población total de 111,554 personas (56,349 mujeres y 55,205 hombres), un 2.3% del total de la población del estado. Sitalá cuenta con 12,269 habitantes (6,156 mujeres y 6113 hombres). En ambos casos la población indígena supera el 96% por lo que puede considerarse que en esta zona habita eminentemente el pueblo tseltal.

En cuanto a indicadores de pobreza, marginación y rezago social³⁸, CONIDER (2014:21) afirma que el municipio de Sitalá muestra los mayores índices en marginación, ocupa el primer lugar en pobreza y se encuentra entre los diez primeros a nivel nacional en cuanto a rezago social.

³⁷ Dentro del municipio, Chilón (cabecera municipal) y Bachajón son consideradas las localidades más grandes y de mayor importancia estratégica para el desarrollo del municipio. Otros centros estratégicos son el Centro Chich, Guaquitepec, Guadalupe Paxilha', Alán-Sac'Jun, Tzajalá, Jet-Ha' y San Jerónimo T'ulilha' (Declaratoria de Zonas de Atención Prioritaria 2012 en DOF 12/12/2011).

³⁸ Rezago social hace referencia principalmente al acceso de servicios. Se mide en función de carencias en educación, salud, seguridad social, vivienda y alimentación (CONEVAL, 2010).

En cifras: el 76% de la población total es pobre y, de éstas, el 46% es pobre en condiciones extremas. También, en función de los anteriores indicadores, Chilón es considerado otro de los municipios chiapanecos en los que su población vive en condiciones de pobreza extrema y alta marginación (MCDRR, 2008:55). Según datos de CONEVAL (2010) el 95.3% de la población de Chilón es pobre y, adentro de ésta, el 70.6% se encuentra en pobreza extrema.

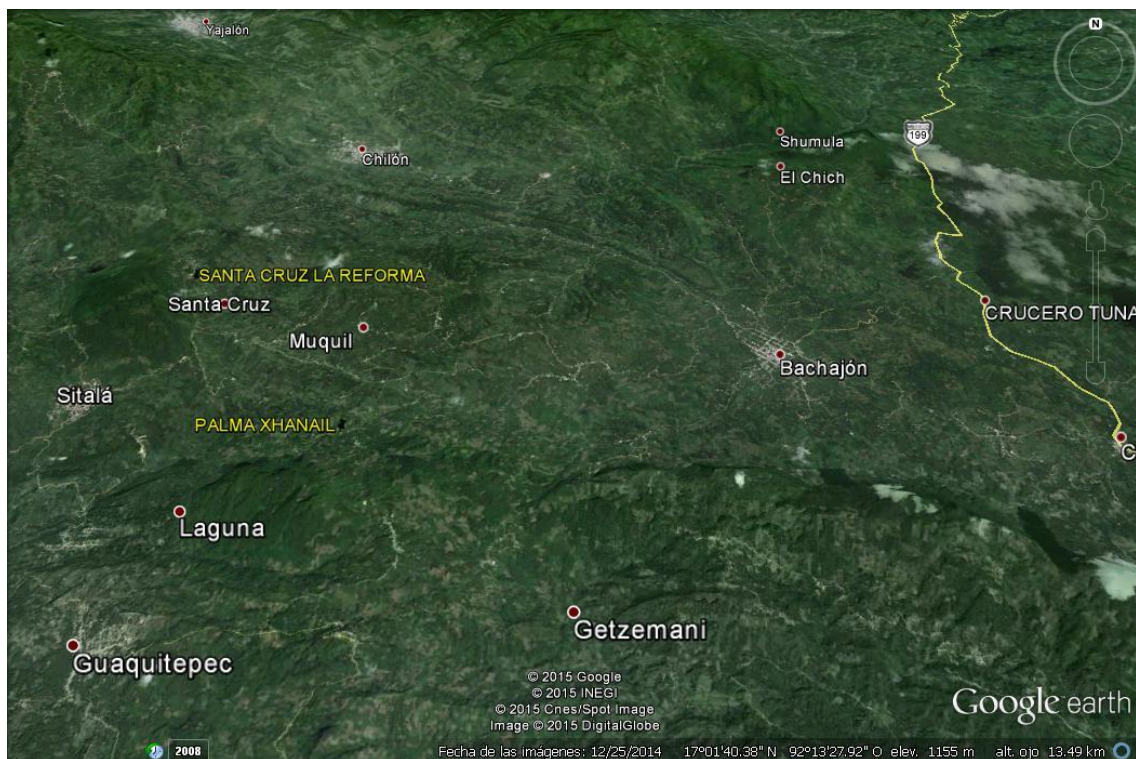
2.1.3 El espacio comunitario: algunos apuntes sobre las comunidades de estudio Palma Xhanail y Santa Cruz la Reforma

Palma Xhanail pertenece al ejido San Sebastián Bachajón en el municipio de Chilón. Cuenta con una población de 55 personas (INEGI, 2010) y se encuentra localizada en la subcuenca del río Chacté con una altitud de 1,203 msnm. Santa Cruz La Reforma pertenece al municipio de Sitalá con una población de 921 personas (INEGI, 2010) en la subcuenca Shumulá y a una altitud de 1,349 msnm. En ambas comunidades, sus parajes oscilan en alturas que van desde los 1,000 a los 1,600 msnm catalogada su fisiografía por INEGI como “sierra alta escarpada compleja del norte”. El clima es principalmente semicálido húmedo con precipitaciones promedias entre los 1400 a 1700 mm en el período de mayo a octubre y entre los 350 a 400 mm de noviembre a abril.

El uso de suelo en Palma Xhanail es principalmente de bosque pino-encino y en Santa Cruz La Reforma de agricultura de temporal. Ambas comunidades clasifican como unidades de aprovechamiento y restauración según Ordenamiento Ecológico de Chiapas (INEGI, 2010).

Como se observa en la imagen satelital, ambas comunidades distan muy poco la una de la otra, apenas 5.38 km, y se encuentran cerca de sus cabeceras municipales y de centros importantes de la región como Bachajón, Yajalón o Guaquitepec.

Imagen n°1: Vista satelital de las comunidades Palma Xhanail y Santa Cruz la Reforma



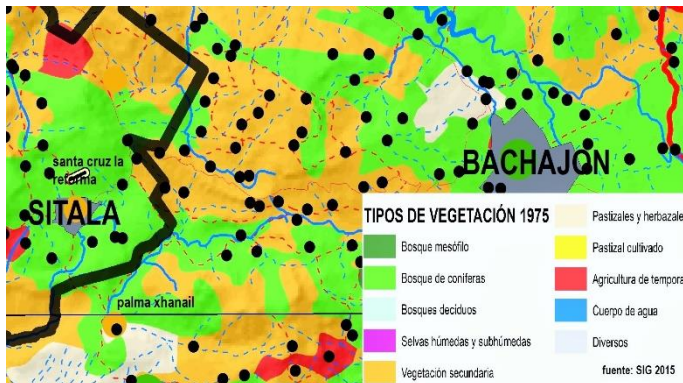
Fuente: Google Earth

Cuasi colindando, sobretudo Palma Xhanail, con la parte tsotsil de Los Altos, desde las zonas altas de la comunidad es posible divisar San Juan Cancuc y Pantelhó. Así, el acceso a estas comunidades, desde San Cristóbal de las Casas, es posible hacerlo por dos vías terrestres: la primera vía Bachajón hasta Sitalá y de ahí por caminos de terracería es posible acceder a las comunidades. La otra vía, por San Juan Cancuc y Guaquitepec, pasando por Tenejapa, también es posible el acceso por terracería.

Durante el trayecto es posible observar los relieves montañosos y la vegetación considerada secundaria, de pastizales cultivados y agricultura de temporal. Es decir, una vegetación no originaria sino transformada de bosques y selvas, algunas partes en restauración, como los acahuals, pero mayormente presentes son las milpas y los cafetales, actualmente algunos en renovación.

Un paisaje combinado de agro ecosistemas para la producción de alimentos y cultivos comerciales junto con espacios en donde se encuentran todavía bosques de coníferas, a pesar de la gran deforestación que sufrió esta región desde 1975.

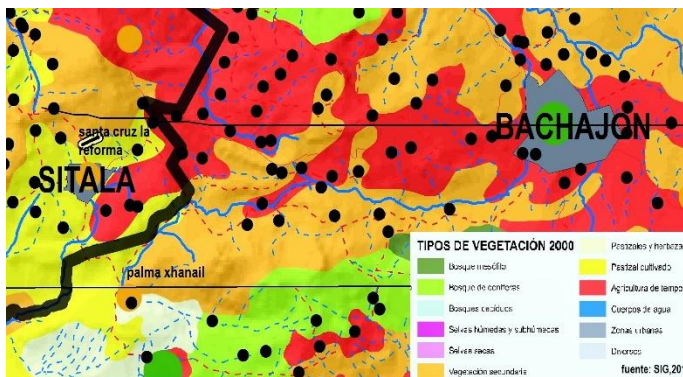
Mapas n°10, n°11 y n°12: Deforestación en zona de estudio (1975-2000)



En 1975 todavía se observa un paisaje con grandes extensiones de bosque de coníferas y vegetación secundaria. La agricultura de temporal todavía es algo incipiente



En 1993 hay un importante avance de la agricultura de temporal en la parte norte del municipio de Sitalá y en zonas alejadas de Bachajón cuasi colindantes con Guaquitepec y San Antonio Bulujib. El descenso en los bosques ya es notable.



En el año 2000 el pastizal cultivado y la agricultura de temporal, junto con vegetación secundaria, ocupan gran parte de la zona. Ya no queda bosque primario en ninguna de las dos comunidades.

Fuente: SIG, 2015

2.2. Caracterización socio histórica y cultural del territorio tseltal

Junto a los anteriores datos institucionales, fruto de una geografía con orígenes coloniales obsesionada con mapear y hacer bases de datos (Machado Aráoz, 2015), aflora una cultura tseltal con cosmovisión y tradiciones propias (Crispín María, L. y Ruiz Muñoz, M.M, 2010). El pueblo tseltal está además conectado a otras culturas indígenas mayas como la tsotsil, ch'ol, tojolabal y con otros pueblos indígenas de Guatemala. Estos pueblos se vinculan por historicidad y territorialidad común que les dota de una cultura compartida:

“La gran familia maya es como una ceiba que está plantada en tierra fértil y da sombra en su alrededor. Sus ramas representan los veinticinco pueblos que ahora existen dentro y fuera de Chiapas. Sus hojas, siempre en movimiento, son el gran número de poblados establecidos en el territorio de cada pueblo (...) Su tronco son los veinticinco pueblos tales como nuestros padres y los padres de nuestros abuelos los conocieron” (de Vos, 2001:21).

A pesar de que la geografía moderna ha supeditado el concepto de territorio, sea desde el propio capital o de los estados nacionales, a lógicas desarrollistas, hay una naturaleza política del mismo, desde los pueblos indígenas, que nos habla de una aprehensión simbólica diferente a la que se ha querido institucionalizar (Machado Aráoz, 2015).

De manera particular, la relación maya con la tierra y el territorio proviene del lazo con sus antepasados. A través de la historia, el pueblo indígena maya ha creado y recreado sus maneras propias de organización económica, social, política, religiosa y cultural, lo que les ha permitido seguir existiendo hasta ahora. La vigencia y eficacia de estas instituciones en la vida cotidiana se observa en un sin número de manifestaciones sociales tales como la relación con el territorio. Esta relación es fundamental para su definición, ya que es imposible pensar en los pueblos indígenas sin su territorio. Ello conlleva, por ejemplo, la realización de rituales que involucran el respeto a los lugares sagrados o el pedir permiso a la “madre tierra” para la siembra o uso de sus bienes naturales. La forma de cultivar y la combinación de semillas también es fruto de esta identidad compartida y con base en el territorio.

Otras manifestaciones de vital importancia son el intercambio, la aplicación de justicia, la existencia de cargos comunitarios y religiosos, las tradiciones y las creencias en base a su cosmovisión.

El concepto de territorio nos permite entonces “el estudio de nuevas realidades del mundo social en el contexto actual de globalización, y que logra imprimir una relevancia central a la dimensión espacial de los procesos sociales que estudia” (Llanos-Hernández, 2010:214).

Observando además la distribución previa a la invasión española y sus reductos actuales es posible aventurar que las comunidades desarrollasen, todavía hoy, sistemas de comunicación y de intercambio económico constante. Por tanto, pueblos que aparentemente están y estuvieron muy dispersos el uno del otro, ven en la separación de sus comunidades un “vínculo para con el ambiente”:

“para los pueblos nativos la tierra no representa solamente un medio de producción; un bien que pueda ser equitativamente intercambiado por otro bien de similar naturaleza [...] El territorio [...] posee [...] una geografía mítica que lo define y lo significa, [...] en el mismo espejo que su tradición simbólica” (Bartolomé, 1992:19 en Martínez Loera, 2011:48).

Así, la cultura a través del intercambio, es indicador de amplias regiones más allá de características comunes geográficas y sistemas sociales homogéneos. En una misma región podrán habitar dos grupos con características diferenciadas pero que se relacionan desde sus intercambios y ello establece regiones más abarcativas con diferentes modos de vivir (Viqueira, 2001).

Es importante resaltar también que existe una forma occidental de ver y comprender el mundo a través del tiempo de manera lineal (Llanos-Hernández, 2010) y ello no ha dejado mirar otras formas que lo conforman con otras concepciones sobre el tiempo y la historicidad de los pueblos indígenas, así como con su resistencia y voluntad emancipadora.

Ello se mira en el espacio y su apropiación:

“territorio es espacio apropiado, espacio hecho cosa propia, en definitiva el territorio es instituido por sujetos y grupos sociales que se afirman por medio de él” (Porto-Gonçalves, 2009:127).

Porto-Gonçalves sostiene que promover el pensamiento decolonial exige la “des provincialización” de la hegemonía del pensamiento europeo y el reconocimiento de nuevos lugares de enunciación. Para ello considera que es necesario “traer el espacio hacia dentro de la historia y dejarlo hablar” (op cit: 123).

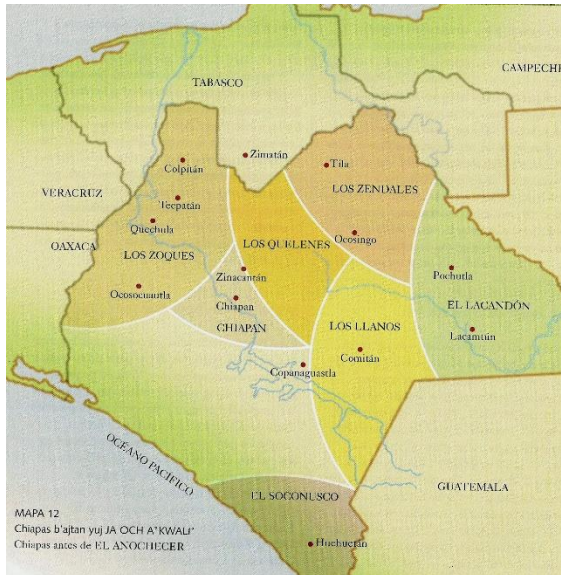
Por todo lo anterior, a efectos del presente trabajo, se hace una breve aproximación histórica al territorio indígena chiapaneco, y dentro de ella a la del territorio tseltal y la microregión histórica de Chilón-Bachajón-Sitalá, dadas las particularidades comunes por lengua, cultura y sucesos acaecidos ligados al contexto nacional e internacional. Comenzando para ello desde el momento en que se originan fuertes transformaciones con el nacimiento del moderno *sistema mundo* capitalista en el s.XVI (Wallerstein, 2005). Esa “herida colonial” (Quijano, 2000) nos ayuda a explicar el sentido de lo indígena hoy.

2.2.1 Período colonial: la invasión y el despojo

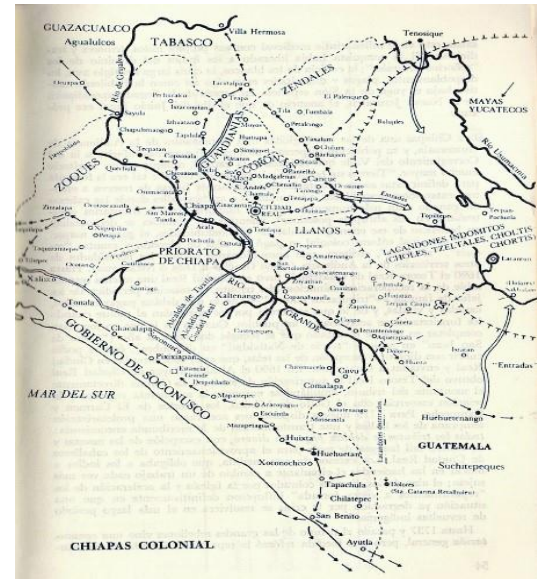
La invasión y posterior colonización española en Chiapas (de Vos, 1994) comenzó por el actual Soconusco en 1523 y después se extendió por todo el territorio. Tras vencer a los Chiapa (1527), los españoles lograron someter al pueblo tsotsil y tseltal y con ello colonizar territorios que anteriormente pertenecían a los cacicazgos indígenas.

Antes de la llegada de los españoles, Chiapas se distribuía en los territorios de los pueblos Xoconochco, Chiapan, Lacantún, Zoques, Zendales, Quelenes y Los Llanos. En el territorio de los zendales existía el cacicazgo de Ocosingo, abarcando lo que conocemos hoy por Chilón, Bachajón, Cancuc, Yajalón, Tila, Salto de Agua y Palenque.

Mapas n° 13 y n°14: Distribución del territorio antes y después de la invasión



Distribución de territorios indígenas en el Chiapas pre-invasión española.
Fuente: Jan De Vos, 2001



Distribución colonial.
Fuente: García De León, 1985

Jan de Vos (1994) alude al término “frontera” para explicar el fuerte impacto de conquista y dominio que padecieron estos pueblos indígenas en un período de coexistencia de dos culturas, en el que se impuso violentamente una sobre la otra. Por su parte, García de León (1985) narra los quinientos años tras la conquista como un “memorial de agravios” en el que es importante considerar las resistencias, fuera en forma de rebeliones o de mantenimiento de elementos propios del modo de ser indio.

Durante la conquista y período colonial, se sucedieron un sinnúmero de transformaciones geo-espaciales, socioeconómicas, culturales y políticas (de Vos, 1994:35-77), a través de la desposesión territorial y cultural y la explotación de los recursos naturales y la fuerza de trabajo. Hoy, estos pueblos indios o indígenas y sus comunidades, son herederos de estas profundas mutaciones.

Los territorios mayenses antes de la invasión se organizaban a través de ciudades-estado con centros ceremoniales dispuestos en su centro y rodeados de parajes en función de una compleja vinculación de clanes y familias. Eran entonces territorios que se especializaban en actividades agrícolas y artesanales en torno al algodón, maíz, sal, ámbar, cacao, plumas, textiles y pedrería, entre otros (García de León, 1985:27) y que se encontraban estrechamente vinculados por su cosmogonía a la naturaleza ³⁹.

En función de los intereses coloniales el espacio se parceló y organizó bajo el sistema de reducciones indígenas o encomiendas, pagando tributo a la corona española, en algunos casos con la venía de los propios caciques indios (ibíd.). El objetivo de estos nuevos núcleos de población fue aislar y controlar a la población para poder desestructurar las formas de organización indígena que conservaban ciertos grados de autonomía (Martínez Loera, 2011):

“(...) fueron repartidos entre los conquistadores con el fin de trabajar y tributar para ellos. Entraron a formar las “encomiendas” adscritas a un “encomendero” según la comunidad en que vivían. Eso quería decir que a su nuevo amo debían servir cada día con la comida y el mantenimiento de su casa, cada semana con trabajadores para sus campos, y cada año con dinero y productos como pago de impuestos. Si se oponían, eran declarados rebeldes y corrían el riesgo de ser vendidos como esclavos” (de Vos, 2001:156).

³⁹ De hecho, en el centro de dichas ciudades la ceiba, como árbol sagrado, estaba, todavía hoy puede verse, siempre presente, soportando con sus ramas el cielo y conectando desde sus raíces el mundo de los vivos y los muertos. García de León (1985:35) afirma, a propósito de la cosmovisión indígena maya y tras la invasión española, que “el mundo siguió siendo cuadrado a semejanza del terreno cultivado de una milpa, con su centro y sus cuatro esquinas, con los colores de atributo de los cuatro puntos cardinales. Sostenido en sus diferentes niveles por las raíces de la ceiba de la vida, cargado por seres sobrenaturales y poblado de infinidad de ángeles, o dueños de cerros y de la lluvia, duendes, presagios y peligros”.

A la conquista militar, le sucedió la conquista espiritual (evangelización) que acompañó todo el proceso. Fueron los primeros misioneros -dominicos- en 1545, quienes se encargaron de organizar estos “pueblos de indios” (Martínez Loera, 2011:48) y comenzar así un proceso de aculturación en lo referente a la relación con la tierra, la religiosidad, las relaciones sociales y la organización laboral⁴⁰. Comenzaba un nuevo mundo forzado para los indios, dividido y controlado militar y espiritualmente, bajo leyes españolas y en beneficio del invasor. Todo ello restaba autonomía y libertad⁴¹.

Hasta la invasión española los pueblos de Chiapas tenían sus propias estructuras sociales, sistemas de producción e intercambio, ritos y creencias y estaban asentados sobre un paisaje muy diferente al actual:

“figuraban una flora y fauna mucho más rica y diversificada; una red fluvial caudalosa y libre de la contaminación provocada por el ganado introducido por los españoles; un sistema de comunicación terrestre adaptado exclusivamente al tránsito de los peatones, un suelo usado solo para fines agrícolas y mucho más reducido en superficie labrada; unos asentamientos humanos menos compactos y cuyo centro, tanto visible como espiritual, lo constituían las ceibas sagradas y no los templos católicos que ahora dominan el paisaje pueblerino” (De Vos, 1994:38).

⁴⁰ Con las Leyes Nuevas (1542), por las que se abolía la esclavitud del indio, se concentró a la población en nuevos poblados para “protegerlos de la explotación exagerada de los colonizadores” pero con claros fines de concentración para facilitar el proceso de evangelización. De todas maneras, los trabajos forzados siguieron realizándose, lo que señala ciertos grados de esclavitud (Maurer, 1984:57).

⁴¹ Ello no quiere decir que antes de la llegada de los españoles existiera un sistema político organizativo igualitario. De Vos (1994:87) afirma que existía una forma propia, un “universo autónomo” con cacicazgos, jerarquías civiles y religiosas, gobiernos centrales y periféricos y un sistema tributario; todo lo anterior delimitaba diferencias estamentales en la población (señores, sacerdotes, guerreros, artesanos, mercaderes, milperos y esclavos) pero compartiendo misma lengua y creencias. Los españoles sustituyeron parte de este universo mediante cambios geopolíticos pasando de reducir señoríos indígenas a dos entidades político administrativas- Chiapa y Soconusco- bajo un mandato y organización política española, implantando el catolicismo y juntando a la población en núcleos más grandes y a imagen y semejanza de los pueblos españoles.

Así fue que tras los primeros años de presión militar, y con la posterior llegada de los misioneros, se abandonaron los anteriores asentamientos y se formaron estas poblaciones indígenas nuevas “alrededor de un templo y con su santo en el altar mayor” (de Vos, 2001:160). Se les impuso la conversión al cristianismo y la participación en los ritos cristianos, aunque en los espacios privados como la casa o la milpa continuaron fieles a sus deidades “haciendo ofrendas al sol, a la madre tierra y a los cargadores del mundo” (op cit: 164).

La resistencia estuvo presente pero no de una manera homogénea (De Vos, 1994:68). Desde el mantenimiento de la lengua y los rituales en los lugares privados, transmitida hasta hoy desde la familia y dentro de ella con papel importante de las mujeres; hasta las más abiertas como las sublevaciones, las más importantes las de los chiapas y zoques (1532-1534), cancuqueros y zendales (1712) y chamulas (1869-1870). Todas ellas sin éxito y rápidamente sofocadas.

La rebelión zendal de 1712 fue la más importante en cuanto hizo “tambalear” el régimen colonial (García de León, 1985:79). Sumó 32 comunidades tseltales, tsotsiles y choles y, a pesar que se organizó en torno a la imagen católica de la Virgen María (Maurer, 1984:60), su trasfondo de rechazo al sistema colonial se manifestó por la gran explotación en la que se encontraban estos pueblos, sobre todo por régimen tributario eclesial⁴².

⁴² La explotación sometida por los fuertes impuestos de los franciscanos fue el detonante para la conformación de un gran ejército indio en torno a la imagen de la virgen María. Comienza con la llegada del principal tsotsil de Chenalhó Sebastián Gómez a Cancuc, lugar en donde a la niña María Candelaria se le había aparecido la Virgen para transmitir la necesidad de liberación. Sebastián Gómez, como líder, ordenaba sacerdotes y distribuía poderes a los “soldados de la virgen” (Klein, 1970 en Maurer 1984:56). El alzamiento fue contra todo lo que representara la colonia y la consigna era eliminar todo lo que no fuera indio o no estuviera de acuerdo con la causa dado que “el paraíso quedaba cerrado para los españoles” (Klein, 1970 en Maurer 1984:60). Su centro fue Cancuc y se tomaron también decisiones sobre distribución de tierras, cargos, abolir la servidumbre y tributo y producir solo para el autoconsumo (García de León, 1985:79-80).

Esta rebelión y otras⁴³ contra el colonialismo español fueron sofocadas militarmente (de Vos, 1994:236-240) y la represión que les siguió quiso servir de ejemplo para que otros pueblos no se sublevaran (García de León, 1985:85).

Igualmente siguen formando parte del imaginario colectivo tsotsil-tseltal y se recuerdan en ceremonias y en momentos festivos⁴⁴. Estas últimas, las fiestas, eran y son espacios de reencuentro con las tradiciones y creencias anteriores. Aun cuando se realicen alrededor de la imagen de un santo, impuesto por los clérigos, han significado esos momentos sincréticos “en que leyendas antiguas vuelven a la vida y los ritos prehispánicos se apoderan del escenario” (De Vos, 1994:72), como en el caso del carnaval de Bachajón. Implica también una convivencia comunitaria en torno a un sistema de cargos y fiestas religiosos, hoy central en la vida de estos pueblos, y fruto de una “resistencia negociada” (op cit: 68) por la que en tiempos de colonia la Iglesia permitía celebrar ritos ancestrales, sobre todo desde que perdió poder en el s.XIX⁴⁵.

Los cambios en la actividad económica y la tenencia de la tierra también fueron trascendentales y explica hasta nuestros días el origen del despojo vivido por los pueblos indígenas. Desde el tiempo colonial, la economía de estos territorios se subordinó a una economía capitalista que se mundializaba.

⁴³ Anteriormente hubo rebeliones como la del Sumidero de los chiapa (1534), también rápidamente vencida por los españoles y con ayuda de otros indígenas aliados. Otras fueron a finales de 1860 por parte de los indígenas de Chamula que mataron a un cura; también involucró a tseltales de Tenejapa (guerra de Castas) y terminó en sometimiento de la población (de Vos, 1994).

⁴⁴ Líderes de la rebelión que siguen vivos en la memoria del pueblo tseltal, como el bachajonteco Juan López, aparecen en las historias que se cuentan de padres a hijos, en oraciones y en las fiestas. Es parte de la memoria histórica que dota de identidad indígena (de Vos, 2001:174).

⁴⁵ Con las Leyes de Reforma en el s.XIX, la iglesia perdió poder económico y político y permitió a los indígenas un reencuentro con las tradiciones. De este período son muchas de las festividades campesino-indígenas de hoy guardan ese carácter sincrético tan peculiar.

Si bien había una coexistencia con formas pre-capitalistas de producción para autoconsumo y formas de intercambio propias (Manzo, 2012), se abría un período agroexportador de algunos productos tales como cacao, añil, cochinilla, azúcar, trigo, cuero y ganado en sus inicios (García de León, 1985:63).

Durante el s. XVIII, momento de fusión de los territorios en esas “dos nuevas patrias chicas” de Chiapa y Soconusco (De Vos, 1994:73) gran parte del territorio que ya se había conquistado y colonizado, y en donde había población, se dedicaba al cultivo de maíz, cacao, vainilla y achiote, en menor medida al ganado y aves de corral.

También zonas no muy extensas se dedicaban a la caña, cochinilla, añil, sal y trigo. Las rutas comerciales confluían en el centro de lo que hoy conocemos como Chiapas y dirigiéndose hacia los cuatro puntos cardinales (García de León, 1985:73).

2.2.2 El período liberal

Ya la invasión había significado despojo de tierras, que pasaban a manos de la corona española y su iglesia. Pero con el avance de la economía capitalista se fueron reconfigurando los espacios de producción para el mercado global. Ello significaba abandonar los anteriores lugares en los que se cultivaba, principalmente para el autoconsumo familiar.

Con la llegada del s.XIX, momento en que Chiapas se anexa a México y se obtiene la independencia de España⁴⁶, entran en vigor nuevas leyes de carácter liberal ⁴⁷ y dejan de tener vigencia las anteriores.

⁴⁶ Nuevamente cambia la distribución política administrativa fragmentándose las anteriores regiones de Chiapa y Soconusco en 3 grandes regiones (Soconusco, Tuxtla y Ciudad Real) y en 11 subdelegaciones. A principios del s.XX se organiza en 13 departamentos (De Vos, 1994:59-60). Es la distribución más cercana a la actual.

⁴⁷ Las leyes de enajenación de las tierras indígenas comienzan en s.XIX, considerándose tierras desocupadas y “baldías”, aun cuando se encontraran descansando en su ciclo agrícola (Maurer, 1984: 62). Leyes (De Vos, 1994:160-166) como las de 1844 y 1878 beneficiaron a los hacendados afectando a las tierras comunales que se encontraban en las colindancias con las fincas. Sobre todo la ley de 1878 que suprime los ejidos y la de 1893 que da la posibilidad de fraccionarlos y venderlos.

Si bien desde el s.XVI⁴⁸, y como “esencia del régimen colonial” (García de León, 1985:97) ya existían las primeras formas de acaparamiento territorial en forma de haciendas en manos de la iglesia, éstas se expandieron sobre tierras comunales o “abandonadas” fruto de la disminución y concentración de la población⁴⁹. Los españoles se “ruralizaron” (Maurer, 1984:61) durante el s.XVII y comenzaron a llegar a los poblados para establecer sus fincas, aprovechándose de sus privilegios y la facilidad de apropiación de tierras. Pero es durante el s.XVIII y, sobre todo durante los s.XIX y s.XX, que se intensifica este despojo con la entrada de capitales extranjeros y bajo la modalidad capitalista de plantaciones para la comercialización mundial. Así, los pueblos indígenas pasaron de un sometimiento bajo un orden colonial feudal a otro de estado nación liberal en un “cambio de dueño pero no de condición” (De Vos, 1994:160).

Los capitales que llegaron durante el s.XIX provinieron principalmente de Alemania y Estados Unidos para plantaciones de café y caucho y el saqueo de madera de bosques y selvas. Los finqueros, tanto extranjeros como criollos, ejercían una violencia que se ha considerado peor que la española del primer modelo colonial.

Estos rancheros mantenían un sistema de diferencias sociales entre caporales, mozos indios, jornaleros eventuales, negros esclavos y aparceros sujetos por deudas. Con su capilla, su santo y fiesta propia, cárcel y castigos y tienda de raya. Los indios y negros se consideraban inferiores por raza y cultura, al igual que lo habían hecho los conquistadores españoles.

⁴⁸ Las primeras haciendas, dominicas, surgen en 1611 en el Soconusco, en forma de ingenios azucareros y producción de ganado. Este sistema colonial dominico de finca mantenía a los indios como peones acasillados, combinando su propio trabajo de autosubsistencia con el trabajo esclavo para poder hacer frente a las deudas que contraían con los finqueros y el tributo a los encomenderos (De Vos, 1994:126).

⁴⁹ En Chilón, por ejemplo, para el período de 1896 a 1909 el número de fincas pasó de 106 a 264 y ya para 1896 habían en Chiapas 34,093 “baldíos” (Maurer, 1984: 62).

Pero también, y a la par, existía un sistema de protección y lealtad que diferenciaba a unas fincas de otras⁵⁰. Cada finca era un universo propio y la historia regional de Chiapas es reflejo de este sistema hacendario (García de León, 1985:121).

Los capitales extranjeros se beneficiaron del carácter “baldío” de la tierra y compañías deslindadoras extranjeras realizaron un enorme acaparamiento territorial:

“Entre 1875 y 1908, el 27% de la superficie total de Chiapas fue denunciado por compañías particulares. Más de un millón de hectáreas de tierras supuestamente baldías (1'813,000) fueron cedidas a compañías madereras, petroleras, caucheras y cafetaleras; en su mayor parte a través de la deslindadora inglesa Mexican Land and Colonization Company (MLCC)” (op cit: 173).

La Reforma Agraria (1930-1940), fruto de la Revolución Mexicana, no tuvo mucha incidencia en el reconocimiento de las tierras comunales indígenas y benefició principalmente a ladinos pequeños propietarios mediante la fundación de ejidos. A diez años de iniciado el reparto agrario, la proporción de propiedades mayores a las 5,000 ha seguía cuasi intacta; y a treinta años, la mitad del territorio chiapaneco se concentraba en propiedades de más de 1,000 ha con “44 latifundios que acaparaban más de 1 millón de hectáreas (cerca del 20% de la superficie total de Chiapas)” (op cit: 227-228).

⁵⁰ Existía una tirantez entre criollos y extranjeros por la apropiación de tierra y la mano de obra indígena que venía incluida. Esta “rancherada legítima” o “familia chiapaneca” aumentó su legitimidad durante el porfirismo y las instancias indigenistas paternalistas durante la década de 1950 que explican su “continuidad dinástica” hasta nuestros días: “Se percibe así una especie de continuidad dinástica relativa, de “linajes finqueros” territorialmente reconocibles y alternantes, cuyas raíces visibles van hasta los encomenderos, los tenientes cobradores del tributo, los jueces repartidores y otros funcionarios coloniales, los “liberales” de la reforma (todos rancheros arrendatarios) y toda clase de aventureros y buscavidas llegados durante la meteórica expansión territorial colonizadora desatada por las leyes liberales “ (García de León, 1985: 99).

Esta insultante concentración territorial, junto con la expansión ganadera en la década de 1960 que recrudeció este despojo, se consideran los detonantes de las importantes luchas y recuperaciones agrarias que se dieron durante la década de 1970 y 1980 y particularmente en 1994 con el alzamiento neo-zapatista.

2.2.3. Actores sociales y eventos significativos contemporáneos

El territorio tseltal ha sido y es un espacio muy diverso. Un mosaico en el que confluyen un tiempo y espacio histórico, político y cultural ligado a la dominación y resistencia indígena. En él han concurrido actores con gran relevancia frente al acaparamiento territorial. En este sentido y para el caso que nos ocupa es importante mencionar el acompañamiento que la Misión jesuita, con centro en Bachajón, realizó desde la década de 1950 y en base a la cercanía con la *teología de la liberación*.

La Misión jesuita llega⁵¹ (1958) a Bachajón con el objetivo de aprender la lengua tseltal y conocer el territorio para la evangelización, desde una concepción occidental de superioridad sobre las comunidades indígenas. Pero evolucionó de una evangelización tendiente a la “aculturación” a un acompañamiento para la mejora de las condiciones materiales del pueblo tseltal, fortalecer su identidad e incluso “acompañar su proceso de liberación” (Cubells Aguilar, 2016:173)⁵².

⁵¹ En 1958, el Obispo Lucio Torreblanca inicia la Misión de Bachajón y la entrega a los jesuitas (Huellas de un Caminar, 2010:98. Durante la década de 1960 hay una intensa actividad pastoral y se crean dos escuelas catequistas (una de hombres y otra de mujeres). Asimismo, el Concilio Vaticano II y la llegada de Don Samuel Ruiz a Chiapas en 1960 fueron fundamentales para la Misión de Bachajón (Cubells Aguilar, 2016).

⁵² En el texto “Huellas de un Caminar” (Misión de Bachajón, 2010) se señala que los grandes resultados del trabajo de la misión jesuita han sido: la utilización de la lengua nativa en todos los niveles de la evangelización, la puesta en práctica de un método catequístico adaptado a la idiosincrasia indígena y la formación de una jerarquía religiosa local. Asimismo su relación con la diócesis de San Cristóbal de las Casas y el obispo Samuel Ruiz involucraron a la misión en una apuesta que fuera un paso más allá, a través del acompañamiento de luchas agrarias y reivindicaciones de derechos indígenas.

Bachajón, en donde está ubicada, ha mantenido la organización prehispánica de barrios hoy divididos por una carretera⁵³: de un lado San Jerónimo, en el que se encuentra la Misión, y del otro, San Sebastián (Dorantes, 2008:95).

El Centro de Derechos Indígenas A. C. (CEDIAC), con sede en Chilón y fundado en 1992 por la Misión de Bachajón, es también importante en la historia del proceso organizativo y económico de parte del pueblo tseltal de la región, sobre todo en lo referente a las que se coordinan con la Misión.

Es necesario mencionar que en este territorio hay presencia de otros actores, también con división espacial propia, como la población zapatista ubicada en el municipio autónomo “Olga Isabel” y “Comandanta Ramona” y sus bases de apoyo en distintas comunidades tseltales.

La historia de Chiapas, y en ella la de los pueblos indígenas, ha estado marcada por la Diócesis de San Cristóbal y la influencia de la Teología de la Liberación (Cubells Aguilar, 2016). En este sentido, encontramos dos acontecimientos trascendentales: por un lado el Congreso Indígena de 1974 y por el otro el alzamiento zapatista en 1994. Para el caso del pueblo tseltal otro hecho anterior determinaría el devenir de su historia: la demanda de tierras en 1972 (Esparza, 2013).

Figuras como la del Obispo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas Don Samuel Ruíz fue central para los pueblos indígenas de Chiapas y en particular para la Misión jesuita de Bachajón y el pueblo tseltal que acompaña.

El trabajo de la Misión abarca los municipios oficiales de Chilón y Sitalá. Según datos de 2010 comprendería 532 comunidades, correspondientes a 56 “zonas” y agrupadas en 8 “regiones” (Crispín María, L. y Ruiz Muñoz, M.M., 2010).

⁵³ Cada barrio tiene su propio ejido, con autoridades e historia propia (Bretón, 1984:30).

La división territorial se hace en función de las tradiciones culturales. Así, se divide en cinco grandes regiones o *ts'umbaliletic* (en lengua tseltal “raíz” o “procede de”): Sitalá, Guaquitepec, Chilón, San Jerónimo Bachajón y San Sebastián Bachajón. También, en este territorio conviven diferentes culturas (tseltal, tsotsil, ch’ol y mestiza) y religiones (católicas y protestantes) en un radio de 800 km cuadrados (Dorantes, 2008:118).

En sus orígenes, Sitalá, Guaquitepec y Chilón fueron asentamientos españoles mientras que el pueblo de Bachajón fue fundado como reducción y por ello su población sigue siendo mayoritariamente tseltal (Bretón 1984). A diferencia de Bachajón, la población indígena no disponía de tierra para cultivar⁵⁴ y trabajaban como acasillados, primero, y más tarde como jornaleros (Dorantes, 2008:106). Por ello Sitalá y Guaquitepec han sido lugares de gran explotación por mayor presencia de extranjeros y mestizos propietarios de fincas que monopolizaban y controlaban la tierra y a sus habitantes.

Además de dedicarse al cultivo de la tierra también había otras actividades como la cerámica, artesanía y fabricación de redes, mayormente en Bachajón y Sitalá (Bretón; 1984:13).

⁵⁴ También, y como se verá en capítulos siguientes, el territorio bachajonteco mantuvo sus tierras comunales durante más tiempo y hasta el s. XIX que es el momento de entrada de capital extranjero para grandes extensiones de cultivo de café y cría de ganado (Bretón, 1984).

Mapa n°15: Delimitación del territorio tseltal



Figura 1. Mapa de la región ocupada por los tseltales (Chiapas).

Fuente: Bretón, 1984

El café entró a la zona norte de Chiapas en la última década del siglo XIX a través del acaparamiento de tierras e inversión extranjera promovida desde políticas federales y estatales. Apellidos alemanes como Kortum y Setzer introdujeron la planta por Yajalón y Chilón a través de grandes extensiones cultivadas como la Finca El Triunfo, perteneciente a la “German American Coffee Company” (Rodríguez Rivera, en Morales Hernández, 2011:271).

Después, atraídos por el apogeo cafetalero de inicios del siglo XX, llegaron mestizos nacionales que se posicionaron como intermediarios (coyotes) entre las grandes fincas y los productores indígenas:

“Fueron los mayordomos y capataces de las cuadrillas de peones, los vaqueros de las fincas y los arrieros de mulas y de piaras de cerdos. Se involucraron también en el cultivo del grano y colaboraron con los extranjeros en la organización económica y política regional” (op cit: 271).

Pero ante los conflictos mundiales y la baja rentabilidad que estaba dejando el café por la caída de precios, cierre de mercados europeos y racionamiento del norteamericano, y el reparto agrario, los finqueros extranjeros abandonaron tierras y sistemas productivos que pasaron a ser ocupados por mestizos locales:

“Al ocurrir el reparto agrario estos ladinos se vieron beneficiados pues estuvieron en posibilidades de comprar terrenos a los desesperados finqueros que las remataban ante las amenazas de expropiación. Ante la quiebra de sus antiguos patrones, retomaron las “riendas del negocio”, monopolizando la comercialización del café, ahora producido por los campesinos ejidatarios, al igual que los puestos administrativos y de servicios públicos. Se convirtieron en los nuevos patrones de los indígenas, enriqueciéndose a expensas de su producción y de su precaria condición social” (op cit: 271).

Durante la década de 1960 y 1970 los indígenas de Chilón y Sitalá vivían en fincas⁵⁵, “acasillados”, sin tierra, con jornales que iban de los 3 a los 7 pesos diarios, el café a 2 pesos por lata, en jornadas de trabajo de doce horas, sembrando, si se permitía, su propio maíz y frijol en baldíos y endeudados por las tiendas de raya y agiotismo (Morales en Primera Denuncia Tseltal, 10 de noviembre 1971; Esparza, 2013:67-77).

⁵⁵ Habían en Chilón 17 fincas (Verapaz, Las delicias, Ca Tenojib, El Carmen, San José Inapilia, Trinidad Gallegos, Najchayeb, Ch'umalteja, El Duraznal, San Francisco Duraznal, Isla, san José Sierra Nevada, Tsonep, El Porvenir, Yetal C'anaquil, Suyiltic, La Florida) y en Sitalá 10 (Mebaja, C'abtetaj, San Rafael, Del Recreo, Terranova, T'ulaquil, Nuevo Gololchán, Chamiandro, Unión y Santa Cruz con el dueño Enrique Flores Morales). Los “nuevos terratenientes” explotaban y controlaban a la población indígena mediante las tiendas de raya y el alcoholismo (Dorantes, 2008:106). En Sitalá esta situación fue mucho mayor, también la migración a tierras nacionales.

Es importante resaltar que tras la Segunda Guerra Mundial, y la imposición de un modelo de desarrollo basado en el crecimiento económico en base a la industrialización, se reestructuró el sector agropecuario a través del cambio tecnológico y la organización social (Sepúlveda, 1992).

En la década de 1970, coincidiendo con el impulso desarrollista que tuvo lugar en el país, la concesión de crédito para la implantación de un modelo ganadero a nivel extensivo llegó también a Chiapas. Se pasó del sistema milpa de auto abasto familiar a un modelo de ganadería extensiva o semi-extensiva (Lazos, 1997):

“El ganado prometía ser la base de la transformación de la estructura colonial chiapaneca a un sistema de agronegocios prometedor, ya que el trópico era perfecto para el ganado y aseguraba un capital accesible durante el año completo, sin tener que esperar a la cosecha como pasaba con el café. Además, esta actividad no requería de tanta mano de obra, en una realidad donde los trabajadores residentes eran cada vez más escasos porque ellos ya tenían su propio lote para trabajar la tierra” (Rodríguez Rivera, en Morales Hernández, 2011:272).

Con la *ganaderización* de la zona se modificó el paisaje natural por destrucción y deforestación de selvas y bosques, erosión y compactación de suelos y modificación de ecosistemas locales.

El modelo agrícola mesoamericano dejó de ser en algunas zonas ejemplo de diversidad y productividad ecológica (Toledo, 2000) dando más espacio a café y ganado, en detrimento de otros elementos que lo conformaban como milpa, acahuals y sistemas forestales que además lo dotaban de equilibrio ecológico y autosuficiencia alimentaria⁵⁶.

De este modo, la falta de tierras y la explotación recibida como peones acasillados o jornaleros fue una constante en la historia campesino-indígena tseltal de la región.

⁵⁶ Café y ganado se destinan principalmente a venta.

Pero ante este despojo territorial observado en las décadas de 1960 y 1970⁵⁷, que a su vez provenía de una lógica colonial, la Misión jesuita inició una lucha agraria (Dorantes, 2008:106), que a su vez se relaciona con la “colonización de la selva”⁵⁸.

El padre jesuita Mardonio Morales fue el autor de la conocida como “Denuncia Tseltal” (1971-1972), en la que visibiliza la explotación sufrida por los indígenas en las fincas de Chilón y Sitalá y el proceso de demanda de tierras del pueblo tseltal:

“...en mi parroquia se ha despojado a los indígenas de sus tierras comunales, por lo que han caído en la miseria más espantosa. Esta explotación va desde la tenencia de la tierra hasta el despojo de sus derechos más elementales” (primera carta dirigida al entonces gobernador de Chiapas, Velasco Suárez, fechada el 10 de noviembre de 1971) (Morales en Esparza, 2013:65-67).

Lo anterior nos habla de una nueva teología que combinaba el servicio religioso con el social atendiendo las realidades de despojo y exclusión.

⁵⁷ Recordar que la misión llega a la zona en 1958. La falta de tierras venía de un proceso histórico de invasión y colonia española y luego europea. La llegada de la Misión pone de relevancia esta situación de despojo y el acaparamiento finquero. Es por ello que se ponen a la tarea de buscar documentos que demuestren la propiedad originaria de las tierras para demandar su legítima y legal restitución.

⁵⁸ El gobierno animó la “colonización de la Selva” (De Vos, 1994) pero “el decreto de 1972 emitido por el presidente de México, Luis Echeverría por el que se dotaba a la comunidad lacandona de más de 600.000 hectáreas, dejando fuera de la regularización y la dotación a casi 40 colonias tseltales y ch’oles que habitaban desde años atrás, en esas mismas tierras y que se convertían en “colonos invasores”. Este decreto tenía intereses económicos ocultos: la explotación de las maderas preciosas a través de una empresa paraestatal, la Compañía Forestal de La Lacandona, S.A. (COFOLASA (Cubells Aguilar, 2016:154-155). Desde Bachajón se formaron las primeras colonias en la zona noreste de La Lacandona a partir de 1954 (Jan de Vos, 1994:30).

En palabras del propio Mardonio Morales:

“En 1970, la rica vivencia de un contacto directo con la diversa situación de las comunidades y grupos indígenas nos hizo caer en la cuenta de la incongruencia de una fe vivida rutinariamente, sin compromiso y con la actitud lacerante de aceptar pasivamente la opresión, ejercida por quien se considera “católico, apostólico y romano”. El Espíritu hace surgir la indignación ética, ante la cruda realidad de un abuso insoportable. Así surge la denuncia eclesial ante las autoridades civiles de esta situación concreta de opresión extrema. Se inicia con ello una acción concientizadora de una lucha legal por la recuperación de tierras, por la impartición de la justicia y por una retribución por el trabajo que cumpliera las exigencias del derecho. No estábamos solos. El Espíritu dejaba en claro de esta manera en qué consistía el verdadero cumplimiento de la ley del amor que va hermanada con la justicia. Una vez más, el Espíritu salía en defensa de los oprimidos” (op cit: 14).

En la compilación de Esparza (2013), Morales narra la situación en la que se encontraba sometida la población indígena y el proceso legal para la recuperación de las tierras que les son legítimas.

El sacerdote jesuita impulsó la búsqueda de documentos antiguos en los que se establecieran los límites originarios de las tierras comunales para así poder realizar una “restitución de tierras” que evitara buscar nuevas parcelas en la selva:

“...está muy enredada la posesión de tierras en estos municipios de Sitalá y Chilón. En cambio, si consta de la existencia de antiguas tierras comunales, cuyo derecho no prescribe, es factible reorganizarlas en forma de ejidos bien constituidos (op cit: 82)”.

La “denuncia tseltal”⁵⁹ se consideraría dos años más tarde en otro hecho trascendental en el que se demandaría el reconocimiento de derechos indígenas: el Congreso Indígena de 1974.

⁵⁹La denuncia, como tal, consta de dos cartas una del 10 de Noviembre y otra del 13 de Noviembre, ambas en el año 1971 (Esparza, 2013).

En 1974 se cumplían 500 años de la muerte del santo Fray Bartolomé de Las Casas y el gobierno quiso conmemorarlo encargando a Don Samuel Ruíz y su diócesis su organización. Éste aceptó a cambio de que no se convirtiera en un acto folclórico y para beneficio institucional. A este congreso llegaron delegaciones de las diferentes regiones indígenas, que ya contaba entonces con más de 1000 catequistas. Convocado en 1973 desde la parroquia de Ocosingo, durante ese año se realizaron reuniones regionales previas en base a cuatro temas: tierra, comercio, salud y educación (op cit: 99-107).

Así, en el mes de octubre de 1974 tuvo lugar en San Cristóbal de Las Casas el I Congreso Indígena⁶⁰. Con el propósito de reflexionar sobre la situación indígena, asistieron 2,000 representantes que hicieron llegar la palabra de 250 mil indígenas de 327 comunidades (587 tseltales, 330 tsotsiles, 152 tojolabales y 161 choles) (García de León 1985:168 en Esparza, 2013:103).

Durante el congreso se reivindicó la legitimidad de las tierras originariamente de posesión comunitaria indígena. Se hizo referencia a documentos escritos, entre ellos la “Denuncia tseltal” (1972), y a los conflictos generados al interno de las comunidades por invasión de tierras. También se hizo alusión al modelo de producción agroindustrial impuesto para fomentar la productividad, por el que se destruían las selvas y bosques y las tierras iban perdiendo su fertilidad (op cit: 123-124). La conversión de las fincas agrícolas en ganaderas y la consecuente falta de tierras había generado también el éxodo a la Selva “abandonando sus poblados, disgregando las familias, afrontando mil penalidades” (op cit: 124).

⁶⁰ En el año 2014 se realizaría, de nuevo en San Cristóbal de las Casas, el II Congreso Indígenas con temáticas parecidas como reivindicación territorial y libre determinación indígena. Dándole un mayor peso a modos de producción agroecológicos que involucren no únicamente técnicas hacia la diversificación productiva (para equilibrio de la diversidad eco sistémica) y no daño del medio ambiente por uso de agroquímicos. La economía solidaria tuvo un papel relevante en la propuesta.

A pesar de ello, se denunciaba, la peor situación era la de los que se quedaban: “son los más pobres, decían, sin atención médica, sin escuelas, destinados a contagiar epidemias, vienen a ser los más oprimidos de los pueblos indígenas” (op cit: 125).

La Denuncia Tseltal narra casos concretos de despojo de tierras y la exigencia de su restitución: para los ejidos de Guaquitepec y Chilón, arrebatadas por finqueros; la denuncia de invasiones en las tierras del ejido de San Sebastián Bachajón, tanto por la parte colindante de Chilón como por la parte de los márgenes del río Tulijá. Asimismo se reconocía que se habían perdido gran parte de las tierras comunales en Yajalón y Chilón y de las mejores tierras en Guaquitepec, Ocosingo y Sitalá. Por otro lado, se solicitaba la ampliación del ejido de la Colonia Tacuba (municipio de Chilón) afectando a las grandes fincas que les rodean y anteriormente tierras comunales de Sitalá. En el mismo caso se encontraba Santa Cruz (municipio de Sitalá) para quienes se solicitaba dotación ejidal, en un proceso legal que comenzó en 1954 y con múltiples irregularidades y abuso por parte de los ingenieros agrarios:

“Llevamos 18 años de estar pidiendo dotación de tierras y pedimos la afectación de fincas que en otro tiempo pertenecieron las tierras comunales de Sitalá. Todos los que pertenecemos al poblado hemos nacido allí y nuestros abuelos aquí están enterrados, pues aquí nacieron también” (op cit: 130).

El Congreso Indígena concluyó con los acuerdos de declarar que “la tierra es de quien la trabaja” y la exigencia de agilizar los trámites agrarios para las restituciones y dotaciones sin engaños; también se acordó dar continuidad al congreso mediante una estructura de representantes y reuniones de reflexión en los diferentes pueblos. También se aludió a la desunión de los mismos indígenas y la falta de atención por parte de autoridades ejidales (op cit: 136).

Respecto de otros temas, como el comercio, se propuso la creación de un mercado indígena y cooperativas para la comercialización ante el intermediarismo, sobretodo en el caso del café:

“...es decir, que nosotros mismos seamos los que compremos y vendamos, que se organice en cada municipio – desde rancherías, colonias, parajes– concentrando los productos en bodegas nuestras, para que entre nosotros – tseltales, tsotsiles, tojolabales y ch’oles– podamos vendernos nuestros productos” (op cit:149).

El Congreso de 1974 representó un parteaguas para los pueblos indígenas y el acompañamiento pastoral de la Diócesis de San Cristóbal; para la Misión de Bachajón también este hecho significaría buscar las mejores formas de seguir caminando junto al pueblo tseltal (Cubells Aguilar, 2016:173).

Tras él, el estado se torna en un “hervidero activista” (op cit: 178), principalmente mediante invasión campesina de tierras, que rápidamente fue reprimida por el gobierno del estado mediante estrategias contrainsurgentes y de cooptación de liderazgos y organizaciones:

“A pesar de las promesas agraristas del gobernador Luís Echeverría (1970-1976), no dejó de apoyar a la burguesía agraria, y ello conllevó acabar con cualquier atisbo de organización campesina e indígena” (op cit: 178).

Poco después, en la década de 1980, arribaría a la zona de las Cañadas de la Selva (región de la Misión dominica de Ocosingo) organizaciones maoístas como *la Kiptic ta Lecuptesel* (Unidos para Nuestro Progreso), que junto con otras tojolabales de Las Margaritas, crearon una Unión de Uniones de Ejidos (Asociación Rural de Interés Colectivo, ARIC, 1988) (Esparza, 2013:234).A propósito de este momento, Jan de Vos afirma:

“Los caminos de la palabra de Dios, de la reflexión y de la organización fueron usados por la población indígena de todo Chiapas. Pero en Las Cañadas de Ocosingo y las Margaritas la gente se movilizó más que en otras partes. Allí recibió mayor apoyo de la Diócesis de San Cristóbal y de algunos movimientos de izquierdas. Allí también llegaron en 1983 seis guerrilleros que eran también miembros de otro movimiento de izquierda fundado en el norte del país. Tres de ellos eran mestizos y tres indígenas. Trataron de convencer a las comunidades de que la única salida a su marginación era la lucha armada” (2001:191).

Por su parte, el jesuita Mardonio Morales, resumiría los procesos organizativos desatados después del Congreso de 1974 en dos tendencias:

“La primera de ellas, pretendía seguir la propia dinámica del Congreso en reuniones regionales, buscando una organización que, en la lucha civil y legal, lograra una mayor conciencia de las comunidades y una efectiva solución a la problemática. De este proceso surgirían organizaciones como Tsoblej Yu'un Jwalciltic y CEDIAC, coordinados todos ellos en Xi'nich. En esta se enclava el pueblo tseltal acompañado por la misión jesuita. La segunda, aprovecharía la asesoría del grupo norteño que desembocó en un movimiento con fuertes tendencias a la guerrilla⁶¹” (Esparza, 2013:47).

En la zona tseltal influencia de la Misión Jesuita de Bachajón no llegaron a entrar estas corrientes, pero sí tuvo injerencia el Partido Social de los Trabajadores (PST), sobretodo fomentando la invasión de tierras (Cubells Aguilar, 2016:181). Consecuencia de ello sería, más tarde, un terrible evento en la región: la masacre de Wololchán (“nudo de serpientes” en tseltal) (Esparza, 2013:171-195).

La masacre fue producto de la exigencia, por partida doble, de unas tierras pertenecientes a una finca en Sitalá. El conflicto, que involucró a finqueros, trabajadores de la finca y un grupo de campesinos del ejido de San Sebastián Bachajón, generó enfrentamientos entre finqueros y campesinos (unos del PRI y otros del PST) y la posterior intervención militar; saldándose con varios muertos (15 campesinos y 6 militares) y el desplazamiento de los pobladores (op cit: 56). Hasta día de hoy este hecho no se ha resuelto, quedando en total impunidad.

Este evento, que sigue vivo en la memoria de este pueblo y en la región, tuvo como consecuencia que la Misión se apartase del PST, ya que lo acusó de haber cooptado el trabajo pastoral para sus propios fines políticos, además de haber actuado en contubernio con las autoridades estatales (Cubells Aguilar, 2016:182).

⁶¹ Llega a la Selva Lacandona el núcleo de las Fuerzas de Liberación Nacional (17/11/1983); es el antecedente del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

También otro acontecimiento llegaría más tarde a golpear la lucha agraria, no sólo en Chiapas sino a nivel nacional. En 1994 el Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) requería de reformas estructurales que aseguraran el libre tránsito de capitales y producción, y sobre todo liberar la tierra con fines de mercantilización y acaparamiento corporativo nacional y transnacional. Mediante mecanismos neoliberales de despojo territorial, y en concreto a través de la reforma del artículo 27 de la Constitución Mexicana (1992), se puso fin a la inalienabilidad de las tierras ejidales y comunales, finalizando con ello el reparto agrario.

Pero aquella “semilla” que llegó a la Selva y a la que Jan de Vos refiere⁶² como el “primer núcleo guerrillero del EZLN”, se evidenciaría con el alzamiento zapatista la madrugada del 1 de enero de 1994⁶³. Según Jorge Santiago (2009), este levantamiento armado fue contra un sistema que despojaba y oprimía:

“..fue como un viento fuerte que ocupó las cabeceras municipales, que llegó a las casas de los terratenientes, ganaderos, que abrió cárceles y liberó a presos, que ocupó tierras, que destruyó los signos de la injusticia, que asaltó cuarteles y se enfrentó al ejército y a las policías” (2009:308).

Tras los primeros doce días de combate y las muchas manifestaciones de la sociedad civil por el cese a la represión hacia las comunidades indígenas y por entablar un diálogo, se emprendieron en el año de 1996 las negociaciones entre Gobierno federal y EZLN. En San Andrés Sak'am Ch' en de los Pobres (San Andrés Larráinzar en su nombre oficial) estos diálogos fueron acompañados por la sociedad civil.

⁶² Jan de Vos, a propósito de la llegada del primer núcleo guerrillero del EZLN en la Selva Lacandona, afirma: “cayó la semilla en un campo abonado desde hacía años por tres incentivos: una novedosa religiosidad liberadora, una larga experiencia organizativa y una creciente toma de conciencia de la propia dignidad pisoteada durante tanto tiempo” (2002:7).

⁶³ “Hoy decimos basta. Al pueblo de México: Hermanos mexicanos: Somos producto de 500 años de luchas (...) .Pero nosotros hoy decimos ¡Basta! (Extracto I Declaración de la Selva Lacandona por la que el EZLN declara la guerra al Gobierno de Carlos Salinas de Gortari, 1 de Enero de 1994; en www.palabra.ezln.org/mx/comunicados/1994/1993.htm).

Con participación de la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI), la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA)⁶⁴, activistas e intelectuales, se firmaron el 16 de febrero los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena, más tarde no ratificados ni reconocidos por el Gobierno Federal, hasta el día de hoy.

Tras este hecho se siguió un proceso de construcción autonómica por la vía de los hechos y la articulación con otros procesos organizativos indígenas independientes en la reivindicación de territorio y autonomía (Congreso Nacional Indígena, CNI, 1996) que hacían suyas también las demandas de los Acuerdos de San Andrés. Los pueblos indígenas del CNI siguen denunciando y luchando contra el despojo de sus territorios también hasta el día de hoy⁶⁵.

En el territorio zapatista, y durante un largo caminar que suma más de 30 años⁶⁶, tendría lugar, primero, la organización para la recuperación de tierras y su trabajo en colectivo, y después un proceso de resistencia y organización del autogobierno civil.

⁶⁴ Presidida por Don Samuel Ruíz García, entonces obispo de San Cristóbal de Las Casas.

⁶⁵ Su punto de partida fue el de impulsar el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas, tomando como base en el Convenio 169 OIT, y en particular de los derechos a la libre determinación y ejercicio de la autonomía. Ello implicaba la creación de un nuevo marco jurídico que regulara las relaciones entre pueblos indígenas y el estado a nivel constitucional incluyendo el reconocimiento autonómico. Así, de haber sido atendidos los Acuerdos de San Andrés, hubiera significado un paso adelante para los pueblos indígenas. Considerar a los pueblos originarios como sujetos de derecho colectivo, en lugar de entidades de interés público tal y como se definió en última instancia en la Constitución en el año 2001 (Ley Barlett-Cevallos), significa un completo reconocimiento de libre determinación y ello tiene profundas implicaciones en diferentes ámbitos tales como territorio, desarrollo y participación (López Bárcenas, 2002). Al no elevarse a rango constitucional como sujetos de derecho, se niega el ejercicio de autonomía a los pueblos indígenas, contraviniendo tratados y acuerdos internacionales vinculantes (Convenio 169 OIT y Declaración de la ONU). Ello se da en el contexto del Plan Puebla Panamá y el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA).

⁶⁶ “Nosotros tenemos 30 años, desde el 83, el año de 1983 cuando llega el grupo de compañeros, a partir de ahí y hasta ahora tenemos 30 años” (Comisión Sexta del EZLN, Subcomandante Insurgente Moisés, 2015:77).

Durante el levantamiento armado (1994), en la región tseltal donde se ubica el trabajo de la misión, decidieron declararse “zona neutral”⁶⁷. Aunque esto no evitó operara en la zona un grupo paramilitar conocido como “los Chinchulines” (Cubells Aguilar, 2016:220).

Jan de Vos afirma que desde hacía muchos años las comunidades habían “transitando por cinco caminos” (2001:187): el de la palabra de dios, el de la reflexión con la diócesis y activistas izquierdistas del norte, el de la organización y el encuentro indígena; y luego en una bifurcación en dos caminos: uno hacia el levantamiento armado zapatista en 1994 y posterior construcción autonómica y el otro en el acompañamiento ecuménico, educativo, organizativo y económico-productivo, que es el que los jesuitas de la región caminan con el pueblo tseltal.

El contexto a día de hoy en esta región tseltal, como en otras del estado y el país, no deja de ser complejo. La posesión del territorio se sujeta al marco sobre tenencia de la tierra desde la modificación al artículo 27 Constitucional. Ello ha generado múltiples conflictos sobre la legalidad de la tierra frente a su posesión legítima⁶⁸. El no reconocimiento al territorio, como parte de la deuda histórica por la negación de los Acuerdos de San Andrés, pone en riesgo la base material productiva y reproductiva de los pueblos indígenas ante el avance neoliberal en curso⁶⁹.

⁶⁷ Aunque, la Organización Social Yomlej, acompañada por la Misión de Bachajón, tomó la decisión de participar en la convocatoria del EZLN sobre la consulta nacional y el reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés, con el tema de Derecho y Cultura Indígena. En este sentido, la Organización Yomlej tomó parte en el Diálogo de San Andrés Larráinzar junto con el Centro de Derechos Indígenas (CEDIAC) y la Misión de Bachajón, uniéndose a la propuesta de la sociedad civil sobre el Diálogo de Paz entre el Gobierno Federal y el EZLN.

⁶⁸ Informe Anual “Los derechos humanos a debate. Entre el cinismo oficial y la dignidad de los pueblos, 2014 (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas).

⁶⁹ La naturaleza como objeto, bajo dispositivos de conservación y/o uso racional, es una de las nuevas formas de producción colonial capitalista (Machado Aráoz, 2010).

En concreto, en esta región, se encuentran las “Cascadas de Agua Azul”, objetivo de multinacionales europeas que pretenden la construcción de un complejo turístico de alto standing para impulsar a Chiapas como centro logístico de alta calidad (Caik, 2011). Ello como parte del Proyecto de Integración y Desarrollo Mesoamérica (anterior Plan Puebla Panamá) que ha generado, además de despojo, conflictos comunitarios en la zona.

Como hace más de quinientos años, la tierra y el territorio siguen siendo vistos hoy como “una tierra despejada, deshabitada y baldía” a ocuparse cuando el capital trasnacional y nacional “pone el ojo en ella” como recurso. Con ello se apropia de la base productiva, natural, cultural y simbólica que alberga. El despojo neoliberal a través del agro negocio, monocultivos, minería u otros megaproyectos señala esa constante geoestratégica de búsqueda de opciones del capital para seguir expandiéndose (Valadez Ortega en Desmi, 2013).

En contraposición, y según Don Andrés Aubry (2007), para los pueblos originarios la tierra es el terreno con el cuál uno toma raíz y el terruño “es la patria chica, memoria desde la niñez, lo que añora el migrante y el exiliado” y sepulta los muertos. Territorio es “el espacio apropiado por un pueblo (...), el pueblo originario que lo ha habitado y modelado en el transcurso de los siglos, el que alberga la raíz y las ramificaciones actuales de su historia”. Ninguno de los tres se vende, se compra o se confisca “porque son de los muchos que deben su existencia colectiva, histórica, cultural” y es un bien colectivo transgeneracional. Ellos son (tierra, terruño y territorio) “herencia cósmica, un llamado histórico y una memoria activa”.

CAPÍTULO III

APROXIMACIONES A LA CULTURA MAYA TSELTAL SEGÚN SU COSMOVIVENCIA EN LA MICRO-REGIÓN

Como ya se apuntó en la parte teórico-metodológica de este trabajo, la cosmovisión alude al marco filosófico que envuelve y da sentido a las prácticas socioculturales. Así, las diferentes cosmovisiones son el conjunto de creencias, valores, mitos, ritos y otras expresiones simbólicas que definen, en cada caso, la materialidad e inmaterialidad de la vida. Es pues la manera de ver y comprender el mundo (racional y/o espiritual) y actuar en consecuencia.

Para el caso de los pueblos originarios o indígenas las dimensiones espiritual y natural poseen gran relevancia adentro de sus cosmovisiones. Y ello es lo que las diferencia de otras, como la occidental, para la cual su núcleo fundamental es una razón cientificista con pretensión universalizante.

En el pueblo tseltal, así como en otras culturas indígenas, no se mira de la misma manera el tiempo ni el espacio, ni se contempla la historia como una sucesión de hechos, ni la sabiduría, ni el poder, ni el ambiente, ni la vida toda en sí. Y ello proviene de una cultura ancestral enlazada a los pueblos mayas originarios y a su cosmovisión.

Sin embargo, también es necesario apuntar que las culturas deben entenderse de manera dinámica y como resultado de interrelaciones de unas con otras. Para el caso del pueblo tseltal fueron muchas las transformaciones que acontecieron a lo largo de su historia, ubicando las más profundas desde la invasión europea a territorio *zendal*. Por ende, resulta evidente señalar que la cultura maya tseltal actual no es la misma que la de hace más de 500 años, ni siquiera la misma de hace 50 años.

Con todo, elementos esenciales de su marco filosófico que se abordarán en este capítulo, nos remiten a una manera de mirar y ser en el mundo que rápido nos conduce a esa cosmovisión de raíces milenarias.

Desde su simbólica lengua, por ejemplo, podemos observar cómo asoman sus inmanencias articuladas alrededor del *o'tan* ("corazón"), el *ch' ulel* ("alma"), el *ich'el ta muc'* ("respeto") y el *slamalil qu'inal* ("armonía en el ambiente"). Todas ellas conjugándose para lo que pudiera concebirse como *lequil cuxlejalil*, traducido como *buen vivir*, escenario que comprendería una "unión de corazones" o *jun pajal o'tanil*.

Igualmente es necesario advertir que para una completa comprensión de la cosmovisión tseltal es imprescindible imbuirse en los anteriores elementos. Como un lingüista tseltal de Bachajón me dijo: "tengo que tenerlo dentro del cuerpo, el cuerpo lo va a estar diciendo". Entonces, para entender la cultura habría que sentirla, no únicamente nombrarla.

A pesar del esfuerzo para su comprensión y explicación en este trabajo, se reconocen las limitaciones personales por tiempo, recursos y conocimiento de la lengua tseltal; y sobre todo por no pertenecer a esta cultura. Entonces, cualquier error o vacío es de mi entera responsabilidad.

También es preciso mencionar que la realidad tseltal en su amplio territorio es mucho más compleja que lo que a continuación se aproxima para una micro región. Lo que aquí se logró plasmar es un acercamiento fruto del trabajo de investigación con sujetos que están, en su mayoría, relacionados con el trabajo que la Misión jesuita de Bachajón lleva a cabo.

Por último, mencionar que la escritura utilizada para la lengua tseltal respeta la encontrada en documentos internos de la Misión de Bachajón y usada en su zona de influencia. Por ello es que se pueden encontrar diferencias respecto de otros espacios y regiones que continúan utilizando por ejemplo la *-k* en lugar de la *-c* o la *-q*, tal y como me lo hicieron notar algunos tseltales de otra región.

3.1 El *O'tan-O'tanil* o Corazón como punto de partida

*El corazón es
La forma de ser-estar-sentir-hacer de los tseltales
La sabiduría de nuestras madres-nuestros padres
La honestidad-claridad de la palabra
Lo apreciado-querido de nuestros corazones
La vida-existencia
Donde emana lo que hacemos
El respeto, la veneración
El conocimiento, el pensamiento
(Canto al Corazón, María Patricia Pérez Moreno, 2012:110)*

Situamos al *o'tan* (corazón) como elemento activador de la tríada: *o'tan* (corazón) - *ich'el ta muc'* (respeto/reconocimiento a la grandeza)- *slamalil qu'inal* (armonía en el ambiente)- y hacia el *lequil cuxlejalil* (buena vida, vida digna, vida plena). Sin el *o'tan* (corazón) y todo lo que representa no podremos llegar a hablar por sí solo de *jun pajal o'tanil* ("tener un solo corazón") y *lequil cuxlejalil*.

Para esta cultura no existe una separación entre pensar y sentir. Mente y corazón son una misma cosa y su latencia se observa en la oralidad a través de su lengua tseltal o *Bats'il c'op* (palabra verdadera)⁷⁰.

Las y los tseltales le dan gran importancia al simbolismo que guarda la palabra⁷¹, porque fue lo que heredaron⁷² de sus antepasados y se considera como un don que hay que seguir transmitiendo.

⁷⁰ También en tseltal como *Bats'il k'op* y *bats'i k'op* para *tsotsil*.

⁷¹ Actualmente, y por influencia occidental y la importancia de hacer las cosas "por escrito", la palabra no posee la misma fuerza. Aunque sigue manteniéndose la idea de que "todo lo importante deba ser discutido" (*tulan sc' oblal* / "que ha sido discutido"); incluso refiere al corazón (*"tulan sc'oblal ta o'tanil"*). Entonces éste es un órgano importante "porque ya se habló de él". Así, los asuntos que "son importantes" son aquellos que se hablan, que requieren de diálogo (Diálogo con Maurer, 01/05/2016).

⁷² Aun cuando pueda considerarse una cultura predominantemente oral, también hay una importante herencia escrita en forma de códigos sagrados cuya semasiografía (glifos mayas) cuentan la historia y la visión del mundo de entonces. Gracias al trabajo arqueológico y lingüista hoy podemos tener conocimiento de ello.

Tatic Abelino Guzmán (2011) lo expresa poéticamente de la siguiente manera:

“Escuchó las palabras de los mayores, inclinó sus oídos a la palabra y a la elocución, porque su corazón deseaba un buen crecimiento y desarrollo para así poder contemplar en el futuro a sus nietos. Llevó a la práctica lo bello que recibió de sus antepasados, que es la palabra y el discurso de sus padres” (Del texto “Teme ma’yuc nacal o’tanil, ma’yuc ts’acal cuxlejalil. Sin armonía no hay vida plena”, inédito, 2011).

Por tanto, tal y como menciona Pérez Moreno, tseltal bachajonteca estudiosa del *O’tanil*:

“...el corazón es el centro del ser, estar, actuar, pensar, sentir y hacer de los mayas tseltaletik de Bachajón, al igual que otros pueblos mayas originarios” (Pérez Moreno; 2012:9).

Y ello se manifiesta en la lengua:

“Por ejemplo, consideramos que “opinar” es una función intelectual, en contraste con el tseltal: ¿*Bin xchih awo’tan*”? – ¿qué dice tu corazón? Olvidar, parecería caer dentro del área intelectual, pero en tseltal pertenece al área afectiva: ¿*Ch’ayon bal ta awo’tam*? ¿Me caí de tu corazón?”(Maurer, inédito, 2015).

Adentro del corazón habita lo sagrado, lo divino, el *ch’ulel* (el alma). Pero no sólo un alma que tiene que ver con espiritualidad, sino un alma-conciencia que inspira a mirar hacia adentro en la cultura para resignificar el caminar de hoy de los pueblos indígenas.

Este *sutesel o’tanil* (“hacer regresar el corazón”)” (Pérez Moreno, 2012:54) conlleva reconocer la ancestralidad de la cultura tseltal dado que para este pueblo el *ch’ulel* (alma), como centro de la memoria histórica, todavía sigue anclada a esa primera espiritualidad⁷³.

⁷³ Reflexión de López Intzín durante Encuentro de Experiencias en Agricultura Sustentable y Soberanía Alimentaria organizado por DESMI A.C., San Cristóbal de las Casas, Chiapas, septiembre, 2013.

Como menciona Pérez Moreno (2012:53), en su trabajo sobre el *O'tan-O'tanil*, al afirmar que adentro del corazón residen todos los pensamientos y sentires, incluidos los aconteceres históricos que conformaron la actual cultura tseltal. O como también afirma el tseltal Juan López Intzín (2015), al identificar al *ch'ulel* como el alma-conciencia que fue negada y “domesticada” con la invasión española y posterior colonización de territorios y de la subjetividad. Para este filósofo tseltal de Tenejapa hubo una *Des-Ch'ulel-ización* producto del despojo territorial y cultural que llegó con la colonia y que hoy prosigue, por ejemplo, bajo políticas neo extractivas capitalistas que se implementan sobre territorios indígenas.

Por ende, considerar al *ch'ulel* como alma-conciencia implica un viaje profundo a esa raíz histórica y cultural. Pero no de una historia totalizada que mira al pasado, sino de las historias que dan cuenta de la cotidianidad⁷⁴ y que construyen un futuro. Esta historicidad, vinculada a un largo tiempo de transformaciones, de despojos y permanencias, se muestra como fenómeno de continuidad que ha ido reconfigurando *el modo de ser y de estar* de este pueblo indígena.

Entonces, retomar al alma-*ch'ulel* como motor de conciencia no significa nombrar acontecimientos, sino encontrar los elementos que resisten y otorgar a la cultura originaria la dignidad que le corresponde. Significa reconocer su grandeza y la de sus territorios que incluyen las montañas, los ríos, las cuevas, la tierra y lo sagrado que ahí vive, condición indispensable, según este intelectual indígena, para alcanzar una verdadera *vida buena-plena-justa*.

Por tanto, despertar al *ch'ulel*-conciencia emancipadora conduciría a una descolonización del corazón (siendo mente y corazón a la vez).

⁷⁴ Leer la historia “a contrapelo” (Benjamín W. en Gilly A., 2006:23) por la que cada pueblo alberga una memoria propia, más allá de lo que se ha podido narrar en una historia oficial (lineal). Muy en consonancia con lo que plantea la crítica decolonial desde la subalternidad india.

Este proceso de *Re-Ch'ulel-ización* (“despertar la conciencia crítica”) (López Intzín, 2015)⁷⁵ dotaría al *ch'ulel* de una connotación política al reivindicar que hay que sacudir al alma-*ch'ulel* de todo el sometimiento y despojo vivido y regresar, con ello, la identidad de un pueblo desde su núcleo: el corazón (o'tan). Relacionándolo también con el *ich'el ta muc'* (respeto-reconocimiento) al hacer viva la memoria para nombrar lo que fue negado.

No convencido de traducir literalmente *ich'el ta muc'* al “*caxlanteco*”⁷⁶ como respeto, dado que considera encierra otras cuestiones más profundas, López Intzín afirma que tiene que ver con un “verdadero vivir en armonía” y que “no con la sola voluntad o solo el pensar o decir se logra o se realiza. Hay que trabajar, hay que moverse, hay que actuar, hay que organizarse”⁷⁷.

Sin embargo, quisiera precisar que durante este trabajo de investigación no encontré testimonios que me explicitaran esta condición de conciencia crítica que parte desde el *ch'ulel*. Como me compartió López Intzín (11/08/2016) el *ch'ulel* tiene diversos significados. Él posiciona la vertiente política refiriendo a ese despertar, a ese darse de cuenta de una situación de opresión que se vivió, antes y ahora. Por ello es que afirma que es “un *ch'ulel*-conciencia política de transformación” teniendo en cuenta que esta conciencia sea “crítica”.

Ciertamente es muy complicado profundizar en el sentido que los y las tseltales le dan al *ch'ulel* (alma) y es por ello que pudiera parecer confusa su interpretación. De hecho, hay varias interpretaciones que se intentaron colocar en este trabajo.

⁷⁵ Ponencia presentada en el Curso-Seminario Comunalidades Poscoloniales, Uach, 2015.

⁷⁶ Denota una condición externa (que no tiene la misma cultura ni habla la misma lengua). Refiere a lo que viene de afuera (occidental). A los mexicanos que no son indígenas se les dice también *caxlanes*.

⁷⁷ Reflexión de López Intzín durante Encuentro de Experiencias en Agricultura Sustentable y Soberanía Alimentaria organizado por DESMI A.C., San Cristóbal de las Casas, Chiapas, septiembre, 2013.

A propósito de la connotación política del *ch'ulel* me decía un tseltal de Bachajón:

“...el *ch'ulel* es el *ch'ulel*, es el alma y ya. Con el *o'tan* es otro, es el que te va a decir ciertas cosas, a lo mejor está relacionado pero yo no, estoy viendo otro. Que también lo usa el *ch'ulel* el *o'tan*, lo usa. Por eso cuando ya sé que, por ejemplo, tienen sus cosas y tienes que guardar, tienes que respetarlo, ¿no? Porque sino se va a entristecer el corazón del *ch'ulel*” (A.G, Bachajón, 15/12/2015).

El *ch'ulel* (alma) en esta región se tiene como algo sumamente sagrado⁷⁸ y que sólo algunas personas (las que pueden comunicarse con el mundo sagrado) pueden llegar a ella. Como se mencionó, es difícil profundizar en su sentido:

“Si hablo del *ch'ulel* me sacan a patadas, tal vez no, pero se puede tocar pero muy encimita, encimita. Pero ya cuando tocas un *chul'el* y estás tocando algo ¿cómo te diré? Que no es que esté prohibido sino que más bien este, que de este (inaudible)” (A.G, Bachajón, 15/12/2015).

Una de sus significaciones suele relacionarse con el estado de ánimo y salud de las personas, en un equilibrio físico y emocional, así como en la relación con las y los demás y su entorno natural hacia la *armonía*.

De este modo, se considera que la manera de sanar tseltal no es la misma que la convencional occidental ladina o *caxlan*:

“Me dijo un sabio tseltal: “El médico ladino solamente cura los síntomas, nuestros sanadores curan la enfermedad, porque armoniza lo que quiere el cuerpo con lo que quiere el corazón” (Maurer, 2006:79).

Fue más común escuchar la identificación con el *o'tan* que con el *ch'ulel*, tal vez porque en la comunicación oral está presente todo el tiempo como “el que guía” y “el que nos habla”.

⁷⁸ De hecho en tseltal *ch'ul* significa lo sagrado, lo divino. Así se refieren a los Santos, por ejemplo (Ch'ul San Miguel o Ch'ul San Sebastián) o a los cerros sagrados (Ch'ul Witz) en donde realizan ceremonias, por ejemplo, como la de petición de lluvias. Así sucedió cuando pregunté en una ceremonia cerca de la comunidad de Wolonchán Viejo, Sitalá, una vez llegamos a lo alto del cerro en el cual comenzaría el ritual para pedir por la lluvia (En el marco del III Conversatorio de Eco-espiritualidad comunitaria por el Buen Convivir, Abril 2016).

También en expresiones que tienen que ver con las emociones, sabiduría y condición de las cosas y el entorno, tal y como se verá al aproximarnos a la armonía en el ambiente o *slamalil qu'inal*.

Entonces, si bien se reconoce que a través de la historia ha habido sometimiento y opresión hacia los pueblos indígenas y que todavía hoy se sienten minusvalorados, no encontré testimonios con una referencia tan manifiesta en el sentido de un “despertar del *ch'ulel*” como fuente de emancipación política:

“...históricamente pues nos tienen abajo, nos tienen abajo y lo heredamos, lo heredamos. Digamos que por ejemplo en este caso, tenemos abogados, pero el abogado tseltal ahí está, está bien, pero si llega otro abogado *caxlan*, vamos más al *caxlan*” (A.G, Bachajón, 15/12/2015).

Aunque sí expresiones como “abrir los ojos” y “hacer llegar el alma” o que el *ch'ulel*, como el *o'tan*, es “el que guía”, pero en un proceso de desarrollo personal y comunitario que involucra el aprendizaje desde el núcleo familiar:

“Los valores del *ich'el ta muc'* (respeto-reconocimiento) empiezan desde la pequeñez, desde el tseltal, desde las palabras, tanto de la mamá como del papá como de la parte de la educación. Este, ahí es el “abrir los ojos” “hacer llegar el alma”. Es una forma de decir, ¿no? Porque el *chul'el* es el que te va a guiar, es el que te va a guiar” (A.G., Bachajón, 15/12/2015).

Por otro lado, lo central de la cosmovisión maya tseltal radica en la creencia de que todo lo que nos rodea está *cuxul* (vivo). En entrevista con uno de los lingüistas a propósito de la armonía y la buena vida tseltal, me decía que éste es un proceso que se construye con y parte desde la vida y el reconocimiento de que todo está vivo, hasta las piedras. Me contó la anécdota que al tratar de traducir al tseltal la expresión “seres inorgánicos”, le decían las y los tseltales que no, que no existe una traducción literal de “sin vida”.

En consecuencia, el respeto-reconocimiento también es hacia todo lo vivo, todo lo que tiene corazón y habite en él (como el *ch'ulel*) y esto no corresponde únicamente a las personas.

Retomo lo que me dijo el otro lingüista, tseltal bachajonteco, al afirmar que la cosmovisión debe atravesar todo el cuerpo. Este, para las culturas originarias mesoamericanas, representa el universo en el que se habita⁷⁹. Un cuerpo y cosmos en el que las extremidades inferiores corresponderían a la tierra, el ombligo sería el centro del mundo, los ojos y boca las cuevas de la tierra y, por último, la sangre sus ríos.

Para la cosmovisión maya original, el corazón estuvo presente cuando los dioses crearon el universo y en él a las plantas, los animales y al primer hombre (de lodo, de madera y por fin de maíz). El *o'tan* (corazón), en este cuerpo-cosmos, ocuparía el lugar más importante. Se lee en el libro sagrado de los mayas, el Popol Vuh⁸⁰:

“Que sea buena la existencia de los que te dan el sustento y el alimento en tu boca, en tu presencia, a ti, *Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra*, Envoltorio de la Majestad. Y tú, Tohil; tú, Avilix; tú, Hacavitz, bóveda del cielo, superficie de la tierra, los cuatro rincones, los cuatro puntos cardinales. ¡Que sólo haya paz y tranquilidad ante tu boca, en tu presencia, oh Dios!” (Popol Vuh, 2008: 156, citado por Pérez Moreno, 2012:198).

Si todo tiene corazón y alma, cuidar el propio cuerpo implica también cuidar de lo que nos rodea y provee, y cuidar de nuestro entorno implica estar cuidándonos también.

⁷⁹ López Austin (1984) citado por Pérez Moreno (2012:38-43).

⁸⁰ El Popol Vuh, libro sagrado de los quiché guatemaltecos, es uno de los textos que contiene la narración de la creación del universo según los mayas. Éste, escrito tras la invasión española, narra mediante un lenguaje simbólico el origen del universo maya. Para ellos y ellas, antes de la creación del cosmos todo estaba “oscuro”, “quieto” y “en silencio”, y los dioses se reunieron y mediante la palabra crearon el mundo. Primero los elementos de la naturaleza y, por último, a los seres humanos. Según los mayas, el mundo se estructura en tres planos (cielo, tierra e inframundo) y sus cuatro esquinas terrestres que son los cuatro puntos cardinales (como se representa actualmente en los rituales de petición y agradecimiento a través del “altar” u “ofrenda maya”). Un quinto punto terrestre es el que conecta la tierra con los dioses en el cielo a través de un “eje cósmico”. Este se considera el centro del mundo. Por ello, para los mayas, en donde se encuentren ellos y sus lugares serán el centro, simbolizado en la montaña, el ombligo, la ceiba sagrada o el corazón (Pérez Campa & Sotelo Santos, 2007).

Ello establece una relación natural que rompe el antropocentrismo occidental al reconocer esa dimensión en todo lo vivo. Hay que cuidarlo y respetarlo porque somos un todo en un cosmos-cuerpo.

No existe, así, una relación de subordinación sujeto-objeto sino un diálogo⁸¹ intersubjetivo biocósmico entre sujetos (Lenkersdorf, 2003:37-47). Ello se observa, y siguiendo a este autor, a través del estudio de las lenguas mayas en las que no existe subordinación. Es decir, todos somos sujetos en igualdad expresando interdependencia y unidad en ese cosmos comunitario:

“todos somos iguales y como tales formamos parte de una gran comunidad de sujetos con corazón. Todos somos responsables los unos de los otros. Es decir, nos respetamos los unos a los otros. En lugar de hablar de sujetos se habla del hecho de que todos tenemos corazón porque todos vivimos” (Ali Modad Aguilar, 1999: 22).

Se le nombre al *ch'ulel* alma, espíritu, conciencia o también *lab*⁸², es base, junto con el corazón, de lo que en tseltal se denomina el *stalel*, el carácter o esencia de cada ser individual o colectivo que se concreta en una “forma de ser-estar-hacer-pensar-sentir” (Pérez Moreno, 2012:86). Pero, como se vio, no sólo de las personas sino de todo lo que las rodea, su territorio incluido, en forma de esa tierra, cerros, ríos, cielo y los seres o divinidades nativas que habitan en ellos.

Como centro energético, el corazón es el núcleo que hace ser y sentir y para los y las tseltales también es su centro de pensamiento y de acción (Pérez Moreno, 2012:43). Por consiguiente, el *o'tan* (corazón) y el *ch'ulel* (alma) que lo habita no apuntan únicamente a las emociones, sino que también comprende pensamiento, historia, espiritualidad, identidad y territorio.

⁸¹ Diálogo dado que, como se verá más adelante, en la cultura maya tseltal (la actual también) se dialoga con los dioses-ancestros y éstos se encuentran en los árboles, los animales, las cuevas, el agua, el cielo y la tierra.

⁸² Simboliza la estrecha vinculación entre seres humanos y su ambiente natural. En muchas historias que se cuentan se hace referencia a éste carácter o esencia que dota a ciertas personas de características sobresalientes relacionadas con los animales. No alude a una transfiguración (como ocurre con los nahuales), sino más bien se trataría de un acompañamiento vital.

De este modo, el *stalel* (esencia individual y colectiva) revela una manera de ser y de estar que se configura y reconfigura y diferencia a un pueblo de otro:

“...es una forma de ser, estar, mirar, pensar, producto tanto de los que nos legaron nuestros ancestros de todas las generaciones (mayas, lo “propio”) como los demás elementos culturales de fuera, de otras culturas y mundos (sean positivas o negativas de ambos lados), sea por la vía pacífica o violenta (como ha sucedido más veces). *Stalel* es lo que somos como producto de la historia, no sólo es lo extraño o propio únicamente” (Pérez Moreno, 2012:89).

Efectivamente, posicionar lo propio y lo ajeno, desde esta historicidad, es muy complicado y determinar qué es lo que persiste desde lo propio y qué tanto es producto de la exterioridad puede conducir a una reducción dicotómica, por demás racional y estática. Además, el *stalel* (modo de ser-estar) no refiere únicamente a aspectos subjetivos sino a una materialidad que se observa en las prácticas cotidianas y en las tradiciones, tal y como se abordará en los capítulos siguientes.

También hay que señalar que en los acercamientos que involucran interrelaciones culturales sería necesario un análisis a profundidad que cuestione bajo qué condiciones coloniales se pudo dar esa “interrelación” o “asimilación”, dado que en la amplitud de la interculturalidad muchas veces subyace la asimetría desde la que, por ejemplo, la cultura hegemónica occidental excluye, discrimina y se impone sobre otras que cree inferiores, como en este caso las culturas originarias.

3.2 *Slamalil Qu'inal* o la Armonía en el ambiente: la integralidad indispensable

*“...entonces cuando hay slamalil qu'inal puedes decir que ya hay paz hay tranquilidad, pues al ver pues, por ejemplo ahorita slamal qu'inal, no hay ningún problema.
Y no hay ningún problema quiere decir que hay tranquilidad, así como tranquilidad,
Pero quiere decir que está quieto, está quieto las cosas, ¿no?
No es propiamente que digamos tranquilidad,
porque si te hablo de tranquilidad, así en tseltal,
te estoy hablando ya más espiritual.
Entonces slamalil qu'inal es lo que está quieto,
Es lo que quiere decir,
que no hay ningún problema,
dentro de la casa,
en el pueblo
o en uno mismo.
Eso es el slamal qu'inal”
(Tatic Abelino Guzmán, 2015).*

Como se encuentre el *o'tan* (corazón) establecerá si hay armonía o no en el ambiente o *slamalil qu'inal*. Esta armonía, para ser completa, debe darse en tres espacios-niveles: en el individual y familiar, en el colectivo o comunitario y con el cosmos-naturaleza. Ninguno de los tres niveles es más importante que el otro y su interrelación es tan profunda que baste no se cumpla uno de ellos para afectar al resto. Así, la integralidad requerida desde el elemento central del corazón hace que se entienda la armonía en tseltal como *jun pajal o'tanil*: “tener un solo corazón” o “tener emparejado el corazón”.

El *slamalil qu'inal*, entonces, es otro de los aspectos esenciales de la cosmovisión y cultura tseltal y comprende un estado articulado de espacios en los que debe fraguarse dicha armonía.

3.2.1 La armonía individual

La *armonía personal* se observa en la vida cotidiana, por ejemplo, al buscar a una persona en su casa, entendiendo ésta como espacio en el que habita la familia y es fuente de felicidad y tranquilidad:

“...cuando uno va a una casa preguntas: ¿*Nacal bal* fulano? (¿Está fulano?). Si te dicen “*Nacal*”, entonces el corazón vive en casa. En cambio el otro son dos corazones que andan brincando y se andan saliendo. Entonces *nacal o’tan*, *nacal y’otan*. En tú casa estás muy contento, tú casa entendida con las tradiciones, con los chamacos que nacieron allí, con los viejos. Pues estar en tú casa es la familia la que te da una cierta tranquilidad” (E.M., Bachajón, 10/11/2015).

La armonía individual, entonces, ocurre cuando el corazón de las personas está “tranquilo”, “en paz” y “en casa”. Ello se refleja en las relaciones familiares y las tareas que se desenvuelven tanto en el espacio doméstico como en otros:

“...si tengo paz dentro de mí que es el *nacanil o’tanil*, y de ahí el *nacal k’otan*. Una persona que tiene su *nacal yo’tan*, tiene su corazón quieto o tiene su corazón en casa. Este, aunque haya problemas y estén llorando los niños pero él no se sobresalta. Siempre conserva su tranquilidad, es *nacal yo’tan*, *nacal yo’tan*, en vez de regañar o ves que a veces están en la casa caen los niños y viene la mamá y lo jala. Como que está en sus quehaceres y ya empieza a regañar y va el papa y dice déjalos, tiene que callar, es un chamaquito, ¿sí? Entonces es *nacal yo’tan*. *Nacal yo’tan*, está tranquilo su corazón y cuestión personal, también dentro de la casa empieza a haber *nacal o’tanil*, hay *nacanil o’tanil*, sigue tranquila la cosa, ves que están ahí haciendo muchas cosas” (A.G., Bachajón, 15/12/2015).

Cuando la mente está en otra cosa se dice que “tú corazón no está presente ni en casa”. Lo que en castellano se expresaría como “mi mente está en otro lado” en tseltal se explicita como *ma’yuc nacal o’tanil* o *cheb o’tanil* (“mi corazón está en otro lado” o “tener dos corazones”).

El estado emocional será importante y una persona que está en paz tendrá su corazón “en casa” (*nacal o’tanil*) porque no estará intranquila ni indecisa.

La enfermedad o *chamel*, el susto o *xiwel*, la angustia, tristeza, preocupación o *mel o'tan*, la indecisión, desánimo o *chebajel o'tan*, la vergüenza o *k'exlal*, el engaño o *lo'loyel*, el enojo o *ilinel* y el alcoholismo⁸³ representan algunas de las situaciones por las que no hay equilibrio y se está en desarmonía. Esto significa, como se expresaba en testimonios anteriores, tener “dos corazones”, “desánimo” o “*cheb o'tanil*”.

La creencia en las y los tseltales es que, por ejemplo, con el sobresalto por susto o la angustia de la enfermedad parte del *ch'ulel* (alma) ya no se encuentra en el *o'tan* (corazón), se separa. De ahí que muchos ritos de sanación y oraciones para ambos involucren plegarias para “animar” a que el alma regrese “a casa” y se restablezca también con ello la armonía personal y familiar. Me tocó vivir en primera persona cómo la enfermedad de una madre, no tan grave a ojos de la medicina occidental, podía provocar tanta tristeza al conjunto familiar. En mi cuaderno de campo anoté:

“La comunidad también se implicó con oraciones durante tres tardes en las que llegaron varias familias. Aproximadamente unas 14 mujeres y 9 hombres. El diácono hizo una lectura sobre la enfermedad y después se inició el diálogo. Las familias llevaron alimentos (frijol, maíz, plátanos) y monedas que se dejaban sobre el pequeño altar con imágenes de santos que tienen al interior de la casa. Se repartió café y pan y se continuó la plática, mujeres por un lado, hombres por otro. La plática, la oración y la convivencia comunitaria se reflejaron inmediatamente en el buen ánimo de la señora, su marido, sus hijos y nieta. Uno de los hijos me dijo que ello se promueve mucho desde la Misión de Bachajón pero igual llegan familias que no son católicas. En la despedida los más jóvenes se acercaron a los mayores (hombres y mujeres) y en señal de respeto inclinaron sus cabezas para que los grandes les hicieran una especie de imposición de manos” (Diario de campo; Noviembre 2015).

⁸³ Se cree que en las personas que están alcoholizadas y “tiradas” (en el suelo se entiende) su *ch'ulel* no está con ellos. Entonces un espacio en el que haya alcoholismo no tendrá armonía. Este tipo de *ch'ulel*, según López Intzín (apreciación hecha el 11/08/2016), se relaciona con la conciencia en el sentido de la noción de la realidad-tiempo. Es diferente al tipo de *ch'ulel* que se mueve o sale del cuerpo en situaciones de enfermedad o susto.

Cuando hay desarmonía “se consulta al corazón” o también se recurre a los más ancianos, los más sabios, que a través de la narración de historias darán respuesta a las dudas e intranquilidad de las personas. Me contaba un tseltal que su padre le aconsejaba a través de lo que él denominó “mitos” o “historias” que comenzaban con *“mira, fíjate, dicen que hubo una vez un hombre...”* y a través del relato se hacían sugerencias para resolver las dudas de la persona y que “el corazón quede en paz”.

Las personas mayores se consideran sabias por la acumulación de experiencias y son respetadas porque sirvieron a la comunidad durante sus vidas.

Por otro lado, la armonía en la persona implica un buen estado de salud y, con ello, de su alimentación. Se dice que “el estómago hace lo que le dice la mente y el corazón”, entonces si se abusa de la comida, por ejemplo, puede sobrevenir la enfermedad y con ello un desbalance en la armonía, corporal en este caso.

La alimentación es primordial y la manera en que se haga, así como el tipo de comida disponible, conducirá a la armonía individual. La “buena comida” o “buena alimentación” se expresa como aquello que procede de la tierra y que es fruto del trabajo (del campo, se entiende) porque “así lo hicieron nuestros ancestros”.

Se vincula directamente con la cosmovisión maya como “hombres y mujeres de maíz”⁸⁴, dado que se consideran hijos e hijas de una tierra (“nuestra madre tierra”) que es sagrada (“la santa tierra”) porque ella provee.

⁸⁴ No como la biblia dice que estamos hechos de barro o lodo (Lenkersdorf, 2003:12). El maíz es la base alimenticia de los pueblos mayas de ayer y hoy. Es fuente de cultura e identidad y considerado algo sagrado.

Refiriéndose a la buena alimentación que se vincula a la de los antepasados el maestro lingüista Tatic Abelino Guzmán dice:

Ha' yu'un ma'yuc laj
ya'iyic wi'nal, ma'yuc laj ya'iyic
leh'ixim, lehchenec' soc yantic
xan bin ya xtuquin ta swe'el
yuch'el, ta scaj spisil te bin la
swe' yuch'ic loc' ta lum qu'inal;
ha' yu'un te ch'ul lum, ch'ul
qu'inal, snan c'ohem ta yo'tan
stuquel.

Por eso nunca padecieron
hambre, nunca se dedicaron a
buscar maíz, frijol y otras cosas
que les servía para su alimento,
por motivo que todo el alimento
que ellos consumieron brotaba
de la tierra, por eso a la santa
tierra y el santo suelo, la tenían
por madre.

Hich ah te laj ya'bey sbah
ta sti' yo'tanic: ch'um, chenec',
ts'inté', alaxax, yantic yilel ta
chahp itaj soc spisil bin lec ta
tuhunel te ya xcolch'ihy ta
bahlumilal.

Así fue como alimentó su
boca y su corazón con:
calabaza, frijol, yuca, naranjas,
diferentes clases de verduras, y
todo lo que era bueno para el
alimento que brota y crece en la
tierra.

Del texto “Teme ma'yuc nacal o'tanil, ma'yuc ts'acal cuxlejilil” (“Sin armonía, no hay vida plena”) Tatic Abelino Guzmán, Bachajón, 2011

Rescato del anterior texto lo que Tatic Abelino menciona: “todo el alimento brotaba de la tierra” refiriéndose a todo aquello que ha sustentado durante miles de años a su pueblo, así como sucede con otras culturas mesoamericanas.

El maíz y la milpa, en toda su diversidad, provienen de una relación ancestral que ha alimentado los cuerpos, el conocimiento y la cultura, y es por ello fuente de identidad. Considerado sagrado desde sus orígenes, tal y como se manifiesta en el Popol Vuh, hoy sigue involucrando una serie de relaciones entre las personas, la familia, la comunidad y con el territorio. Tal y como se verá en páginas siguientes, alrededor de la milpa se organiza la vida, el trabajo, el alimento, la creatividad, la conservación del conocimiento y la ritualidad que conecta el todo, en esa relación cósmica que ya se apuntó. Encierra entonces una cultura, en un tiempo y un lugar, que coloca a la tierra como la “madre” que sigue alimentando esa identidad campesina e indígena.

3.2.2 La armonía familiar y comunitaria

El siguiente nivel, en interrelación con el anterior, correspondería a la armonía en el entorno familiar y comunitario. Para este entorno o *qu'inal* hay dos aspectos de la cultura tseltal importantes y que implican un desarrollo personal y comunitario a la vez. Son el *ich'el ta muc'* (el respeto-reconocimiento), de nuevo, y el proceso de *nohptesel* (la enseñanza-aprendizaje).

Al interior de la familia, la pareja es el núcleo central. Nombrar en tseltal lo que conocemos como matrimonio o *par* incorpora al *o'tan* (corazón): *snuph jti' snuhp k'otan* (la pareja de mi boca, la pareja de mi corazón) (García Reyes, 2010); aunque, uno de los lingüistas jesuitas de Bachajón me precisaba que una traducción más exacta de la pareja sería “aquel o aquella cuyas palabras, hechos y sentimientos embonan con los míos”, haciendo énfasis en que “deben embonar y no adaptarse”⁸⁵.

El respeto, tanto en la pareja como de hijos a padres y viceversa, conduciría en la familia a esa “tranquilidad” o “armonía”. Entonces el *ich'el ta muc'* (respeto-reconocimiento), del que ya se afirmó es uno de los elementos centrales de la cultura tseltal, sería necesario también para la armonía familiar.

Respeto que no únicamente tiene que ver con reconocimiento o igualdad sino que se pone de manifiesto en el aprendizaje de ciertos valores de servicio y trabajo en el seno familiar:

“...entonces desde muy pequeños empieza la educación por parte del papá o parte del abuelo. Llega el abuelo y ahí están jugando los niños y aunque esté casado⁸⁶ el muchacho ahí está escuchando, escuchando el camino que va a seguir y todo, a través de metáforas, de símbolos que va diciendo y entonces si hay *ich'el ta muc'* es cuando primero tienes que respetarte a ti mismo, quien eres, es lo que hacen los ancianos, *ts 'unel*, (sembrarte) o sea que fortalecerte, un desarrollo espiritual, un crecimiento espiritual” (A.G., Bachajón, 15/12/2015).

⁸⁵ Tal vez en una situación utópica. En las comunidades indígenas, al igual que en las mestizas urbanas, hay presencia de machismo en forma de violencia explícita o negación de espacios y la palabra de las mujeres.

⁸⁶ Desde la cultura maya se considera que una persona casada ya está completa o madura (Lenkersdorf, 2003:14).

Efectivamente, el respeto, como uno de los valores esenciales que acompañan el crecimiento personal, familiar y comunitario tseltal, se vincula directamente al aprendizaje que es guiado por la gente más anciana⁸⁷:

Te scomaw stsitsaw
muqu'iquix scolel me'iltatil,
sc'oblalinej scolel sch'ihyel
sch'uhlel alnich'an yu'un
nojeluc ta sp'ijil sjol yo'tan ah,
ya scuxlejalin scuxlejal ta
bahlumilal. Yu'un ta nacaluc
yo'tan ya yac'oltay stehlumal
soc ya yutsiltaybey sbihil
j'Esmajteswanej ta yohlil
sbanquil swix yihts'inab, chican
teme smohlol ta jcolelch'ihyel
ma'uc teme ta yohlil sme' stat.

Las palabras de consejo
de las personas mayores, van
encaminadas al desarrollo
espiritual de las hijas e hijos,
para que su corazón esté
lleno de sabiduría al vivir la
vida en este mundo. Así
pueda con tranquilidad
disfrutar su vida y glorifique el
nombre de su Creador entre
sus coetáneos o entre sus
mayores.

Te ayix talel c'ahc'al
me'iltatil jts'umbaltic, jun pajal
lamal ayic ta scuxlejal, ta
squ'inal soc ta yutil snahic; **ay**
ich'aw ta muc', ay uhts'ujej
c'abal soc ay sna'el stojel slumil
cahch'aleltic.

Nuestros padres y
nuestras madres de las
generaciones pasadas, vivían
pacíficamente sus vidas, en
sus tierras, en sus familias;
había respeto, se saludaba
besándole la mano a quien lo
merecía, y había que mostrar
agradecimiento por nuestro
polvo y nuestro lodo.

Del texto “Teme ma'yuc nacal o'tanil, ma'yuc ts'acal cuxlejalil” (“Sin armonía, no hay vida plena”) Tatic Abelino Guzmán, Bachajón, 2011

Se aprende desde el *a'tel*⁸⁸ (trabajo), en los espacios domésticos (*awilal*), productivos (milpa *c'altic*, cafetal *capelal*, frijolar *ch'enkula*) y comunitarios en los que los niños y las niñas están presentes y observan cómo hacen sus mayores.

⁸⁷ Como se verá más adelante este aprendizaje y el respeto involucran a figuras comunitarias muy reconocidas por su labor de servicio, como son los principales o *trensipaletik*.

⁸⁸ En este sentido el *a'tel* (trabajo) proviene de la actividad agrícola, concretamente de la milpa. Por ello es que se considera que “el hombre que sabe trabajar es aquél que cosecha mucho maíz” (Rivera, 2009:338; en Morales Hernández).

Así, serán estos espacios las aulas de una escuela que aterriza en sus contextos para que se aprenda lo que vaya a servir y de acuerdo a las diferentes necesidades.

El proceso de transmisión de la enseñanza tseltal no tiene nada que ver con el modelo occidental, en el que mediante una relación de subordinación maestro/a-alumno/a el/la primero/a dará indicaciones al/la segundo/a de lo que tiene que hacer para aprender (“le enseña”).

En cambio, en la cultura tseltal “no se enseña” sino que “se aprende”, sin instruir, dejando que cada quien lo haga por sí mismo/a y lo que le sea necesario para su vida. La manera de llevar a cabo esta pedagogía es observando y practicando:

“Al niño nunca le enseñan como agarrar el machete, nunca le enseñan nada. Que se va a caer, pues que se caiga, así aprende. Y es porque en la cultura tseltal no hay enseñanza, hay aprendizaje. Por eso dicen por ejemplo, tú les preguntas, pregúntales algún día ¿cómo aprendiste? Te dicen: “observando y practicando” ¿y en la escuela? “Puro rollo” (E.M., Bachajón, 10/11/2015).

Enseñanza-aprendizaje en tseltal sería “*nophel*”, que significa “acercarse”. Lo que sería para la cultura occidental el maestro o maestra, en tseltal correspondería al “*nophtheswanej*” (“el que tiene el cargo de hacer aprender” o “el que te ayuda a aprender” o “la persona responsable de acercar a alguien en el ese algo por aprender”). El alumno o alumna sería más bien alguien que está aprendiendo o “*jnopojel*” (“el que se acerca”).

Lo anterior me lo explicaba el jesuita antropólogo y lingüista Eugenio Maurer, que además coordina el Diplomado de Lengua y Cultura Tseltal y Lengua y Cultura Nacional en Bachajón. También me compartía que muy al contrario de la cultura occidental, en la cultura tseltal es muy importante la autonomía para que cada quien aprenda por sí mismo, por sí misma. En uno de los textos del Diplomado se reitera que los y las jóvenes tseltales en lugar de decir, por ejemplo, “mi papá me enseñó”, dirán “mi papá me hizo aprender”, recayendo la responsabilidad enteramente sobre el/la que aprende mediante observación y práctica.

Maurer afirma que la enseñanza formal es muy “rollesca” y no tiene nada que ver con la manera de aprender tseltal, cosa que sería sumamente enriquecedora tener en cuenta para revalorizar la cultura (2015:62).

Así, desde la niñez y en todas las etapas de la vida, es un aprendizaje autónomo y a través de la experiencia:

“...le van dando esa libertad, le van dando experiencia. Pero el tseltal no tanto con el miedo sino que a través de la experiencia. En primer lugar no le va a decir: “vas a agarrar la cuchara” la mamá, no, sino “ahí está”. Ya vio, ya vio, entonces de niño ya pide su masa y se sienta ahí, y ya está viendo su tortilla, entonces le comen poquito, le comen poquito, que está sabroso la tortilla y queda contenta” (A.G., Bachajón, 15/12/2016).

Esta forma de aprendizaje es muy parecida a la de otros pueblos originarios como el mixe oaxaqueño para el cual a su *stalel*, en lengua ayuuik, se le denomina *Wejën Kajën*⁸⁹. Las metodologías para el aprendizaje-enseñanza según esta cultura están orientadas a la resolución de problemáticas familiares y/o comunitarias. Con ello, el aprendizaje es continuo. Se dice “aprender aprendiendo” como “ser siendo” y “hacer haciendo”, en un tiempo considerado de “aquí y ahora”:

“El proceso de aprender y enseñar, al ser comunitario, es continuo. Se requiere para la vida comunal, para el buen vivir” (En ponencia presentada en el Curso-Seminario Comunalidades Poscoloniales, Uach, 2015).

Para alcanzar el *Wejën Kajën* deben relacionarse varias dimensiones que conjugan los ejes de tiempo y espacio, de manera que conforman una red muy amplia y compleja. Desde el nacimiento de la persona se considera que comienza un desarrollo del *ya’jken* (ámbito psicosocial y biológico), del *wenmaany* (desarrollo del conocimiento) y del *jaawen* (desarrollo espiritual y emocional).

⁸⁹ Traduciendo al castellano *Wejën* como conocer, despabilar, despertar, y *Kajën* como desarrollar, descubrir, desenvolver; ambas conforman la idea de un desenvolvimiento y potenciación de capacidades y habilidades de aprendizaje para la vida comunitaria. Para más información consultar el trabajo de Vargas Vásquez, Xaab Nop (2007): “*Wejën Kajën*, las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comunal”. Ed. H. Ayuntamiento Municipal de Tlahuitoltepec, Oaxaca.

Este último se relaciona sobre todo con la empatía y la “relación profunda de la tierra-vida”. Aquí se encuentra la territorialidad, la sensación de vínculo profundo con la parte simbólica y no sólo material del territorio.

Los espacios de desarrollo del *Wejën Kajën* corresponden a espacios intra e intercomunitarios. El primero y más cercano es la casa familiar, después la comunidad en cuanto a hechos que acontecen y, por último, el espacio de sustento (tierra, parcela, ejido) “en donde el humano pueblo encuentra la inmanencia de vida” (2007:86).

El territorio entonces comprendería el espacio para proveer el alimento, para los rituales y agradecimiento y el espacio natural que contiene el agua, las plantas, los animales y los lugares sagrados.

Xaab Nop Vargas comparte lo escrito en un mural de su pueblo a propósito de la educación vivencial en base al *Wejën Kajën*:

“Aprendizaje desde el trabajo, aprendizaje desde valorar la identidad, aprendizaje desde la tierra y territorio, aprendizaje desde la lengua y aprendizaje desde la recuperación de los saberes” (En ponencia presentada en el Curso-Seminario Comunalidades Poscoloniales, Uach, 2015).

Por último, la armonía tseltal en el espacio comunitario parte también desde la organización para la resolución de asuntos de la propia comunidad (García Reyes, 2010). Sus estructuras, como por ejemplo la asamblea o los cargos comunitarios, son las encargadas de velar por el bienestar para que haya esa “tranquilidad”, “esa armonía”. El mecanismo principal es el diálogo, para que mediante una entera participación en espacios como la asamblea, se pueda llegar al *chapbil k’op* (acuerdos y/o consensos):

“Era muy interesante ver el tratar un asunto de una comunidad, los oías cuando empezaban y era un boom, como en una escuela cuando se sale el maestro de la clase, todos todos hablando, todos, y seguían y seguían y seguían...y se va bajando, y se va bajando, hasta que en un momento, ¡pas! ¿Y quién sabe cómo? Pero llegaban, así en un momento, y ya estaban de acuerdo” (E.M., Bachajón, 10/11/2015).

La autoridad, desde la cultura tseltal, se entiende como servicio a la comunidad (Maurer, 1984:79) y no en base a una relación de jerarquías, sino de reconocimiento y respeto. Se trata de una autoridad ante todo moral: “tienes que gastarte para lograr no una escala sino para que puedas ser servidor, para que llegue a sabio tú corazón” (A.G., Bachajón, 15/12/2015).

Es difícil encontrar una traducción literal para el concepto occidental de autoridad⁹⁰. Lo más cercano a la idea en castellano pudiera ser “*ajwalil*” (patrón, dueño) pero que se usa de manera negativa y sobre todo para referirse a cargos de poder político oficial, a los caciques o finqueros o al que quiere abusar de su poder. Alude entonces a un poder impuesto y que viene de afuera, no respetado entonces.

Muy al contrario, la autoridad ejercida como servicio (*A'tel jtuhunel*), proviene desde el interior de la comunidad y culturalmente es más apreciada. El término utilizado de “*jun pajal o'tanil*” como integración de los diversos corazones pudiera aproximarse a la idea occidental de llegar a consensos para el bien comunitario, en el marco de la asamblea u otros espacios.

Este poder endógeno, que emana desde el trabajo comunitario, se plasma en una compleja estructura de cargos político-religiosos que, si bien ha ido reconfigurándose con el tiempo⁹¹, todavía guarda características que tienen que ver con la idea tradicional tseltal de autoridad, esto es: que la acumulación de experiencia-sabiduría a través de una vida de servicio legitimará un gobierno propio comunitario⁹².

⁹⁰ Se utiliza el término *A'tel jtuhunel* para la autoridad o servidor (Xuno López; 11/08/2015).

⁹¹ Como se verá más adelante, la entrada de los partidos políticos, así como de las estructuras de gobierno municipal (agente municipal) u otras oficiales (comisariado ejidal), la incidencia de la iglesia católica y la educación formal, han provocado la pérdida de las estructuras tradicionales y han ocasionado cambios importantes para la vida y sentido comunitario.

⁹² Este elemento, autogobierno, pone en duda los conceptos propios de la ilustración del s.XIX europeo y su modernidad política basada únicamente en el sufragio (capacidad del voto). La subalternización nos permite reflexionar sobre los procesos de auto determinación de los pueblos originarios y la negación al reconocimiento de su

El “consejo de ancianos” o “consejo de los más sabios” se consideraba, todavía hoy en algunos casos, la máxima autoridad comunitaria de acuerdo a la cultura tseltal. Según Georges Lapierre (2015), a propósito de la cultura náhuatl pero que bien pudiera trasladarse a la mayense:

“El Consejo de los ancianos como el Consejo de los mayordomos sustituyó al consejo de los clanes y al papel jugado por los hombres de saber, chamanes, curanderos, parteras, pulseras, etc., en el seno de la comunidad primaria”.

Para el caso tseltal, tras haber cumplido determinados cargos civiles y/o religiosos (mayordomo, alcalde, capitán), no necesariamente en ese orden pero sí haber pasado por todos ellos, se alcanzaba el grado de “Principales” o “Trensipaleetik” o “Trensipales” y, de manera colegiada, se resolvían las necesidades comunitarias y se velaba por el mantenimiento del *slamalil qu’inal*.

Para ejemplificar se retoma una estructura de cargos político-religiosa tradicional de finales de la década de 1970 para Guaquitepec (Maurer, 1984), poblado muy cercano a las comunidades en donde se realizó el presente trabajo de investigación. Según palabras en entrevista al propio autor “todavía había”, refiriéndose a que ya hoy no se mantiene esa misma estructura.

En ella se llegaba a adquirir la condición de Principal liberando todos los cargo anteriores como el de alcalde (que velaba por el cumplimiento de las indicaciones de los principales, en impartición de justicia y en fiestas), de capitanes (función enteramente religiosa y central en los momentos de las fiestas) o mayordomía (en relación con servicios de tipo religioso).

El agente municipal no se consideraba cargo comunitario pues es más cercano al poder oficial, externo al sistema tradicional interno, recibe salario y se considera que quienes lo ejercen son demasiado jóvenes como para tener la sapiencia necesaria para gobernar a la comunidad.

autonomía. Se les ha situado en una perpetua e “imaginaria sala de espera de la historia” (Chakravarty, 2000:11), política y económica, de la que desde el pensamiento hegemónico deben ser salvados e integrados a la modernidad.

Así, el respeto-reconocimiento (*ich'el ta muc'*) se adquiriría por las personas que durante mucho tiempo trabajaron sin salario y se preocuparon por la cohesión comunitaria.

Y la lógica de buscar, por ejemplo, una resolución interna de conflictos en base a acuerdos o consensos nos hablaría de una manera de gobernar o impartir justicia cercana a la autonomía (García Reyes, 2010). En este sentido, el interesante trabajo de investigación de Lola Cubells Aguilar (2016) sobre justicia tseltal y “descolonización de los derechos humanos” explica la forma de concebir la justicia desde la cosmovisión tseltal comprendiendo el diálogo y la necesaria “reconciliación” para alcanzar la *armonía* o *jun pajal o'tanil* (op cit: 251).

En suma, para que haya una verdadera armonía comunitaria es necesario el ejercicio de autonomía y desde los propios elementos culturales para organizar y resolver las problemáticas internas (García Reyes, 2010). Lo expresaríamos como un “mandar sirviendo (a la comunidad)” que tanto recuerda al lema de los neo zapatistas del “mandar obedeciendo (a la comunidad)”. Avivar esa alma-conciencia que López Intzín nos hacía notar en párrafos anteriores, iría muy en consonancia con esta autonomía en el ejercicio del poder político. Y la resistencia implícita en el mantenimiento de ciertas estructuras asamblearias y de trabajo comunitario, así como de la lengua, el aprendizaje u otros sistemas (como el agrícola) nos pudiera estar indicando la defensa de ese *stalel cuxlejaltic* (ser/estar), que es lo que denominamos en este trabajo y en lengua castellana como “comunalidad”.

3.2.3 La armonía con lo sagrado

Otro aspecto importante de los cargos comunitarios es su naturaleza religiosa. Si bien el servicio comunitario nos sugiere poder político, su relación con la espiritualidad es muy estrecha. Ello nos sitúa en el siguiente nivel de la armonía: con lo sagrado y con el cosmos-naturaleza.

En este sentido encontramos, por un lado, la armonía entendida desde una espiritualidad más cercana a lo que otrora fuera la relación con las divinidades mayas y, por otro lado, la religiosidad que se configuró y es resultado de la invasión española y la conquista evangélica; también encontramos una religiosidad contemporánea desde el trabajo jesuita en la región por la construcción de una iglesia cercana a la cultura y las tradiciones tseltales. Es lo que se denomina “iglesia autóctona”.

Sin entrar ahora en detalles sobre la religión presente en esa forma denominada “autóctona”, pues se abordará más adelante, quiero poner de relevancia que es imposible determinar la existencia de una espiritualidad totalmente maya o totalmente cristiana. Es sumamente complicado ubicar en dónde termina una o comienza la otra o hacer conclusiones sobre si hay un triunfo de la resistencia basada en una estrategia de sobrevivencia de sus elementos mayas o si su degradación nos habla de una perpetuación de la dominación. Como todo proceso histórico, y la vida de las y los tseltales de ahora es fruto de esa construcción, considero hay elementos de ambas y, para el caso que nos ocupa, se harán unas brevísimas apreciaciones.

Se dice que lo que existe es un sincretismo, como mezcla de culturas y en este caso de espiritualidades (cristiana-maya). Así mencionaba uno de los jóvenes sacerdotes jesuitas al reflexionar sobre la religión que actualmente se vive en estas comunidades tseltales y cómo se traduce en los ritos y la fiesta.

Decía:

“Lo que tenemos ahora de ritos y tradiciones hay gente que dice que no es sincrético, pero yo creo que sí es sincretismo. O sea, primero vino la espada, luego se acostumbraron, y luego ya vino la paz. Claro, todo lo de los ritos. Lo que tenemos ahora en la liturgia y en las fiestas es fruto de eso, es fruto de la dominación, y ya lo aceptaron los mismos indígenas, inclusive los mismos trajes, o sea, los trajes tradicionales son identificación de las fincas” (A.E, Bachajón, 10/09/2015).

Pero también, yendo un paso más allá, se ha afirmado que con la colonización evangélica se gestó una nueva religión “maya cristiana” o “religión tradicional” (Maurer, 1984), previa a la de ahora y que hemos denominado contemporánea, que resultó de una fusión organizada de elementos propios y ajenos. Ello, según la tesis de este autor, explicaría se haya mantenido el cristianismo en la región hasta nuestros días:

“(la religión tradicional o maya-cristiana) se trata más bien de una mezcla tan íntima, que no se podría determinar con precisión cuáles son los componentes que provienen de una religión y cuáles de la otra. Parece además, que no se trata de una “captación” de elementos dispares que se pretenden conciliar entre sí, es decir, de un sincretismo, sino más bien de un conjunto organizado y armónico, es decir, de una síntesis” (Maurer, 1984:229).

Una *síntesis* vivencial, se expone, que sucedió al sincretismo inicial al adaptarse y hacer suyos, con el paso del tiempo, los elementos que provenían de la exterioridad. Éstos fueron asimilándose para la vida diaria, para una “vida práctica” (Maurer, 1984:144). Y con ello también se conformó una nueva y propia fe⁹³:

“Como otros indios mesoamericanos los tseltales tuvieron que desarrollar su nueva síntesis religiosa y de cosmovisión para responder a los cambios traídos por la invasión española. Con el tiempo, ellos construyeron una nueva fe que incorpora elementos cristianos e indígenas en un todo armónico” (Ali Modad 1999:19 citado en Huellas de un Caminar, 2010:28).

⁹³ La actual iglesia autóctona y su sistema de diaconado basa la reflexión teológica sobre la síntesis de la palabra-de los ancestros, de lo que está ocurriendo en el contexto y de Dios- para conjugar “una sola palabra” (En texto Huellas de un caminar, 2010:111).

Este “conjunto organizado y armónico” de elementos de ambas religiosidades hacia lo que se denomina “religión tradicional” (Maurer, 1984) habría sido fruto, entonces, de la continua reinterpretación de elementos ajenos y que sirvieron para explicar los cambios y transformaciones espaciales, políticas y económicas que acontecieron en tiempos de invasión y colonia. El sujeto indígena, según esta posición, fue adaptándose a su medio y lo que acontecía por esa continua síntesis vivencial.

No totalmente de acuerdo en considerar la existencia del elemento “armonía” en ello, pues cabe recordar partiríamos de una imposición que se hizo a través de la violencia y el despojo cultural⁹⁴, lo que me parece interesante rescatar es la idea de que los elementos cristianos pudieron llegar a adaptarse a la vida de los mayas tseltales porque se explicaron desde sus propios parámetros, es decir, desde su cosmovisión originaria. Como por ejemplo, y sigo retomando al mismo autor, que en ambas se considerase la existencia de una o varias divinidades que crearon el mundo y se representen en el Cristo humano y su análogo en los ancestros mayas (como se lee en el Popol Vuh), la Virgen como madre protectora o sustento que da la vida en forma de tierra; la cruz cristiana como la ceiba sagrada a la que se hace ofrenda, protege y está relacionada con lo agrícola o, por último, los santos como mediadores ante una divinidad suprema (Dios) pero que transfigurados corresponderían a los ancestros.

⁹⁴ Desde una crítica decolonial, debe apuntarse que los procesos coloniales que iniciaron en el s.XVI siguen manifestándose en una continuidad histórica hasta el día de hoy. La colonización europea (del ser, del poder, del saber y la naturaleza) fue y sigue siendo un hecho de imposición y despojo territorial y cultural que, a mi parecer y como se observa en la descripción de los elementos principales de la cosmovisión maya tseltal, difiere en mucho con los elementos de la racionalidad occidental. Estoy muy en desacuerdo con las posiciones que afirman que a través de la invasión española se produjo un encuentro de dos mundos o de conciliación de dos culturas. En este sentido es que menciono mis dudas sobre usar la “armonía” en esta expresión, más aún desde la concepción de armonía tseltal como algo “en paz”, “tranquilo” y “en calma”.

Esto último es muy importante, ya que los Santos son figuras frecuentes en la vida religiosa y cotidiana de las y los tseltales de la región:

“... el santo es el ídolo. Tiene el mismo papel exactamente. Ya no necesita estar detrás. Mira, al ídolo le pedían salud, vida y todo lo necesario. Le ofrecían las fiestas, etc. Entonces eso les fueron quitando y el santo fue tomando ese lugar. Para mí no hay detrás del santo. Es una síntesis con el ídolo. Porque es la misma cosa” (E.M., Bachajón, 10/11/2015).

Sea en un *sincretismo* o en una *síntesis vivencial*, la espiritualidad tseltal ha estado en un completo dinamismo que explicaría actualmente cómo se vive en las comunidades tseltales: como la apropiación de elementos cristianos que interactúan continuamente con la simbología de la cosmovisión maya.

Pero también y en otro sentido, es importante considerar que dicha asimilación, así como también lo fue en otros aspectos, fuera resultado de una estrategia de resistencia y supervivencia.

Los elementos cristianos fueron introyectados por el fuerte adoctrinamiento que hubo, eso es innegable, pero también su adopción hizo que continuaran existiendo como pueblos originarios y, a través de ellos, sus propias creencias. De otra manera, ¿cómo explicaríamos también que durante siglos sigan presentes, por ejemplo, las divinidades ancestrales en los ritos de agradecimiento o petición? Es decir, la espiritualidad maya (en sincretismo o síntesis con la otra) ha seguido viva porque también lo hizo su pueblo y para seguir vivo tuvo que actuar de manera estratégica. Como Lapierre (2015) afirma:

“Estos pueblos han hecho todo lo posible para resistir, abandonaron algunas instituciones por reforzar otras, se adaptaron a ciertas medidas del colonizador para no ceder en lo esencial, reforzar posiciones estratégicas, mostrarse oportunista, aceptar disposiciones del enemigo permitiendo persistir en lo mismo, como el carrizo de la fábula, doblaron pero no quebraron”.

Efectivamente, Lapierre (2015) advierte un aspecto central de resistencia indígena en este período de transición en la religiosidad y las festividades patronales. Apunta que su aceptación completa no fue tal y se actuó de forma estratégica dado que, por ejemplo, tras la imagen de los santos cristianos permanecían los propios dioses a seguir venerando o que tras la Virgen de Guadalupe se hallaba *Coatlicue (Diosa Madre o Tonantzin)*. Lo anterior fue, además, ocasión de festividades de todo el pueblo, festividades comunales.

De este modo, para situar el espacio de *armonía con lo sagrado* y tras éstas breves apreciaciones, partiríamos de posicionar la integración de dos espiritualidades o “cristianización tseltal”, teniendo en cuenta que se mantienen elementos esenciales de una relación con las divinidades nativas, sobre todo en lo referente a la interlocución con la vida natural.

Desde lo anterior, observar la armonía con lo divino desde la cultura tseltal implica reconocer, primeramente, la existencia de un diálogo con el Dios cristiano en los ritos de petición y agradecimiento, un diálogo con los representantes de este Dios (los Santos) y una estructura que se deriva de lo anterior en forma de cargos socio religiosos y que se observa sobre todo durante las fiestas patronales.

Los santos patronos, traídos por los primeros dominicos y que en sus inicios fungieron como imagen para concentrar y controlar a la población, son hoy fuente de identidad cultural-territorial en la región tseltal⁹⁵. El Santo (San Sebastián, San Jerónimo, Santo Domingo, San Pedro o San Juan, entre otros) es el que cuida y protege a su pueblo y éste en reciprocidad le sirve y agradece⁹⁶.

⁹⁵ Ello se verá más adelante al abordar la construcción territorial tseltal en esta zona por *ts'umbaliletic*, base para el desarrollo del sistema de cargos y trabajo que impulsa la misión jesuita de Bachajón.

⁹⁶ Según López Intzín (11/08/2016), en muchos pueblos “existen dos imágenes del santo patrono, uno mayor y menor, muchas veces no coinciden en sus características física de la imagen y es muy probable que se haya buscado una y otra imagen para representar al ídolo nativo y otra imagen para el ídolo cristiano”.

El momento de compromiso y espacio de diálogo con los santos se hace, como se mencionó, durante la fiesta; entendida ésta como “una representación audiovisual utópica de la vida comunitaria” que se desearía tener. Esta misma expresión la escuche a un jesuita y la leí en la ponencia de la hermana Marisela García Reyes (2010), de las Hermanas del Divino Pastor. Se considera que la fiesta es el tiempo de alegría y convivencia, en el que se comparten además los alimentos. Pero se recuerda también (como se indicó en el capítulo II) que éstos eran los momentos de “dejar ser a los indios” a manera de liberación en tiempos de colonia.

Las fiestas no son espacios en los que interfiera demasiado la estructura católica, en este caso de los jesuitas de Bachajón. Son más importantes las figuras del “principal” y el “capitán” como autoridades tradicionales que la de los sacerdotes⁹⁷, al contrario de otras festividades como la de la virgen de Guadalupe, que por cierto trajeron los jesuitas a la región.

La representación deseada de vida comunitaria se hace explícita en los *pat o'tan*: saludos en forma de ritual en los que mediante repeticiones⁹⁸ se pide y agradece a “jMejTatic” (“nuestras madres-padres” o los ancestros) y en su discurso aparecen continuamente las peticiones para esa vida comunitaria que quisiera alcanzarse. Hay diferentes *pat o'tan* y según lo que se quiera pedir, agradecer o comunicar encontramos el *pat o'tan* para la tierra o el agua (en la fiesta de la Santa Cruz el 3 de mayo), la montaña, el maíz, los animales o la sanación, entre otros (Pérez Moreno, 2012:78).

⁹⁷ Sin embargo, recientemente algunos de los jesuitas fueron capitanes de la festividad de Bachajón, cosa que pudiera indicar lo contrario. Tuve conocimiento, por varios testimonios, que por los fuertes gastos que implica asumir el cargo de capitán/a ya nadie quería y por ello, y para que no se perdiera la tradición, los jesuitas decidieron asumirlo.

⁹⁸ Según Maurer (1984) se repiten las cosas constantemente y de maneras diferentes para que queden lo suficientemente claras. He sido testigo de ello en la convivencia y en los testimonios de los que dispongo, sean entrevistas o la narración de historias.

Según su etimología, *pat o'tan* pudiera traducirse como “respetar el corazón” (pat- de patel es respeto y o'tan es corazón; Silvano y López, 2010: 71 citado en Pérez Moreno, 2012:77). Así, en el diálogo con lo sagrado y “los más sabios”, “los ancestros”, aparece de nuevo el corazón.

En cuanto a la participación y sus implicaciones para la armonía con lo sagrado, tal y como se afirmaba en la apertura de este apartado, la línea entre un cargo político comunitario y uno religioso es muy delgada. En el espacio de la fiesta es posible observar esta vinculación.

La figura de los “capitanes” es protagonista y muy importante en todos los momentos de la fiesta. Son mayormente hombres los encargados de realizar el saludo o *pat o'tan* principal, para lo cual han debido de aprender los movimientos y repeticiones que deberán hacerse durante el ritual. Requiere de preparación y compromiso a diferentes niveles:

“...son los rezos, las oraciones, tienes que saber, no es nada más decir “padre nuestro...”. No se usa ahí, sino que son otras oraciones. Y el *Pat O'tan* es ir narrando de lo que ha sucedido anteriormente, ¿no? Y cada momento tiene su *pat o'tan*, ya hasta el que toca el tambor, igual debe saber su *pat o'tan*” (A.G., Bachajón, 15/12/2016).

Como se mencionó, para poder llegar a “principal” se ha debido pasar por el cargo de “capitán” y su buen desempeño mostrará la disposición y servicio en la promoción de dicha armonía. Ello es importante para ir adquiriendo experiencia y esa “sabiduría del corazón” tan respetada en los “principales”.

Así, la figura de “principal de la comunidad” no es únicamente política ni únicamente religiosa, sino que es una combinación de ambas. Para llegar ahí ha tenido que ser primero capitán y haber mantenido contacto directo con el mundo espiritual-ancestral:

“Quien ha llegado al grado de Trensipal, no solamente se halla preparado para gobernar, sino también para desempeñar el papel de sumo sacerdote en favor de la comunidad. A él corresponde, por tanto, velar por la conservación y promoción de la armonía de la comunidad misma, y de ésta con el mundo superior. Su servicio, ejecutado según las tradiciones, ha demostrado que posee un espíritu poderoso, y que este espíritu se ha fortalecido por el contacto con el mundo superior al que ha servido” (Maurer, 1984:80).

Además de ello, los capitanes o “capitanetik” se encargan de otros aspectos de la fiesta como la música, la comida o hacer que los otros cargos desempeñen bien su trabajo. Todo con la finalidad que se siga al pie de la letra la tradición y haya armonía también en la fiesta:

“Tú entras por una fiesta y ves que está banda por acá, otro grupo por ahí, un poquito por allá, y otro sentado, y otro por allá, otros tocando la música, otro con su tambor, otros con su flauta (...) Todos tienen su trabajo. Entonces cada quien tiene su lugar, cada quien tiene su área, y es igual en la fiesta, cada quien tiene su cargo. Llegas a mirar fiesta nada más, y ya viene uno y dice siéntate, el anfitrión, otro te dice ven siéntate: “¿quieres...?”; luego una señora, pero esa señora está indicada, es esposa del principal, no cualquier señora te mete ahí. Entonces todo eso es para que haya armonía” (A.G., Bachajón, 15/12/2015).

Por tanto, la “armonía entre la comunidad de la tierra y la del cielo” (García Reyes, 2010) necesita de los espacios de fiesta. La fiesta es un elemento de identidad y cohesión comunitaria que provee de alegría y armonía en base a su relación terrenal-comunitaria y con lo sagrado.

Por otro lado, los momentos de “cosmovivencia” (Lenkersdorf, 2003:20) que no atañen tan directamente a los Santos son por ejemplo la fiesta del sol (*Loil K'in* o Carnaval) o aquellos relacionados con el ciclo agrícola (preparación de la tierra, siembra, cosecha, petición de lluvia), la casa (en su construcción) y la protección del mundo natural (tierra, montañas, agua, animales, árboles, plantas).

Si bien en estos aparecen también figuras cristianas (Pérez Moreno, 2012)⁹⁹, el diálogo con las divinidades del mundo natural adquiere protagonismo. Entonces aparece la figura del “dueño y protector” de ese mundo: el *Ajaw*.

⁹⁹ En los pat o'tan se hace referencia a santos católicos o cruces pero también se habla de la tierra o las montañas como algo sagrado: la “santa tierra”, el “santo cerro”.

Se afirma:

“...cuesta traducir la palabra *Ajaw* o *Ajawetik*, de ahí que la reduzcamos a señor o guardián. Sin embargo, describir las cualidades o dimensiones de los *Ajawetik*, me parece, que está un poco más amplio, puesto que sabemos que, a través de las enseñanzas de nuestros jmejtatik o en los *pat o'tanetik*, son los dioses de todo lo que existe en la tierra, es su guardián y su proveedor, los *Ajawetik* son quienes crearon el *Balumilal*¹⁰⁰ y lo cuidan, de ahí que siempre hay que respetarlos, agradecerles y cuidar lo que les pertenece. Pero el proceso de imposición de la religión católica nos ha llevado a considerarlos como seres de un segundo nivel. Siento que, me puedo equivocar pero quiero manifestarlo, hay un miedo de llamarle dioses o darles esta categoría a los *Ajawetik*” (Pérez Moreno, 2012:141).

El diálogo se puede realizar también a través de sueños¹⁰¹ porque se considera que con ellos hay una conexión con los ancestros para que puedan guiar las acciones en el mundo terrenal:

“El Ajau no contesta de inmediato, Nuestra Madre no se comunica así como nosotros, quiere tiempo. Que se aguarde hasta que venga en sueños a hablar con nuestro anciano, a que traiga su palabra desde el corazón de la Tierra. Es así como mientras descansa, nuestro anciano viaja hasta el otro mundo en donde el Ajau comunicará su pensamiento” (Poema de Gustavo Jiménez de Yibeljoj, Chenalhó, Chiapas)¹⁰².

E incluso, a veces, se comunica a través de objetos. Las historias que me contaron sobre el Ajaw involucran a seres inanimados, envases o botellas, por las que este “guardián” hablaría a las personas.

¹⁰⁰ Tierra, mundo, planeta.

¹⁰¹ Igualmente el tseltal López Intzín aperturaba una intervención con las siguientes palabras: “¿Cómo está su corazón? Hemos hecho nuestra esta espiritualidad de nuestros pueblos. Nuestros sueños juegan un papel principal. Si uno no sueña, necesita ocuparse en soñar para que los espíritus ancestrales nos digan qué es lo que estamos haciendo aquí” (Durante Encuentro de Experiencias en Agricultura Sustentable y Soberanía Alimentaria organizado por DESMI A.C., San Cristóbal de las Casas, Chiapas, septiembre, 2013).

¹⁰² En trabajo de tesis de Jaime Schlittler: “¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas” (2012:12).

Este “señor”, “guardián”, “dueño” o “protector de la vida natural” se encuentra en las cuevas, los cerros, el agua, la tierra, el aire, los animales y las plantas. La creencia es que es un *Ajaw* o varios (*Ajawetic*) pero que está presente en todos esos espacios. Es omnipresente:

“...aunque no esté en el ojo de agua pero le estás hablando al *Ajaw*, aunque está en cerro, aunque está en la cueva, pero lo está escuchado pues, es el mismo. Aunque sea un *Ajaw* pero lo mantiene todo, lo del agua, de los animales (...) En el cerro hay *Ajaw*, en las montañas también hay *Ajaw*, en el agua, en los animales. Todos tienen” (A.L., Santa Cruz la Reforma, 6/11/2015).

Y serán de nuevo los “principales”, como autoridad religiosa, los que puedan comunicarse con el *Ajaw*:

“...le puede hablar y relacionar con ese mundo de allá arriba, puede abogar por ti, te puede curar y ve por el pueblo, vela por el pueblo y hace ofrenda a la tierra y es conocido, no hay pierde, aunque hay otros principales que lo apoyan y esos principales que lo apoyan no hacen el trabajo del principal mayor, no puedes, primero vas a hablar a aquel principal” (A.G., Bachajón, 15/12/2015).

Hablarle al “mundo de allá arriba” en el anterior testimonio alude a que se le habla, también en el proceso-ritual, al *Kajwal* Dios (nuestro Dios, en una mayor referencia al cristiano) para pedirle por las cosechas y que interceda con las divinidades nativas locales o de otros mundos (*Ajaw*), en este caso puede ser del mundo natural para que las proteja. Entonces, en las ofrendas o rituales de petición se estaría dialogando con ambos, tal y como se mencionó cuando se hablaba del *pat o’tan*. Un joven tseltal así me lo sintetizaba:

“Al cielo pides al *Kajwal* y a la tierra al *Ajaw*. O igual los dos: *Ajaw Balumilal* (señor de la tierra) y *Ajaw Chulchan* (señor del cielo), es *kajwaltic* (Dioses) pues. Nosotros hablamos al *kajwaltic* para que no nos da plagas, tal cosas, todo lo que hay y que nos cuida la milpa. Y pus, ¿quién va a dar la plaga? Pues el *Ajaw*. Por eso, si hablas a *kajwaltik*, pues ya el *kajwaltik* como le ordena el *Ajaw* que no, pues que con este amigo ya no le molestas mucho. Eso dicen la historia. Porque, ¿la historia qué dice? Si cortas un árbol te está viendo, y si persinas, bueno, voy a cortar...Pides permiso al *Ajaw*, sí, y también al *kajwaltic*, a los dos. O haces una oración, ¿por qué lo vas a cortar? ¿Por qué lo cortas? ¿Por qué lo tumbas?ah, entonces, porque no tengo leña, no hay cómo hacer la tortilla, por eso. Primero pido permiso al *Ajaw* y al *Kajwaltic*” (A.L., Santa Cruz la Reforma, 6/11/2015).

Esta interlocución entre la divinidad católica y la ancestral me pareció sumamente interesante y muestra claramente la hibridación de ambas religiosidades. Como también fue esclarecedor definir los espacios en los que sitúan a cada uno: el Dios cristiano estaría en el cielo (arriba) y el *Ajaw* en la tierra con los elementos naturales (abajo). Aunque después también se reconoce que *Kajwaltic* (nuestro Dios, los dos dioses) son omnipresentes y está en todas partes, arriba y abajo.

Así, en donde más prevalecen los elementos originarios de la cosmovisión maya tseltal es en esta relación con la “madre tierra” y lo que en ella habita (como las divinidades locales o *Ajawetic*): es su entorno natural comprendiendo lo sagrado que está presente. En este territorio o *lum qu’inal* se entiende que todo está vivo (todo tiene su *ch’ulel* y consecuentemente todo tiene *o’tanil* y todo está vivo o *cuxul*) y la armonía que se busque involucrará todo ese cosmos. El respeto comunitario, en consecuencia de lo anterior, además de ser sociopolítico es naturolátrico. Y ello proviene también desde el aprendizaje:

Te jme’ jtatic tseltal ta
scolel sch’ihyel to la snop
yich’el ta muc’ bin ya
xcolch’ihy ta bahlumial, ta scaj
ha’ sc’oblalinej scuxlejal soc
ha’ jnahil ilqu’inal stuquel.

Ha’ yu’un ma’ tojoluc nax
la sts’et jtehc’ muc’ul te’ ma’uc
teme uhnen te’. Nahil la
sc’ambey sc’op lum qu’inal ta
stuybeyel scuxlejal c’alal la
spas sc’al ma’uc teme ay bin
ya xtuquin yu’un ta scuxlejal
ah

Nuestros padres
tseltales desde muy
temprana edad aprendieron
a respetar lo que germina y
se desarrolla en la tierra,
pues de ahí dependía su
vida, y además fueron los
que primero vieron la luz.

Por eso nunca
tumbaron sin razón un árbol
grande o un árbol en
desarrollo. Primero pedían
permiso a la tierra para
cortar la vida del árbol,
cuando hacían su milpa o
cuando se trataba de algo
importante para su vida

Del texto “Teme ma’yuc nacal o’tanil, ma’yuc ts’acal cuxlejalil”
 (“Sin armonía, no hay vida plena”)
Tatic Abelino Guzmán, Bachajón, 2011

En síntesis, podemos decir que el *slamalil qu'inal* (*la armonía en el entorno*) en este territorio contempla desde la alimentación y las relaciones familiares y comunitarias hasta el aprendizaje, la espiritualidad y una manera biocósmica de relacionarse con el territorio.

La autoridad está estrechamente vinculada al respeto (de los mayores, de los ancestros, de la naturaleza, de lo sagrado) y se plasma a través de las relaciones (en la familia, la comunidad y el territorio).

La espiritualidad, que como vimos ni es netamente maya ni netamente cristiana, se realiza por interconexión entre lo material e inmaterial en un diálogo entre sujetos que involucra la vida toda (el cosmos). Para ello es necesario una sabiduría adquirida a través de la experiencia y una vida al servicio de la comunidad que se organiza mediante un sistema de cargos políticos y religiosos.

3.3 Transitando hacia el *Jun Pajal O'tanil* y el *Lequil Cuxlejalil* (Buen Vivir)

Ya le pusimos un nombre, ¿no?
¿Cómo se llama pues eso en tsel'tal?
Si le preguntaras a un compañero diría "ah, eso es de buen vivir"
Pero el lequil cuxlejalil no es tanto eso, sino no hay.
Está relacionado con la armonía.
Si no hay armonía, si no hay nacanil o'tanil, no va a haber esto.
Es consecuencia con el nacal o'tanil.
Entonces si hay lequil cuxlejalil todo es lek
(A.G., Bachajón, 15/12/2015)

Me decía también otro tsel'tal: "Si hay *slamalil qu'inal* va a haber *lequil cuxlejalil*" y justo después reaccionaba: "no me gusta decir esto porque ya es como construcción en castilla y yo no puedo seguir así", refiriéndose a la direccionalidad de la afirmación.

La "buena vida", que se ha retomado literalmente del *lequil cuxlejalil* (buen vivir), no puede expresarse por sí misma. A pesar de que se intente hacer una definición conceptual e incluso testimonial, es imposible si no se considera la integralidad de lo que representa. Por ello es que las y los tsel'tales consideran que es insuficiente si no se expresa desde el senti-pensamiento, atraviesa el cuerpo y las acciones diarias. Es decir, si no se acompaña de la *armonía* y el *corazón*. En este sentido se insiste en posicionar al *jun pajal o'tanil* (unidad de corazones) porque está más presente en la oralidad y la vida de las y los tsel'tales.

Se considera que el término "*la buena vida*" ha sido introducido desde la occidentalidad y que no reflejaría la finalidad de las y los tsel'tales, eso es, el *jun pajal o'tanil*. Si existe "un solo corazón" hay unidad de corazones con uno mismo/a, con la familia, con la comunidad y con el mundo sagrado:

"Para que exista *lequil cuxlejalil* debe haber *slamalil qu'inal* y el *o' tanil*. Es la buena vida pero para nosotros el *lequil cuxlejalil* no entra, queda muy chiquito. La buena vida es *lequil cuxlejalil* pero queda muy chiquito, no entra lo que es de tu corazón, el *slamalil qu'inal*. (Sino) queda pequeño para lo que queremos expresar. No sé cómo pudiera expresar" (X.G., Chilón, 26/05/2015).

Igualmente “*la buena vida*” es nombrada desde espacios académicos y otros organizativos en los que los y las tseltales también participan¹⁰³. Pero son críticos con ello:

“(refiriéndose *al lequil cuxlejalil*) ya le pusieron el término como para tener un título o algo o que esto es *lequil cuxlejalil* pero es un escrito que no lo hizo un tseltal sino un mestizo” (A.G., Bachajón, 15/12/2016).

Y otro más:

“... no sé de donde viene ese concepto. Sí, lo entendemos, l-e-k-i-l (desde la traducción), la buena vida, pero ¿qué es la buena vida? Para nosotros los tseltales es tener un solo corazón, que nosotros nos entendamos. Si tengo buena empatía, no sé, si te entiendo, leo tu corazón, eso es, ahí es el *lequil cuxlejalil*. Y el vivir en armonía con la naturaleza, con la familia, comer juntos. Pues es eso el *lequil cuxlejalil*. Pero *lequil cuxlejalil*, así... Es que salió esa pregunta en la sistematización que estamos haciendo de este año. Cuando se pregunta al productor (se entiende de la cooperativa Yomol A’tel), ¿qué es el *lequil cuxlejalil* para ti? El productor no sabe qué decir, pues porque no le llega dentro. Por eso le quiero cambiar ese nombre. Dentro de la Misión de Bachajón así lo tienen, pero como Yomol A’tel así lo estoy viendo, como que el *lequil cuxlejalil* no muy se entiende” (X.G., Chilón, 26/05/2015).

Entonces, no es pretensión tampoco en este trabajo llegar a una definición conceptual de “la buena vida tseltal” y considero no sería correcto porque como dicen las y los tseltales “quedaría chiquito”.

En cambio, se intenta poner de relevancia los aspectos que pudieran ir implícitos en el *lequil cuxlejalil* (*buen vivir*), aun cuando la idea pueda quedar vaga a ojos occidentales. No puede haber una respuesta explícita a la pregunta: ¿qué es el *lequil cuxlejalil* o este *buen vivir*?

¹⁰³ Al interior de la Misión de Bachajón hay un equipo de trabajo que se denomina *lequil cuxlejalil* y correspondería a la parte que está organizando y promoviendo (*tijwanej*, animadores) el trabajo agroecológico.

Sino más bien, ¿cómo pudiera manifestarse y sentirse como un todo –desde el corazón- en las relaciones comunitarias y con el territorio (otras familias, comunidades y la dimensión sagrada y natural)? Y esto es algo de lo que ya se mencionó en párrafos anteriores.

De este modo, el *buen vivir tseltal* o *lequil cuxlejalil* comprendería de manera integrativa todo lo que abarca el *slamalil qu'inal* y el *o'tanil*, al menos en esta región. Sería algo así como un estado articulado de situaciones que conduciría a que todo “esté bien” (*ay slekil*).

Entre otras, y siguiendo lo anterior, debería de comprender:

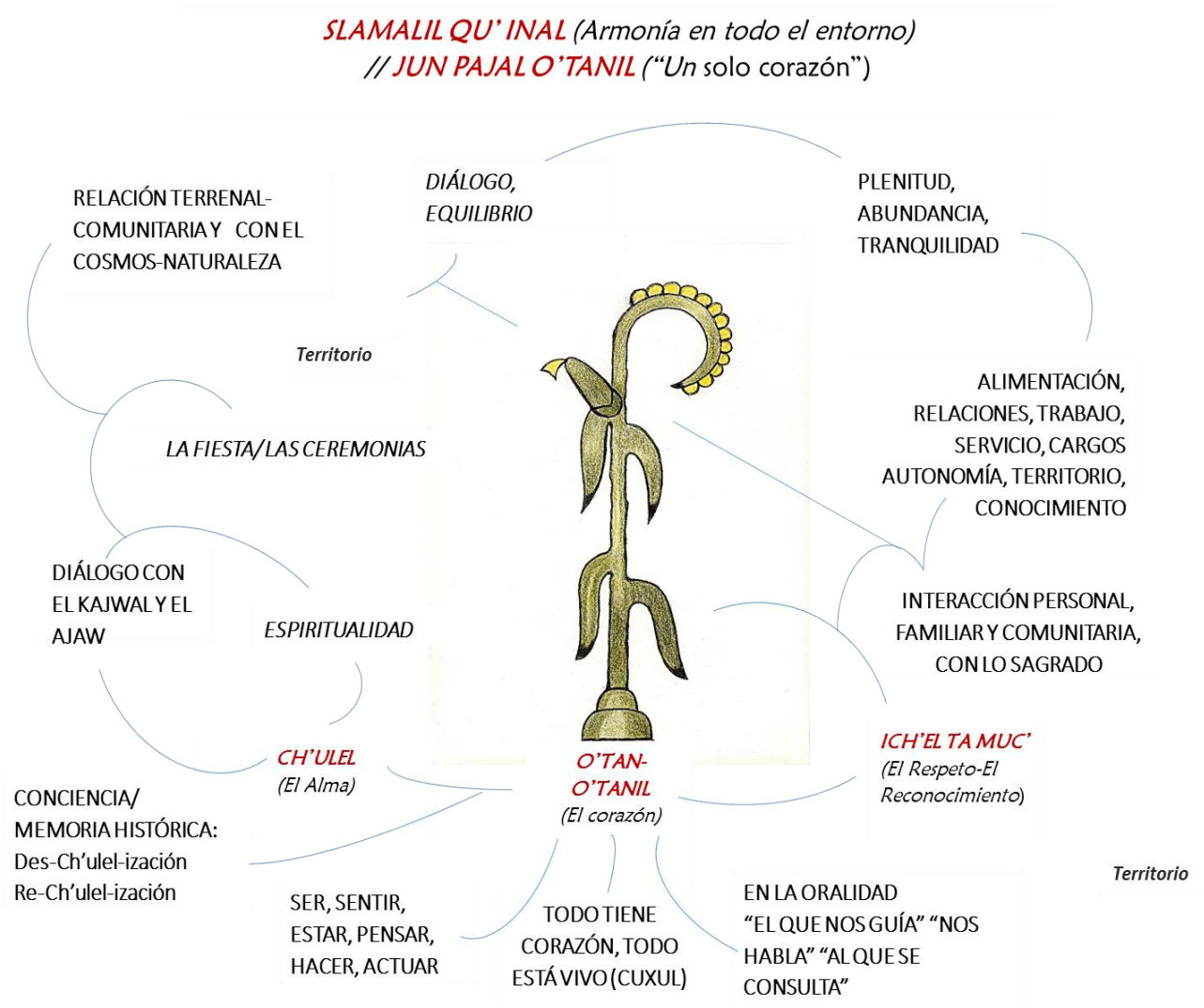
Respeto	A la memoria, a la familia, en la comunidad y con lo sagrado. Implica acciones de aprendizaje, servicio comunitario, fiesta, diálogo para llegar a acuerdos, participación y, por supuesto, también el cuidado y protección de la tierra y el territorio.
Trabajo (agrícola)	Para que haya suficiente comida para todas y todos (familia y comunidad), saludable (sin agroquímicos), que proceda de la tierra y de la manera cultivada por nuestros ancestros (sistema mesoamericano de la milpa) y en una transmisión de conocimientos para su permanencia (aprendizaje de las y los jóvenes, conservación de las semillas, conservación de la tierra).
Autonomía política	Gobernanza entendida desde los sistemas de cargos comunales y a la manera tseltal de diálogo y toma de acuerdos.

Si se dan, entre otras, las acciones anteriores para alcanzar la armonía individual, familiar, comunitaria y con el mundo sagrado, sólo entonces, se caminaría hacia la abundancia, la plenitud y el *jun pajal o'tanil* (una vida en “unidad de corazones”).

En la siguiente página se presenta una aproximación gráfica de la cosmovisión tseltal para la micro-región que puede sintetizar todo lo planteado hasta ahora. Entorno a la figura de la milpa, como sustento material y espiritual de los pueblos indígenas mesoamericanos, se organizan de manera ascendente “hacia esa plenitud” todos los elementos que integran la cosmogonía tseltal. Se ubica en su base al *o'tan* (corazón) del cuál partirían todas las interrelaciones que existen con lo sagrado, el *ch'ulel* (conciencia) y el *ich'el ta muc'* (reconocimiento-respeto) que surge de la consideración que todo lo que nos rodea tiene vida. Ello vinculado a un proceso de desarrollo personal, familiar y comunitario que involucraría el aprendizaje-enseñanza autónomo para el trabajo, para la alimentación, en el servicio, la sabiduría que emana de lo anterior, la toma de acuerdos en común y el espacio-territorio en donde se desenvuelven todas las relaciones inter e intracomunitarias.

La armonía en todo ese ambiente o *slamalil qu'inal* se coloca en un orden superior reflejando el estado de abundancia, de diálogo, de empatía, de equilibrio y de sabiduría indígena hacia ese “un solo corazón” (*jun pajal o'tanil*) que representaría la posibilidad de una *vida buena-plena-justa*.

Imagen n° 2: Aproximación gráfica del Jun Pajal O'tanil



Fuente: Elaboración propia

Antes de finalizar esta parte, considero importante hacer notar que este concepto, que hoy resulta tan plástico, corre el riesgo de alejarse de lo que se considera es su raíz cultural tseltal de *vida armónica* y desde el *corazón*. Y esto ocurre cuando se enuncia desde otros lugares, haciendo que pierda parcial o totalmente su significado.

Fuera de su contexto, nombrar el *lequil cuxlejalil* o “buen vivir” puede conducir a justificar cualquier acción política, social o económica que incluso atente contra los principales elementos de esta cosmovisión, estén estos mucho o poco materializados en acciones de la vida actual tseltal en la región. Esa es otra discusión que veremos más adelante.

Escuchaba una vez ironizar a un tseltal cuando decía que hasta tomar *coca-cola* te podía conducir al *lequil cuxlejalil*, manifestando que había que tener mucho cuidado con el uso que se le diera porque para muchos y muchas tseltales tiene un potente trasfondo para sus vidas, como ya vimos. Asimismo, continuaba criticando, que desde organismos oficiales nacionales y supranacionales y sus políticas de desarrollo, así como desde la iniciativa privada, se confundía el *buen vivir* tseltal con el “vivir mejor” en términos exclusivamente materiales y capitalistas; valiéndose de la entrada de proyectos extractivos para mejorar la vida de los “pobres indígenas” y mercantilizando algo que para estos pueblos originarios es sagrado: su territorio.

Entonces, se evidencia una fuerte controversia¹⁰⁴ por el concepto.

¹⁰⁴ Encontré investigaciones académicas que plantean posiciones antagónicas acerca del desarrollo y su relación con el Lequil Cuxlejalil (Lekil Kuxlejal o Lekil Kuxinel) para el caso de comunidades tsotsiles y tseltales. Algunas (Sántiz Gómez, 2009) vinculan el concepto a un “desarrollo local planeado o sostenible” tomando como ejemplo programas europeos de desarrollo económico endógeno. En cierta medida lo que pudiera parecer una interacción intercultural equipara innovación y dinamismo a eficiencia y competitividad capitalistas. Ello, para alcanzar en el futuro mejores niveles de vida, por supuesto, con la intervención de los gobiernos municipales y sus programas estatales de desarrollo territorial planeado. Por otro lado, y en marcado contraste, el Lekil Kuxlejal como un horizonte de lucha contra hegemonía y por la autonomía (Schlittler, 2012). Esta tesis es cercana movimientos políticos indígenas, que defienden el trabajo colectivo y elementos de sus cosmovisiones, como base para la construcción de una alternativa anticapitalista y de cuidado/conservación natural ante una crisis civilizatoria.

Reflexión final

La integralidad de la vida de los pueblos originarios se encuentra en sus cosmovisiones. Por ello es sumamente complejo aproximarnos a su cosmovivencia, más todavía conceptualizarla.

Para el caso concreto del pueblo tseltal y desde la micro-región, el *o'tan-o'tanil* (corazón/es) es un potente centro energético y espiritual, desde el *ch'ulel* (alma) que contiene, y que alberga más allá de lo fisiológico o las emociones. Como escuché una vez a López Intzín, también leyendo a Lenkersdorf, esta es una filosofía “corazonada” que, en conjunción con otros elementos, es motor para la acción en la vida diaria individual y colectiva.

Considerar el alcance de lo que encierra el corazón, el alma y el reconocimiento-dignidad para este pueblo tseltal sirvió para aproximar el *slamalil qu'inal* (armonía en todo el ambiente), comprendiendo a la persona, las relaciones familiares, comunitarias, con lo sagrado y con la naturaleza. Es decir, abarcando toda relación en y con el territorio.

Además se dice que “todo tiene vida”, y ello conduce a reflexionar que somos una misma cosa con todo ese entorno-cosmos. Por tanto, para este pueblo no es posible “ser” sino “se es en”, “desde” y “con” el espacio comunitario y territorial, en donde la familia representaría su núcleo primario.

Asimismo, el *ch'ulel* que habita el corazón nos acercó a la espiritualidad que este pueblo practica en diferentes dimensiones. Una de ellas, con profundo sentido político posiciona el proceso colonial histórico como un continuum de dominación y resistencia indígena.

Dicha espiritualidad, que da sentido a la vida y actividades que estas familias y comunidades realizan cotidianamente, tiene una enorme potencia frente a la amenaza neoliberal en forma de proyectos capitalistas, programas gubernamentales o ante diferentes religiones que provocan se fracture el sentido comunal.

Por ello, en este trabajo se posiciona el *lequil cuxlejalil* y el *slamalil qu'inal*, mayormente nombrado en los espacios en donde se realizó la investigación, en afán de criticar el modelo de desarrollo capitalista, sus programas de despojo territorial y la lógica neo colonizadora que los envuelve.

Por otro lado, la *comunalidad*, definida para este trabajo como la manera de ser y de estar de un pueblo, constituiría en esencia lo que se presentó como *stalel cuxlejaltic*, sintetizándose en el ser, sentir, pensar y hacer de los pueblos originarios.

Y siendo la *armonía* protagonista en la cosmovisión indígena tseltal, debiera ser motor y consecuencia de ese *stalel* en el que su propósito de *jun pajal o'tanil* ("tener un solo corazón") es logro para alcanzar la plenitud del *lekil cuxlejaltic* (nuestro buen vivir).

Ello requiere entonces de una cosmovivencia para el bien comunitario traducida en prácticas de trabajo colectivo y servicio, gobierno autónomo o comunal, aprendizaje y reconocimiento de la sabiduría ancestral, de la lengua, del diálogo con lo sagrado y necesita de la convivencia por medio de la fiesta, así como de las ceremonias que se realizan en el territorio.

Todo lo anterior nada tiene que ver con la modernidad occidental capitalista tendiente al individualismo y la objetivación de la naturaleza.

Por ello el *stalel cuxlejaltic* (modo de ser/estar) o *comunalidad tseltal* nos proporciona un preámbulo desde el cuál poder mirar y, en su caso, recuperar el sentido comunal. La permanencia de sus elementos pudiera evidenciar que, a pesar del proceso colonial capitalista en curso, las resistencias siguen presentes. Pero resistencias no en un sentido de mantener prácticas previas a la invasión europea, sino de decidir de manera libre y autónoma sobre las mismas.

Poder observar esto, desde un ejercicio historiográfico diacrónico para la micro-región (que no es el caso de esta tesis) permitiría un análisis más completo de las permanencias.

No obstante todo lo anterior, surgen algunas incertidumbres en cuanto a si lo planteado aquí sobre cosmogonía tseltal y su pretensión de *armonía* y *buen vivir* abarcaría otras zonas indígenas. La pregunta en concreto sería, ¿cómo se estaría desarrollando ese *stalel cuxlejaltic* si pudiera observarse toda la macro-región tseltal? Esta duda es producto, entre otras cosas, de qué tanto pueda haber influido el trabajo jesuita en la región.

CAPÍTULO IV

EL *STALEL CUXLEJALTIC* PARA UNA MICRO-REGIÓN TSELTAL: CHILÓN-BACHAJÓN-SITALÁ

El pueblo tseltal, y atendiendo al trabajo que se realizó con las familias de las comunidades indígenas desde donde se desarrolló la investigación, tiene un propio modo de ser y estar (*stalel cuxlejaltic*). Dicha *comunalidad*, expresada en su sistema integrado de cultura, se traduce en acciones diarias individuales y colectivas de naturaleza económica, política, organizativa, festiva o religiosa cuyo marco filosófico referencial proviene, entre otros, de los elementos que se presentaron en el anterior capítulo.

El propósito del presente es evidenciar que, a pesar de las muchas transformaciones, existe una continuidad de ese *stalel* que da sentido a la vida comunitaria actual, aún y con toda la complejidad que encierra el territorio en donde se desarrolla.

Se realiza por tanto un breve acercamiento a la situación actual de la cultura tseltal tomando para ello los elementos centrales de la flor comunal: territorio, poder político, trabajo comunal y fiesta.

Metodológicamente, ésta pequeña radiografía se ha servido, por un lado, de una de las herramientas más importantes de la comunalidad, el Diálogo Cultural, y por otro, de revisión de documentos, entrevistas con actores que trabajan en la región y del trabajo etnográfico en dos comunidades, una perteneciente al municipio de Chilón y otra al municipio de Sitalá.

Demos pues una mirada a esta *comunalidad*. Sin pretensión alguna de llegar a conclusiones, dado que reflexionar sobre una práctica sociocultural indígena sin ser parte de la misma obliga a puntualizar que ésta se trata de una primera aproximación.

4.1 La Metodología: El camino del Diálogo Cultural y La Flor Comunal

La *Comunalidad*, en el uso de su herramienta metodológica de Taller de Diálogo Cultural (TDC)¹⁰⁵ para el análisis y diagnóstico de la cultura, tiene como propósito principal promover la generación de epistemología colectiva que sirva para la acción comunitaria, sea ésta política, económica, cultural y/o espiritual.

El *Diálogo Cultural* consiste esencialmente en una reflexión acerca de la situación del sistema cultural, sobre la base del ámbito comunitario indígena u otros espacios organizativos, para visibilizar los elementos que lo integran, cómo éstos se relacionan y los posibles cambios observados.

Desde sus postulados teórico-metodológicos¹⁰⁶, se abre la posibilidad de una construcción compartida de conocimientos que permita interpretar la realidad para analizarla y tomar acciones, en su caso. Por tanto, en este tipo de diálogos no hay objeto de conocimiento, sino sujetos que participan para su construcción. Como menciona Juan José Rendón (2003:19), uno de los precursores de esta metodología: “el conocimiento, más que descubrirse, se va construyendo a través de un proceso de abstracción de las experiencias concretas”.

Por su parte, la *Flor Comunal* es una de las expresiones gráficas de la comunalidad y herramienta sumamente útil para introducir al Diálogo Cultural. Esta manifestación artística, soñada alguna vez por Juan José Rendón, es producto de los diálogos que se mantuvieron a principios de la década de 1980 en Oaxaca.

¹⁰⁵ Para este caso se decidió nombrar como Diálogo Cultural dado que el término “taller” hacía entender, en el espacio comunitario y organizativo en los que se propuso, que se trataba de una actividad de formación en la que gente de “afuera” venía a “enseñar”.

¹⁰⁶ Rendón afirma que éste diálogo es “una acción comunicativa y educativa concientizadora, basada principalmente en la metodología del diálogo y la problematización diseñada por Paulo Freire” (2003:18-19) complementada a su vez por otros como Garza y Zimmelman. En este sentido tiene que ver con implementar una pedagogía que haga tomar conciencia de nuestras realidades de “opresión” y actuar para transformarlas. Ello implica, también en el ejercicio investigativo, tomar una posición, convertirnos en sujetos que formamos parte de esa realidad y comprometernos a cambiarla.

Desde entonces y hasta ahora, se ha utilizado para explicar la cultura indígena como un todo en sí, como un sistema integrado, en el que sus elementos principales sean el maíz y la milpa, el trabajo comunal, el poder político, el territorio y la fiesta.

Imagen n°3: La Flor Comunal



Concebida por Juan José Rendón y graficada por Delfino Marcial Cerqueda Fuente: <http://kairos-chairo.blogspot.mx/2011/01/comunalidad.html>

Por tanto, y siguiendo la expresión gráfica en forma de flor, en su centro encontraremos una persona sentada a los pies de una mazorca, representando al/la indígena y campesino/a mesoamericano junto a su base alimenticia e identitaria hecha de maíz. A su alrededor aparecen mujeres y hombres haciendo uso de la palabra: es el diálogo sobre esta identidad de maíz y los elementos de la comunalidad que la envuelven en los cuatro pétalos siguientes.

El trabajo colectivo, cooperativo o comunal al que se le ha llamado, según cada lugar, tequio, faena o mano vuelta, sirve para la resolución de problemas comunitarios.

Después el poder político o poder comunal, expresado en las instituciones internas comunitarias como la asamblea y la estructura de cargos, y en base a un sistema normativo propio y acordado conjuntamente. Seguidamente, la fiesta tradicional es otro de los elementos importantes, sea ésta religiosa o civil, hecha en colectivo y en donde participe toda o parte de la comunidad, tiene como objetivo la convivencia, compartir los alimentos y hacer expresión del arte comunitario (música, danza, vestimenta, gastronomía).

Y por último, pero de gran relevancia, el territorio sobre el que se asienta la comunidad o el pueblo, comprendiendo desde la tierra que se trabaja y procura la alimentación, hasta todas las relaciones que se desenvuelven sobre él.

En la *flor* también aparecen el saber y la historia. Ello se concreta en la lengua, la construcción de conocimiento propio, las creencias, la narración y la expresión de mitos y símbolos. Igualmente se sitúa la educación comunitaria, pero no aquella formal sino la tradicional que sirve para la vida en la comunidad. Las diferentes formas de producir bienes o cultivar e intercambiar, las ceremonias agrícolas o religiosas y la manera de expresar el arte están al interior de la comunidad. Son, pues, elementos indispensables de la comunalidad indígena.

Identificarlos, desde su centro hecho de maíz hasta la cosmovisión a la que se vincula, abarcaría “todo lo que se hace, se dice, se crea y se piensa” (Rendón, 2003:20) en el ámbito comunitario u organizativo. Involucra entonces toda actividad económica, política, organizativa, festiva o religiosa:

“Todo está relacionado con la cultura, porque la cultura es lo que se ve y lo que no se ve, lo que se come, lo que se cree, el pensamiento, lo que se baila, lo que se canta, las historias, el maíz. Todo eso es la cultura” (Carlos Manzo, enero 2016, palabras de presentación del Diálogo Cultural en San Jerónimo Paxilha’, ts’umbal San Jerónimo).

El ejercicio de *Diálogo Cultural* comenzó a realizarse en Oaxaca hace más de treinta años. En forma de talleres, han tenido lugar experiencias muy interesantes desde la década 1980 y 1990 para, entre otras: fortalecer o recuperar la lengua hablada y escrita zapoteca (Yalálag, Oaxaca), la defensa de la comunalidad agraria (San Pedro Atlapulco, Ocoyoacac, Estado de México), recuperar las estructuras tradicionales de poder comunitario¹⁰⁷ (Jalisco), la transmisión de conocimientos en la propia lengua sobre la manera de trabajar la tierra (Oaxaca), alfabetizar a ancianas y ancianos (Juchitán e Istmo de Tehuantepec , Oaxaca), dejar testimonio de elementos culturales a niñas y niños (Juchitán, Oaxaca) o posicionar este sistema integrado de cultura a nivel de la educación formal¹⁰⁸ (Oaxaca).

Pueblos como el *ayuujk* (mixe), *binnizá* (zapoteco), *ikoot* (huave), *wixárika* (huichol), *p'urhépecha* (purépecha), *ampeng* (zoque) y *hñähñú* (otomí) han implementado esta metodología de diálogo. En ella han participado ancianas y ancianos, señores y señoras, jóvenes, estudiantes y profesores. Todos ellos y ellas interesados e interesadas en conocer más de la vida de las comunidades y de la cultura de sus pueblos indígenas; con la intención de analizar desde adentro su *comunalidad* y con la premisa que reflexionar sobre la propia cultura es un ejercicio que necesita hacerse desde quienes mejor la conocen, es decir, desde quien la vive a diario.

Por tanto, los y las participantes del Diálogo Cultural son sus protagonistas, con sus voces, pensamientos y sentimientos sobre las prácticas de vida que desarrollan en sus comunidades.

¹⁰⁷ En Jalisco, los pueblos nahuas de la sierra de Manantlán (Ayotitlán, municipio de Cuautitlán), tras los diálogos culturales y como resultado del plan de acción, acordaron que una vez al mes los veinte ancianos del pueblo se juntaran para hacer la asamblea. Así, se reconstituyó nuevamente el consejo y con él la asamblea de la comunidad, no la del ejido o del municipio o de la agencia municipal, sino la asamblea decidida por el pueblo, en la que los ancianos que la presiden son la máxima autoridad.

¹⁰⁸ El magisterio oaxaqueño logró se incorporara la comunalidad en la Ley Estatal de Educación de Oaxaca en el año de 1996.

En consecuencia, son también quienes deciden los objetivos, el temario, la manera de abordar la discusión, las conclusiones y las acciones a emprender. En un espacio que se abre exclusivamente para poder dialogar de estos temas y que a menudo, por falta de tiempo o determinadas condiciones, no es posible realizar.

El diálogo, que llega hasta dónde la gente que participa quiere y decide, permite ver qué elementos de esa *flor comunal* están más fuertes o cuáles están más débiles, cuáles ya se perdieron completamente y también si se desea y es posible recuperar. Es una tarea muy compleja y lo preferible es analizar cada uno de los elementos y de acuerdo a la realidad de cada lugar.

Por todo lo anterior, se consideró que el Diálogo Cultural representaba un método adecuado para abordar las diferentes situaciones de la comunidad, región u organización y definir cuál es y en qué estado se encuentra la cultura del pueblo tseltal.

4.2 Tejiendo la experiencia del Diálogo Cultural en Chiapas

Scoponel jbahtic ta stojol tseltal talel k'ahyinel (“Nosotros platicamos unos con otras acerca de la cultura tseltal”) es el nombre que se le dio al Diálogo Cultural para el presente trabajo. En tseltal la cultura o *k'ahyinel* vendría a ser “nuestra manera de ser y las costumbres” en relación al *stalel* (modo de ser-estar o comunalidad) tseltal.

La posibilidad de realizar el ejercicio de diálogo cultural en la micro región objeto de esta investigación (eso es, Chilón-Bachajón-Sitalá) arrancó con la inquietud de aproximarnos a los elementos centrales de esta cultura y observar cuáles habían sido sus desplazamientos.

Dado que en esta investigación los sujetos principales son las familias socias de la cooperativa Ts'umbal Xitalha' integrada en el Grupo de Empresas de Economía Solidaria Yomol A'tel (“Juntos trabajamos, juntos caminamos, juntos soñamos”), la propuesta se presentó ante uno de los espacios decisionales del proyecto cooperativo: la reunión mensual de mesa directiva, en la que participan representantes/as de las diferentes regiones.

Así fue como en este espacio de asamblea se expuso la metodología del diálogo cultural y los resultados de algunas experiencias¹⁰⁹. Durante la presentación de la *Flor Comunal* se mencionó la importancia y utilidad que ésta metodología podía ofrecer tanto para las familias y sus comunidades, como para el espacio organizativo de Yomol A'tel. Éste último, es un proyecto en el que participan indígenas y no indígenas, con el objetivo común de fortalecer la identidad y la cultura tseltal. Por ello, reflexionar sobre la *comunalidad tseltal*, mediante éste método, representaba una oportunidad intercultural que abordara problemáticas organizativas y su relación con las prácticas comunitarias indígenas.

¹⁰⁹ Fue de gran ayuda el acompañamiento de Carlos Manzo, persona con experiencia en temas de comunalidad y diálogos culturales, así como co-director de esta tesis. Él trabajó durante varios años con Juan José Rendón en Juchitán (Oaxaca) implementando esta metodología.

Es decir, se abría la posibilidad de un espacio de diálogo amplio en el que poder ver los elementos de la comunalidad y en su interrelación con el proceso cooperativo objeto de la presente investigación¹¹⁰.

Fueron interesantes algunos comentarios recibidos tras la presentación de la *Flor Comunal* y que se presentan a continuación:

“Yo veo que lo que nos están diciendo es muy importante para no dejar de que nuestra cultura, nuestra tradición, nuestra lengua, se pierda. Y pues yo creo que es un apoyo para fortalecer la lengua, la cultura y pues la siembra de la milpa. Y todas esas cosas son así como un apoyo a las comunidades, a las regiones, a las culturas (...) Y esto es muy importante también, ¿cómo le vamos a hacer? ¿Cómo le vamos a implementar? Trabajamos la milpa. Me parece importante lo que dicen y esto nos ha impulsado a que trabajemos para que tengamos alimento para nuestras familias. Hemos también platicado sobre milpa. ¿Cómo es ese *maíz chico (zapalote)*?¹¹¹ ¿Cómo apoyar eso? ¿Cómo pedir eso? Si pudiera conseguir eso, algunas comunidades no conocemos, no conocemos otros tipos de maíz que se dan en otras regiones, en otras culturas, si trajera para que lo pudiéramos probar” (Testimonio representante regional 1, Chilón, 24/11/2015).

“Esas ideas que traen ustedes es muy bonita, pero que sean prácticos que no sean teorías. A mí me parece que lo de maíz ya no da ya, ya no da el suelo. Una propuesta es sobre el suelo, a ver si es fértil la tierra todavía, o si ya lo acabamos. También sobre el maíz, que nos traiga de su pueblo a ver si no pega acá. Ver si pega, porque son distintas las tierras” (Testimonio representante regional 2, Chilón, 24/11/2015).

¹¹⁰ Finalmente, por decisión de la asamblea, el ejercicio de diálogo cultural se hizo a nivel regional y no organizativo. Aunque tratándose de familias socias y personas involucradas en cargos de Yomol A'tel, durante el diálogo surgieron continuas referencias al espacio organizativo. Asimismo, en la asamblea se mencionó que este era el primero de varios diálogos que pretendían realizarse en diferentes zonas.

¹¹¹ Durante la exposición de las experiencias del diálogo cultural en otros lugares, particularmente Oaxaca, se mencionó que había servido para apoyar a comunidades de Chiapas afectadas por el huracán Stan llevándoles maíz. Y esto había sido posible por el excedente producido dado que en zonas de Oaxaca se tienen al menos tres cosechas al año de una variedad de maíz denominada *zapalote chico*. Algo que sucedió y resultó muy curioso fue que este comentario produjo gran revuelo y súbitamente los y las representantes/as regionales y mesa directiva comenzaron a platicar entre ellas y ellos. Era evidente el interés en esta variedad de maíz que más tarde se manifestó en una petición de la semilla. Dicha semilla se llevó al diálogo cultural en San Jerónimo Paxilha' y participó del ritual de apertura y cierre de ofrenda maya, se bendijo y se repartió para que se sembrara en la zona.

“Agradezco a todos si escucharon, si les gustó la plática, vamos a ver todavía, gracias por lo que platicaron, estamos agradecidos y contentos con la plática, nos parece muy bien” (Testimonio cargo directivo, Chilón, 24/11/2015).

El elemento central de la flor comunal, el maíz y la milpa, suscitó gran interés en los y las representantes regionales y la mesa directiva de Yomol A'tel. Inmediatamente se observó que una de las preocupaciones importantes en las comunidades y para las familias socias es la alimentación, vinculada a la tierra y a sus formas de producción.

Se señaló que es un grave problema que la tierra “ya no esté dando cómo antes”, que el uso de agroquímicos haya mermado su fertilidad porque “ya la quemamos” y que disponer de otra semilla de maíz como la de *zapalote chico* permitiría más cosechas durante el ciclo agrícola.

Tras varias intervenciones, la discusión fue posicionándose hacia el trabajo de formación en agroecología que reciben adentro del espacio organizativo, así como de la afectación de la roya a los cafetales y la vinculación que los temas expuestos tenían con otros espacios como el de la Misión de Bachajón. Asimismo, se hizo énfasis en que era importante pasar a la práctica y no quedarse en la formación teórica. El coordinador del equipo técnico-productivo de Yomol A'tel así lo expresaba:

“si queremos empezar este trabajo, aquí como equipo de Yomol A'tel, este taller que vamos a recibir es porque queremos, porque lo vamos a poner en práctica. Tiene que llevar al trabajo, en la milpa, a la tierra. Nosotros nos comprometemos a recibir, pero a realizar porque vemos que luego no ponemos en práctica. A mí me parece muy importante todo lo que nos platicaron, lo que es de maíz. Lo que dicen es que tenemos que trabajar nuestra tierra, no solo es sentarnos a platicar, es de trabajar, de poner en práctica en las parcelas. Que se platique (la propuesta del diálogo cultural) en las regiones. Puede ser aprovechado desde la planeación que está haciendo la misión (de Bachajón) en los ts' umbal y en los cursos de interregional. Va mucho en la línea de lo que están platicando. Hay muchas cosas que lo traían pero es importante empezar con este acompañamiento, la solución de los problemas, retomar con la mesa directiva a ver qué opinan en las regiones. Se platica, se dialoga en las regiones y luego se definirá. Se aprovecha y junta con otras experiencias de aprendizajes, no es otro, está muy relacionada con lo que ya está queriendo trabajar, por ejemplo el tema de la soberanía alimentaria.

(...) Sin milpa...no sobrevives con café. Importante están los jóvenes y que vayan escuchando, para dar la idea de esos saberes. Hay una distancia muy fuerte entre los jóvenes y los ancianos, y con los padres de familia. ¿Cómo desde este espacio acortar esta distancia? ¿Cómo hacer interesar sobre estos asuntos, como por ejemplo la milpa? El tema de la milpa salió y es central” (X.G., Chilón, 24/11/2015).

De este modo, en este espacio-tiempo de reunión partía ya un diálogo sobre la cultura tseltal desde lo que se consideró más importante: la tierra y el maíz. Esto fue realmente motivante para el trabajo posterior de desarrollo de la metodología, porque encajaba perfectamente con el planteamiento de la comunalidad y el centro de su flor.

Finalmente, se agradeció por la escucha precisando que este tipo de diálogos, si bien servían para identificar estos problemas de la tierra y la alimentación, no consistían en talleres técnicos de agroecología¹¹² y que su objetivo era llegar a la reflexión profunda de esa y otras problemáticas comunitarias y organizativas que tuvieran que ver con la cultura.

En el transcurso de las siguientes semanas los representantes regionales llevaron la propuesta a sus asambleas para que las comunidades fueran las que finalmente decidieran si les interesaba o no. En base a este proceso decisonal fue que se llevó la experiencia del Diálogo Cultural, por primera vez en el estado de Chiapas, a la región de San José Veracruz, a realizarse en la comunidad de San Jerónimo Paxilha’, municipio de Chilón y perteneciente al *ts’umbal*¹¹³ San Jerónimo Bachajón. Aproximadamente unos 19 hombres y 9 mujeres, junto con niñas y niños (12), de las comunidades de La Palma, Jol Paxilha’, Yax Ha’, Jet Ha’ y San Jerónimo Paxilha’, compartieron durante varios días su tiempo, su palabra, su conocimiento, el alimento, la música y los espacios espirituales para aterrizar sus reflexiones finales en un plan de acción.

¹¹² Además porque ya en la organización hay personas responsables de atender técnicamente esta formación.

¹¹³ Significa “raíz” o “cultura de un pueblo” y alude a criterios culturales por el que se organizan los territorios en la macro-región. Se abordará más adelante.

Con ello, acordaron poder trabajar a nivel comunitario y organizativo en torno a problemas ejidales y de su sistema normativo, elaborando propuestas comunitarias para renovar y/o actualizar el reglamento interno ejidal, así como fortalecer la iniciativa de conservación de semillas y producción de alimentos propios a través del trabajo en parcelas demostrativas y que desde otros espacios, como los *Jcanan Lum Qu'inal* (Cuidadores/as de la tierra) de la Misión de Bachajón, se está promoviendo¹¹⁴.

Todo el trabajo que allí se hizo se regresó a la comunidad para que quedara constancia de los testimonios y sirviera a los y las más jóvenes de las comunidades. Tal y como se mencionó el primer día de diálogo al definir los objetivos, que se citan a continuación:

“Es importante saber qué es *lo bueno* para las comunidades. Para que los niños y los jóvenes vean y aprendan *lo que es bueno* para la comunidad y no se pierda la tradición y la costumbre” (Tomado del Diálogo Cultural, San Jerónimo Paxilha', 16 de Enero de 2016).

Por último, es igualmente necesario indicar que las reflexiones y resultados del ejercicio del *diálogo cultural* aparecerán plasmados en el siguiente apartado junto con parte del trabajo etnográfico resultante con familias de otras dos comunidades, que se desarrollará con mayor profundidad en el siguiente capítulo. Todo ello nos sirve para acercarnos a los elementos de la comunalidad tal y como se organizan en la flor comunal.

¹¹⁴ El ejido de San Jerónimo Bachajón donó un terreno para que a partir del mes de enero de 2016 comenzara un trabajo de agroecología de producción y conservación de alimentos. Mencionar el papel central que tiene una de las personas que participó en el Diálogo en San Jerónimo Paxilha' y originario de una de las comunidades vecinas. Él es secretario del comisariado ejidal, coordinador general de los Jcanan Lum Qu'inal (cuidadores/as de la tierra de la Misión de Bachajón) y además actual Presidente de la Cooperativa Yomol A'tel. Su larga experiencia y conocimiento en las problemáticas ejidales, participación en estructuras de la misión de Bachajón y los proyectos económicos que acompaña, lo hacen una figura importante y muy respetada en los espacios comunitarios.

Así las cosas, lo que a continuación se presenta es una pequeña fotografía de *comunalidad tseltal* de la micro-región Chilón-Bachajón-Sitalá en función de un diálogo comunitario (en San Jerónimo Paxilha', ts'umbal San Jerónimo, municipio Chilón) y de la convivencia en espacios productivos, familiares y organizativos (en Palma Xhanail, ts'umbal San Sebastián, municipio de Chilón y Santa Cruz la Reforma, ts'umbal Xitalha', municipio Sitalá), así como de entrevistas y documentación proporcionada por personas que trabajan en la región desde la Misión de Bachajón y las Hermanas del Divino Pastor.

Como ya se dijo, ésta es una pequeña aproximación, porque abordar enteramente un sistema integrado de cultura para una comunidad o micro-región, como es el caso, necesitaría de muchísimo más tiempo y recursos, así como de involucrar a un número mayor de familias y comunidades.

4.3 La Comunalidad Tseltal desde la experiencia de los *ts'umbales* San Sebastián Bachajón, San Jerónimo Bachajón y Xitalha'

4.3.1 Sobre el Territorio o Sjoylejal Lum Qu'inal

4.3.1.1 La geografía cultural en la micro-región: los *ts'umbales*

Comenzaremos afirmando que la organización espacial en la región va más allá de la cartografía establecida a nivel oficial, tal y como se detalló en el segundo capítulo del presente trabajo. Paralelamente a la municipalidad, existe una geografía cultural más antigua que aquella decimonónica, por la que la actual región tseltal quedaría organizada en cinco territorios o *ts'umbaliletic* de acuerdo a criterios etnográficos.

Cada *ts'umbal*, que pudiera traducirse como “la raíz o cultura de un pueblo”, contiene una serie de tradiciones¹¹⁵ que mantienen en su población una identidad fuertemente vinculada al territorio. Es decir, los habitantes de cada *ts'umbal* se afirmarán por medio de él y como resultado, entre otros, del proceso histórico de apropiación de las tierras y las familias que actualmente viven ahí (conformación de linajes), la manera en que se hable la lengua¹¹⁶, quiénes, cómo y a qué santo se venera, cuál es la fiesta principal, qué procedimientos se usan para sanar, cómo es la resolución de problemáticas, qué se produce e intercambia o hasta la forma de preparar los alimentos.

¹¹⁵ Mucho es historiografía que no hay porque este pueblo es eminentemente oral. No se detallará en este trabajo la totalidad de las tradiciones ni los fenómenos correspondientes a cada *ts' umbal*. Únicamente lo que se considera de especial relevancia para la investigación y lo que se logró recabar durante el trabajo de campo. Disponer de la información necesaria para tener una idea completa de esta geografía cultural requería de muchos años de investigación.

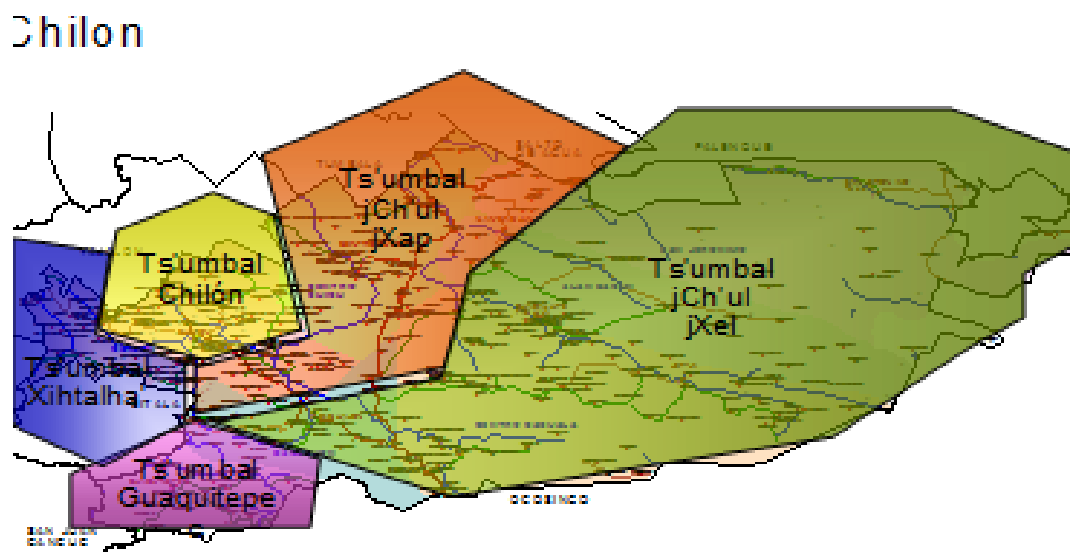
¹¹⁶ Para decir “padre” en San Sebastián dicen *lolé*, en San Jerónimo dicen *taté*, en Guatepec dicen *mamal* y en Sitalá dice *tatic*. En los primeros tiempos de la misión de Bachajón, Ignacio y Mardonio Morales, así como las Hermanas del Divino Pastor, descubrieron estas diferencias en las lenguas de cada *ts'umbal*.

Me decía un *tatic* de la comunidad de Palma Xhanail:

“Se forma el ts’umbal cuando van a curso a tratar problema; pero algún problema no interesaba a todos y se pensó en dividir para resolver sus propios problemas. En Bachajón cuando hay problema con niños se le da chicote y en Xitalha’ regaña pero no con chicote. En ts’umbal Bachajón a veces cura con una raíz o unas hojas y en ts’umbal Xitalha’ se cura con vela y trago” (Anotación Diario de Campo de testimonio X.M; 2/11/2015).

Como se observa en el mapa, los territorios o *ts’umbaliletic* en la región son cinco: San Jerónimo Bachajón (jCh’ul jXel), San Sebastián Bachajón (jCh’ul jXap), Sitalá (Xitalha’), Chilón y Takin Wits (Guaquitepec). Algunos toman los nombres de sus santos patronos, como el de San Jerónimo y San Sebastián.

Imagen n°4: División territorial por ts’umbaliletic



Fuente: Tomado del Informe “Práctica de Campo en Chilón, 2008”

(MCDRR, Uach)

Por demás, los *ts’umbaliletic* de esta región no coinciden exactamente con la división municipal ni con las colindancias ejidales, según sea el caso. Por ejemplo, en el ts’umbal Xitalha’ hay comunidades de Yajalón, Pantelhó, Simojovel y Chilón. Así como en el ts’umbal San Sebastián no hay únicamente gente del municipio de Chilón, sino también *ch’oles* pertenecientes a Salto de Agua. O en San Jerónimo, de igual forma, hay comunidades de Ocosingo.

Es decir, estas formas de organización indígena están por encima de la delimitación territorial oficial¹¹⁷ y sus orígenes se encuentran en la estructura antigua de organización o de gobierno interno.

La lógica territorial del *ts'umbal* es anterior al arribo de los jesuitas de la Misión de Bachajón¹¹⁸. Éstos la retomaron, tras un arduo trabajo de ir descubriendo las características de cada *ts'umbal*, para una mejor organización de su labor pastoral y de su propia inculturación. Con ello, contribuían igualmente a la recuperación de las tradiciones que se iban perdiendo:

“Y así en la misión hemos detectado también 5 grupos bien diferentes, que son los de aquí de Guaquitepec, los de Xitalha', los de Chilón, Barrio de San Sebastián y el Barrio de San Jerónimo” (Extraído de Carta de Inaz a la Misión de Bachajón Carta oral. Ts'umbal: Takin Wits (Guaquitepec), Morales Ignacio, S.J. Transcrita por Manuel Cerda García S.J., 2001, inédita).

La apropiación territorial fue muy distinta en cada *ts'umbal*. Lllaman la atención los casos de San Sebastián y San Jerónimo, ambos barrios o *calpules* que concurren en el período colonial en el poblado (*muk 'ul*) de Bachajón, pero con historias posteriores diferentes¹¹⁹.

¹¹⁷ Esta forma de organización territorial está tan arraigada que en el año 1996 generó resistencias a una remunicipalización planteada desde el Gobierno del Estado de Chiapas. Se quiso dividir el municipio de Chilón en otros cinco municipios pero por organización comunitaria y ejidal, que se opuso desde los centros poblacionales y las ranherías, finalmente no se realizó (en Documento interno de la Misión de Bachajón, 2011).

¹¹⁸ Durante el proceso de investigación, algunos testimonios apuntaban a que la organización actual por *ts'umbaliletic* era resultado de una decisión generada cuasi exclusivamente desde el espacio jesuita de la Misión de Bachajón. Sin embargo, tras la consulta de algunos documentos internos en el Colegio de Bachajón y otros diálogos con jesuitas, hermanas del Divino Pastor y tseltales en las comunidades, pudo esclarecerse que la misión jesuita se habría soportado, además en una región tan amplia, sobre la base de esta lógica territorial. Lo primero hubiera resultado del todo imposible, más aún si lo mirásemos desde las diferencias lingüísticas. Por otro lado, además de respetar dicha regionalización, gran parte del trabajo jesuita ha estado encaminado al mantenimiento y recuperación de las tradiciones que caracterizan a cada *ts'umbal*. Algunos de los documentos internos que encontré, tales como memorias de reuniones internas, dan prueba de ello.

¹¹⁹ Cabe recordar que Bachajón se fundó en tiempos coloniales (s.XVI) como *reducción* de indígenas (Bretón, 1984). En concreto, los pobladores de San Jerónimo, provenientes de Joybéh, arribaron a Bachajón desplazados por los caribes o lacandones.

En Bachajón, que data de más de cuatro siglos de antigüedad, se considera que el barrio de San Sebastián Bachajón conserva mejor sus tradiciones porque su población no padeció, o lo hizo en menor grado, las expulsiones o invasión de sus territorios, tal y como sí ocurrió con mayor incidencia en San Jerónimo Bachajón. Es por ello que se afirma (Bretón, 1984) que San Sebastián Bachajón cuenta con una población más homogénea¹²⁰, en la que sus linajes serían todavía mucho más antiguos y continúan anclados a las primeras manifestaciones culturales.

En cambio, San Jerónimo Bachajón sobrellevó constantes repoblamientos por parte de personas que procedían de otras regiones (Huixtán, Tenejapa, Cancuc, Zinacantán, Comitán), incluso de otros países como Guatemala o Belice. Estos nuevos pobladores/as llegaban a habitar la región posesionándose de la tierra como era y sigue siendo la tradición: tirar monte para hacer milpa. Así manifestaba el jesuita Ignacio Morales los repoblamientos en San Jerónimo:

“(Ahora) el ejido de S. Jerónimo en tiempos de la revolución quedó despoblado completamente. Los zapatistas y los carrancistas colgaban a los indígenas de los árboles por puro gusto de matar. Quedó sin gente el barrio de S. Jerónimo; entonces el comisariado mandaba traer gente de Huixtán, gente de Tenejapa, de Cancuc y hasta de Belice y Comitán. Traían gente joven y acá les proporcionaban esposa. (...) los Gómez de allá de Suyalá son de Cancuc y allá llegaba el joven con su esposa y a tumbar árboles, a hacer su milpa; entonces todo lo que alcanzaban a tirar de selva era ya posesión de él; y esa posesión se respeta hasta la fecha (...) los Jiménez entregaron parte del ejido a los ladinos y trajeron tseltales de Comitán, de S. Cristóbal a poblar el ejido; hay gente de Zinacantán, por eso hay gente que no son bachajontecos.” (Extraído de Carta de Inaz a la Misión de Bachajón Carta oral. Ts’umbal: Takin Wits (Guaquitepec), Morales Ignacio, S.J. Transcrita por Manuel Cerda García S.J., 2001, inédita).

¹²⁰ La población bachajonteca, a diferencia de otras regiones como Chilón o Sitalá, ha sido mayoritariamente indígena tseltal. Aunque esto ha cambiado con el paso del tiempo por los continuos repoblamientos en San Jerónimo y presencia ladina comerciante, sobre todo en el pueblo de Bachajón. Ambos barrios o calpules están divididos por una línea recta, que es posible divisar atravesando la carretera Bachajón a Chilón y que además señala la división de los dos ejidos.

De la misma manera, se afirma que la presencia de la iglesia católica fue un factor que contribuyó a una pérdida de elementos culturales. Esta se ubicó, hasta el día de hoy, en la parte del poblado correspondiente a San Jerónimo Bachajón. Ello produjo un fenómeno mayor de aculturación respecto de San Sebastián Bachajón. En este sentido, se considera que en San Sebastián Bachajón son más “tradicionalistas” en sus ritos o fiestas.

Las diferencias entre los que se consideran “verdaderos o auténticos bachajontecos” y los que no, además de las oposiciones entre los que habitan en las rancherías o en el poblado de Bachajón, han ocasionado grandes pugnas al interno de cada barrio y sus ejidos (San Sebastián y San Jerónimo). Algunas tensiones se han ido heredando y son motivo de actuales conflictos intra e interejidales. No obstante, es menester aludir a una característica común presente en la población de ambos barrios o ejidos respecto de la de otros ts’umbales, resultado de la posesión y usufructo de tierras comunales durante más tiempo:

“Una característica del Bachajonteco es que es muy seguro de sí, nunca ha sido cien por ciento peón de finca, aunque hay cantidad de fincas alrededor del ejido, ellos tienen todas las tierras de S. Jerónimo y Bachajón para trabajarlas” (Extraído de Carta de Inaz a la Misión de Bachajón Carta oral. Ts’umbal: Takin Wits (Guaquitepec) Morales Ignacio, S.J. Transcrita por Manuel Cerda García S.J., 2001, inédita).

Por ejemplo, y al contrario de los otros dos, la historia del *ts’umbal* Xitalha’ estuvo forzosamente marcada por el despojo histórico territorial. La presencia de fincas en el territorio comunal indígena de Sitalá (Xitalha’) fue mucho anterior y persistente que en los otros dos ts’ umbales. Es por ello que la identidad agraria de algunas comunidades sitaltecas está relacionada, primero, con ser peón acasillado y, después, con la parcelación y la propiedad individual. Los ejidos en ese ts’umbal son pocos, pequeños y de reciente conformación. Algunas de sus comunidades, como fue el caso de Santa Cruz la Reforma, se organizaron tras el nulo reconocimiento de esas tierras como comunales, para comprarlas en copropiedad al finquero.

Al no constituirse como ejido, como en los casos de San Sebastián o San Jerónimo Bachajón, su organización social y económica es diferente. Por ejemplo, no contiene la misma estructura ni un reglamento que recoja la voluntad de una asamblea para normar el carácter social de la tierra (derechos y obligaciones) y su uso como propiedad comunal, siendo fácilmente mercantilizada.

En suma, la apropiación y/o despojo histórico territorial¹²¹ ha tenido mucho que ver con la identidad de los y las pobladores/as de cada *ts'umbal*. En algunos casos es fuente de orgullo por el mantenimiento, a través de linajes, de su tierras ancestrales; en otros, los sucesivos repoblamientos conformaron una identidad cultural fruto de otras muchas y, por último, en otros casos, la presencia extranjera desde la conquista y el posterior acasillamiento generó un sentimiento de sometimiento que tal vez se superó al convertirse en dueños legales de lo que ya eran sus propias tierras comunales. Como sea, lo que sí se observa en todos los casos es una identidad común campesino-indígena estrechamente ligada a la tierra y sus territorios.

4.3.1.2 La estrechez de la tierra y la amenaza capitalista: principales problemáticas hoy

Las principales preocupaciones identificadas por familias tseltales de los tres *ts'umbales*, tienen que ver con la disminución en la disponibilidad de tierras para cultivar, su heredada problemática jurídica y, lo más grave, su actual mercantilización.

“Se va haciendo chico”, decía un tseltal, en referencia a que las familias van extendiéndose y cada vez hay menos tierra a repartir entre un número mayor de hijos e hijas. Además, estos se van casando y necesitando de un espacio en donde vivir, cultivar y tener su propia descendencia.

¹²¹ Tal y como se detalló en el capítulo segundo.

A continuación una conversación entre varias personas del *ts'umbal* San Jerónimo a propósito de la actual “estrechez” de la tierra:

“Hombre: Se va haciendo chico, si tienes muchos hijos les repartes tierra, es allí donde se va poniendo chico, lo tienes que hacer porque, ¿dónde se van a ir (los hijos)?

Otros: así como dijimos hace rato, cuando sigue vivo nuestros padres la tierra es grande, cuando hacen el mojón hasta lo dejan bien grande si así lo quiere, no es porque quiere agarrar que no es de él.

Otros: es por eso que el tiempo de ahora cuando aumentamos y la tierra se va haciendo chiquito, porque va aumentando de habitantes, es por eso” (Extracto del Diálogo Cultural en San Jerónimo Paxilha', *ts' umbal* San Jerónimo, 15/01/2016).

Lo deseable es tierra para todas y todos, sobre todo para que los jóvenes no se vean en la necesidad de tener que salir de la comunidad, migrar a otros países o estados de la República o tener que trabajar como jornaleros en los municipios.

Pero además del incremento demográfico por crecimiento familiar, se advierte que la migración está contribuyendo a generar problemas por herencias y, con ello, divisiones comunitarias. Los que “ya salieron” de las comunidades a trabajar hacia otros lugares, si regresaron porque no les fue bien, a su arribo, reclaman una tierra (“su parte”) que ya fue del todo distribuida años atrás a los hijos e hijas que se quedaron. O si eran ejidatarios y vendieron sus tierras para poder migrar, a su regreso también exigen su parcela de tierra.

Lo anterior, sumado a un territorio que no es posible ensanchar, se ha visto empeorado con la llegada de personas ajenas a la comunidad o el ejido, sea por compra directa o por matrimonio con algunas de las mujeres que sí heredaron tierra.

El tema de la herencia, de por sí complicado con esta ida y venida de los hijos, se convierte en toda una maraña cuando entran en juego personas de “afuera” con acceso a la tenencia de la tierra. Estas “gentes de afuera” representan en algunos casos una amenaza para continuar con los linajes y la histórica posesión tradicional puede correr peligro.

A continuación otro testimonio que explica lo anterior:

Hombre: hemos visto muchos problemas como la mujer cuando todavía es una señorita le dan su terreno. Bueno, según el reglamento interno no permite que venga a vivir una persona que viene de otro pueblo pero ¿qué está sucediendo en este ejido? Las mujeres ya buscan esposos que vienen de Tabasco, ya llegan en el terreno que les ha heredado sus padres. Eso es lo que estamos diciendo. No pagan impuestos, eso es lo que se está viendo.

Mujer: se está diciendo pues los que les da terreno a sus yernos que los corran, que lo corran si no forma parte del ejido (Extracto del Diálogo Cultural en San Jerónimo Paxilha', ts' umbal San Jerónimo, 15/01/2016).

Aunque después se reconoció que hombres y mujeres son iguales y no debería representar un problema que las mujeres heredasen la tierra pues desde el testimonio pareciera que sí. Una solución a ello que se mencionó fue la de escriturar los terrenos para que allí consten las medidas y no haya problemas de invasión con el resto de miembros de la familia, sobre todo los varones.

Las mujeres, en la mayoría de los casos, se mantienen sin derechos agrarios al no heredar la tierra porque “así es la costumbre”. Por tanto, sin seguridad alguna, dependerán de la tierra que sí herede su esposo y tendrán que ir a vivir en donde se encuentre. Si no se casan, se mantendrán en la casa familiar (de los padres se entiende) o tendrán que ir a buscar trabajo en las cabeceras municipales o incluso migrar.

Aun cuando pueda percibirse esta desigualdad, se considera una tradición que está muy arraigada. Tanto, que incluso su petición, en algunos casos, significaría poder dejar a otros varones de la familia sin tierra y eso las haría sentir culpables. A continuación el extracto de una interesante conversación entre un hombre y una mujer en este sentido:

Mujer: yo le dije a mi papá “en nuestra familia nadie les han heredado tierras (a las mujeres)”, “parece que así no se puede”, le dije a mi mamá. Mi esposo creo que tiene terreno por eso me buscó aunque sea un sitio, aunque es un pedacito donde le haya dejado su padre. Con eso nos conformamos. Allí vivimos. (Si) Me llevas de regreso pero ¿qué tal se olvida mis hermanos? ¿Qué tal un día llegan a correr mi esposo? mi papá me insistió dos veces en llevarme porque estuve a punto de morir.

(...) Pero he visto mi familia que ya tienen muchos hijos mis tíos y no tienen donde encontrarles terreno, por eso si pido mi parte siento que estoy quitando

Hombre: también se le deja herencia a las mujeres pero nuestro ejido no es así, bueno lo que te digo es, como sigue vivo el papá, él va a decir cuánto le va a dar a su hija, solo eso tienes que obedecer, no debes pasarte, él sabe dónde darles pero no le hizo su escritura donde le haga saber también que ya es de él la tierra todo lo que hacemos. Y es importante hacer la escritura para que así nadie puede arruinar, si no pueden mal interpretar las cosas. Así dije, “no tiene escritura, por eso no puedes pasar donde se te pegue la gana”, por eso ¿qué creen que sucedió?, le tuve que explicar: “aunque lo vas a ir a ver pero el mismo suegro está diciendo qué tamaño de tierra le va a dejar a su hija, es por eso que no tienes derecho de ir a buscar problema allí tu hija, decide si acepta o no porque es de ella, aunque vas a ir allá pero no tienes derecho donde dice que el papá le va a dejar”, eso lo que se va respetar, como su papá sigue vivo no sabes qué problema es donde sales bien” (Extracto del Diálogo Cultural en San Jerónimo Paxilha’, ts’ umbal San Jerónimo, 15/01/2016).

De todas formas, las mujeres pueden adquirir la titularidad de las tierras por muerte del esposo e incluso heredarla a sus hijas mujeres si es lo convenido en la familia o es lo que la madre desea. Así, hay mujeres ejidatarias que participan en las asambleas y, aunque la norma general sea la contraria, hay casos en los que las mujeres heredan y trabajan su propia tierra. El caso de una familia de la comunidad Santa Cruz la Reforma¹²² del *ts’umbal* Xitalha’ es ilustrativo de esta situación.

Por otro lado, la venta directa de tierra a particulares es todavía una amenaza mayor para la preservación del territorio. En la mayoría de los testimonios que se recabaron está presente que uno de los elementos fundamentales para el cuidado de la tierra implica “no venderla al extranjero o caxlan” y, aunque en los ejidos esté prohibida su enajenación, igualmente se está vendiendo y, con ello, el patrimonio y el futuro de los hijos e hijas.

¹²² No es ejido.

Ello se manifestó también durante el diálogo cultural:

Hombre: Si lo vendes, allí estas regalando tus derechos. Llega el momento si estas vendiendo por necesidad, vendes tu terreno, tu cafetal, así lo vas vendiendo, poco a poquito, y entonces ya no tienes derecho de pedir terreno a tu padre. Bueno, si estas vendiendo el terreno que tu padre te ha heredado, este es el gran problema que estamos viendo.

Hombre: no va a tener donde hacer su casa y su milpa, eso es el otro problema, ese es lo que estamos viendo. En el reglamento dice: si vendes tu terreno ya no tienes derecho de pedirle otro terreno a tu padre porque ya lo vendiste. Por eso debes de cuidar si tienes un pedacito de terreno. Cuida tu terreno porque no pide de comer. Allí trabajas y hasta tus hijos pueden trabajar allí también (Extracto del Diálogo Cultural en San Jerónimo Paxilha', ts' umbal San Jerónimo, 15/01/2016).

Las divisiones familiares y comunitarias repercuten del mismo modo en el cuidado y la defensa de la tierra y el territorio. Frente a la desunión, una misma identidad campesino-indígena conectada a la tierra vuelve a resurgir y se manifiesta en expresiones tales como:

“solo nos dedicamos a sembrar lo que hay en la tierra, nuestro café, maíz, donde comemos, podemos criar ganados, sólo nos dedicamos a lo que nos sirve, no pensamos en lo que nos da riqueza” (Extracto del Diálogo Cultural en San Jerónimo Paxilha', ts' umbal San Jerónimo, 16/01/2016).

Se apela a la organización, la no venta de las parcelas a “extranjeros o caxlanes” y mantener la “unidad frente a los que vienen a arruinar”, refiriéndose a los proyectos de desarrollo que se intentan implementar en la región. En el diálogo cultural (15/01/2016) se mencionó: “no ha habido caso pero se escucha de otros ejidos que hay casos (...) Están llegando caxlanes de otros países, empresarios...”.

En los territorios de los tres *ts'umbales* asoma una rica geografía natural, como ya se vio en capítulos anteriores, que comprende agua, montañas y selvas; y que se traduce a ojos del gran capital en una vasta biodiversidad explotable (agua, madera, minerales, plantas, animales) o redituable mediante proyectos ecoturísticos.

El fuerte embate del despojo para algunos de estos territorios como el de San Sebastián, por presencia de las Cascadas de Agua Azul¹²³, ha sido fuente de conflictos internos comunitarios y ejidales.

No obstante, es preciso señalar que muchos de estos problemas internos vienen de lejos, desde cuando el caciquismo y los abusos de poder surgieron entre pobladores por la “conquista de poder político” y asumir cargos oficiales al interior de algunos municipios. Es decir, ya adentro de los ejidos existía abuso de poder y despojo territorial. Ignacio Morales S.J. lo señala para el caso de ambos ejidos:

“...dentro del ejido de S. Jerónimo y Bachajón hay caciques que tienen doscientas hectáreas y deben de tener veinte, y ahí han sido las tensiones” (Extraído de Carta de Inaz a la Misión de Bachajón Carta oral. Ts’umbal: Takin Wits (Guaquitepec) Morales Ignacio, S.J. Transcrita por Manuel Cerda García S.J., 2001, inédita).

Asimismo, las divisiones internas comunitarias en la región se han originado en gran medida por las aspiraciones individuales al poder político oficial. En documentos internos de la misión (fechados en 2011) encontré que se señala la década de 1990 como el momento a partir del cual la población indígena del municipio de Chilón, desde un mayor conocimiento de sus derechos, entra en confrontación con el poder local mestizo, sobre todo en la cabecera municipal. Con ello empiezan a jugar un papel central los partidos políticos y sus candidatos indígenas (sobre todo desde la organización Yomlej cuyos líderes se despegan de su base y se postulan como candidatos). Este período, y hasta el año 2000, se señala en el documento como “la conquista del poder” en el que la aparente unidad entre ejidos y comunidades se ve truncada por la dinámica partidista de todos los colores (PRI, PAN PRD, Verde Ecologista y sus coaliciones).

¹²³ Este es el caso del ejido San Sebastián, afectado por los proyectos de desarrollo estatal que se desprenden del Proyecto de Integración y Desarrollo de Mesoamérica, conocido anteriormente como Plan Puebla Panamá.

Sin entrar en mucho detalle por tratarse este de un tema de gran complejidad, pudiera decirse que hoy la división política territorial interna se sintetiza en cuatro grandes bloques. Por un lado, la sociedad civil que se sitúa y participa con los partidos políticos (PRI, PAN, PRD, Verde, Mover a Chiapas) y por otro, la sociedad civil que no tiene mucho ver con los partidos políticos aun cuando recibe apoyos económicos. Después, la población que se organiza políticamente en torno a “la Sexta Declaración de la Selva Lacandona” del EZLN y se nombra todavía en la región como de “La Otra Campaña”. Y, por último, toda la población zapatista que está en resistencia y en torno a sus propias estructuras de gobierno autónomas (Juntas de Buen Gobierno).

Según entrevista a una de las personas que trabajó en la región atendiendo conflictos agrarios desde el Cediac (Centro de Derechos Indígenas A.C.), no habría mucha diferencia entre la gente que está en “la otra campaña” o la que no, porque ello ha sido “un entrar y salir” y en función “de conveniencias”. Afirma que la presencia de este grupo y las mismas bases de apoyo del EZLN han generado mucha división al interior de los ejidos, sobretudo el de San Sebastián, por no participar en la asamblea ni en la vida ejidal¹²⁴, así como tampoco del pago de las cuotas correspondientes. Y que al seguir su propio proceso independiente, se afirma, no se estaría contribuyendo a la autonomía dado que no se respetaría la lógica comunitaria de toma de acuerdos, consenso y resolución interna de problemáticas. Del mismo modo, en otro documento interno que me fue proporcionado, se afirma que en el pasado el problema de despojo venía por parte de los finqueros y que hoy en día las divisiones políticas eran las que propiciaban el despojo territorial, con particular atención a los grupos zapatistas y de “la otra campaña”. Se continúa afirmando que esto es lo que habría detrás del conflicto por el control de la caseta de las cascadas de Agua Azul: la intención por parte de las bases de apoyo zapatistas de ocupar mayor territorio y la obtención de recursos económicos mediante el cobro para su acceso.

¹²⁴ Según testimonio, este ejido no posee Reglamento Interno. Actualmente en proceso de elaboración a través de una revisión de la historia y sus fundadores.

Del otro lado, los adherentes a la Sexta del ejido San Sebastián Bachajón manifiestan que mantienen una lucha en contra de la privatización de la tierra ejidal y los recursos naturales que ella contiene. Con una posición cercana al EZLN, reivindican la autonomía como camino de construcción para el cuidado y defensa de los territorios y se acogen a los mecanismos jurídicos internacionales para el reconocimiento del derecho a la libre determinación como pueblos indígenas y de sus territorios (Convenio 169 OIT y Acuerdos de San Andrés, sobretodo). Se declaran en lucha contra los megaproyectos de infraestructura que amenazan en la zona como la supercarretera San Cristóbal de las Casas-Palenque y otros proyectos turísticos. Lo más grave, denuncian también, es que ejidatarios estén vendiendo sus tierras para estos fines neoliberales.

“Antes fueron los caciques los que nos arrebataron nuestra tierra, ahora son los intereses y las inversiones del Gobierno” (en video <http://caminoderesistencia.telesurtv.net>).

Las divisiones políticas llegan a provocar gran conflictividad que ya se ha cobrado varias vidas y presos. Asimismo, y según el Informe de la Red por la Paz (2013) ¹²⁵ resultado de la Misión Civil de Observación de Derechos Humanos¹²⁶ a San Marcos Avilés, hay una estrategia contrainsurgente en todo el estado de Chiapas para provocar desplazamiento forzado y así favorecer la expropiación de estos territorios indígenas.

¹²⁵ Informe signado por las siguientes organizaciones: Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de La Nada (CDHFP) Centro de Derechos Indígenas A.C. (CEDIAC) Servicios y Asesoría para la Paz A.C. (SERAPAZ) Comisión de Apoyo a la Unidad y Reconciliación Comunitaria, A.C. (CORECO) Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas, A.C. (DESMI) Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (Frayba) Educación para la Paz, A.C. (EDUPAZ) ENLACE, Comunicación y Capacitación, A.C. (ENLACE CC) Servicio Internacional para la Paz (Sipaz) Centro de Derechos de la Mujer Chiapas, A.C. (CDMCH).

¹²⁶ http://www.frayba.org.mx/archivo/noticias/130425_informe_red_paz_mision_observacion_san_marcos_aviles

El citado informe atestigua, a través del caso de la comunidad San Marcos Avilés (municipio de Chilón), la conflictividad y violencia que se está dando entre los ejidatarios que están del lado de los partidos políticos contra las bases de apoyo del EZLN. En dicho informe, el mismo alcalde de Chilón reconoce el desplazamiento de estas familias base de apoyo por parte de los grupos partidistas porque éstas están en resistencia y no cumplen con el pago de cuotas (luz, predial) ni impuestos ejidales.

Dicha estrategia contrainsurgente en la región se sirve, además, de grupos paramilitares¹²⁷ como la Organización para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos (OPDDIC) por no hablar de la fractura comunitaria que están causando los apoyos económicos en forma de proyectos y programas gubernamentales. Todo, afirma el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas A.C., para poder quebrar experiencias autonómicas¹²⁸.

Asimismo, en términos agrarios, pudiera decirse que los territorios se encuentra configurados por ejidatarios/as que sí tienen tierra y ejidatarios/as que no la tienen, ejidatarios sin Procede (Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares) pero con certificados agrarios, avecindados, bases de apoyo del EZLN y grupos de La Otra Campaña que no reconocen la autoridad oficial, inclusive la ejidataria, y, por tanto, no participan en los espacios que las involucren. Y pequeños propietarios/as que adquirieron comunitariamente su tierra, otros que la están adquiriendo a estos anteriores y son de otras regiones, indígenas o mestizos y, por último, extensiones vendidas al capital nacional o transnacional que desarrolla proyectos capitalistas.

Todo lo anterior hace de estos tres *ts'umbales*, al igual que ocurre en los otros dos y demás territorio chiapaneco, un espacio de gran complejidad histórica con numerosos hechos violentos de despojo, tanto desde el ámbito interno como externo.

¹²⁷ <http://www.jornada.unam.mx/2011/02/14/politica/019n1pol>

¹²⁸ En su informe (2014) "Los derechos humanos a debate. Entre el cinismo oficial y la dignidad de los pueblos".

Por otro lado, es importante recordar que parte del territorio chiapaneco, y ésta región no es la excepción, fue recuperado tras el levantamiento armado zapatista y bajo la máxima revolucionaria de “la tierra es de quien la trabaja”. Con ello se retornó la tierra a sus propietarios originales, los y las indígenas (zapatistas y no zapatistas)¹²⁹.

El gobierno federal, para contrarrestar el proceso que implicaba la toma de fincas, impulsó en el año de 1995 y bajo el contexto de los Acuerdos de San Andrés, un mecanismo jurídico de adquisición de tierra a través de fideicomisos agrarios para dar la posibilidad de la compra en copropiedad a las personas que ya la ocupaban:

“El mismo gobierno reconoce en el documento “Programa para la Regularización de la Propiedad Fideicomitiva y Constitución de Nuevos Ejidos” (del gobierno del estado de Chiapas y el Sector Agrario del 20 de enero del 2000), que el Programa “Fondo 95” y “Prochiapas” que crearon los Fideicomisos Inmobiliarios, son producto de “la demanda social que detonó el conflicto armado de 1994” (Informe Sobre la situación de los Derechos Humanos en Chiapas, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, A.C. 2007:113).

Esto fue aprovechado en esta región en la que, por ejemplo, para el caso de Bachajón se establecieron dos fideicomisos, uno en el año de 1996 y otro en el de 1998¹³⁰.

¹²⁹ Zapatistas y no zapatistas tomaron más de 1300 fincas que representaban más de 250,000 hectáreas (En http://movimientos.org/es/cloc/show_text.php3%3Fkey%3D11210).

¹³⁰ Con escasa transparencia en su administración, se excluyó a población zapatista de los fideicomisos. Esto ha originado conflictos internos y numerosos despojos territoriales por parte de organizaciones campesinas como la OPPDIC (Organización para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos) hacia familias del municipio autónomo zapatista Olga Isabel (En <http://www.jornada.unam.mx/2005/11/26/index.php?section=politica&article=014n1pol>).

Se afirma:

“...y entonces, cuando surge el levantamiento en el '94, nosotros ya veníamos incluso platicando con algunos finqueros de la región, para ver la posibilidad de venta de tierras, entonces el gobierno, evidentemente saca la tarjeta de los fideicomisos y otorga, y negocia con las distintas organizaciones (...) nosotros también, como Centro de Derechos Indígenas entramos dentro de las negociaciones, y pues se benefician más de 1200 familias dentro de la región, entonces, se invierte, por ejemplo, en Sitalá, se invierte la tenencia de la tierra de estar en posesión, el 10 por ciento de los habitantes que eran mestizos tenía en su poder el 80 por ciento de la tierra y el 90 por ciento de los habitantes indígenas estaba con el otro 20 por ciento, y entonces se revirtió, aprovechando el levantamiento, se pudieron comprar tierras que ellos ya venían trabajando desde hacía muchos años a los terratenientes, entonces fue una buena oportunidad, y San Sebastián arregla sus papeles, se resuelven muchísimos conflictos de la posesión de la tierra” (Testimonio en Documentos internos Misión Bachajón, fechado en 2011).

Como reflexión final cabe decir que las divisiones comunitarias y ejidales repercuten en el cuidado y la defensa de la tierra y el territorio frente al aparato neo liberalizador y los gobiernos que pretenden mercantilizarlas. Dichas divisiones provienen de históricas lógicas de poder interno, pero igualmente son fruto de la injerencia de megaproyectos de desarrollo y programas asistencialistas estatales que motivarían, en algunos casos, a que la gente dejase de trabajar la tierra, la vendiese y migrara. Esto es lo que está ocurriendo en muchas de las comunidades, pertenecientes a ejidos o no.

4.3.3 Sobre el Poder Político Comunal

Como se vio en el anterior capítulo, para la tradición tseltal el poder descansa sobre la base de una autoridad fundamentada en el servicio comunitario y en una relación con lo sagrado. Ello se traduce en un sistema de cargos comunales en el que lo político y religioso son una misma cosa y se expresa a través de su figura máxima de autoridad: el consejo de ancianos o de “principales”. Éstos presidían los espacios comunitarios de asamblea y velaban por las necesidades comunitarias¹³¹. La toma de decisiones se realizaba mediante el diálogo, con entera participación comunitaria y bajo el propósito de llegar a acuerdos para el bien comunitario. Sin embargo, este poder comunal tradicional se ha ido transformando con el paso de los años.

A través del divorcio político y religioso, especialmente, se ha perdido la autoridad de lo que anteriormente fueron sus figuras de los “principales” y el sentido que tenía la asamblea. Todo ello, según testimonios, ha sido fruto de la injerencia del sistema político oficial, la iglesia y la educación formal, en un tiempo que pudiéramos aproximar de hace más de cincuenta años¹³².

En la tradición tseltal, la autoridad se generaba en gran medida desde lo religioso-espiritual hacia lo civil pero lo que hoy se observa es todo lo contrario. Lo civil, concretado en el poder político oficial, ha irrumpido fuertemente en los espacios comunitarios indígenas. Una atribución que en otro tiempo no hubiera sido respetada por considerarse externa a la comunidad y ajena a su cultura.

¹³¹ Si el poder de los principales es bien usado se consideran como las personas que “presiden todo lo bueno”. De lo contrario se convierten en *aj’ac’chamel*, es decir, “el que da enfermedad” (E. M., San Cristóbal de las Casas, 05/05/2016).

¹³² Es imposible precisar en qué momento se fue transformando, aunque cabe recordar que tampoco era ya un fiel reflejo de la estructura de poder de los mayas antiguos, dada la imposición de la cultura occidental (s.XVI). Hablar de un poder comunal “tradicional” alude a algunas de las formas originarias que se venían manteniendo tales como el respeto por la palabra, la asamblea, el contacto con el mundo de lo sagrado y el poder adquirido desde la experiencia. Lo “tradicional” del poder político comunitario (asamblea, principales, servicio comunitario, relación con lo sagrado) es lo que se ha visto degradado, en un proceso progresivo, que adquiere velocidad sobre todo desde las décadas de 1940, 1950 y 1960.

Este poder oficial es el que tiene que ver con Gobierno Federal y Estatal y sus representantes municipales y locales. Uno de ellos, que actúa en el ámbito comunitario indígena, es el *agente municipal* (indígena), elegido desde las presidencias municipales, con goce de salario y bajo criterios de lecto-escritura y conocimiento de la lengua castellana. Otra figura de autoridad es la del *comisariado ejidal*, designado por asamblea para la resolución de problemáticas agrarias, pero igualmente vinculado con estructuras oficiales. Este segundo es más respetado que el primero dado que no recibe salario y, con ello, guarda una mayor cercanía al cargo comunitario tradicional bajo un espíritu de servicio.

La transferencia de autoridad o poder comunal de un sistema propio tradicional a otro sistema que no existía, no se materializó de un día para otro. Por el contrario, ha requerido de un largo período en el que han coexistido ambos. Por ejemplo, los agentes municipales ya participaban de la estructura comunitaria tradicional cuando la única autoridad formal era en base al sistema tradicional de cargos, con sus principales a la cabeza (Maurer, 1984). Pero no tenían entonces tanto poder como hoy. En la actualidad, y se afirma que ello es producto de una mayor escolaridad¹³³, éstos “jóvenes” autoridades, que ya no son los ancianos de antes, gozan de gran protagonismo comunitario; sobre todo en lo referente a la gestión de proyectos económicos y la entrada de algunos servicios públicos, que es para lo que se considera es su función y la asamblea convocada por ellos:

“Las autoridades locales dicen lo que se va a hacer, lo que se va a priorizar y también lo que se va a plantear en cada comunidad, qué proyectos. Así está en cuestión del ayuntamiento municipal. La asamblea de Palma se hace allí en las casas junto a la cancha deportiva, allí es el centro de Palma. Los temas específicos de Palma son de programas de mujeres, llegan los doctores a vacunar a los niños, ahí está la casa de salud. Las mujeres reciben el Prospera, no hay otro programa. No hay Procampo, solo el proyecto de las mujeres (S. M., Palma Xhanail, 14/08/2015).

¹³³ Sobre todo desde la década de 1960 cuando comienza a haber una mayor escolaridad. Los jesuitas fundaron la primera escuela de Bachajón. Del mismo modo las Hermanas Mínimas de María Inmaculada se encargaron de ampliar la escolaridad básica. Actualmente hay posibilidad de estudios de secundaria y telesecundaria.

Ya no son asambleas en las que participe la comunidad entera, mucho menos las mujeres que ya antes tampoco lo hacían y, aunque se sigan resolviendo asuntos referentes al trabajo comunal, la mayoría de ellas y su tiempo se dedican a solventar la gestión de apoyos económicos hacia instancias gubernamentales.

Como ya se dijo, las diferencias políticas tienen mucho que ver con los conflictos comunitarios actuales y ello repercute en la asistencia a las asambleas. Además, la población que no se interese por los proyectos gubernamentales o estén en resistencia como la población zapatista no acudirá cuando se traten estos temas. La asistencia, entonces, dependerá de la agenda:

“Antes, cuando sólo era Xhanail, se reunían y se organizaban bien en servicio de comunidad y reuniones para el ejido. Para la escuela, la carretera. Antes caminaban para ir a Sitalá y se organizaron para poner un puente de troncos y no tener que caminar hasta Sitalá. Por los problemas de división ya no hay tanta comunicación. Cuando es algo importante si se reúnen las cuatro comunidades. Por ejemplo por la energía eléctrica cuando alguien no ha querido pagar. También para arreglar camino. En Palma hay asamblea de la comunidad y reuniones de las mujeres pero la familia no asiste” (X.M., Palma Xhanail, 12/08/2015).

La intromisión de los partidos y algunas organizaciones civiles¹³⁴ cambió considerablemente la forma de mirar la autoridad y su tradicional ejercicio autonómico. Además, se considera que los apoyos económicos recibidos de manos del gobierno han contribuido a generar dependencia de ingresos y quebrantar el sentido comunitario. Se afirma que esta dependencia, junto a la divergencia política, conviene a las estructuras de gobierno porque la conflictividad resultante activa la desintegración social y ello sirve de base después para nuevos programas asistencialistas¹³⁵.

¹³⁴ Caso de Yomlej u otras.

¹³⁵ En las estrategias gubernamentales se prioriza una visión economicista orientada al apoyo social cuando tras los conflictos comunitarios asoma una problemática que es del todo política (Rodríguez Rivera, Oscar S.J. en “Situación actual de las comunidades indígenas de Chiapas”, 1998).

Se afirma:

“Antes los asuntos de la comunidad se resolvían en reunión comunitaria y ahorita se resuelve por voto. Antes se decía, ¿qué es para el bien de la comunidad? Y ahorita dicen ¿qué es para el bien tuyo? Entonces si tú y yo estamos en dos partidos somos enemigos. De hecho a uno de los compañeros, un tseltal le dijo: “oye padre, yo soy priísta, ¿podemos dialogar? Se destruyen los grupos. Yo sí siento que todo eso, de todos esos valores están cayendo por la occidentalización. Y hace cuarenta años no había. Y eso obviamente que lo ha aprovechado el gobierno porque los divide” (E.M., Bachajón, 10/11/2015).

El diálogo y el acuerdo asambleario tampoco se hace de la misma manera. Frente a la tradición, en la que incluso la totalidad de la asamblea hablaba al mismo tiempo y la decisión era consensuada, se ha llegado al turno de palabra y al voto a mano alzada.

Y su autoridad máxima, como se indicó, tampoco es la misma. Algunas personas de la comunidad llegan a exclamar con asombro que ya no se tenga en cuenta a los principales, que se les haya desplazado y “marginado” completamente. Estas voces vienen desde los mayores y en referencia a los jóvenes que, según esto, entienden la cuestión del poder político de forma diferente a la “tradicional”. De nuevo se identifica la educación oficial recibida como una de las responsables:

“...orita ya no mucho porque ya hay jóvenes ya, jóvenes que, este, que han estudiado y no se dan cuenta de lo que está sucediendo con los principales. Por eso cuando acuerdan algo los principales no los toman en cuenta, no los respetan! “No, dice, si el pueblo es el que decide, no los principales”. Porque dicen que hay democracia, entran los partidos, no saben. O sea que todos esos valores ya no hay respeto, de la unidad, de la armonía, del servicio. Los han marginado, ¿por qué? Porque el líder es el que habla. Y te habla fuerte y te habla con palabras políticas o términos que tú no estás entendiendo, que política y política y política está metiendo ahí. Y este, ¿qué es lo que pasa pues? Pues que el anciano no le piden su palabra “¿qué dices? ¿Si será bien para nuestro pueblo? ¿Si nos conviene? ¿No? ¿A ver, si platiqué con fulano de tal? ¿No? Simplemente dicen: “si es que queremos o no queremos que se retiren todo eso” No hay un debate. No, no, y sabe hablar, pero hablar por hablar” (A.G., Bachajón, 15/12/2015).

Las problemáticas o “broncas” en la comunidad las tratará de resolver el agente municipal acudiendo a instancias oficiales como el ministerio público, y de no resolverse se canalizará a otras que sí guardan una mayor relación con el poder tradicional tales como estructuras de la Misión de Bachajón (los “arregladores de conflictos” o *meltsa’anwanej*¹³⁶), incluso a las Juntas de Buen Gobierno de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas.

Ciertamente, el desplazamiento de las autoridades tradicionales se ha debido al acrecentamiento de poder del otro tipo de autoridad, la oficial. A pesar de que las nuevas figuras, como los jóvenes agentes municipales, sean indígenas y continúen viviendo en las comunidades, su estrecha vinculación con el aparato gubernamental ha representado una cooptación de la estructura tradicional y de su anterior sistema de cargos.

De alguna manera, el “caciquismo indígena” al que se hacía referencia en párrafos anteriores, tiene en estos jóvenes una nueva forma de privilegios políticos y económicos que merma la autonomía comunitaria a varios niveles¹³⁷.

Efectivamente, lo que se percibe en el ámbito comunitario es que la cuestión política se ha visto reducida a un tema de partidos y económica asistencial:

“Para carretera o luz hacen reunión, nosotros no participamos ya solo el agente él solito ve cómo están las cosas, el solo se vigila cómo está la cosa y se junta la gente, por el partido” (X.M., Palma Xhanail, 14/08/2015).

¹³⁶ Existe en pie un trabajo de cargos comunitarios en la misión de Bachajón sobre la base de los servicios tradicionales. Uno de estos cargos para resolución de ciertas problemáticas en base al diálogo y no la sentencia, el *meltsa’anwanej* o arreglador o reconciliador, está muy presente todavía y ha servido para la resolución interna y comunitaria de grandes conflictos y sin recibir apoyos económicos por ello (Cubells Aguilar, 2016).

¹³⁷ Jan De Vos ubicaba su punto de partida en 1934 cuando el gobierno comenzaba con la cooptación tanto de personas como de las estructuras internas comunitarias (De Vos, 1994:193).

Si bien hay población que como las bases de apoyo zapatista u otra más cercana a proyectos autonómicos, expresa su malestar sobre ello y no creen en absoluto en estas formas, hay otra parte de la población que sí se vincula y busca privilegios económicos, además de posicionamiento comunitario. Esto fue claro en algunos testimonios, que si bien aseguraban que su participación en la gestión de proyectos gubernamentales había sido para el bienestar comunitario, su manera de expresarlo hacia evidente que no se considera otra forma de hacer política que no sea a través de los partidos y el voto:

“Cambié porque PRD se dividió y se fue, se desapareció y tuve que buscar en donde depositar el voto. Yo voy con la mayoría, primero veo cual es el partido más fuerte a nivel municipal y en eso voy. No tengo interés en trabajar en el ayuntamiento pero sí una obra de beneficio social, no personal, para beneficio de la comunidad es nuestra intención” (S.M., Palma Xhanail, 14/08/2015).

Por otro lado, los *comisariados ejidales* también son personas de la región y que continúan viviendo en sus comunidades. Al igual que los agentes municipales, su responsabilidad se instituyó desde sistemas referenciales externos. Sin embargo, con el tiempo, esta autoridad ha sido apropiada y bien vista por las comunidades. Su cargo va más en consonancia con la estructura tradicional de servicio que la de los agentes municipales, y su palabra es altamente respetada en los espacios de reunión y asamblea¹³⁸.

También, cada comunidad tiene su figura de principal del ejido¹³⁹, que será la primera instancia a quien acudirán las personas, si ésta no resuelve se acudirá con el comisariado y ya en último lugar con la Comisión Agraria.

¹³⁸ Recordar que el asalto por el poder político en la región que se dio desde la década de 1990 tuvo también a los comisariados ejidales como protagonistas, haciendo gala de abusos de poder. En testimonios se menciona que algunos comisariados ejidales no hacen del todo bien su trabajo, son corruptos o se venden a intereses externos por beneficios estrictamente personales. Ello en ambos ejidos, San Jerónimo o San Sebastián. De hecho el conflicto en el ejido de San Sebastián involucra a varios de sus comisariados. Entonces, no se consideran unas blancas palomas pero al que lo ha hecho bien sí lo respetan mucho (Testimonios en Diálogo Cultural en San Jerónimo, Documentos internos de la Misión de Bachajón y diálogo informal con uno de los actores sociales que intervino en el conflicto por el control de la caseta de cobro de Agua Azul).

¹³⁹ Sin disponer de mayor información sobre esta figura, parece sea una persona que haya sido “elegida” como cargo pero no tengo constancia si por el prestigio otorgado y

Los comisariados (junto con su estructura) se encargan de temas agrarios del ejido y representan en los conflictos ante instancias gubernamentales, comunitarias u otras ejidales. En cuanto a la institucionalidad que representan, pudiera decirse que esta autoridad ha sustituido de algún modo a un sistema normativo comunitario de usos y costumbre, que en algún caso sí se manifestó su existencia:

“La gente de las comunidades tiene sus reglamentos, sus leyes a nivel municipal. Cada quien tiene en su casa, antes no (cuando mi papá). Cada presidente municipal hace su trabajo diferente, antes no había. Las normas de la comunidad lo eligen el coordinador del agente municipal. No hay un reglamento de la comunidad, ninguna tiene su reglamento. Tienen sus escritos de usos y costumbre y eso sí lo decide la gente. (S.M., Palma Xhanail, 14/08/2015).

Se reconoce en mayor medida el reglamento interno ejidal o la normativa municipal. Y es difícil encontrar otras leyes comunitarias que no sean éstas, al menos escritas. Pero en estas normativas, por ejemplo, no están reflejadas ni reguladas todas las acciones que tienen que ver con la comunidad y sus territorios.

Si bien se reconoce que es un instrumento muy útil, se hizo mediante asamblea y sus propuestas aparecen formuladas como leyes, no existe en algunas comunidades otro sistema comunitario reglamentado además del ejidal. Empero se valora su uso y eficacia. Por ejemplo, en el ejido de San Jerónimo, en base al reglamento¹⁴⁰, se ha podido dar solución a 300 controversias agrarias en un año en cuanto a parcelas, colindancias, paso o herencias; por otro lado, también sirvió para hacer valer los derechos de consulta en el caso del proyecto de la autopista San Cristóbal de las Casas- Palenque a su paso por el ejido, tal y como se manifestó en el diálogo cultural en San Jerónimo Paxilha’.

no adquirido por el servicio a la comunidad, tal y como sería de acuerdo a la figura tradicional de principal.

¹⁴⁰ Además, en el reglamento interno del ejido de San Jerónimo Bachajón se prohíbe el uso de agroquímicos (Rivera, 2009:325 en Morales Hernández).

Se afirma:

“...fue el año pasado e iba a atravesar nuestro ejido pero el comisariado hizo la reunión de todo el ejido y el gobierno respetó lo que dice nuestro reglamento porque debe pedir permiso con los ejidatarios, ahí vimos los artículos donde dicen. Él mandó oficio y se respetó hasta ahorita. Es el ejemplo de que tiene validez nuestras leyes comunitarias” (Tomado del Diálogo Cultural, San Jerónimo Paxilha’, 15/01/2016).

Además de la entrada del sistema político electoralista, también se señala que otro de los elementos que está fracturando el poder comunal es el cobro monetario por los servicios que todavía se mantienen en sus cargos tradicionales.

Anteriormente, los servicios como el del sanador (*poxtaywanej*) eran completamente gratuitos, por el bien de las personas y la comunidad. Se les ofrecía algo de comer en contraprestación o que llevara algo de lo que se producía (frijol, una gallina, verduras). Pero eso ha ido cambiando y ahora solicitan “paga”.

Lo que anteriormente se consideraba honorable, hoy ya busca una retribución “más individual”, en forma de dinero, prestigio o fama. Por ejemplo, uno de los tseltales de Palma Xhanail me decía que el cargo de sanador o *poxtaywanej* en las comunidades ya no sirve del todo porque “no son verdaderos sanadores”¹⁴¹, o no como los de antes.

¹⁴¹ Por otras conversaciones con este *tatic* de Palma Xhanail pude saber que su padre había sido curandero y ello le había conducido, según él, al alcoholismo. De hecho, este *tatic* es totalmente contrario al uso de “trago” en cualquier ceremonia o rito, aunque ello sea parte de la tradición. Esto mismo observé en muchas otras familias. Es evidente que el alcoholismo ha generado gran cantidad de problemas en las comunidades pero es más notoria su desaprobación en aquellas personas o familias que están todavía más cercanas a la misión de Bachajón y sus estructuras. De hecho, este *tatic* lleva más de cuarenta años como catequista, atendiendo en la parroquia de Sitalá y participa activamente en los espacios de la Misión Bachajón. Además, es una persona muy respetada en su comunidad por los cargos que ya cubrió: “Fui comité de escuela tres años, principal del ejido nueve años (desde fundación), agente municipal de la comunidad nueve años, dieciséis años de representante regional en Pueblo Creyente, tesorero del *ts’umbal* Sitalá y catequista 43 años”.

Me decía:

“Hay muchos curanderos pero no mero, es mentira, saca dinero, quemar mucha vela, comen mucho pollo y echan trago. Yo no me gusta ya. Antes sí había, eran principales, no jóvenes, los más sabios, de 80 o 90 años. Pero ya no hay principales, ya murieron. Vienen de otras comunidades. Para ser principales tienen que ser *poxtaywanej*” (Anotación en Diario de Campo; Palma Xhanail, 3/9/2015).

El sistema de cargos tradicional, aun cuando se siga manteniendo y en ello la Misión jesuita de Bachajón hace un trabajo importante, ha cambiado mucho su esencia de servicio gratuito:

“Los servicios eran obligados, había un nivel de presión comunitaria, los principales hacían su juramento, no podían negarse, los presionaban con amenaza de cárcel si no querían hacer su trabajo. Los principales eran ancianos y ellos elegían a los jóvenes como justicias. Si no daban servicio de mardoma o capitán les pedían trabajo de justicia que era menos pesado, era la última oportunidad de servicio comunitario. Los servicios no eran pagados, pero eran presionados para hacerlos. Ahorita ya le estamos haciendo como los caxlanes” (Testimonio en Documento interno, Relatoría Reunión de Consulta en Ts’umbal San Jerónimo, 2001).

Ahora ya no es visto de igual manera por los más jóvenes, que incluso llegan a burlarse de los viejos por defender y seguir con los servicios comunitarios en gratuidad¹⁴². Y esto, se afirma, tiene que ver de nuevo con la influencia de la educación formal, a diferencia de la educación comunitaria para el aprendizaje adonde el respeto a las y los más ancianos, el servicio y las tradiciones comunitarias eran lo más importante.

Ahora se considera que en la educación oficial los maestros, muchos de ellos ladinos o caxlán, no conocen la cultura tseltal y no tienen ningún respeto por las tradiciones.

¹⁴² Los muchachos ya les dicen a los viejos o se ríen: “¿y no te pagan?” (E.M., Bachajón, 10/11/2015).

Por último, la injerencia de la iglesia católica ha sido también un factor relevante. El trabajo pastoral que se ha venido realizando por los misioneros, impulsado desde la Diócesis de San Cristóbal en general, y en particular en la región desde la misión jesuita de Bachajón, conllevó una reorganización por la que se crearon nuevos cargos comunitarios: catequistas, diáconos, principales o presidentes de ermita.

Según documentos internos de la Misión de Bachajón, aun cuando se ha insistido en mantener como ejemplo a los cargos antiguos, y con algunos grados de éxito, ello contribuyó a una nueva fragmentación del sistema tradicional al separar los cargos políticos, por un lado, los religiosos tradicionales por otro y los nuevos cargos que introducía la Diócesis en base a su “iglesia autóctona” por otro. El éxito que se apuntaba anteriormente se observaría en una nueva “simbiosis” entre el antiguo tradicional y lo más nuevo, sobre todo en términos religiosos:

“...hay lugares en los que logran interrelacionarse adecuadamente ambos cargos, los cargos religiosos tradicionales, y los más “nuevos”. Por esto me refiero a los cargos que tienen más o menos 50 años, pero que ahora son los cargos viejos, curiosamente. Entonces, te encuentras con que ahora catequistas y diáconos son los que hacen la fiesta tradicional, y son elegidos por los Principales, y que quienes son diáconos, catequistas, ya son elegidos como Principales, para llevar adelante la tradición antigua, entonces ya se han ido fusionando estas dos tradiciones, la antigua y la más actual, y hay una simbiosis que son los cargos religiosos” (Testimonio P.A. en documento interno de la Misión Bachajón, año 2011).

El diaconado indígena¹⁴³ se considera uno de los triunfos en la región de esta iglesia autóctona y que mantiene el espíritu de servicio de los cargos tradicionales, además que es acompañado por principales como responsables de guiar y aconsejar. Sin embargo, estos principales no se considerarían como “los auténticos”, pues no han pasado por toda una vida de servicio, tal y como reza la tradición antigua. Igualmente, es importante señalar que testimonios manifestaron que la iglesia contribuyó, con el arribo de los jesuitas, al desplazamiento del poder de los principales, pues éstos eran laicos, generando un fuerte resentimiento de los mismos y algunos pobladores. Se afirma también que en los lugares adonde la intervención de los sacerdotes era menor, por lejanía, se mantuvo una estructura tradicional más fuerte que es posible observar en cómo se hace la fiesta, tal es el caso del *ts’ umbal* Guaquitepec (E. M., San Cristóbal de las Casas, 05/05/2016).

Un tseltal me comentaba que en efecto, adentro de la estructura de diaconado aparece la figura del principal, pero ésta dista de ser la que antiguamente era y que ahora se regían más por la “palabra de Dios” contenida en la Biblia. Asimismo, me decía que ahora a todo se le nombraba como “principal” y que “hasta los antorchistas tienen su principal” pero no tienen nada que ver con los principales anteriores, personas muy ancianas que curaban y tenían una relación estrecha con lo sagrado. Y que tal vez la figura de los *capitanes* en las fiesta sí, pero éstas, como se verá más adelante, también han sufrido modificaciones.

¹⁴³ Un comentario que recibí de un jesuita y considero sintetiza de manera anecdótica cómo y por qué surge el diaconado: *“lo del diaconado es lo más nombrable ¿Te sabes la historia? Una vez estábamos platicando con ellos y alguien preguntó: “bueno, ¿y si a los jesuitas los corren o los matan, pues un avionazo o lo que sea?”. Y dice un viejo: “mire padre, cuando mataron a cristo no pasó nada porque les dejó el espíritu santo, pero ustedes no nos lo han querido dar. Es decir, ustedes siguen...” ¡Fue una revelación tremenda de lo que estamos haciendo! Y entonces se empezó. Sí, el servicio al diácono es servidor. Eso quiere decir diácono en griego. Y pegó”*. Con ello se buscaba que se les diera a los indígenas el “espíritu santo completo” y ser ordenados como sacerdotes (de Vos, 2002:240)

No obstante estos “nuevos principales”, más jóvenes, no cumplan con todas las características de los anteriores, el hecho que sigan en servicio comunitario y sin recibir remuneración se considera como seguimiento a la tradición del sistema y el “cuidado” del cargo, sobre todo frente a la idea de trabajo asalariado que va posicionándose con fuerza entre los más jóvenes¹⁴⁴.

En síntesis, puede decirse que se ha producido a través de los años un fenómeno de traslación de poderes desde un sistema interno comunitario y en base a tradiciones culturales ligadas a elementos ancestrales, a un sistema de poder exógeno que muy poco o nada tiene que ver con el anterior. Si bien desde la Misión de Bachajón hay un gran esfuerzo por mantener el sistema tradicional de cargos, del cual además se sirve para el desarrollo de su trabajo evangelizador, a nivel comunitario se observa una importante pérdida de ese poder anterior con una asamblea al frente en la que la participación era sumamente importante y “el consejo de los más ancianos” el que tenía la última palabra.

¹⁴⁴ En conversación con García Reyes (Abril, 2016).

4.3.4. Sobre el Trabajo Comunal

El trabajo comunal o colectivo está íntimamente relacionado con los anteriores elementos de territorio y poder comunal. En este sentido, el trabajo que realice conjuntamente la comunidad deberá ir dirigido a satisfacer las necesidades que por acuerdo asambleario se decidan y que además vayan orientadas a un bien común y en base al territorio compartido.

El trabajo comunal se expresa en otros lugares como tequio, faena o mano vuelta; aunque en esta región y para el caso de las comunidades en cuestión estos nombres no les resultan familiares. Les llaman trabajo comunitario (*comon a'tel*) y van más de acuerdo a la idea de servicio.

Así, su fundamento iría ligado a la idea de autoridad y los espacios en donde ésta se ejerce, eso es, la institucionalidad comunitaria y los cargos que se desprenden en las comunidades, como por ejemplo ahora de policías (o justicias), comité de educación, suplente del agente, agente y principal. Esto, afirman los más grandes, no existía anteriormente y fue llegando desde los centros como Bachajón, Chilón o Sitalá:

“Antes antes todavía no había agentes, sólo en centro Bachajón, cuando hay un problema o algo se iba a Bachajón. Ese tiempo todavía no habían escuelas, cuando empezaron a pedir las escuelas entonces empezó ahí a formar cada comunidad con su escuela, con su agente, con su comité, con su principal y todo. Ahí se empezaron a formar. Antes no había ese servicio” (X.M., Palma Xhanail, 03/11/2015).

La manera cooperativa en la que se realice el trabajo es tanto más importante que el resultado que se obtenga de ella pues, además de evidenciar una condición autónoma y recíproca de resolver dichas necesidades, la convivencia aporta también para la cohesión comunitaria. Por tanto, y para ello, necesitaría de la asamblea, la participación y el reconocimiento de ese espacio para tratar los asuntos que compete a la comunidad.

Sin embargo, los cambios en la estructura de autoridad comunal han afectado en cómo se organiza el trabajo cooperativo. Si el poder comunal, de alguna manera, ha sido cooptado por las estructuras oficiales y los temas que se abordan en las asambleas han desplazado a los que en algún momento siguieran el objetivo del bien para todas y todos, entonces, los servicios de trabajo comunal que se desprendan de ella, también han variado.

De hecho, se tiende a confundir este servicio comunitario con la organización necesaria requerida para implementar y ejecutar los proyectos gubernamentales. La agenda de estos trabajos vendría marcada por dicha gestión y en base a una autoridad municipal o local oficial, que no comunitaria.

En testimonios, por ejemplo, se identifican proyectos de mujeres de cría de animales como un trabajo colectivo. Y efectivamente se trata de un conjunto de mujeres que se une para la gestión de tal proyecto, pero lo que ahí media son principalmente los recursos económicos para unas cuantas familias y no el bien de toda la comunidad. También la organización del grupo iría en función del inicio y el fin de los proyectos en los que, por demás, casi siempre son hombres los que están a la cabeza manejando los fondos. Es decir, el trabajo comunal al que se hacía referencia en un inicio no iría, por tanto, en este sentido individualista y para la obtención de ingresos económicos. Esta fue la respuesta que obtuve cuando pregunté en una ocasión si en la comunidad había trabajos que realizaran conjuntamente todos y todas en la comunidad:

“Estuve yo juntando mujeres para trabajar en granjas de cerdos, no sé qué año. Fue programa de gobierno, de la Secretaria de Pueblos Indios, hoy ya es Secretaría de Cultura y Pueblos indígenas, la SEPI. No recuerdo bien el año, pero sí estuvo funcionando, estuve yo dirigiendo. Estuve viendo yo el programa, tenía yo cargo en la organización. Yo lo busqué ese proyecto. Son de mujeres claro, pero nombraron su presidenta, su secretaria y a mí me nombraron para que vigile yo el recurso, cuánto es el monto del proyecto. Se compró 40 cerdos, se pusieron a un ladito de la iglesia, se hizo granja” (S.M., Palma Xhanail, 14/08/2015).

Por otro lado, gran parte del trabajo colectivo o cooperativo que se realiza en la región está supeditado a la pertenencia a determinadas estructuras organizativas. Y esto es fruto de las diferentes filiaciones políticas y religiosas. Así, existe un trabajo colectivo adentro de estructuras organizativas políticas como el que llevan adelante los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), en el que participan algunas familias de estas comunidades. O también el trabajo que organiza regionalmente la Misión de Bachajón para fomentar el sentido comunitario:

“...en los espacios formativos, en los interregionales, en los interzonas, en los cursos que se dan entre ellos fomenta esta organización comunitaria, que es un poco dirigido, que es como lo hace la organización, como lo hace los MAREZ, se aprovecha de que hay una base, no se aprovechan, pero se valen de que hay una estructura comunitaria y promueven. Y esta es nuestra tarea, la de promover, la de las redes de solidaridad” (A.E., Bachajón, 10/09/2015).

Las familias sujeto de esta investigación participan en los trabajos colectivos y cooperativos de la misión jesuita y el proyecto de iglesia autóctona que lleva adelante. Ello se abordará en el capítulo siguiente cuando nos acerquemos a la economía solidaria practicada por Yomol A'tel¹⁴⁵.

Así las cosas, no puede afirmarse que son generalizados los trabajos comunales o de apoyo intrafamiliar en la región. Únicamente se observaron algunos y en base a los testimonios de los que se pudo disponer.

Los primeros, comunitarios, se conciben como los servicios gratuitos que benefician a toda la comunidad y que se organizan para el mantenimiento de los caminos, de la luz eléctrica y de la escuela. Son obligatorios para los hombres y su no asistencia implicará el pago de multas.

¹⁴⁵ Aunque es preciso señalar que cooperación y cooperativismo tienden a confundirse. El segundo involucra una serie de estructuras organizadas jurídicamente para que le de soporte al trabajo colectivo y el hecho que exista el dinero de por medio cambia en mucho el sentido de cooperación y de apoyo mutuo. Pero esto ya se abordará más adelante.

Éstos, en algunos casos, son fruto de los primeros acuerdos desde la fundación de la comunidad:

“...Cuando no había la carretera, hay caminos a Sitalá. La gente se organizó para limpiar, poner puentes sobre los ríos. Al principio cuando se funda (...) Cuando entró la carretera quedó abandonada la vereda que había abierto porque de la carretera hay patronatos para carretera, ese día el patronato se hace una reunión, convoca una reunión de las cuatro comunidades, ahí se pone una fecha en qué día se van a ir a trabajar en la carretera. Limpiarlo o hacer las cunetas, todo, ahí se juntan primero y se platica qué trabajo se va a hacer y dónde va a empezar el trabajo. Y luego sale toda la gente de la comunidad se va trabajar en la carretera. El que no sale, el que no llega, va a tener que pagar 100 pesos” (J.M., Palma Xhanail, 03/11/2015).

Pero, como se advirtió, su organización está estrechamente vinculada a una estructura municipal y es de carácter obligatorio por lo que se pondría en duda la libre cooperación. Más si su no realización implica el pago de montos considerablemente elevados para estas familias campesinas.

También hay comisiones para atender las cuestiones de la luz eléctrica, su pago o las problemáticas que puedan surgir. O el comité de la escuela en el que los padres y madres de familia se juntan para atender la escuela, por ejemplo, en su limpieza. La mayoría de estos servicios se realizan varias veces al año y casi no cuentan con mujeres:

“Las mujeres no tienen cargos, sólo en programas o proyectos de prospera; pero es diferente del servicio comunal. La diferencia es que en el oportunidades solo son mujeres. En el servicio de comunidad son solo hombres, así está” (J.M., Palma Xhanail, 03/11/2015).

En materia agrícola, se manifiesta que no existen terrenos que se trabajen de manera comunal (son ejidos o en co-propiedad) y que el único apoyo que se realiza es entre familias y en tiempos de siembra, cosecha y limpiezas:

“(...) las parcelas los trabajan por familia, si hace milpa lo trabaja su familia. En donde he visto que se hace por comunidad es en la siembra de la milpa, si es grande o se siembran dos, tres milpas al día. Existe todavía esa organización del trabajo en común. También para hacer fiestas también se junta la gente. Se junta, se organiza, los acuerdos se toman en asamblea en donde participa hombres y mujeres. Existe todavía esta organización” (X.G., Chilón, 26/05/2015).

También cuando algunos miembros de las familias tienen varios cargos comunitarios se requiere de este apoyo entre tíos, primos y cuñados. Esta “ayuda mutua” no tiene contraprestación económica, sino que es un intercambio de favores en forma de trabajo campesino. Lo mismo ocurre en la construcción de las casas por las que se ofrecerá algo de comer a las personas que apoyen. En este sentido sí iría más en consonancia a un trabajo comunal propiamente:

“Cuando quedo solo, (porque) mi papa va a curso, llega mi primo o tío a ayudar. Cuando no hay dinero para pagar gente, se trabaja con otra familia y luego ellos apoyan. Pero no muchas familias lo hacen ya, se trabaja mucho individual. Para construir sus casas, cuando de madera más, ahora de block está más pesado y nadie quiere. Cuando es de tabla solo se ayuda los techos, cuando es de material menos. El que nos viene a ayudar igual tenemos que ayudar, sea familiar o no, aunque sea en otra cosa, otros trabajo” (J.M., Palma Xhanail, 03/11/2015).

Por otro lado, hay otros servicios de carácter religioso y cooperación comunitaria que es posible observar en las fiestas. Tal y como se verá a continuación.

4.3.5 Sobre la Fiesta y los Ritos

Como ya se mencionó, cada uno de los *ts'umbales* o territorios son el resultado de un proceso histórico y cultural. Al igual que existen diferencias lingüísticas, en la manera de sanar o en la apropiación territorial, también las hay en los rituales que involucran actos de ofrenda, petición o remembranza de ciertos pasajes históricos¹⁴⁶. Estos son momentos de celebración y gran espiritualidad en los que se ritualiza la vida y viceversa. Como un joven sacerdote jesuita me decía:

“los ritos son una expresión de lo que se vive en la vida, y lo que se vive en la vida es una expresión de lo que se vive en los ritos. Es como un equilibrio que se va haciendo entre los dos. Y el que tengan los tseltales ahora sus ritos católicos en tseltal, incluyendo ahora la tierra y su cosmovisión, es un avance grandísimo, es un avance que le da identidad al pueblo” (A.E., Bachajón, 10/09/2015).

La fiesta, en esta región, se vive como espacio y tiempo para el intercambio y la convivencia comunitaria. De ella brota todo ese mundo ritualizado que va cristalizando en las tradiciones tseltales de servicio comunitario y diálogo sagrado que se conectan, a su vez, a una cosmovisión maya.

¹⁴⁶ El Carnaval, que se realiza en el barrio de San Sebastián, es una representación del pasaje histórico en el que los caribes o lacandones incursionaron en Bachajón (1552) matando a gran parte de la población y desplazando al resto. Cuentan que por motivo del olor tan fuerte que desprendían los cadáveres, se fundó el actual poblado de Bachajón, a 8 km del original. Si bien se trató de un conflicto y despojo violento, en la fiesta se vive como una reconciliación (Bretón, 1984). Una parte importante de esta conmemoración es el juramento o transmisión del cargo. En documentos internos de la misión de Bachajón tuve acceso a fotografías y textos que mencionaban “la retirada del juramento del capitán” en la que los capitanes aparecían cargados sobre una peculiar silla con patas de animal en el último día del carnaval; o fotografías en las que los capitanes son siempre guiados por los principales y acompañados por los “jefes caribios” que portan unos chalecos hechos de piel de animal. La retirada del juramento incluye un *pat o'tan* en el que se hace referencias a los servicios de la fiesta (“ya ha dado su verdadero sacrificio, ya ha dado su verdadero trabajo”), a la ofrenda (“continuamente ofreció flores, continuamente ofreció candelas”), a la petición (“vengo a pedir tres gracias, vengo a pedir tres bendiciones”) y lo numérico está siempre presente (“ con los seis que forman las flores, con los seis que forman las candelas”). Se habla desde el corazón (“la palabra del corazón”) y en referencia a la tradición que ya se perdió (“no podemos acabar con lo antiguo”). Se concluye besando la tierra (Notas de cuaderno de campo 4 y 5 enero 2016, Colegio Bachajón).

En ellas, la participación comunitaria y/o familiar es esencial, ocupando las mujeres, a mi modo de ver, un papel importantísimo¹⁴⁷. Además del trabajo de preparación de la fiesta (de los cargos, los alimentos, la música, el vestido, los lugares, el altar), su componente espiritual a través de la palabra con Dios y los Santos o con la naturaleza, es fundamental. Ello denota una manera de relacionarse, reapropiarse y dar sentido al territorio, al que se le honra por proveer de vida, incluyendo las divinidades que en él habitan.

Uno de los rasgos característicos y que define a cada *ts'umbal* es su Santo patrón. Éstos fueron traídos como mecanismo colonial para organizar una nueva forma de vida alrededor de su imagen y vivencias. Pero con el tiempo, se convirtieron en referente territorial para dotar de identidad a cada pueblo, tanto que incluso los nombres de algunos *ts'umbales* corresponden a los santos que los amparan. La mayoría de la población, católica en general, se vive como hijos e hijas de su santo o su virgen y ello se observa en las principales fiestas:

“Antes de llegar la misión ellos ya hacían sus fiestas de San Jerónimo, San Sebastián y San Miguel. En la milpa hacían limosna, sabían que ellos solos no podían hacer, invitaban al principal para hablarle a Dios y ahí mismo en la milpa le hablaban” (Testimonio en Documento interno, Relatoría Reunión de Consulta en Ts'umbal San Jerónimo, 2001).

Las fiestas más significativas en la región tienen que ver con la fecha de veneración para cada imagen, establecida en el santoral católico, pero que también están relacionadas con el ciclo agrícola¹⁴⁸.

¹⁴⁷ La referencia a la mujer en el *pat o'tan* del carnaval la colocarían en una posición de subalternidad en relación al hombre como “la que se encuentra a mi espalda”, pero también como la que estaría “a mi costado” y llega también para “pedir las tres gracias”; muchas veces hay un contraste entre lo discursivo y las expresiones en la fiesta en las que las mujeres tienen una función importantísima y muy valorada como en los bailes, el alimento y en sus cargos (en el beso de la bandera) (Notas de cuaderno de campo 4 y 5 enero 2016, Colegio Bachajón).

¹⁴⁸ Se observó en actividad familiar una estrecha relación entre el calendario festivo y las tareas del campo para cada uno de los meses, al igual que sucede en otras culturas occidentales como la europea. Por su parte, Bretón (1984:113) también afirma que las fechas de los patronos/as siguen el calendario agrícola y da como ejemplos la festividad de San Miguel en mayo que inicia la siembra, San Sebastián o el Carnaval que cerrarían el ciclo en enero y marzo.

A pesar del sincretismo o síntesis con lo maya tseltal, las mujeres señalan como fechas más importantes la Navidad (25 Diciembre) y la Virgen de Guadalupe¹⁴⁹ (12 de Diciembre) “porque es nuestra madre y por eso participamos”¹⁵⁰. Y por supuesto, señalan los hombres, las fechas relacionadas con los santos y vírgenes de cada pueblo: San Jerónimo y San Sebastián en Bachajón (30 de Septiembre y 20 de Enero respectivamente), La Natividad en Guaquitepec (6-10 Septiembre), San Pedro en Xitalha’ (29 de Junio) y Santo Domingo en Chilón (1-4 de Agosto).

Aunque ello no quita que también sean importantes otros santos y vírgenes como San Miguel, Santa Ana, la Asunción, San Alonso, San Francisco, San Andrés o la Virgen del Rosario, entre otros¹⁵¹. También la Semana Santa o Pascua en marzo o abril se considera importante.

En el carnaval de Bachajón o *Loil K’in* (febrero o marzo) y la fiesta de la Santa Cruz a la tierra y al agua (3 de mayo), la intromisión católica es menos evidente, aunque la hay, pero se conecta especialmente con el territorio (agua, tierra, naturaleza) y la historia. También es importante la fiesta de muertos, celebración pre-hispánica que se realiza en todo México.

Por otro lado, y además de las festividades mencionadas, hay una serie de rituales que se realizan en los espacios productivos y doméstico y aparecen señalados con cruces (en los manantiales, cafetales, milpa, potrero y el interior de la casa).

¹⁵⁰ Anotación en Diario de Campo, Palma Xhanail, 3/9/2015.

¹⁵¹ Alusiones encontradas en documentos como los pat o’tan (saludo-ritual de la fiesta), en memorias de reuniones y testimonios recabados; así como de observar las imágenes que las familias tienen en los pequeños altares de sus casas y las que están en las Iglesias. Referente a esto último es notorio cómo en los altares (de iglesias y casas) tienen una posición central el Santo venerado por el ts’ umbal junto a la Virgen de Guadalupe.

Mientras las anteriores fiestas patronales involucran a toda o gran parte de la comunidad, éstas pueden realizarse a nivel comunitario como la fiesta de la Santa Cruz¹⁵² o en ámbitos más reducidos en que cada familia, nuclear o en extenso, celebrará en sus parcelas.

Las fiestas patronales, al igual que el poder comunal, también han experimentado transformaciones. Por su vinculación con la estructura de cargos tradicional y el ejercicio de su autoridad¹⁵³, se ha visto influida por elementos de la exterioridad dando lugar a cambios en la manera de hacer los rituales y sobre todo a quienes involucra.

Asimismo, se señala que anteriormente, cuando sí se seguía al pie de la letra la tradición, los *capitanes* hacían ayunos prolongados y en completo aislamiento. Se afirma, por ejemplo, que éstos no veían a sus esposas y se mantenían en casas de petate en silencio, sin apenas dormir ni conversar con nadie, comiendo muy poco y concentrados en sus diálogos y oraciones. También algo interesante es que el/los principales (junto con sus ayudantes/as) eran responsables, como parte de la fiesta, de la elaboración de trastes para la comida. Esto es una característica que hoy sigue diferenciando a un *ts'umbal* de otro:

“En Bachajón cuando hay fiesta comen con plato y vaso y en Xitalha' sirven con *sets* (cuenco de barro)” (Anotación en Diario de Campo; Palma Xhanail, 3/9/2015).

La queja actual se manifiesta en que la participación ya no es la misma, ni en número ni en aportación y, aunque sí se mantienen elementos esenciales y de acuerdo a la tradición como la música, el baile, la comida y la ofrenda, la oración de alguna manera se va aproximando a la forma de rezos católicos.

¹⁵² Por ejemplo, en el trabajo de tesis de Pérez Moreno (2012) se detalla la Fiesta de la Santa Cruz en Bachajón o *Sk'in Ha'* (la Fiesta del Agua) que se celebra en el ejido San Jerónimo Bachajón en algunas de sus “cajas de agua”.

¹⁵³ Recordar que no es otorgada sino atribuida a través de toda una cadena de servicios para llegar a ser “principal” de la comunidad (En documento inédito “La Democracia Tseltal”, Maurer, 2015).

Se afirma:

“En nuestro barrio ya no se honra al Santo patrono, estamos muriendo ya de esto, ya no entran a ser capitanes, ahora sólo hay una mardoma, antes eran nueve. Hace 17 años había capitanes. Luego una sola familia de capitanes durante 9 años. Los principales ya no me gustan parece están dormidos. Antiguamente la mardoma¹⁵⁴ daba de tomar miel, eran sólo las viudas, pero ahora ya no hay criterio para entrar. Ahora es otro tipo de fiesta, hay novena en cada atardecer” (Testimonio, Relatoría Reunión de Consulta en Ts’umbal San Jerónimo, 2001).

El saludo ritual o *pat o’tan* está cargado de muchísimas alusiones católicas: a varios santos, al espíritu santo, a Dios Padre y Dios Hijo, a Jesús, María y José o al patrono o “gran confesor”.

En el *pat o’tan* tradicional del ts’umbal San Jerónimo¹⁵⁵ se pide, 3 veces, para la alimentación de la familia, para la vida, para que no se pierdan las costumbres (“no perdamos lo antiguo”), así como se pregunta qué debe hacerse para recibir esas bendiciones. Evidentemente el ritual de petición en curso y la ofrenda que lo acompaña son ya una acción. Junto a las alusiones católicas, aparece la mención a los ancestros como “padres y madres principales” ligados al “gran árbol” (ceiba) o “gran majagua”. Para la petición se hincan, mencionando que lo hacen “en la tierra” y bajo ese gran árbol, “abriendo el corazón” y ofreciendo la palabra. La ofrenda debe “subir”¹⁵⁶ y retornar a la tierra en forma de bendiciones para la comida, la vida y la protección frente al “enemigo” o “extraños”.

Las oraciones, el saludo ritual o *pat o’tan*, los musiqueros (flauta, tambor, guitarra y violín), sus protagonistas (los capitanes y capitanas), el baile y la comida, son los elementos esenciales de la fiesta tradicional tseltal.

¹⁵⁴ También se encargaban de lavar las ropas de los santos y bailaban durante 15 días sobre un piso de juncia.

¹⁵⁵ En documentos internos proporcionados por la Misión de Bachajón.

¹⁵⁶ Al cielo.

Ésta última, la comida, preparada por las mujeres con los y las capitanes/as como responsables, debe constar de lo que la tierra produce (principalmente maíz y frijol) y algo de carne (puerco, sobretodo). Y es importante que sea fruto de la tierra porque es lo que se ofrece para pedir en contraprestación la misma abundancia que otorga el Santo, como sucedía anteriormente:

“Ya no se va a poder recuperar, ya se perdió mucho. Como vienen tanta ayuda (diconsa, azúcar, frijol) ya nos seguimos lo de nuestros antepasados. Todo lo que comían y bebían lo hacían ellos. Yo creo que ya no se va a poder hacer (...) Los principales nos asustaban diciendo que si no prendías candelas o haces ofrenda a los santos ya no se van a acordar de ti cuando te mueras. Por eso cuando se juntaba al maíz sobraba” (Testimonio, Relatoría Reunión de Consulta en Ts’umbal San Jerónimo, 2001).

La alimentación y en ella el maíz, el frijol y todo lo que ofrece la milpa como verduras o frutas, plantas medicinales o utensilios para la cocina que se obtienen también de algunos cultivos, son esenciales en las fiestas y rituales.

Aparece el alimento como obsequio a las divinidades, como súplica para que no falte en la familia y la comunidad o en los momentos de convivio e intercambio. Siempre presente, incluso como centro ceremonial y simbólico, se representa en las ofrendas-altares que llegan a colocarse frente a las cruces¹⁵⁷ en las fiestas y en cualquier actividad que se considere importante, sea de trabajo y/o de reflexión comunitaria.

Por ejemplo, la ofrenda a la “madre tierra” y al agua durante la festividad de la Santa Cruz (1-3 de mayo) que se hace en el ts’umbal San Sebastián, comienza adornando la cruz con palmas y flores en el lugar en donde esté situada (milpa o manantial), para después proceder a “inciensarla”. Se acompaña de música, baile y cohetes, como en el resto de festividades.

¹⁵⁷ En el diálogo cultural en San Jerónimo Paxilha’, al inicio de la actividad, se colocó un pequeño altar en la iglesia frente a las cruces e imágenes de los santos. En el altar se colocaron elementos que la comunidad consideró imprescindibles y que por ello se bendijeron: maíz (en elote y semilla), frijol, agua, verduras, hierbas, plátanos, utensilios de la cocina. También las veladoras y el copal fueron protagonistas.

El ritual, para el caso de la tierra, se realiza antes de emprender las primeras tareas del ciclo agrícola. La tierra se considera un obsequio divino (“santa tierra”) y cuando se prepara para la siembra¹⁵⁸ hay que pedir permiso y dialogar con lo sagrado. El ritual es pues una ofrenda para que en reciprocidad se reciba el cuidado de los cultivos (para que no haya plagas o le afecte el viento o los animales se coman la cosecha) y se obtenga una buena cosecha. A ella se lleva también veladoras, cacao, café, frijol, tortillas y atole como “el regalo” que se le entregará:

“El cacao se tuesta, se muele y se bate con agua; y cuando todo esté preparado se lleva ante la cruz. Se necesita tener a mano dos jícaras de atole, tres tortillas rellenas de frijol molido como el *ch’ umilwaj*, pero sin calabaza. Cuando el regalo a la tierra todo se haya metido al agujero, los que están frente a la cruz se les reparte seis tortillas de frijol molido, una jícara de café y una jícara de atole” (Documento interno Misión Bachajón sobre Ts’umbal San Sebastián, s/f).

Igualmente es tradición enterrar el corazón y pechuga de un animal, de pollo o gallina. Las mujeres, tras haberlos hervido por separado, sin sal, retiran al primer hervor el caldo con los *sets* (cuencos de barro). Los introducen en un agujero hecho en la tierra y frente a la cruz junto a dos tortillas, dos jícaras de café amargo y doce copas de trago. Después, todos y todas las presentes comen la carne, sin sal ni especias, en ese mismo espacio para, por último, finalizar tomando *pox* y tras las palabras del principal en su *pat o’tan*.

Por otro lado es importante observar la activa participación de las mujeres en la fiesta tseltal. Ellas también ocupan cargos de capitanas o de principales. La festividad de la Virgen del Rosario que tiene lugar en octubre en el *ts’umbal* Xitalha’, es muestra de ello. Esta celebración, al igual que las otras patronales, se asienta sobre los cargos tradicionales que ostentan hombres y mujeres¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Abril y mayo son los meses de la siembra de maíz y frijol.

¹⁵⁹ De hecho los cargos comunitarios involucran a la pareja: hombre y mujer.

En ella se realizan actos solemnes como tomar o pasar el cargo de capitanes y capitanas, la “besada de la bandera” o el pronunciamiento del pat o’tan. Los cohetes y los sonidos de la flauta, tambor y caracol son las señales de la salida y llegada a las casas de capitanes/as y la iglesia, hay baile, se sirve el cacahuilmax¹⁶⁰ y se come conjuntamente lo ofrecido en las casas de los capitanes/as.

Pero en esta festividad en concreto encontré¹⁶¹ algo que me pareció particularmente interesante y es cómo se prepara a la mujer para guiar algunas ceremonias¹⁶². Para ello se adorna su cabello con un lazo muy antiguo, tejido a mano, y que se trenza hasta conseguir como resultado final una especie de corona roja. Es por ello que se llega a decir que las mujeres “son las reinas de la fiesta”. También en otros ts’umbales, como el de Guaquitepec son especialmente protagonistas, tal y como muestra el testimonio a propósito del acto de “besada de la bandera”:

“aparece en toda su belleza, ataviada y muy bien peinada, y con su séquito de damas de honor. Se arrodilla sobre el suelo cubierto de juncia (barba de ocote); porta en sus manos un lienzo blanco sobre el cual el capitán coloca la cruz del asta de su bandera; la mujer hace una reverencia y toca la cruz con su frente y luego con las mejillas, y la besa” (Maurer, inédito).

Es interesante lo anterior, porque en su vida cotidiana la mayoría de las mujeres habita únicamente el ámbito privado de la casa. Entonces, a través de su papel en la fiesta, consiguen situarse en el espacio público¹⁶³, generalmente ocupado por los hombres:

“Es toda una ceremonia donde se ve la participación del hombre y la mujer, aquí es la fiesta principal de las mujeres donde ellas son las que dirigen, son las que guían esta ceremonia como en otras que hemos visto” (En Documento interno Ts’umbal Xitalha’).

¹⁶⁰ Bebida de cacao con maíz recocido que se sirve en jícaras.

¹⁶¹ En documentos internos sobre los ts’umbales (Colegio de Bachajón) y algunos diálogos informales.

¹⁶² Se las viste con trajes blancos bordados con gran colorido (*chilil*).

¹⁶³ Interesante también sería cómo se concibe lo público y privado en estos contextos.

Por último, mencionar que otra de las características es que la fiesta se vive con especial alegría y ello tiene que ver con el colorido de la misma, en sus trajes, por la música, los cohetes, las visitas de una casa de un capitán a otra y la gran participación comunitaria de ancianos y ancianas, hombres y mujeres, jóvenes y niñas y niños.

A pesar que se ha perdido parte de lo que anteriormente fueron las fiestas tradicionales tseltales, hay un intento de recuperación, sobre todo en lo que a los principales corresponde. En este sentido, la Misión de Bachajón ha invitado a los principales antiguos, los “verdaderos”, para que mediante testimonio vivo sea posible rescatar su historia y la importancia de la ofrenda ya que ellos “conservan tan valioso aprendizaje en su corazón”¹⁶⁴.

La participación de las y los jóvenes en la fiesta es mucho menor, no se conoce del todo su sentido y, en algunos casos, se ha perdido el respeto por los principales. También desde la misión Bachajón hay un trabajo que se realiza con las y los jóvenes para la documentación de los ritos y las ofrendas y con ello se dignifique la identidad del pueblo tseltal¹⁶⁵.

Varios testimonios son los que afirman que hay mucho trabajo que hacer con ellos y ellas, dado que la tradición se está perdiendo por interacción con la cultura occidental y esto sucede mucho desde el ámbito de la educación oficial dado que en la escuela no se enseña la cultura y, en ocasiones, se denigra la fiesta por considerarse algo de “viejitos”, refiriéndose a los principales.

¹⁶⁴ Testimonio, Relatoría Reunión de Consulta en Ts'umbal San Jerónimo, 2001.

¹⁶⁵ Es lo que se denominó “puentes interculturales” que consistió en un equipo de trabajo mixto (tseltales y mestizos) para documentar las fiestas. Este proceso involucró a los jóvenes como una manera de acercarlos a su propia cultura. Con ello se llegó a conformar otra área de trabajo denominada “fortalecimiento de la cultura tseltal” (Huellas de un Caminar, 2010:266-267).

Se considera es muy positivo recibir una educación, pero lo que no se ve con buenos ojos es que desde ella se desmerezcan los elementos importantes de la vida comunitaria y la espiritualidad tseltal¹⁶⁶.

La misión de Bachajón no sólo hace un trabajo de rescate de la fiesta tradicional sino que la promueve, a pesar de la influencia que tuvo desde sus estructuras de base y algunas prohibiciones (como el alcohol en los ritos) que generaron tensiones entre quienes estaban más del lado de la tradición y sin intervención misionera. Parece esas tensiones pudieran haberse diluido en los últimos años, ya que algunos jesuitas han participado como capitanes en la fiesta de San Jerónimo Bachajón. Tal fue el caso en los años 2002-2003 y 2008-2009 con la participación de José Avilés S.J. y Felipe Jaled Alí Modad S.J.

Las fiestas y ceremonias son hoy por hoy los momentos en los cuales es posible observar mayores expresiones de felicidad y cohesión comunitaria. Con ellas se recrea un tiempo y un espacio ideal de convivencia y armonía social-espiritual. Son prácticas desde y para la comunidad, que relaciona a su vez el intercambio y un trabajo cooperativo conjuntamente organizado y vinculado al territorio. En este sentido se mira claramente la comunalidad o su *stalel* (modo de ser/estar tseltal) para cada uno de los *ts'umbales*.

¹⁶⁶ Aunque también encontré jóvenes interesados en conocer más sobre su historia como mayas tseltales y las narraciones que los más grandes hacen sobre cómo era la vida en la comunidad.

Reflexión final

El análisis en torno a algunos elementos de la cultura tseltal, ha permitido aproximar un diagnóstico de este sistema integrado a partir de sus cambios y permanencias. Introduciendo la *Flor Comunal*, desde el territorio como base de relaciones, se ha podido observar un escenario histórico complejo, así como la disputa interna y externa que por él existe. En ello se involucran muchas transformaciones profundas tales como la transferencia del poder comunal a las instituciones oficiales y la pérdida en el sentido de servicio para el bien comunitario, tanto civil como religioso.

La compleja e histórica problemática de la tenencia de la tierra se observa en la dificultad de mantener su posesión por continuos repoblamientos, crecimiento demográfico, conflictos familiares, migración y, lo más considerable, por su venta.

Lo anterior se encuentra íntimamente ligado a los abusos de poder internos, la intromisión de los partidos políticos, la injerencia de los programas gubernamentales y la amenaza en forma de despojo capitalista hacia los diferentes proyectos de vida comunitaria que defienden su tierra y territorio.

Nuevas figuras de autoridad nacieron por escisión del poder comunal tradicional que previamente se había asentado por alianza sociopolítica y religiosa en el “consejo de los más ancianos o los principales”. Esta separación permitió que se cooptara y concentrara gran parte del mismo en base a la idea occidental de autoridad, desplazando con ello la tradición de servicio (gratuito) y para la colectividad. De lo anterior, resulta también que la asamblea comunitaria, espacio tradicional de diálogo, resolución de problemáticas internas y toma de acuerdos, ya no sea la misma ni en sus formas, ni en su participación, ni en los asuntos a tratar. Si bien siguen realizándose periódicamente y para la discusión de temas de interés general, como lo es la organización del trabajo comunal, el caciquismo y la obtención de privilegios personales han traído consigo una merma en la participación.

Por su parte, en algunos casos, la asamblea ejidal es altamente valorada e iría en consonancia con un autogobierno en base a la tradición por manifestación de la voluntad comunal a través del diálogo, el acuerdo, el servicio o la igualdad de derechos y obligaciones. Su eficacia ha sido probada, por ejemplo, como mecanismo interno institucional para la defensa del territorio frente megaproyectos de infraestructura que trataron de implementarse en los *ts'umbaliletic*.

Por consiguiente, y en base a los testimonios referidos en el presente capítulo, es posible aseverar que la afectación a los principales elementos culturales y que modifican la comunalidad tseltal se dan por la continuidad de una modernidad occidental, como dijera Lapierre, “capitalista y cristiana”, concretada, entre otras cosas, en la intromisión del voto y una política partidista, una educación no fundamentada en lo comunitario y que tampoco respeta las tradiciones y la iglesia que contribuyó en mayor o menor grado a la fragmentación por la promoción de una nueva estructura de cargos.

Por demás, el quiebre del sentido comunal ha servido a su vez a los intereses institucionales y del gran capital, pues el divisionismo y la conflictividad derivada son caldo de cultivo para la implementación de nuevas y continuas estrategias de despojo, en forma de programas y proyectos, con una visión meramente economicista y asistencial. Esto ha servido para sujetar a la población a sus mecanismos liberales y para un continuo y desmedido acaparamiento territorial. De igual forma, hay que considerar que de fondo hay un manejo y gestión del conflicto, que se muestra como algo interno comunitario y por el que los intereses apuntados no asumen responsabilidad alguna.

Sin embargo, y a pesar de todos los elementos negativos anotados, consecuencia del neoliberalismo occidental que muestra su cara más oscura en forma de individualismo, puede considerarse que se mantienen prácticas orientadas a conservar la *comunalidad* y desde una cosmovisión asentada en la *armonía*.

Éstas estrategias de resistencia, que se dan desde el ámbito familiar hasta el comunitario, organizativo y por *ts'umbal*, estarían permitiendo que siga en pie el pueblo, el territorio y la cultura tseltal.

Una de estas estrategias, a nivel comunitario y territorial, se manifiesta para el caso de las fiestas y ceremonias agrícolas en donde su práctica ocurre en interacción espiritual y natural. En ellas sigue ocupando un lugar muy importante la participación comunitaria, el aporte del alimento obtenido por el trabajo campesino, una organización que tiene en cuenta y respeta las estructuras de cargos tradicionales y, por supuesto, el colorido, la música y expresiones de felicidad que preceden toda festividad, sea esta agrícola, religiosa o ambas.

El esfuerzo que se realiza desde algunas estructuras organizativas, como es el caso de la Misión jesuita de Bachajón, por rescatar las tradiciones y promocionar la fiesta en los diferentes *ts'umbaliletic*, nos indica la importancia que éstas ocupan como motor de cohesión comunitaria y de identidad alrededor del ideal de *armonía y buen vivir*.

Identidad que no se explicaría tampoco sin la relación ancestral con la tierra y la organización familiar para trabajarla, constituyéndose como la principal base material social productiva y reproductiva. Esta sería otra de las estrategias, que se analizará en el siguiente capítulo al aproximarnos a lo que se ha considerado el centro de la comunalidad: el maíz y la milpa.

Del mismo modo, el apoyo intra e interfamiliar, no del todo generalizado, se observa en lo referente al trabajo agrícola y en función de las buenas relaciones entre vecinos y familiares. Aunque no existan terrenos comunales, parte del trabajo para sacar adelante las cosechas, cubrir la alimentación familiar e incluso el apoyo para que otros y otras puedan desarrollar sus cargos, responde a esta reciprocidad o apoyo mutuo.

Por su parte, también hay un sostenimiento de ciertos servicios o trabajos comunales, independientes de las instituciones, y que responderían a una lógica de organización interna para el bien comunitario, así como al anhelo de vivir con tranquilidad y en armonía.

A pesar de la diversidad de filiaciones políticas y religiosas que existen, es menester mencionar que ello no siempre es fuente de conflicto. Existen experiencias comunitarias que ejemplificarían lo contrario, tal y como de alguna manera observé en algunas de las comunidades objeto de este trabajo y que pudiera trasladarse a otras que he conocido a través de la experiencia personal.

Si bien la mayoría de las comunidades presenta una gran heterogeneidad, más política que religiosa en este caso, al incluir familias cercanas a los partidos y otras pertenecientes a la resistencia autónoma zapatista o proyectos organizativos que defienden su independencia, por señalar la polaridad, considero que en algunos casos hay un interés general de buen entendimiento y participación de las responsabilidades comunitarias. Esta es otra de las estrategias y que provendría, a pesar de las diferencias actuales políticas e ideológicas, de una historia, un territorio y una identidad compartida.

Claramente hay una historia que precede y es inherente a la vida comunitaria de hoy. Una historia que se construye cada día y que no forma parte del agregado de hechos oficiales; que proviene de un saber compartido y se manifiesta por ejemplo en la narración de historias, mitos y símbolos. La expresión de esta cotidianidad es esencial si se quiere comprender el *stalel cuxlejaltic* (modo de ser-estar o comunalidad) de las y los tseltales. Por tanto, no basta con mirar con los ojos del investigador o investigadora que observa, registra y analiza, sino que es necesario abrir los sentidos para percibir que en la vida de estos pueblos hay una realidad muy compleja, sí, pero es una realidad propia, diferente y, en mucho, alejada de la cosmogonía occidental.

No obstante se reconoce la existencia de grietas en el sentido comunitario que afectan la permanencia de algunos elementos culturales, hay que señalar que sería absurdo pretender que esta cultura pudiera ser pura, ninguna lo es. El reto es asumir que las interrelaciones no afecten el núcleo duro de su matriz cultural, en este caso del ideal comunitario de *armonía tseltal*.

Por ello, y para el caso en concreto del presente trabajo, si se tienen en cuenta algunos de los elementos fundamentales de esta *comunalidad tseltal*, y que guardan cierto grado de conservación, como el trabajo colectivo o comunal, el respeto, el diálogo, el acuerdo, el servicio, la lengua, el trabajo campesino, la relación espiritual con lo natural y hasta el goce de la fiesta, existe ya una base importantísima sobre la que construir una economía diferente. Eso es, la posibilidad de una economía alternativa con base en una cultura con grandes valores de reciprocidad, tal y como se analizará posteriormente desde la experiencia del Grupo de Empresas de Economía Solidaria Yomol A'tel.

CAPÍTULO V

LA IMPORTANCIA DEL MAÍZ Y LA MILPA LA COMUNALIDAD VISTA DESDE LA UNIDAD FAMILIAR

El presente capítulo es secuencia de los dos anteriores y cierra de alguna manera gran parte de este trabajo de investigación y que da título a la tesis: la *comunalidad*.

La intención metodológica de tener como guía el esquema de la *Flor Comunal* ha permitido acercarnos a algunos elementos imprescindibles para comprender cómo se aterriza la cosmovisión maya tseltal en prácticas de la vida cotidiana (capítulo III) y su sistema integrado de cultura en base al territorio, el poder comunal, el trabajo colectivo y la fiesta (capítulo IV) para, por último, poder arribar a su núcleo campesino hecho de maíz y de milpa.

Desde esto último, se abre la posibilidad de observar la comunalidad en la micro-región desde una esfera más reducida, la familiar, y cómo se sitúa alrededor del trabajo de la casa, la milpa y otros espacios de producción y reproducción social.

Si bien el trabajo agrícola es una de las características más importantes del sistema integrado de la cultural tseltal, ésta no es exclusiva de este pueblo sino que se constituye en uno de los puentes que la conectan con otras cosmovisiones mesoamericanas y de otras latitudes.

Sin embargo, poder situarla para el caso concreto de dos familias permite visualizar que la actividad económica indígena también es diversa. Además de ser el modo por el cual se cubren las necesidades materiales, relaciona directamente al ser humano con la naturaleza. También es posible observar cómo la actividad campesina abarca diferentes escalas (territorial, comunitaria y familiar) en donde la organización y el aprendizaje-conocimiento de la pequeña unidad son fundamentales para su buen desenvolvimiento.

Asimismo, si el territorio ya se afirmó es la base de relaciones comunitarias, también lo es con su espacio físico (bosques, agua, suelos) y los lugares sagrados en los que se realizan ceremonias para la petición y la ofrenda.

El capítulo se estructura fundamentalmente en base a estas experiencias que no distan mucho geográficamente la una de la otra pero guardan características peculiares. Para poder acercarnos a ellas se narra brevemente su historia en el contexto comunitario y territorial, así como los principales obstáculos a los que se enfrentan en la actualidad. Ello nos hace reflexionar sobre la heterogeneidad en los modos de vivir el *stalel cuxlejaltic tseltal*.

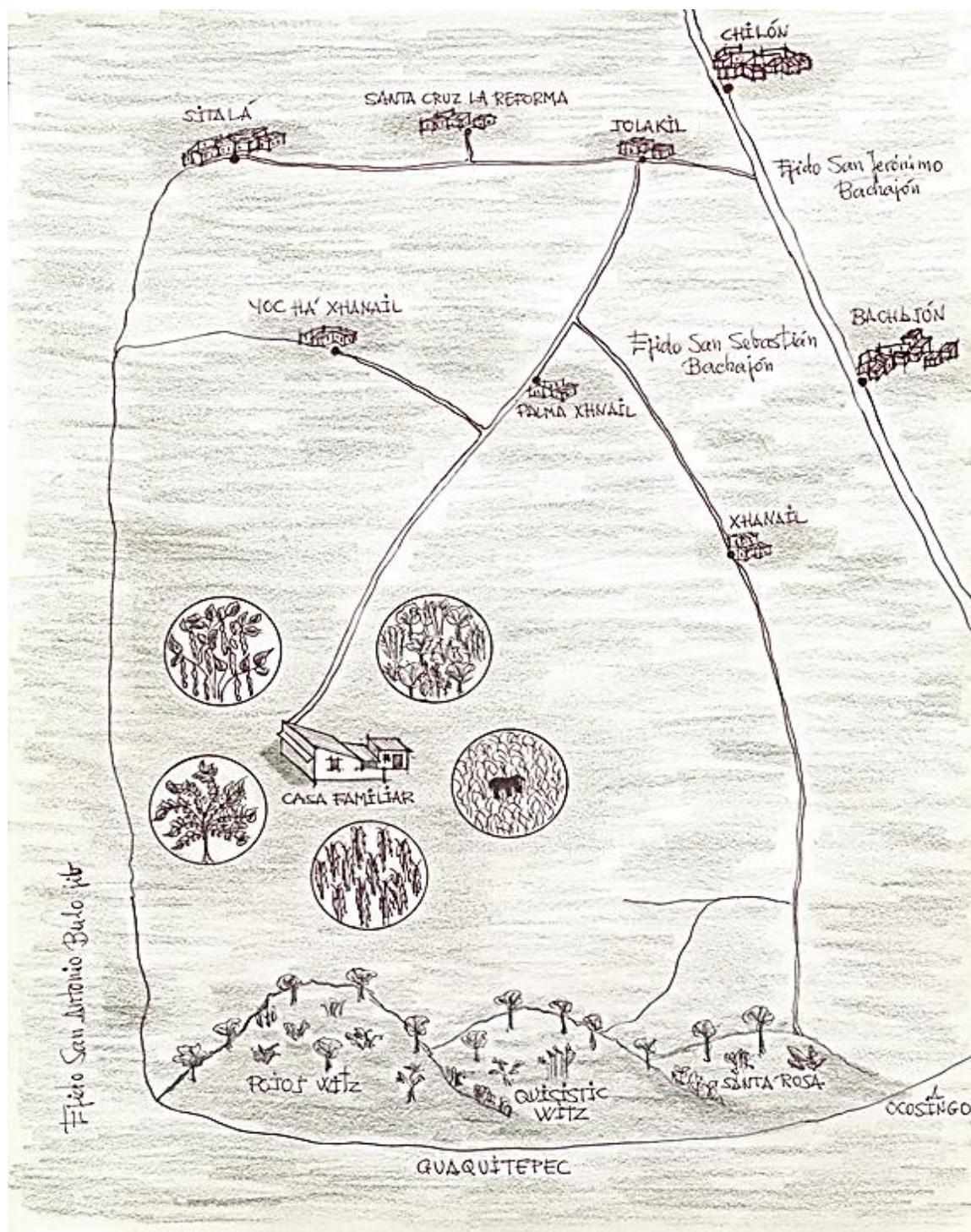
5.1 El caso de una familia de Palma Xhanail del *ts'umbal* San Sebastián Bachajón

A unos 8 km de Palma Xhanail se encuentra Muquil, comunidad muy antigua de la que llegaron hace más de cuarenta años los fundadores y fundadoras de Xhanail: abuelos y abuelas que habían trabajado “de sol a sol” en las fincas cercanas (San Antonio Bulojib) en la milpa, cafetal, frijolar, caña y como jornaleros con salarios de cinco pesos. De esta comunidad (Xhanail) surgirían después, por problemas internos, otras tres comunidades: Palma Xhanail, Xhanail Centro y Yoc Ha Xhanail. Todas ellas pertenecen al Ejido San Sebastián Bachajón y colindan con el ejido de San Antonio Bulojib, las comunidades de Cante tic, Jolakil, Topoteel y Los Mangos; y están atravesadas por el pequeño río Yac Ha'. Como se muestra en la imagen de la siguiente página, muy cerca de la carretera Chilón a Bachajón está la colindancia con el otro ejido de San Jerónimo Bachajón. En la colindancia con Guatepec se encuentran los imponentes cerros que los pobladores denominan Pojoj Witz y Quisistic Witz (Cerro de Pinos) o cerro Xhanail.

Tras la fundación de Xhanail el 26 de agosto de 1974, rápidamente, se nombró el agente municipal de la comunidad, el comité de la escuela y el principal del ejido. No había todavía problemas internos:

“Todavía no había mucha gente, había muchos ancianos. Se tomaba en cuenta a la gente, no había problemas ni se discutía. Cuando se discutían o peleaban cuando estaban borrachos al día siguiente se platicaba y resolvía. El más culpable, como estaban acostumbrados, debía recibir sus tres o cuatro cuerazos. No se pagaba multa” (X.M padre, 12/08/2015).

Imagen n° 5: Croquis de ubicación comunitario y vivienda familiar Palma Xhanail



Fuente: Dibujo elaborado por José Ribera

Xhanail se dividió tiempo después por tensiones, algunas violentas, fruto de los programas gubernamentales recibidos como Procampo y un proyecto de artesanías para mujeres. De esta problemática doce personas junto con sus familias deciden fundar Palma Xhanail en 1997:

“Cada quien tuvo su cargo, éramos pocos fundadores por eso toco varios cargos a cada uno. Se juntaban de noche si escuchaban algo raro. Escucharon que alguien venía por uno de ellos y fueron por sus rifles, había broncas con los de Xhanail. Cuando quedó listo con el agente y otros cargos quedó registrada en Chilón”, (X. M. padre 12/08/2015)

Xhanail y las otras tres comunidades cuentan hoy con un aproximado de 140 hectáreas. Las colindancias entre las cuatro comunidades no son claras, pues tras el primer conflicto y la división, hubo otras inconformidades y algunas familias regresaron a Xhanail, otras se cambiaron a Yoc Ha’ Xhanail, pero manteniendo las mismas tierras que venían heredándose de sus antepasados:

“Pasando tres o cuatro años (de la formación de Palma Xhanail) se formó otra comunidad que es Centro Xhanail, ya van tres y apenas hace dos años otra que es Yoc-Ha Xhanail. Ahora son cuatro pero antes era solo una, Xhanail. Por cuestiones de problemas, porque a veces no se encuentra solución. Los problemas son de diferentes, a veces por programas del gobierno y otras cosas. A veces por el dinero, o por la energía eléctrica que no quieren pagar sus recibos. Hubo el caso de gente que no pagó y decían que estaban involucrados del EZLN. O a veces por cuestión de carreteras, de servicio de limpia, de limpiar cunetas. La gente no cumple los trabajos de la comunidad (X.M. hijo, 14/08/2015).

Mucha de la problemática, según varios testimonios, ha tenido que ver con la presencia de partidos políticos y proyectos gubernamentales.

Hoy están presentes los siguientes partidos: Partido Verde, PRI, Chiapas Unido, Mover a Chiapas, Morena, PT, PRD a nivel municipal; y en Palma Xhanail hay tres familias bases de apoyo del EZLN que se coordinan con el Caracol de Morelia y el Municipio Autónomo Comandanta Ramona.

La mayoría, a excepción de las bases zapatistas, reciben apoyos institucionales del gobierno estatal y municipal: proyectos para las mujeres (Prospera), viviendas, canasta básica (Cruzada contra el Hambre), proyectos de PESA para café y hortalizas y Procampo. Según testimonio esto no hace la diferencia, en términos económicos, entre los que reciben y los que no, pero sí en términos del trabajo de la tierra:

“Los que reciben el proyecto siguen igual que nosotros, o más peor, todo el dinero que manda el gobierno lo andan mal gastando en puras cosas de chatarra. Las mujeres van a cobrar y compran cosas de chatarras. Ya no hacen su milpa, ya se acostumbró a las despensas, ya no quiere trabajar porque cada dos meses reciben dinero del oportunidades. Están acostumbrados que cuando no tiene dinero va a ir a prestar y algunos que no tenían maíz pa comer va a la tienda. Y cuando llega la paga ya solo para pagar su debe. Los partidos políticos compran su voto.” (J. M., 12/08/2015).

Las cuatro comunidades, que anteriormente se integraban en una sola, suman actualmente alrededor de 400 personas y en Palma Xhanail, según testimonio, unas 60 personas.

Las principales actividades familiares corresponden al trabajo agrícola y de la casa. Cada una de ellas se desarrolla en diferentes espacios doméstico y productivos de lo cuáles, en su mayoría, son sistemas y subsistemas agrícolas ubicados en torno a la casa familiar y/o en el ámbito comunitario.

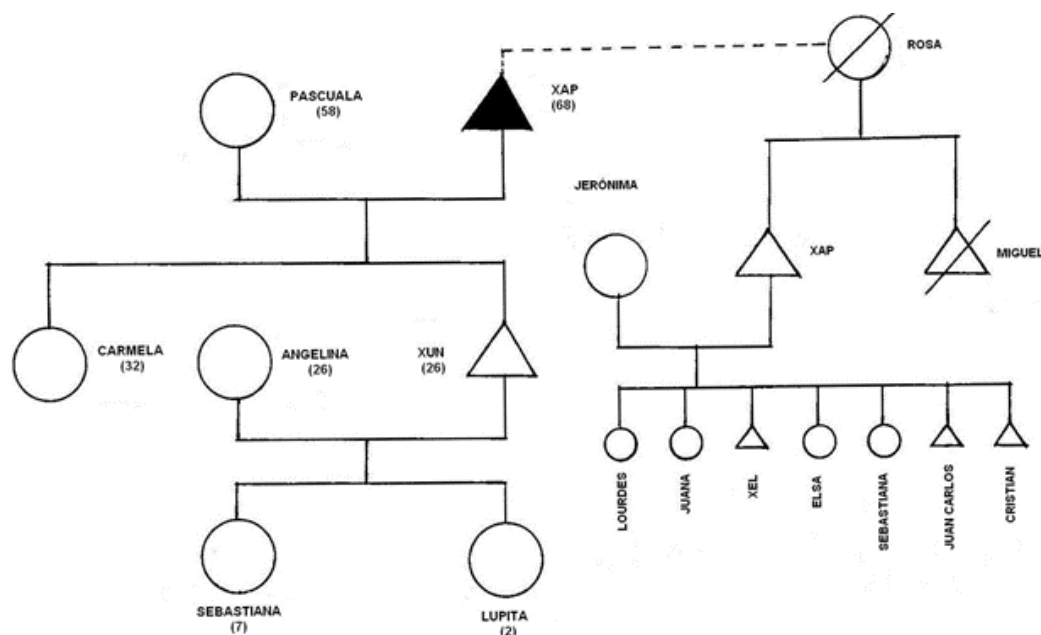
Para el caso de una de las familias de la comunidad de Palma Xhanail, estos sistemas agroforestales se distribuyen en terrenos con pendientes bastante pronunciadas alrededor o muy cerca de la casa.

La familia en cuestión dispone de un aproximado de 17 hectáreas¹⁶⁷, posesionadas por herencia familiar y a través del trabajo desde la fundación de la comunidad Xhanail por los anteriores abuelos y abuelas.

¹⁶⁷ Según testimonio familiar son 17 hectáreas pero en revisión de documentos internos de Yomol A'tel basados en inspecciones y fichas de productores del Sistema de Control Interno, ascendería a 11 hectáreas distribuidas de la siguiente manera: 1 ha para milpa, 1 ha para café, 2 ha en descanso (barbecho), 6 ha de potrero y 1ha de montaña. A eso añadir el frijol que más o menos mide unos 50m2.

Esta familia en concreto conserva un espacio considerablemente grande respecto de otras de la comunidad o experiencias en otras comunidades¹⁶⁸, dado que no se trata de una familia especialmente numerosa¹⁶⁹.

Imagen n° 6: Genograma del núcleo familiar (Palma Xhanail)



Fuente: Elaboración propia

¹⁶⁸ Cabe decir también que, según testimonio, parte se presta a otras familias que disponen de menos tierra o que lo extenso de su familia no permite cubrir totalmente la alimentación (en Diario de Campo).

¹⁶⁹ El padre de familia (68) fue uno de los fundadores de Palma Xhanail. Tomó posesión de la tierra y desde entonces la ha estado trabajando, primero con sus dos hijos varones, ahora únicamente con el menor. Ambos hijos están casados y tienen sus propios hijos también, pero únicamente el mayor tomó parte de la tierra que heredó de su papá para construir su casa y trabajar su parcela. De hecho, los terrenos de él y su padre son colindantes en el frijolar, la milpa y el cafetal. Justo en el período de esta investigación la familia se encontraba dialogando la posibilidad de ceder más tierra al hijo mayor puesto que éste la está reclamando por tener mayor número de hijos: *“Tengo poca tierra yo. Mi papá tiene mucha pero se tiene que dividir, las mujeres no heredan. La tierra de ahora era de mi papá pero falta dividir más. Todavía no es claro cuanta, vamos a ver estos días. Creo no es justo pelearse por esto, hay que buscar estrategia para que salga bien la distribución. Ahorita tengo 2 hectáreas, $\frac{3}{4}$ de hectárea de cafetal, el potrero y la milpa. Con más tierra voy a ampliar”* (X.M, Palma Xhanail, 14/08/2015).

Esas aproximadamente 17 hectáreas contienen los sistemas de milpa, bosque, acahual (en el que se encuentra el cafetal), frijolar y potrero, además del espacio de la vivienda con su traspatio que incluye aves de corral, hortalizas varias, plantas medicinales, flores y, en pequeñas áreas cercanas a la vivienda, algunas plantas de maíz y matas de café o frijol.

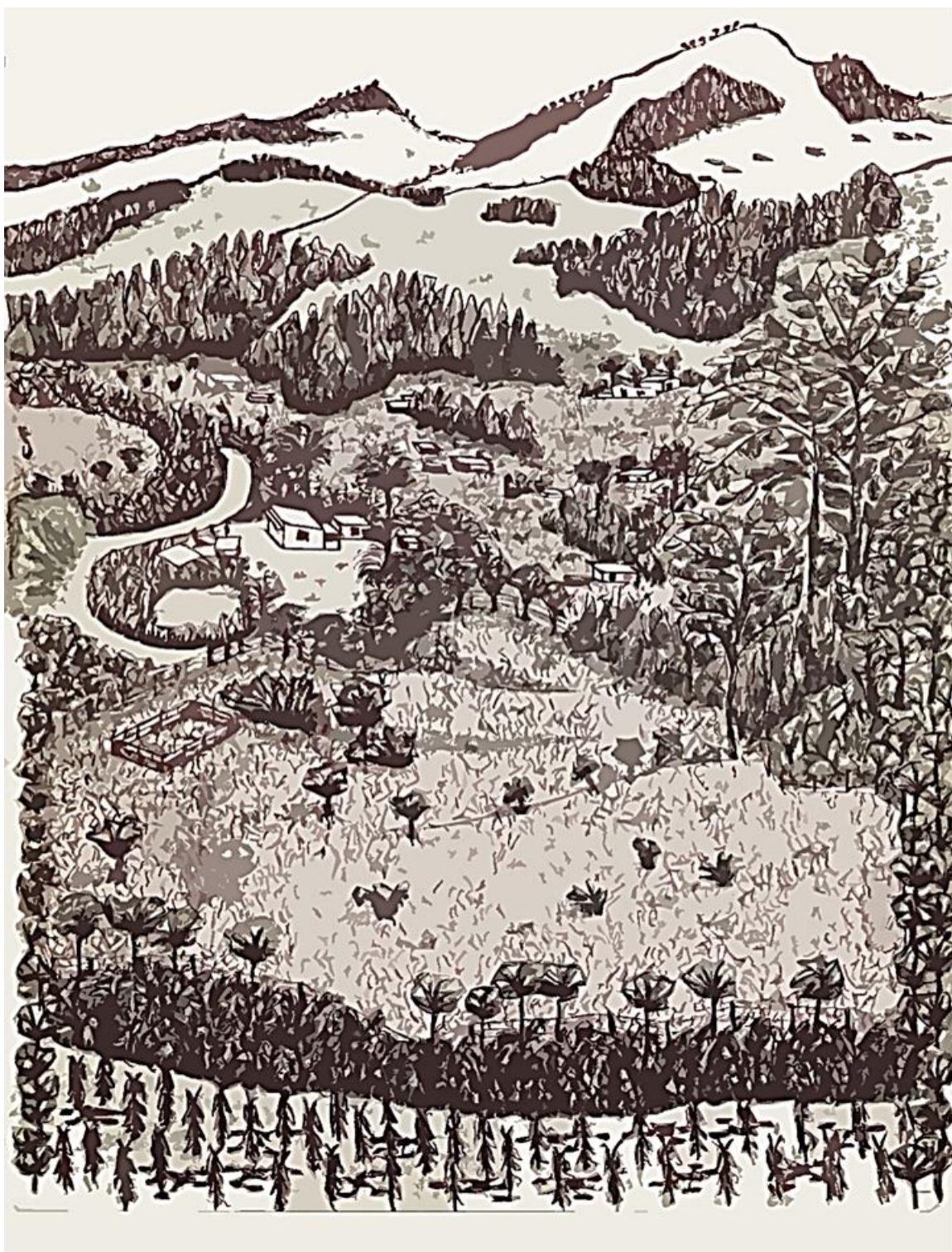
El agua también está presente: en el manantial (ojo de agua), ubicado en el cafetal, que abastece durante todo el año a la familia y en el riachuelo, que en su descenso desde la montaña ha permitido, a su paso, la formación de pequeños estanques¹⁷⁰ en donde la familia cría mojarras y se baña en ocasiones.

Siguiendo el calendario agrícola familiar, puede decirse que la milpa (incluyendo el frijol y otras verduras) y el cafetal son las actividades primordiales. Ambas involucran tareas durante todo el año: desde preparar el terreno para la siembra, pasando por posteriores limpiezas y su mantenimiento, hasta llegar, por último, a la obtención de la cosecha y conservación de la semilla. Por otro lado, el cuidado de las aves, el ganado, la hortaliza y tareas de la casa (leña, agua, reparaciones, limpieza) son también cotidianas, pero tal vez no ocupan el mismo orden de prioridad que las anteriores y es por ello que no aparecen tan definidas en el ciclo del trabajo del campo¹⁷¹.

¹⁷⁰ La apertura de un banco de grava hace años, hoy ya en desuso, hizo que comenzará a brotar agua. Esto, sumado a la caída natural desde los pequeños riachuelos que vienen desde la montaña, permitió que haya varias pozas (una más cercana a la vivienda familiar) en donde la gente de la comunidad llega a bañarse y varias mujeres a lavar ropa.

¹⁷¹ Aunque la hortaliza sí se regula en función de los tiempos de seca o lluvia y de lo que la familia quiera sembrar.

Imagen n° 7: Vista desde la milpa

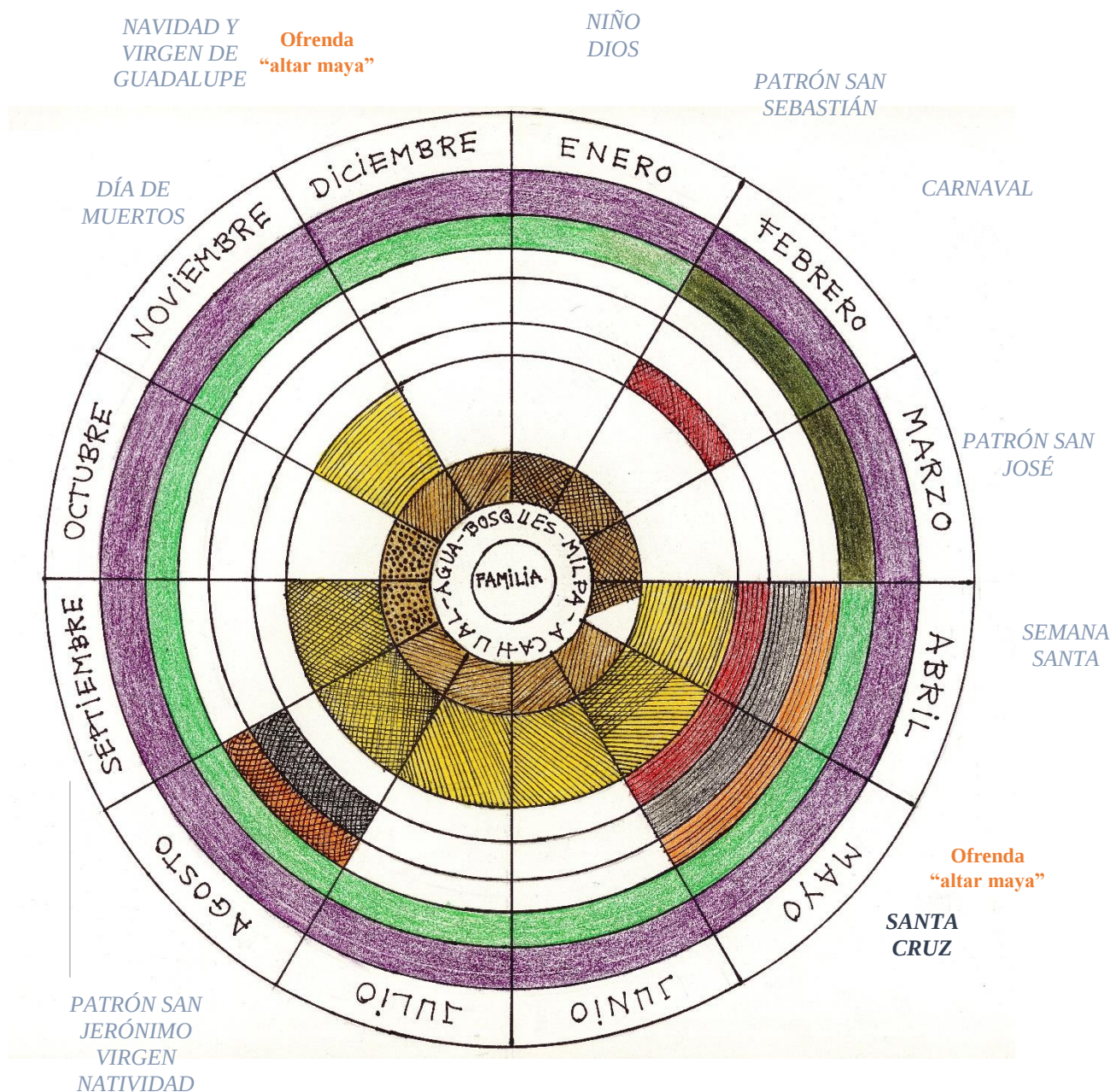


Fuente: Dibujo elaborado por José Ribera

Hay una escala o nivel de importancia de cada espacio y sus tareas correspondientes. Durante una actividad familiar realizada acerca del ciclo agrícola y su relación con las festividades y los ritos, se observó el orden de prioridad que sus integrantes le iban dando a cada trabajo. Así, la milpa aparecía en primer lugar, seguida del cafetal, el ganado, el traspatio (aves y hortaliza) y, por último, el trabajo de la casa. Éste último, mayormente ejercido por las mujeres, al principio ni siquiera se había mencionado como un trabajo que involucrara lo agrícola, aun cuando las mujeres participan de muchas maneras más allá de las parcelas en sí. Por ejemplo, en las etapas de secado de café y su transformación, también en la selección y conservación de las semillas, por no hablar del proceso final de la preparación de los alimentos. Ellas, las mujeres, tienen muy claro cuál es su trabajo diario y éste se vislumbra a ojos externos (al menos así lo fue para mí), pero al no considerarse o hacerlo en orden de menor importancia en este ciclo, me parece, queda invisibilizado e infravalorado adentro de las tareas campesinas que se realizan. Por ende y para el presente trabajo, la casa familiar y el trabajo que desenvuelven las mujeres constituirá en sí otro espacio de producción agrícola pues es además el lugar en donde se guardan las herramientas de trabajo, se almacenan las cosechas (trojes), se desgrana el maíz, se separa el frijol, los animales ocupan gran parte del espacio, está rodeada de plantas comestibles y frutales y se desenvuelve la vida familiar en la que todas las anteriores dimensiones están continuamente presentes, hasta en los juegos de los niños y las niñas¹⁷².

¹⁷² Las niñas fabrican sus juguetes con ramas, tallos de hojas, flores. Todo lo que van encontrando en el espacio de la casa y/o las parcelas.

Imagen n°8: Calendario agrícola familiar y su relación con festividades y rituales



OFRENDA EN MILPA

SAN PEDRO
SANPABLO

SIEMBRA	
COSECHA	
VIVERO	
MANTENIMIENTO, LIMPIEZAS PODAS	

Alrededor de la vivienda familiar se encuentran los diferentes agro ecosistemas (agua, bosques, milpa y acahual). Desde ella se organiza el trabajo del cafetal (marrón), la milpa (amarillo), el frijolar (rojo, negro, anaranjado), potrero (verde) y traspatio (morado).

Fuente: Elaboración propia

El sistema de cultivo utilizado para la milpa es el denominado como de roza-tumba-quema (R-T-Q) o “tradicional”, por el que se retiran de un espacio grande los árboles y la hierba (desmonte) para posteriormente quemarse y producir ceniza como fertilizante para la tierra. Ello se realizó desde que se tomó posesión por primera vez de la tierra y se ha continuado como método de siembra posterior. Precisamente, la milpa familiar se distribuye y ocupa diferentes espacios no contiguos que han ido alternándose en su uso, aunque se menciona que en la actualidad ambos están en uso y se consigue mantener la fertilidad de la tierra mediante aplicación de abonos orgánicos. Anteriormente, estos periodos para el descanso o “en barbecho” y que permiten la recuperación de la fertilidad del suelo, solían ser de aproximadamente 6 o 7 años, mucho menor en comparación con tiempos anteriores en los que eran largos ciclos de cultivo y descanso, como mencionan cuando refieren a la época de los abuelos y abuelas.

En el ciclo del maíz hay dos momentos muy notorios y ello tiene que ver con los tiempos de siembra y de cosecha. Con ello se determinan dos sub-ciclos: uno que comienza en abril y termina en noviembre, es al que se le denomina “primera siembra”; y el otro que comienza en noviembre o diciembre y termina en agosto o septiembre, al que se le denomina “segunda siembra”.

Por otro lado, es importante mencionar que el calendario agrícola y el de lluvias van de la mano. Así, ambos períodos deben ser coincidentes con aquellos de inicio y fin de la temporada de agua. Y ello a su vez va estrechamente relacionado con las celebraciones o los ritos de petición y de ofrenda, tal y como se muestra en la imagen anterior. Por ende, no es de extrañar entonces que la fiesta de la Santa Cruz (1-3) para pedir por lluvia y buenas cosechas sea en el mes de Mayo, tras la siembra; o que se realicen nuevas ofrendas rituales de petición por la cosecha de la primera y la segunda siembra durante otros momentos, en este caso cuando se limpia la milpa en junio y julio. La ritualidad de lo sagrado, como veremos más adelante, tiene en la milpa un componente central.

La milpa en sí es un sistema muy diverso que incluye, además de maíz, frijol y calabaza, otras verduras (cultivadas o no), plantas medicinales, árboles forestales y frutales, así como cultivos que proporcionan utensilios de cocina u otros usos. No todo lo que hay se ha trabajado para obtener el alimento en ese ciclo, sino que hay multitud de variedades comestibles y medicinales que, como se señaló, han estado siempre o desde hace mucho tiempo. Son variedades silvestres como el *mumun* (mumo o hierba santa). Asimismo, es común ver en las colindancias de la milpa árboles frutales como plátano o cacaté y maderables como el ocote (pino), que se siembra en tiempo de sequía porque según dicen su olor atraerá la lluvia¹⁷³.

Tabla n°2: Algo de lo que puede encontrarse en la Milpa (C'altic)¹⁷⁴

Variedades de maíz (Ixim): sacuaa ixim (maíz blanco), yaxté ixim (negro chimbo), c'anal ixim (amarillo), ic'alpat ixim (rojo), cuarenta ixim (blanco, negro, amarillo, rojo, todo revuelto), ixim wax (huax o zorra del monte).
 Variedades de frijol (chenek): chenek t'zil, (frijol negro), tzajal chenek (frijol rojo), chu'ul chenek (frijol nescafé), xlumil chenek (frijol que se cultiva en el suelo), xcomitan chenek, (frijol de guía, se sube a la caña de maíz), xuluvera chenek (similar al xlumil, pero de vaina larga), arroz chenek (chipilín), esperanza chenek, xpak chenek (casi igual que el botil)
 Variedades de chile ('ich): boltek (chile grande de color blanco), yaxhich (casi igual pero verde), tsa'mut ich, mohel ich, jalapeño ich, tabaco ich, habanero ich.
 Otras hierbas y cultivos comestibles: mumun (hierba santa), mu yen (hierba mora), chuk'ulchan, tz'uy, rábano c'altic (rábano natural), chicoria (mostaza natural), tuxak (cebollín), ch'um (calabaza), chumate' (chayote), ts'inté' (yuca), chi'in (camote), mayil (chilacayote), te'tzakil, chihua (calabaza pequeña), chixitaj (verdura con espinas). Hay otras plantas como el chichol que crece en la milpa, sirve para matar lombrices, otra es hot'oc también fruto de la milpa; un hongo comestible (yal lum) que crece después de que se quema la milpa y cuando llueve.
 Para utensilios: tuts (se usa para cuchara), jahy (calabaza tecomate – xiga), bat (para hacer lazo), cho'x (para amarrar), ob (para jabón)
 Árboles frutales: plátano a las orillas y en el medio, cacaté, algún cítrico. También puede haber otros árboles medianos como el de chapay
 Árboles forestales: Ocote, Roble

¹⁷³ Se siembran 13 árboles en los diferentes puntos de la milpa. Éste número está relacionado con la protección y aparece en los rituales a la milpa y se pronuncia en los pat o'tan.

¹⁷⁴ Recabado durante trabajo de etnografía y complementado en el Diálogo Cultural.

Mi primera visita a la milpa familiar coincidió con la “tapiscada”¹⁷⁵ del maíz de la segunda siembra en septiembre. Allí la familia manifestó que anteriormente la cosecha se hacía en agosto pero por falta de tiempo tuvieron que hacerlo en ese mes. Muchas de las tareas que realizan dependen también de otros trabajos en la parcela o incluso por reuniones en la comunidad o en otros espacios organizativos en los que se participe, como es el caso¹⁷⁶.

Las alteraciones en el ciclo de lluvia y sequía han influido en la organización del trabajo, por no hablar de los menores volúmenes cosechados:

“Creo que la tierra está bueno pero si no cae el agua no da. Anteriormente llovía más. Antes llovió y cuando se sembró el maíz estaba fuerte el agua y a veces no creció y se pudrió y de ahí estuvo lloviendo fuerte y cuando estaba jiloteando la milpa no cayó el agua, dos meses, tres meses, con eso va p’abajo. Pero si está jiloteando y cae el agua es bueno. Ahora estamos contento porque ya se bajó el agua” (X.M, Palma Xhanail, 14/08/2015).

Esta familia obtiene una producción anual (en 1 hectárea) de aproximadamente 16 zontes¹⁷⁷ por las dos siembras de maíz, además de recolectar los otros alimentos que hay en la milpa (plátano, calabaza, yuca, hierba mora, mostaza, cacaté, entre otros). Del maíz se consume aproximadamente 10 de los 16 zontes, incluyendo la alimentación de los animales y las aportaciones a cursos o donaciones para otras actividades. El resto suele venderse, muchas veces, a familias de la misma comunidad, a unos 300 pesos por zonte. O también se utiliza como pago equivalente de un jornal¹⁷⁸ cuando se contrata a personas para trabajos de construcción de la casa o para que también apoye en las parcelas.

¹⁷⁵ Cosecha de las mazorcas.

¹⁷⁶ Hay una organización del trabajo en función de un calendario agrícola pero esto también ha variado, bien por los cambios en el clima que conducen a lluvias postergadas, períodos de sequías o que llueve cuando antes no lo hacía.

¹⁷⁷ 1 zonte equivale a 400 mazorcas, según testimonio.

¹⁷⁸ Muchas veces a la gente que se contrata se le paga con maíz; sería lo equivalente a 100 pesos en un horario de trabajo de 7,00 a 13,00 horas. Me decían que “algunos pagan menos, pero nosotros no” (X.M, Palma Xhanail, 3/09/2015).

En este sentido, a veces hay apoyo familiar para las siembras o cosechas, pero por lo general cada familia trabaja su tierra individualmente:

“Cada quien su trabajo. Aquí no se trabaja en colectivo. No hay apoyo. A veces con la familia pero cuando no hay mucho trabajo que hacer. En estos tiempos no. Ahora en cosecha de frijol cada quien con su propia familia. Cada uno está en su parcela. Toda la familia llega a trabajar. Con la milpa lo mismo. No se acostumbra a trabajar aquí en colectivo. Así es nuestra costumbre, cada quien lo suyo” (X.M., Palma Xhanail, 14/08/2015).

Del mismo modo, se exteriorizó que hay familias que ya no siembran la tierra y prefieren depender de los apoyos gubernamentales para comprar la alimentación en los centros poblacionales como Bachajón y Sitalá o en la misma comunidad (maíz y frijol) a las familias que continúan produciéndolo¹⁷⁹. Otros consumen lo que se reparte en las despensas del DIF. Pero igualmente se señaló que aunque se continúe con su siembra, “ya no se está dando como antes”. Entonces, por ello será preferible conservarlo para la alimentación familiar y en caso de no ser suficiente para el auto abasto, por número familiar, se recurre al trabajo asalariado para la obtención de ingreso monetario:

“Un año vendí 300 kgs de frijol a diez pesos el kilo pero cuando se me acabo también compro a 20-25 pesos el kilo; ya no vendo, todo lo que cosecho lo guardo para consumo. En cosecha de café es tiempo que no hay maíz y la paga de café sacas, pero si no tienes maíz, ahí se va. Ahorita el kilo de maíz está a 5-6 pesos pero teniendo una familia con 50 kilos no nos da, una semana con eso. El año pasado estuve yo comprando porque no bajo el agua, compre 1300 kilos de maíz. Además de la roya. Tuve que buscar la paga, no queda de otra. Esta duro. A veces hay tiempos que no da y hay que buscar la forma, la ventaja que tuve es que se construyó el beneficio en Santa Cruz¹⁸⁰ y ahí pagaron y saqué todo, pude comprar maíz” (X.M., Palma Xhanail, 14/08/2015).

¹⁷⁹ Parte de la comunidad compra el maíz en la Conasupo de Bachajón. Se afirma: “No hacen milpa porque están acostumbrados a esperar proyectos de gobierno. Ellos saben cuándo llegan su dinero, van por su maseca y luego se endeudan” (X.M., Palma Xhanail, 03/09/2015).

¹⁸⁰ La bodega y proceso de beneficiado seco del café para esa zona o región se encuentra en la vecina comunidad de Santa Cruz la Reforma. Cuando se construyó se contrató a personas de la comunidad o comunidades vecinas como Palma Xhanail y que tuvieran relación con la cooperativa. En este caso mismos socios de Ts’umbal Xitalha’.

De tal forma, el mes de abril se considera el arranque del calendario agrícola familiar con la primera de las dos siembras anuales de maíz, pero además ello coincide con la siembra del frijol en tres de sus variedades: *xlumil*, *botil* y *esperanza*.

El frijol únicamente se siembra una vez al año y, según la variedad, su ciclo será más corto o más largo. Por ejemplo, la variedad *xlumil* es de período corto, sembrándose en abril o mayo y obteniendo cosechas hasta después de tres meses.

El frijol *botil*, que es el que comúnmente aparece en el espacio de la milpa¹⁸¹, se siembra también en abril o mayo pero tarda unos diez meses en poderse cosechar, es decir, hasta el mes de febrero. La cosecha del frijol *xlumil* suele coincidir con el período de lluvias pero este año se retrasó hasta septiembre¹⁸².

También el frijol ha requerido de previo desmonte y quema como la milpa, sobre todo la variedad de *xlumil* que se siembra en parcela aparte. Así me manifestó el joven hijo de la familia, cuando me dijo que apenas hacía dos meses que abrieron esta parte y que luego quemaron el terreno para prepararlo para la siembra¹⁸³.

¹⁸¹ El *xlumil* suele disponer de un espacio propio junto con otros cultivos como calabaza; el *botil* se observa en la milpa junto con el maíz y un sinnúmero de otras variedades de plantas y árboles.

¹⁸² Así me comentó la familia el primer día de trabajo de cosecha de esta variedad, a la que acompañé, y que coincidía con las primeras lluvias que veía la comunidad de Palma Xhanail.

¹⁸³ La pregunta surgió durante el trabajo del “corte de frijol” y tras observar la vegetación colindante: *“miro las montañas de enfrente y veo los grandes manchones de milpas y frijolares y las escasas de bosques que quedan. La deforestación que ha habido en la zona es grande, pero mucho menor que en otras zonas que he visto. Igual le pregunto a J. pero me responde que así es aquí, que se tumba árbol para la leña o para sembrar milpa o frijol. Que ellos tratan de conservar la parte de bosque de los cerros frente a la casa y que las partes en donde hay más árboles son justamente las de su terreno”* (Anotación Diario de Campo; 12/08/2015).

El trabajo del “corte de fríjol” es relativamente ágil y cosechar 180 kgs de esta variedad llevó a la familia las mañanas de una semana. Si ha habido abundante lluvia puede llegar a cosecharse 300 kgs de esta variedad. El fríjol botil, al ser más tardado, suele sembrarse en menor cantidad, alcanzando a ofrecer cosechas de 10 o 20kgs. El fríjol esperanza, por su parte, alcanzaría los 50kgs.

El frijol se produce esencialmente para la alimentación familiar anual y las pequeñas aportaciones en las fiestas o en actividades con la misión de Bachajón (cursos, por ejemplo).

Cuando se ha llegado a vender ha sido por necesidad¹⁸⁴, afirmando que prefiere no hacerse porque en la mayoría de las ocasiones se ha tenido que comprar después y a un mayor precio del que se vendió.

En el frijolar suelen trabajar los hombres, las mujeres y hasta los niños/as, pues se considera es menos duro que la milpa o el cafetal y además el espacio se encuentra cercano a la casa.

Así como en la milpa, también hay un trabajo de limpieza del frijolar, dos o tres veces por período, según se necesite para, sin uso de agroquímicos, mantener baja la hierba o el zacate.

¹⁸⁴ El año anterior se vendió 80 kgs (a un precio de 15 pesos/kg) a otro socio de la cooperativa que vive en Santa Cruz y trabaja en Chilón.

Imagen n°9: El frijolar



Fuente: Dibujo elaborado por José Ribera

Por otro lado, el café, como la milpa, es una actividad que se realiza durante todo el año. Comienza su ciclo en enero, con la cosecha, y puede prolongarse hasta por cuatro meses. Después, en los meses de abril y mayo, se hacen trabajos de mantenimiento (poda, deshije, desmusgue, agobios) para proceder en junio, julio y agosto a la renovación de los cafetales. Para esto último, se han debido trabajar aproximadamente en mayo los semilleros para que se disponga de un buen vivero en los meses de renovación, que pueden alargarse hasta septiembre y octubre. Asimismo, también se limpian los cafetales como mínimo dos veces al año (noviembre-diciembre y junio-julio, en intervalo de seis meses), aunque puede requerir de más “limpías”.

En el cafetal, al cual tuve acceso durante varios días que pasé en la comunidad y en convivencia familiar, actualmente se cuenta con aproximadamente unas 1,200 matas, la gran mayoría de reciente renovación¹⁸⁵. Tras la dura afectación del hongo de la roya a los cafetales durante los últimos dos años¹⁸⁶, gran parte de los socios y socias de la cooperativa y por indicación del equipo técnico de Yomol A'tel, han estado renovando los cafetos. Aunque siguen manteniéndose algunas matas de otras variedades anteriores como las de *caturra* y *borbón*. Se afirma que algunas matas, las que se conservaron tras la roya, alcanzan los 57 años de vida y son las que corresponden a variedades muy apreciadas como la de *márago* o *arábica*¹⁸⁷, pero que fueron las más afectadas por el hongo.

¹⁸⁵ Según testimonio unas 550 de garnica y 600 de oro azteca. Recientemente se está trabajando en vivero con una variedad denominada “geisha”.

¹⁸⁶ Según testimonio familiar el 2014 fue el peor año llegando únicamente a cosechar 58 kilos, cuando en ciclos anteriores alcanzaban los 900kgs anuales.

¹⁸⁷ Para esta familia ha sido práctica habitual trabajar su vivero y conservar la semilla de la variedad arábica; al contrario de otras familias socias de Yomol A'tel que tras el embate de la roya retiraron todas las matas de café (mayormente de *arábica* por la afectación) y sembraron únicamente variedades resistentes como *oro azteca* por no disponer de vivero (Testimonio de uno de los técnicos en visita al cafetal familiar el 03/09/2015). Con ello se ha perdido, en algunos casos, calidades altamente valoradas en el mercado. La recomendación desde Yomol A'tel en reuniones y asambleas ha sido la de no renovar la totalidad del cafetal. Por otro lado, oficialmente se distribuye las variedades de *catimor* y *robusta*, pero la recomendación ha sido de no aceptarlas pues son de menor calidad y además llegan dañadas o incorporan agroquímicos.

La renovación la ha decidido cada familia, en número, variedades y calidades, pero sobre todo con el objetivo de recuperar el cafetal cuanto antes y disponer de una buena cosecha para el presente ciclo de acopio con la cooperativa Ts'umbal Xitalha', perteneciente al Grupo de Empresas de Economía Solidaria Yomol A'tel.

El café que se produce, en calidad de orgánico, se entrega en su totalidad a la cooperativa. Según anterior padrón de productores, para el ciclo 2013-2014 la familia estaba en compromiso de entrega de aproximadamente 600kgs, al igual que otros socios de la comunidad rondaban los 500 a 550 kgs de café pergamino entregado. Para este ciclo se estarían estimando entre 250 kgs producidos y acopiados para la Ts'umbal Xitalha'.

La disminución en los volúmenes es considerable y se ha recurrido a diferentes estrategias que involucran el maíz, el frijol y también al ganado; así como pequeños préstamos que se otorgaron a algunos productores por parte de la microfinanciera de Yomol A'tel para la compra de maíz, por ejemplo.

Cada familia aplicó una estrategia diferente para enfrentar dicha situación. Algunas continuaron vendiendo parte del frijol y maíz, pero en cantidades mucho menores que en años anteriores, otras vendieron ganado y en otras sus integrantes (varones) buscaron trabajo asalariado en la misma comunidad o municipios cercanos. No supe de casos de migración a otros estados o países en las familias socias de esta comunidad, tal y como sí sucede en Santa Cruz la Reforma. Tampoco hallé casos en los que se ha haya destinado lo que anteriormente fue cafetal a la milpa o donar una mayor superficie. Lo que sí observé, y es común a las familias socias, es la importancia que se le otorga a la milpa frente a contingencias como éstas, ya que a través de ella se ha podido seguir alimentando la familia y evitar la migración.

Según testimonio:

“... ¿qué le vamos a hacer? Aunque llores o regañas a quién le vas a regañar. Hay que ver de dónde y por qué vino la enfermedad. Quién sabe por qué llegó. Otros dicen porque llovió mucho y la humedad, pero no es por eso. Otros dicen que llegó de otro país. El que debe de saber es el único que está en el cielo. Nosotros nadie lo sabemos, ninguna persona lo puede decir qué es por qué llegó. Y pues no hicimos nada por la roya. Lo único que hacemos es que si tenemos maíz y frijol es nuestra única comida. Mientras tengamos maíz y frijol y lo encontramos recursos para jabón y sal, es todo. Se busca la forma de conseguirlo el recurso, buscando trabajos en otras comunidades, en el campo o en la construcción de bodega en Santa Cruz. Yo no vendí ganado. Gracias a dios se está recuperando el cafetal pero este año habrá todavía poca cosecha, sería para el otro año” (X.M., Palma Xhanail, 14/08/2015).

Es común escuchar la explicación que se da de la roya como una especie de “castigo divino” que vino a dañar a los cafetales. Sucede en esta comunidad, pero también en las de otros *ts’umbales*. A propósito de ello, quisiera traer a colación que en el Diálogo Cultural del *ts’umbal* de San Jerónimo, se manifestó que la enfermedad de la roya habría sido producto de haber dejado de hacer ofrendas a Dios. Así como por el mal uso del dinero obtenido por la venta de café años atrás: comprando alimentos que ya no provienen de la milpa o agroquímicos que dañan la tierra y “es por eso que ya no se produce como antes”; también por la compra de alcohol o “trago” que mantiene a la gente sin trabajar sus parcelas. Todo lo anterior, afirman, ha provocado que aparezcan y se generalicen enfermedades como la diabetes que, según los pobladores/as, antes no existía en estas comunidades:

“Algunos creen que es un castigo divino y otros que son por el mal uso del dinero por la venta del café. Antes lo cosechaban de 40 a 100 bultos, pero ahora ya no. Hasta ahorita está el café creciendo un poco, empezó las tiendas, los negocios, los carros. Se perdió la costumbre de comer las verduras que se cosechan en las milpas y cafetales. Llegan los caminos y carreteras. Antes no había nada de luz y las carreteras tampoco. Y por ello se perdió la costumbre de comer lo de la tierra y comprar en las tiendas. Los niños están perdiendo las costumbres, ya no quieren comer, puro comprar. Pasan los vendedores con carne y frutas y verduras y no se saben de dónde viene” (Testimonio durante el Diálogo Cultural, San Jerónimo Paxilha’, 16/01/2016).

Pero al igual que en la milpa, en el cafetal también es posible encontrar muchísimas plantas y árboles comestibles:

<i>Tabla n°3: Algo de lo que se puede encontrar en el Cafetal (Capelal)</i>
Alaxax (naranja), elemux (limón), cacaté –árbol que da fruto amargo, coyo’ (árbol grande, se come la fruta), tsajalobal (plátano rojo), mumun (hierba santa, se come el tallo), axinté (planta comestible, se comen las hojas), icus (planta comestible del cafetal o en la montaña), chixil lo’bal (plátano), rotana (plátano), manzana lo’bal (plátano), cera lo’bal (plátano) belyaco lo’bal (plátano macho), pehc’ lo’bal (plátano chaparro), lo’bal chitam, chantsel lo’bal (plátano), mohtoy (planta comestible), homah (planta comestible, el fruto y el tallo), mes (planta comestible, es amargo), chapay (es la fruta del árbol acte’, tiene espinas, también es comestible la cabecita tierna). Otro árbol es waleha’s (zapote grande –mamey--), wanaba (guanábana), po’om (tejocote –manzanita--), níspero, mango, tz’elel (árbol que da ejote comestible al madurar), k’ewex (anona), on (aguacate), tsitz (aguacatillo), pahch’ (piña), lima (hay dos clases –caxlan lima y chu’ lima--), bu’ulte’ (machetón, fruta igual como el Tz’elel), patá (guayaba), pomarosa (árbol que se come la fruta); cacaw (cacao), ch’iil ch’ib (comestible, se come la cabecita tierna, no el tallo, es dulce), ch’ah ch’ib (planta comestible, se come la cabecita tiernita y es amarga), ch’ibul ha’ (palmilla que crece en las orillas del río, es comestible) wale’ (caña de azúcar), cuba, petanero, poblano, mero wale’ (caña originaria de la región), mo’ wale (caña morada).

Regresando a la familia y el trabajo del cafetal, son los hombres quienes realizan el trabajo en el terreno (viveros, siembra, abono, renovación, limpia, poda, cosecha), además de responsabilizarse del traslado de los sacos o bultos de café, sobre sus espaldas, desde el cafetal a la casa, algo distante, y desde la casa hasta la bodega regional de Yomol A’tel que se encuentra situada a unos 5 km, en Santa Cruz la Reforma (zona urbana).

Ellos se encargan del proceso de despulpado, fermentado y lavado. Las mujeres participan en el de secado del café, en esto son las cuidadoras (mujeres y niñas) de que los animales que circulan en la casa no lo afecten. Ellas manifiestan que el trabajo del cafetal, como el de la milpa, es muy duro y prefieren contribuir en las tareas de transformación que tengan lugar en el espacio de la casa-vivienda.

Por su parte, el cuidado del ganado (*wakax*), así como del traspatio, se realiza durante todo el año. Cuando las tareas de la milpa o el cafetal lo permiten, se dedica tiempo para la limpia del potrero (febrero o marzo) o mantenimiento de las estructuras (del corral o *wakax na* y en donde están las aves de traspatio). La familia cuenta con tres cabezas de ganado pero en el momento de la investigación se planeaba reconstruir el corral y adquirir dos cabezas más con apoyo de un préstamo de la microfinanciera de Yomol A'tel. El ganado no se destina para el consumo familiar, sino que se tiene como una especie de “caja de ahorro” para disponer de él cuando hay alguna emergencia familiar¹⁸⁸.

El traspatio es el lugar de las aves de corral (pollos, gallinas, guajolotes) con espacios diferentes para cada una. Su consumo varía en función de su disponibilidad y se comerá en ocasiones especiales como fiestas u otras celebraciones o, cuando se tenga suficiente, en momentos de la vida ordinaria. Lo mismo sucede con los huevos, dependerá de la cantidad que se tenga. Al momento de la investigación una de las grandes preocupaciones de las mujeres es que las gallinas y pollos se estaban muriendo y no sabían cómo hacerle. Fui testigo de cómo se compró pollo en varias ocasiones y para la fiesta de muertos en noviembre. También alguna vez se compró huevos, así como hortalizas, a vendedores que pasaban en sus carros por los caminos de la comunidad.

La hortaliza (*yawil itaj*), que comienza a trabajarse de manera incipiente en esta familia, se siembra tras preparar y abonar pequeños espacios o camas de tierra cerca de la vivienda, también en función del clima, y sobretodo esperando que haya lluvia, sino se regará. Se siembra lo que a la familia le guste comer o tengan en disposición de semillas. En este caso encontré repollo, acelga, lechuga, rábano, cilantro, chile, cacahuete, calabaza y zanahoria; frutas como papaya y recién sembrada la piña. En gran medida para la alimentación y en menor para la venta; también con algunas verduras se alimenta a las mojaras que se tienen en el estanque cercano a la casa.

¹⁸⁸ Se vende sobre todo a gente de Pantelhó y dependiendo del peso; un becerro cuesta entre 7,000 y 9,000 pesos y una vaca entre 14,000 y 15,000 pesos.

Imagen n°10: Los diferentes agro ecosistemas



Dibujo elaborado por José Ribera

Pero hay mucho más y al igual que en la milpa y el cafetal, se encuentra gran variedad de plantas, en este caso medicinales:

Tabla n°4: Algunas plantas medicinales (ha'mal pox)
Yakam k'uluk –Berbena-- (sirve para prevenir y curar ha' ch'uht –diarrea--, xeh, --vómito--), crece en el potrero en cafetal y en el traspatio. La hierba Martin es una planta que se usa para curar calentura, se hace té con las hojas y se toma, hay en el potrero, en patnah –traspatio--, el chijilte', es un árbol que crece en el potrero y sirve para curar calentura, dolor de cabeza, se usan las hojas; pahayte' es una planta que sirve para curar xiwel --espanto--; lura –ruda--, sirve para curar cólicos, dolor de estómago, calentura, las hojas se hacen té, se cultiva en patnah --traspatio-- albahaca, sirve para dolor de cabeza, diarrea, xiwel --espanto--, estafiate, sirve para curar diarrea, manzanilla, sirve para dolor de estómago, ojo, oído, dolor de corazón y cuando se alivian las mujeres se usa también para calentar y para que nazca el bebé; tuhk'aron ch'ix –sosa--, planta que sirve para gastritis, tumores, quistes, se usan las hojas como te, también se usa para el parto, para riñón, se usan las hojas como te; c'an ahal es un arbusto, se usan las hojas y sirve para granos, gastritis, abultamiento, para la xoch –sarna--, axux –ajo-- para lukum –lombriz-- como te para la tos para el espanto, para picadura de serpiente, chanté –cocuite--, árbol se usan las hojas para la calentura, también se usa para la varicela y baja la fiebre; xihinte' –ocote-- no lo usan más que para madera, el árnica la usan para fiebre y dolor, hinoja –hinojo--, se utiliza para colitis y para dolor de corazón y de cabeza.

Por último, pero no menos importante, es el trabajo que se realiza en la casa durante todo el año y con un ritmo estrechamente vinculado a los otros espacios productivos. La cocina es espacio exclusivo de las mujeres, y es en donde se preparan y se comen los alimentos. A primera hora del día se lava y muele el maíz, se tortea y se prepara el desayuno; después se lava la ropa, desgrana el maíz, selecciona el frijol y/o se atiende a los animales. Otras actividades diarias para las mujeres son lavar y remendar ropa, asear la casa así como el cuidado de plantas y hortalizas.

Como se mencionó anteriormente, el trabajo campesino de las mujeres no se ciñe específicamente a los espacios propiamente cultivados, como el de frijolar, cafetal o la milpa. La organización familiar del trabajo dependerá de su composición en número de hombres y mujeres, sus edades, y también de lo arraigado de ciertas costumbres comunitarias y/o familiares.

Por ejemplo, y para este caso en concreto, el núcleo que vive en la casa no es muy grande y las mujeres jóvenes y esposas de los hijos no son muchas, en realidad es una sola. Las nueras o nuera en este caso, según las costumbres y en esta familia así se siguen, tiene labores centradas principalmente en el espacio doméstico; aunque ello no quita que también sean en gran medida la responsables del cuidado de los animales del traspatio y/o apoye en la selección del frijol y el maíz, junto con las otras mujeres (niñas también). Por su parte, las mujeres de mayor edad, que ya cuenten en su familia y casa con una nuera o nueras que se encarguen en mucho de las anteriores tareas, podrán trabajar, si lo desean, en los otros espacios productivos. En este caso a la madre de familia le gusta ir a aquellos que sean de fácil acceso y realizar tareas que no requieran grandes esfuerzos físicos (como el frijolar); en la casa desgrana maíz y se ocupa cuidadosamente de la organización y administración de los alimentos, así como de la selección de semilla que se va a guardar para la siguiente cosecha.

Lo que pretende ponerse de relevancia con lo anterior es que el trabajo de las mujeres variará en función de la composición familiar y la necesidad que se tenga, así como del deseo personal fruto de unas condiciones de acceso o climatológicas que se consideran adversas. Pero esto no siempre es así, hay otras experiencias familiares en las que las mujeres trabajan diariamente o con mucha frecuencia en las parcelas. Este es el caso de una familia de Santa Cruz la Reforma que se detallará más adelante.

En suma, el trabajo agrícola para esta familia de Palma Xhanail está estrechamente ligado al espacio de la vivienda (casa familiar) y a las funciones que cada miembro de la familia lleva a cabo. Cíclicamente podemos ubicar que gran parte de las tareas del campo inician desde el mes de abril, con las siembras del maíz y frijol. Desde ahí, y durante los siguientes seis meses, hay un arduo trabajo que comprende también al cafetal, el potrero y el traspatio.

El trabajo del campo y la casa ocupa todos los días del año, y si bien las mujeres no siempre acompañan a los hombres a la milpa o al cafetal, sí realizan otras muchas tareas en espacios que son también de producción.

Además, la organización del trabajo dependerá de la situación de cada familia y otras responsabilidades que se tengan:

“Estamos acostumbrados a trabajar en milpa y en potrero los hombres. En el mes de abril y mayo el trabajo es en la milpa y sembramos. En el mismo mes sembramos frijol. Casi todo el mes está ocupado. Cuando sale a reunión (el padre) o algún trabajo de religión, quedo (hijo) trabajando en la milpa o cafetal. Cuando yo tengo compromiso, mi papá queda a trabajar. Cuando estamos los dos, trabajamos juntos. Las mujeres quedan siempre cuidando la casa y los pollos” (Testimonio J.M. durante actividad familiar en Palma Xhanail; 03/09/2015).

Por otro lado, la vida de esta familia y otras de la comunidad se ligan con el calendario de festividades de su *ts'umbal* y los rituales por la tierra y el agua. Para esta familia, las festividades más importantes son en diciembre, la Navidad y Virgen de Guadalupe, en marzo o abril la Semana Santa y, por supuesto, la Santa Cruz en Mayo. En la festividad de su patrón, San Sebastián, llegan al poblado de Bachajón, así como también lo hacen en la festividad de San Jerónimo.

En ocasiones llegan a la fiesta de otros *ts'umbales* cercanos, como al de Guaquitepec, durante la fiesta de la Virgen de la Natividad. Al santo se le festeja más en los centros poblacionales como Bachajón, Chilón y Sitalá y no tanto en el ámbito de la periferia comunitaria porque, se afirma, es necesario mucho dinero.

Entonces por iglesias se organizan para llegar a estos centros:

“En San Sebastián cada comunal, cada iglesia nos toca ir a dejar flores. La iglesia católica de Palma Xhanail va a dejar flores al patrón. Cada iglesia se organiza ella sola, cada uno va con su pasaje y sus propias flores pero se van junto, se contrata un carro conjuntamente. Igual también el día de abril de la Cuaresma, en el Vía Crucis, también participamos. Es la Semana santa. Aquí no hacemos nada pero nos toca hacer en Bachajón vía crucis, cada comunal, cada iglesia. Se le llama comunal por cada zona. Cada iglesia tiene zonas y cada zona tiene como veinte y veinticinco iglesias” (Testimonio J.M. durante actividad familiar en Palma Xhanail; 03/09/2015).

Para las fiestas que se sí se realizan en el ámbito comunitario, como la Navidad o la Santa Cruz, se coopera para la comida con maíz, pollo o gallinas, café, pan, atole y nolbiwaj¹⁸⁹. La primera se efectúa en el espacio de la iglesia en la que también se preparará una ofrenda maya con las aportaciones de lo que la milpa ofreció en la cosecha: maíz, frijol, rábano, calabaza, caña, plátano, yuca, etc. y, a veces, se acompañará de baile tradicional y música regional.

La segunda (Santa Cruz), se realiza en el manantial o la milpa y su organización la decide cada familia. Ésta celebración debe caer en un día jueves “porque sólo este día el Ajaw tiene abierta su puerta para que reciba la ofrenda”. En junio o julio también se acostumbra a hacer ofrenda en la milpa y pedir por el cuidado y la buena cosecha al Ajaw y a Dios. En general, se podrá decidir hacer la ofrenda y petición más allá de la fecha establecida del 3 de mayo y cuando la familia lo convenga. Por ejemplo, si se comienza algún trabajo de renovación o construcción de la casa o se siente que las cosechas no están resultando como debiera.

¹⁸⁹ Masa de maíz mezclada con frijol que se envuelve con hoja de plátano y se hierve. Se come acompañado de atole (‘ul).

En Palma Xhanail ya no quedan principales ancianos y los que apoyan con la ofrenda-ritual, se afirma, sólo lo hacen “porque quieren tomar”. Pero también se reconoce que es importante la presencia del *pox* (aguardiente hecho de maíz) en la ofrenda (porque si no hay alcohol o “trago”, “el Ajaw puede enojarse y no escuchar porque aunque no podemos ver a simple vista ahí está”).

Para esta familia, y en particular para el miembro más mayor, sólo los ancianos pueden hablar con el Ajaw y esto es producto de una herencia de padres a hijos. Hay que saber hacerlo bien porque de lo contrario “no te va a escuchar el Ajaw, se va a enojar”.

La familia tiene sus cruces, algunas con más de cuarenta años, en los espacios de la milpa, cafetal, potrero, manantial y en la casa:

“Sí, quemó vela ahí, se enterró pedazo de pollo debajo de la cruz. Es para que no nos haga nada dentro de la casa, que no nos espanta algo, para proteger. Porque viene a rezar y le dice al Ajaw que no se enoje, que no le haga nada” (Testimonio X.M; 03/09/2015, Palma Xhanail).

El agua del manantial proviene del cerro de Xhanail, y la familia está a cargo de mantenerlo limpio, por eso le hacen una cubierta para que no caigan animales o le entre basura. También al manantial le colocaron su cruz, en el año de 1998 y diez años después de haber entubado el agua hacia la casa familiar. Igualmente afirman se ha estado haciendo uso desde 1978 sin recordar se haya secado alguna vez. Cuando se colocó la cruz llegó un principal, se ofrendó carne de pollo, trago y cacao y comió toda la familia junta. En la actualidad, manifiestan, ya no se hace como antes y desde hace dos años únicamente llega el padre de familia junto con un principal para que le hable al Ajaw:

“Se le habla al Ajaw, solo el principal sabe, si no viene a hacer ofrenda se seca. No hay un Ajaw solo de agua, hay un Ajaw para todo (el agua, los cerros) (Testimonio X.M padre; 02/11/2015).

Para las otras cruces que están “sembradas” llegó también un anciano principal de unos 103 años (según testimonio) durante la festividad de la Santa Cruz (3 de mayo) en la que participó la familia y otras que se invitaron. Ahora llega un principal que proviene de Muquil y aunque es más joven, afirman que sí sabe hacer bien el ritual y no le gusta “echar trago” sino que únicamente lo “riega” sobre la tierra.

El cuidado del agua, el respeto por la tierra y la preservación de plantas y animales se encuentra en los diálogos con el Ajaw durante las celebraciones y los ritos. Pero también aparece en la narración de las historias que forman parte del imaginario comunitario.

Varias de las noches que pasé en esta comunidad disfruté de los relatos que al padre de familia le gusta contar¹⁹⁰. También durante el día y mientras se trabajaba me tocó ser partícipe de estos momentos. Son espacios de convivencia y diálogo que permiten que los hijos y nietas sigan transmitiendo la sabiduría oral de la región, a su modo y de manera peculiar porque cada quien le añade o modifica a la historia y en función de lo que escuchó o le contaron.

Fue en uno de estos momentos y hablando sobre en dónde se encuentra el Ajaw, que el miembro más mayor de la familia me decía que en el cerro frente a la casa (Quisistic Witz) hay una cueva adonde vive el Ajaw, y que los domingos a mediodía la gente llega a bañarse a las pequeñas pozas que hay cerca porque “es cuando baja”. Entonces, narró una breve historia sobre un cazador y el Ajaw que expresa muy bien el cuidado y protección que ofrece este “guardián” a los animales.

¹⁹⁰ En Anexos a este trabajo se incluyen interesantes relatos que forman parte de la historia regional, transmitida de generación en generación.

Me decía:

“No es una historia, es una realidad¹⁹¹ de un señor que siempre iba a cazar en el monte, pero de ahí cuando encontró el animal porque siempre iba con su perro. Pero el perro entró en la cueva y el señor entró también en la cueva. Y cuando entró, ya no pudo salir el señor, quedó encerrado ahí en la cueva. Y cuando entro vio que ahí estaba el señor, el dueño, el Ajaw ahí estaba. Y el señor ya no pudo salir. De ahí estuvo encerrado tres semanas, tres semanas que estuvo ahí adentro en la cueva (...) Pero el Ajaw dijo: *“por tu culpa aquí están todos mis animales, aquí están todos heridos, por tú culpa, tú lo hiciste que mis animales están todo heridos. Pero mientras tú estás aquí tú lo vas a agarrar y lo vas a curar”*. Ahí estuvo las tres semanas encerrado ahí en la cueva y agarró los animales, el venado, el jabalí, todo tipo de animales que hay y tuvo que curar todas las tres semanas que estuvo ahí, lo curó. Y de ahí vio que el Ajaw todo lo que come no tenía sal, que come sin sal. Porque nosotros ya viste que cuando come le echas un poco de sal, pero el Ajaw no, no come con sal. Y cuando cumplió las tres semanas el Ajaw dijo: *“ya te puedes ir, pero para la próxima ya no vuelves a hacer, no vuelves a lastimar mis animales. Y así cuando algún día me vas a dar en las ofrendas no me vayas a dar con sal, ya viste que yo siempre como sin sal”*¹⁹² (Testimonio X.M; 03/09/2015, Palma Xhanail).

Estas narraciones sobre el Ajaw, que para las personas de la comunidad constituyen hechos reales, son parte del conocimiento que se transmite oralmente. Asimismo nos indica el poder que tiene este “guardián” de la vida natural. El Ajaw se encuentra en todos los elementos, simbolizando la esencia de la vida misma a la que hay que respetar y cuidar.

¹⁹¹ La mismo me dijeron cuando me narraron otras “historias” como la del duende o del sombrerón, comunes en esta región, y que yo interpreto pudieran servir para que la gente no tome alcohol o camine sola en las noches.

¹⁹² Es por ello que cuando hacen la ofrenda en el río, manantial, milpa o potrero llevan el caldo de pollo sin sal, entre otras cosas: *“Por la siembra, cuando siembra se va en la milpa, se reza, se lleva caldo de pollo sin sal. También si caigo se lleva la ofrenda. Cuando van a rezar por la milpa cuando siembra y no cae plaga, cuando van hacen una cruz y allí entierran un pedazo de carne de pollo. Se enciende su vela, se lleva cacao bien molido con un poco de maíz y lo riegan, llevan trago, pox y cigarro. Ahí toman y fuman, pero no tanto”* (Testimonio X.M; 03/09/2015, Palma Xhanail).

5.2 El caso de una familia de Santa Cruz la Reforma del ts'umbal Xitalha'

El caso de Santa Cruz La Reforma tiene una historia muy diferente a la de Palma Xhanail pues la comunidad actual, hoy distribuida en Santa Cruz Centro y Santa Cruz Zona Urbana, proviene de la organización comunitaria para la compra en co-propiedad de las tierras a los finqueros. Este camino fue muy largo, incluyendo la búsqueda de la restitución legal de las tierras comunales¹⁹³.

El jesuita Mardonio Morales acompañaría este proceso desde 1964 viajando con pobladores de Santa Cruz hasta la ciudad de Guatemala en busca de los títulos primordiales comunales. Durante muchos años las familias estuvieron en batalla legal, a pesar de las irregularidades oficiales que frenaban el proceso y con la presión de los finqueros. Finalmente, en el año de 1967 se resolvió negativamente por las instancias agrarias y se sugirió que lo mejor sería proceder a la compra de la finca. Afirma Morales respecto a la lucha agraria de las familias de Santa Cruz:

“...siempre estuvieron esperando la famosa “resolución definitiva”, viviendo con sueldos de hambre, en la ignorancia y el vicio (fomentados por el dueño, quien les mandó quemar la escuela), amenazados y maltratados continuamente, parece muy duro que tengan que comprar todavía los terrenos en que han nacido. Los dueños nunca han vivido en la finca. Pero ellos están dispuestos a comprar la finca, si es necesario, pues ya están verdaderamente cansados y fastidiados de tanto trámite inútil. Ellos atribuyen sus fracasos, ante las altas autoridades estatales y agrarias, a las fuertes influencias de los dueños.” (En Esparza, 2013:90).

La Finca Santa Cruz perteneció a varios dueños y dueñas. El último, Enrique Flores Morales y sus hijas. Una de ellas daría el nombre con el que hoy varios pobladores nombran a la finca: “Rancho Albina”. Enrique Flores era además dueño de otras cuatro fincas, dos en Sitalá, una en Tenejapa y otra en Ocosingo.

¹⁹³ Actualmente consta inscrita únicamente la demanda de dotación, con fecha de registro inicial en 1962 y final en 1976 (RAN, 2015).

Con una superficie de 504 hectáreas, desde el mojón de Tzitim hasta el de Ts'ubuteel, Santa Cruz se dividía en dos fracciones, Santa Cruz y Guadalupe, de 202 hectáreas cada una. Con aproximadamente unas diez casas hechas de “corcho y techos de paja” y la “casa grande” de los patrones, la población indígena trabajaba en los cafetales, la milpa, el trapiche y el cuidado del ganado. Así lo narra una de las mujeres de Santa Cruz la Reforma:

“Pues así todo el día trabajar, a cuidar la vaca, hacer la poda de café, limpiar el potrero, hacer el corral, limpiar la milpa, pero no es de nosotros, solo trabaja como servicio no hay para pagar de nadie, porque somos de rancho. Hay veces se toma tres veces en el día pozol, porque todo el día trabajamos, trabajamos. ¿Dónde van a buscar su comida? Porque no tienen nada. Sólo el marido va a trabajar en el rancho, ¿de dónde van a sacar las mujeres para comprar algo?, por eso cuando se va a trabajar su esposo entre ellas se quedan a trabajar en la milpa, pero es de propio porque el esposo está trabajando en el rancho. Imagínate, tres días quince pesos, ni sale nada para comprar” (M.R., Santa Cruz la Reforma, 08/11/2015).

Las familias disponían de un pedazo de tierra para sembrar para la autosubsistencia, pero no era suficiente, tal y como me afirmó una de las jóvenes tseltales de la comunidad:

“...como de 15 a 25 metros, no tenemos nada para hacer, porque tienen mucho las vacas, la milpa esta cerquita de la casa, (hay que) hacer el corralito para que no entra la vaca. Por eso mi abuela dice que antes sólo un poquitito de maíz y se mezcla plátano verde porque es muy poquito, porque sólo no llena la panza” (X.M., Santa Cruz la Reforma, 08/11/2015).

Tras la resolución negativa y habiendo obtenido el certificado de inafectabilidad de la finca (1967), las familias tseltales aceptaron la sugerencia de las autoridades agrarias y del padre jesuita Mardonio Morales y deciden proponer a la entonces finquera, hija de Enrique Flores, la compra de las tierras:

“Lo que quiero hacer yo le digo, véndanos la tierra. Ay, tas más jodido dice, ni huarache tiene, me dice, ¿cómo me vas a comprar? Ah bueno, le digo, pero yo les digo de aceptarlo... les iba yo a dar las veinte caballerías acá abajo, no quieren dice, meto mi gente, dice, los mando a (gesticula) meto a la judicial. Ah bueno, le digo. Ta bueno, le digo. De por si nosotros, este, es como dice, andamos volando nosotros como papalote, sí tiene usted razón, pero yo de mi parte no. Lo voy a pensar muy bien le digo (...) pero póngase también la mano en el corazón, todos somos humanos, que todos nos tenemos que mover. Sino, nos vamos a nacionales” (A.L., Santa Cruz la Reforma, 8/11/2015).

Mediante sucesivas cooperaciones familiares depositadas en un banco de San Cristóbal de las Casas para que rindiera intereses, se adquirió finalmente la finca por un pago total de 40,000 pesos. El dinero había salido de la venta del café:

“... juntamos nosotros, mi papá. Está pobre hace tiempo. Cuando lo compraron se quedó el café y lo cortaron, lo metieron en el banco el pesito y lo juntó, compraron en común” (A.S., Santa Cruz la Reforma, 07/09/2015).

La titularidad de las tierras se mantuvo en un principio a nombre de una sola persona que después recibiría el cargo de representante de las tierras durante 30 años. En ese primer año de posesión colectiva, se trabajó y administró conjuntamente la finca para hacer frente a la última cantidad que se adeudaba (3,000 pesos). Una de las condiciones que se había puesto para la compra de la finca era que la infraestructura cafetalera quedara en su lugar. Gracias a ello durante un año entero se estuvo trabajando en los cafetales y se aprovechó de las condiciones que ya existían para poder beneficiar, trillar y vender el café a un comprador de Veracruz.

Más tarde, y de nuevo mediante acuerdo comunitario de asamblea, se distribuyeron las 404 hectáreas repartidas en 5 ha por familia. Sumando un pedazo de cafetal, milpa, frijolar y espacio de la casa se contabilizaron esas 5 hectáreas. Se conservó la ubicación anterior de milpas y cafetales, ahora ya distribuidas, con posibilidad de ampliar al ocuparse espacios anteriormente destinados al potrero:

“...decidieron cambiar de trabajar *junax* (juntos) y lo decidieron partir propio cada quién. Cuando ya está comprado fueron a producir, a sembrar café, maíz, porque ya están contentos porque la vaca se salió todo, se puede producir yuca, camote, frijol” (M.R., Santa Cruz la Reforma, 08/11/2015).

Para algunas familias no fue suficiente con esta cantidad de tierra. Pensando en el futuro de sus hijos e hijas y sus familias, se compró posteriormente tierra en terrenos aledaños como Wololchán.

Este es el caso de una de las familias:

“Sí, comprar las quince (hectáreas), pero todavía estaba vivo mi abuelo, todavía estaba en general el terreno. Cuando se vende el maíz, cuando se vende el frijol hay que juntar el dinero, aunque no tenemos ropa, guardar el dinero sólo que da un poco para comprar jabón. Luego cuando ya tenías grande fueron a comprar el terreno (anteriormente en la Finca Santa Bárbara de Wololchán)” (X.M., Santa Cruz la Reforma, 08/11/2015).

Algunas familias (90 personas, según testimonios) construyeron sus casas en lo que se conoce ahora como la zona urbana de Santa Cruz. El espacio en general de Santa Cruz La Reforma consta de dos núcleos pequeños de casas y alrededor se encuentran las milpas y cafetales familiares. Pero en algunos casos estos espacios no siempre están cerca de las casas y algunas familias deben caminar entre 40 minutos y una hora para llegar hasta ellos.

Al distribuirse la tierra, dejó de existir la asamblea comunitaria que los había reunido. La asamblea que existe actualmente no es muy concurrida, por las diferencias internas en cuanto a afiliaciones partidistas y pertenencia a otras organizaciones políticas como el EZLN:

“...tienen como unos quince años (refiriéndose a la entrada de partidos políticos) (...) Hubo un tiempo de zapatista cuando el tatik obispo. Yo estuve en Congreso Indígena como representante. Llegaron otros en el 60, en Ocosingo, en la misión llegó también (...) ahora peleamos entre nosotros por un pedazo de tierra, cuando no teníamos tierra estábamos más juntos” (A. L., Santa Cruz la Reforma, 08/11/2015).

Para llegar a la comunidad de Santa Cruz la Reforma hay que tomar la carretera que conduce de Bachajón a Sitalá y desviarse en lo que se conoce como “crucero Santa Cruz”. Desde ahí es posible ir caminando o en transporte por un camino de terracería en bastante buen estado. En el centro se encuentran la escuela primaria, la guardería, la tienda de Conasupo, la cancha de básquetbol, algunas iglesias y una pequeña casita de lo que parece es atención sanitaria por sus siglas IMSS. Durante el trayecto y antes de llegar al centro se deja a un costado el tanque de agua que abastece gratuitamente a la comunidad y es gestionado desde el municipio de Sitalá.

También, conforme se avanza, es posible ver en muchas de las casas los grandes “rotoplás” y cercos para animales y hortalizas facilitados por los programas gubernamentales como el PESA (Proyecto Estratégico para la Seguridad Alimentaria, SAGARPA). Desde el centro hay una buena panorámica de los cerros circundantes en donde se encuentran situadas las milpas, en lo alto, y los cafetales, más abajo, que fueron distribuidos tras la compra de las tierras. También, desde ahí, y tomando otra desviación, es posible llegar a lo que se denomina la zona urbana de Santa Cruz la Reforma.

En esta comunidad, centro y zona urbana, hay varias familias socias de Yomol A'tel¹⁹⁴. Asimismo, en la zona urbana está ubicada la micro bodega regional en la que se acopia el café, se hacen labores de beneficiado seco y funge a su vez como centro para las asambleas regionales y capacitaciones a las mujeres en la producción de jabón.

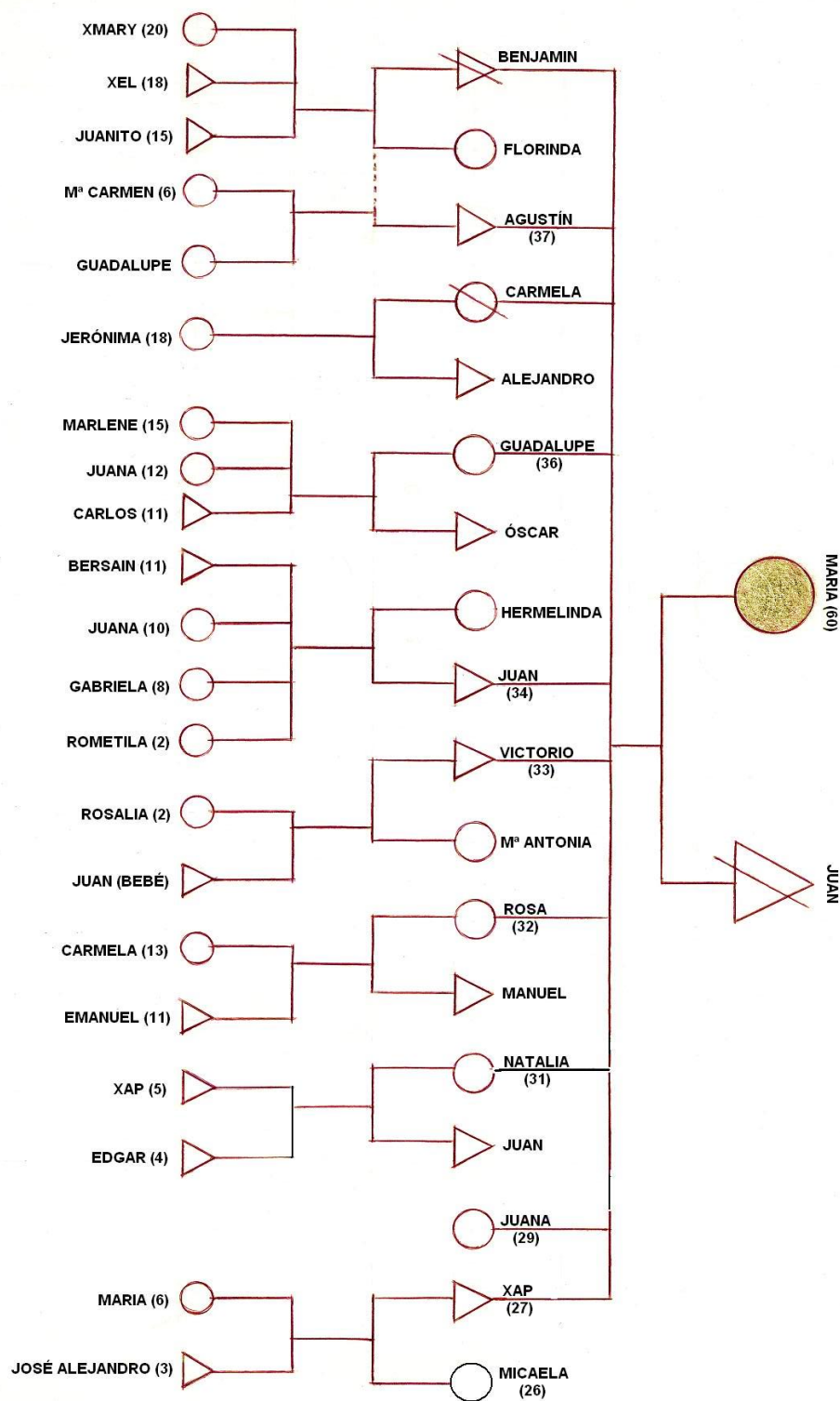
La familia en cuestión habita en la parte denominada centro y, a diferencia de la otra en Palma Xhanail, es muy extensa y cuenta con muchas mujeres¹⁹⁵. La figura principal de la familia es la abuela (*mamaletic*), una mujer que ya cumplió los 60 años y que tuvo 5 hijos y 5 hijas. Su marido murió hace aproximadamente 25 años, “un diez de mayo”, de alguna enfermedad y al igual que muchos años después lo hicieron su hijo mayor¹⁹⁶ y su tercera hija. En la página siguiente se muestra el genograma en extenso de esta familia.

¹⁹⁴ Según padrón de productores de Ts'umbal Xitalha' para el presente ciclo son seis los socios/as y sus familias en la zona urbana (5 hombres y 1 mujer) y otros 6 en la zona centro (3 hombres y 3 mujeres). Todos y todas catalogados/as como orgánico y con cafetales con superficie de entre $\frac{1}{2}$ y 1 hectárea, sin bosque ni potrero y con milpas que varían también entre $\frac{1}{2}$ y 1 hectárea. Salvo excepciones de familias que disponen de tierra en otras comunidades.

¹⁹⁵ Fue sorprendente cómo a mi arribo el primer día encontré muchísimas mujeres, y ni rastro de algún hombre, que se movían de un lado para otro, limpiando con sus machetes el zacate que rodeaba sus casas y entrando y saliendo de la cocina.

¹⁹⁶ A la muerte de éste, su viuda se volvió a casar con el hermano que le seguía y tuvo otros hijos. También en la familia de Palma Xhanail, el cabeza de familia tras enviudar volvió a casarse y tener otros hijos. En ocasiones ello es conflicto entre los hijos, por la herencia de la tierra, por ejemplo.

Imagen n°11: Genograma del núcleo familiar
(Santa Cruz la Reforma, zona Centro)



Fuente: Elaboración propia

De los hijos que quedan, cuatro son hombres y cuatro son mujeres. Todos viven en la comunidad pero sólo los cuatro hombres y dos de las mujeres comparten el espacio en el que tienen sus casas con la abuela. Los varones están casados y tienen hijos con mujeres de la comunidad; de las mujeres únicamente una está soltera por decisión propia. Esos cuatro varones y dos mujeres (una separada y con hijos, la otra soltera) son los que comparten el espacio, cada quien en su casa, pero formando todas ellas una especie de ranchería pequeña que integra a seis familias nucleares de una gran familia en extenso.

Imagen n°12: Las viviendas en su entorno



Fuente: Fotografía tomada durante trabajo de campo

Casi todas las familia están implicadas en el proyecto Yomol A'tel. Para ser más precisos, 3 hombres y 2 mujeres son socios/as productoras de café de la cooperativa Ts'umbal Xitalha', entre ellas la abuela; una de las nietas trabaja activamente en la microfinanciera Comon Sit Catel'tic perteneciente a Yomol A'tel, las esposas de los socios trabajan también los cafetales y además en el proyecto colectivo de mujeres para la producción de jabón (Xapontic). Ello junto con dos de las nietas y madre de otra, siendo además la presidenta de este colectivo.

Este bastión familiar de Yomol A'tel involucra a todos menos a uno de los hijos (y a su esposa) y que en el pasado también fue socio de la cooperativa.

La tierra que se trabaja es la que el padre en vida repartió a los hijos casados y después la abuela conservó para sí tras la muerte de su esposo. Recordar que ello a su vez es fruto de la repartición comunitaria tras la compra de la finca.

Como se mencionó anteriormente, cada familia obtuvo cinco hectáreas entre milpa, cafetal y espacio de la vivienda, y muchas familias, ésta en concreto, tuvieron que adquirir posteriormente tierra en Wololchán porque no era suficiente¹⁹⁷.

Se ve entonces, desde esta experiencia de apropiación territorial por adquisición y distribución comunitaria de tierras finqueras, cómo va estrechándose la tierra a medida que las familias crecen. En contraste con la familia de Palma Xhanail, muy reducida en comparación, y que se posesionó tras herencia por fundación comunitaria de un gran número de hectáreas que hoy trabajan e incluso prestan a otras familias. En este sentido es importante hacer mención que la falta de suficiente tierra, junto con la situación de la roya, ha originado que para esta familia, y otras de Santa Cruz la Reforma, sea normal que los varones migren una vez al año. Esto, en contraposición, no ha sucedido en la familia de Palma Xhanail.

¹⁹⁷ En un paseo a Sitalá una de las nietas me iba narrando cómo su abuelo había comprado las 10 hectáreas en la Finca Santa Bárbara de Wololchán y que mucha gente de la comunidad no lo había hecho así. Pero que su abuela decía que con las 5 hectáreas no iba a ser suficiente si los hijos se iban a casar y a tener otros hijos. Por eso tuvieron esa “buena idea” de comprar con lo que “se sacó” de café y que no toda la gente había tenido esa misma idea y por ello ahora no tenían suficiente tierra. Asimismo, mencionó que eso es fuente de envidia, así como que ella trabaje en Chilón.

Actualmente cada uno de los miembros (hombres y mujeres) con sus familias trabajan lo heredado, eso es, aproximadamente $\frac{3}{4}$ de hectárea¹⁹⁸. Como se mencionó, la abuela conserva para sí una hectárea de cafetal y otra de milpa, en la que varios hijos e hijas, sobretodo el menor de los varones, apoyan para su cultivo. Aunque la pauta general sea que cada familia trabaje de manera individual sus parcelas, como en Palma Xhanail, no quita que en ocasiones sí se apoyen entre hermanos para, por ejemplo, la limpia de los cafetales o cuando haya que sembrar árboles para proveer de sombra. Los más jóvenes también apoyan, sobre todo los fines de semana, cuando no se encuentran estudiando en la escuela de la comunidad o en el Cobach de Sitalá.

En esta familia algunas mujeres sí heredaron tierra. De hecho, la abuela al enviudar y conservar parte de la tierra, le cedió a una de sus hijas solteras lo mismo que a los varones. Aunque no se conocen bien las medidas, afirman que se repartió “pajal” (parejo) pero no se “fechó”, es decir, no se escrituró:

“No sabemos cada pedazo, dividido igual. Tengo como 50m2 de milpa, tengo frijolar y cafetales. De frijolar como 30m2 creo y de cafetal tengo como 40m2. Cada quien un pedacito” (A.S., Santa Cruz la Reforma, 07/09/2015).

Inclusive, a otra de las hijas que tuvo problemas con su esposo y se separó, la abuela le ofreció un espacio en donde tener su casa para que fuera a vivir ahí con sus dos hijas e hijo¹⁹⁹. De hecho, esta es la familia que considero se encuentra en peores condiciones y muestra lo que ocurre cuando las mujeres que no heredaron tierra dependen de sus esposos. En este caso, al separarse por problemas de alcoholismo y malos tratos, la mujer quedó sin ningún tipo de derechos y en función de lo que el resto de su familia quiera y pueda apoyar.

¹⁹⁸ Fue complicado tener información precisa sobre la tierra que cada familia actual posee y trabaja, tanto la que hay en Santa Cruz como la que se dispone en Wololchán.

¹⁹⁹ Pero en este caso únicamente dispondrían de la tierra de su esposo pero al tener problemas con éste y su familia se dificulta poder llegar a trabajar. Así me decía una de las hijas mayores en relación a los problemas que enfrentan cuando llegan a trabajar la milpa o el cafetal.

Esta mujer y sus tres hijos viven a cuenta del apoyo de la abuela, el poco maíz y hortaliza que tienen alrededor de su casa, de las despensas que reciben bimensualmente del programa “Cruzada contra el Hambre”²⁰⁰ y los ingresos económicos por venta de bordados²⁰¹ tseltales en la comunidad, Sitalá o Chilón, a 150 pesos cada uno. También por la venta de jabones que la hija mayor hace desde Xapontic se pudo ingresar 490 pesos en los últimos 6 meses.

Por los problemas con su esposo y no haber recibido herencia, esta mujer no dispone de milpa, frijolar o cafetal. Trabaja una pequeña hortaliza que produce calabaza, tomate verde, tomatillo rojo, flor de calabaza, repollo, cebollín, acelga, lechuga, chile serrano y chile volté. En ocasiones la hija mayor trabaja la milpa en el terreno de su padre.

Según testimonio, obtienen unos doce sacos de maíz²⁰² al año pero ello no es suficiente para la alimentación familiar, por eso compran en la Conasupo (a 250 pesos/bulto) o a particulares en Sitalá (a 300 pesos/bulto). La despensa que reciben cada dos meses del programa “sin hambre” consta de: 4 paquetes de harina de maseca, 1 bulto de 50kgs de maíz desgranado, 5 kgs de frijol, 4 botes de leche en polvo, 5 bolsas de 250 grs de avena, 4 botes de chocomilk, 4 bolsa de atún, 5 litros de aceite y 5 latas de sardinas que venden a los mestizos o caxlán a 15 pesos.

El mismo testimonio afirma que en la comunidad todas las familias llegan a comprar maíz por lo menos una vez al año porque con las cosechas que se obtienen, aunque se disponga de tierra, no es suficiente.

²⁰⁰ Ella y otro hermano están relacionados con los partidos políticos, él con el Verde y ella con Mover a Chiapas. Y son los únicos que no se vinculan a la cooperativa ni a Yomol A'tel.

²⁰¹ Las mujeres de esta familia continuamente están bordando. Hacen parte de sus vestidos tradicionales tseltales. Ellas mismas bordan y confeccionan sus blusas. Es una actividad que se hacen en las tardes, cuando no hay otras tareas, y por la que se juntan a platicar de sus cosas.

²⁰² En esta comunidad, me dijeron, no se utiliza la medida de zonte sino la de saco o bulto. Cada saco contienen 50 kgs, según testimonios.

Esto mismo me había sido desmentido en otros testimonios al afirmar que “con lo que sembramos nos da para todo el año, a veces compramos un poco para los animales, pero para nosotros no”²⁰³. Lo mismo ocurre con la participación en los partidos políticos y la recepción de las ayudas gubernamentales²⁰⁴.

No a todo el mundo le gusta admitir que recibe apoyos asistenciales o participa de los proyectos gubernamentales, pero al mismo tiempo se asevera con ligereza que otras familias sí lo hacen o lo han hecho con anterioridad. Este es un tema que genera gran controversia en las familias y polémica en la comunidad, dado que los divide y, en ocasiones, los enfrenta²⁰⁵.

Uno de los hijos mayores me decía que para su familia sí era suficiente con el maíz y frijol cultivado, pero más tarde me reconocía que hay períodos en el año que si lo adquiere. Pero que lo que no hace es venderlo:

“A veces saco 10 o 13 costalilla (de maíz), a veces, cuando se cae el agua, si da ese maicito. Pesa como 80 kilos creo, saco diez. Cada año, a veces cuando cae el agua. Ahorita da poco. En agosto, septiembre se compra, dos meses, no alcanza, tenemos un pollito que come también. Hay que alimentar animales. A veces compro a veces no, no siempre, no mucho 100 kilos namás, pa completar. Luego cuando madura el maíz también. No vendo maíz ni frijol, sólo para comer” (Testimonio A.S.; 07/09/2015).

²⁰³ Esta respuesta surgió a una pregunta que realicé porque la primera vez que llegué a la comunidad observé cómo dos de las jóvenes mujeres cargaban costales maíz que habían comprado de Conasupo. Me dijeron que era para alimentar a los animales (Notas de diario de campo; 06/09/2015).

²⁰⁴ Aunque se desvinculen de los partidos políticos la mayoría de las mujeres recibe los programas de Prospera y están afiliadas al Seguro Popular: “*Mi abuela recibe el oportunidades, mi mamá también. Recibe 800 pesos al mes. Tenemos todos seguros populares. Procampo no*” (Testimonio XM; 09/11/2015).

²⁰⁵ Como ya se mencionó en páginas anteriores y fue claro durante el diálogo cultural en San Jerónimo Paxilha’. En este, las mujeres entraron en una acalorada discusión sobre quién sí recibía y quién no apoyos gubernamentales y cómo en ocasiones se aseguraba en espacios de la iglesia y frente a Dios que no se recibía y ello constituía un grave pecado (Testimonio de Diálogo Cultural, San Jerónimo Paxilha’, 17/01/2016).

En esta comunidad los cafetales se encuentran muy cercanos a las casas, pero las milpas no y ello es producto de haber mantenido la distribución original finquera. También las milpas que se encuentran en Wololchán están lejanas y se trabajarán únicamente en ciertos períodos:

“Tenemos mi milpa pero está lejos, hasta en Wololchán, tardo 5 horas, voy caminando, voy solito. Hace comida mi señora y voy con mis hermanos, los tres, y quedamos dos días trabajando y regresamos. La carga ya la traemos con el carro” (Testimonio A.S.; 07/09/2015).

En el terreno que está en Wololchán, de aproximadamente unas diez hectáreas, se produce también maíz y café. Por la lejanía no se trabaja diariamente y, cuando el trabajo de las parcelas cercanas y el ciclo en el que se encuentre el trabajo lo permite, se contrata a personas para que trabajen allá a cambio de un jornal diario de 100 pesos, como en Palma Xhanail.

Son las mujeres quienes a menudo suelen hacerse cargo de la administración y conocen todos los gastos:

“Hay que traer el maíz hasta acá y se paga de 800 pesos por un viaje, ya dos se pagan 1600. En un viaje se mueven 15 costales o 10 costales. Se contrata gente para trabajar allá unos 8 o 15 días, depende del trabajo. Se les paga también para el desgrane. Mi mamá sabe todo, lleva la cuenta, ella es la que paga” (XM; Santa Cruz la Reforma, 09/11/2015).

La abuela antes trabajaba en la milpa y el cafetal, ahora por su edad trabaja en la cocina. Pero su hija soltera, nietas y las esposas de sus hijos sí trabajan duramente en las parcelas, además de ocuparse de las tareas del espacio doméstico. Son sobre todo las mujeres, nietas y el hijo menor quienes apoyan más a la abuela, echando adelante su cafetal.

En la milpa hay maíz, frijol y otras verduras como calabaza, yuca, camote, chayote y frutales como naranja, limón, plátano y guayaba. Está cercana a Palma Xhanail, así que lo que se encuentra, tanto comestible como forestal²⁰⁶, es muy similar.

²⁰⁶ En esta comunidad es más visible la deforestación por el período finquero, en donde la mayor parte de la tierra se destinaba a potrero. Hoy no es así, y la gente de la comunidad no se dedica en general a la cría de ganado.

El ciclo de siembra y cosecha de maíz y frijol también es semejante al de Palma Xhanail y se realiza normalmente en dos períodos²⁰⁷:

“En mayo se siembra maíz y frijol y se cosecha en seis meses después que ya tuvieron (murmullo, platican entre varias mujeres). Noviembre y octubre la segunda siembra. De frijol el cinco, seis de mayo. Sólo el enero sale el botil. Xlumil en mayo se siembra y agosto se cosecha y esperanza también en mayo y se cosecha en agosto. El botil hasta diciembre (enero también) y se siembra en mayo” (Entrevista a la abuela M.R en la que participaron hijas y nietas, Santa Cruz la Reforma, 07/09/2015).

Los cafetales familiares también fueron duramente golpeados por la invasión del hongo de la roya, más aún porque se seguían manteniendo aquellos del período finquero y otros con 20 y 30 años, por lo que su antigüedad favoreció todavía más la afectación. Se afirma que antes de la roya más o menos había unas 1,000 matas cultivadas en 1 hectárea y 600 en otras parcelas de ½ hectárea. Pero hay cafetales en los que se retiró la totalidad de las matas y se está trabajando una completa renovación.

Al presente se encuentran renovando con variedades de *garnica* y *oro azteca* pero manteniendo la calidad *arábica* ya que estos socios y socias de Ts’umbal Xitalha’ pudieron preservar la semilla a través de los viveros que cíclicamente han mantenido.

En una de las salidas en las que participé se renovaron en el cafetal de la abuela unas 40 matas; allí llegaron a trabajar una de las hijas, su hijo menor y su esposa. Se aprovechó también para recoger la leña que se encuentra en el cafetal.

²⁰⁷ También en otro momento se mencionó que cuando ha habido mucho trabajo, como por ejemplo en los cafetales, únicamente se ha hecho un período de siembra de maíz. Pero ahora por la afectación de la roya se están haciendo las dos siembras, y así se obtiene mayores cosechas.

Imagen n°13: Trabajando en la renovación de cafetales. El vivero



Fuente: Fotografía tomada durante trabajo de campo

Por otro lado, es importante destacar que por la situación de los cafetales se está dedicando en particular mayor tiempo y esfuerzo al trabajo de la milpa, estableciendo los dos períodos de siembra, cuando anteriormente por mayor dedicación al cafetal se hacía uno de ellos. Es evidente entonces que la baja en ingresos económicos por la poca o nula venta del café²⁰⁸ en recientes años está tratando de ser paliada produciendo más maíz y frijol, así como favoreciendo al traspatio:

“...hasta ahora estamos renovando, no va a sacar mucho, vamos a hacer más hortalizas o pollo para vender. Comprar otra vaca” (XM., Santa Cruz la Reforma, 09/11/2015).

También, al igual que la familia en Palma Xhanail, algunas familias solicitaron un préstamo a la microfinanciera de Yomol A'tel, pero ya habrían saldado su deuda.

El traspatio, por su parte, comprende aves de corral y hortalizas. En esta familia en concreto se disponía de muchísimos pollos, gallinas y guajolotes pero en un lapso de pocas semanas cuasi la totalidad se murió. Fui testigo en mis visitas de cómo los corrales iban quedando vacíos y que más o menos de 50 gallinas únicamente 10 quedaron con vida. Lo mismo ocurrió con los puercos que murieron por enfermedad. Esto ha mermado la disponibilidad de carne y huevos que se consumían frecuentemente.

²⁰⁸ Según información de los padrones cooperativos, la abuela y el hijo menor para el ciclo 2013-2014 estaban produciendo a raíz de 300kg y 100 kgs respectivamente. Para el presente ciclo la cantidad bajó a 20 kgs en ambos casos.

Imagen n°14: Preparando los alimentos



Fuente: Fotografía tomada durante trabajo de campo

Se procura que la alimentación diaria sea más allá de maíz y frijol, así me dijeron desde el primer día que conocí a la familia y cuando me ofrecían de comer: “acá nunca comemos sólo frijol, siempre lo acompañamos con algo, pasta, arroz o soya”.

La abundante alimentación, afirman, es posible porque gran parte de lo que se produce se conserva y únicamente se vende cuando se considera hay excedente. Algunos productos como la sal, el azúcar, jabón, pasta, arroz, verduras e inclusive ahora el pollo y los huevos, se compra en Sitalá²⁰⁹.

Al trabajo de la hortaliza se le dedica menor tiempo (como en Palma Xhanail) que a la milpa y los cafetales, aun cuando hay un acompañamiento técnico por parte de Yomol A'tel. Se estableció por acuerdo de asamblea que los y las jóvenes que trabajan en Chilón regresen los viernes a sus casas para dedicarle tiempo a sus parcelas, incluida la hortaliza.

²⁰⁹ También el pan, vestido, el calzado, herramientas para el trabajo del campo y servicios de salud.

Pero este es un trabajo que avanza despacio, es por ello que algunas verduras que se consumen habitualmente como tomate, ejote o papa se compran también en la cabecera municipal²¹⁰.

La migración, al igual que el alcoholismo, es claramente observable en Santa Cruz la Reforma. Todos los hombres de la familia con los que pude platicar (3) me comentaron que habían migrado varias veces y algunos seguían haciéndolo anualmente:

“A veces la gente sale a trabajar a otros lugares. A veces salgo también. Voy a Chetumal, la última vez fue hace tres años; fui a cortar el caña como 8 meses. Muy lejos, ocho horas. No pagan, 70 pesos el día, pagan por puño; hay máquina. A veces gana 70, 80 pesos, no es mucho. Salen mucha gente de la comunidad. Van a cortar caña también. A veces salen en otros lugares, hasta allá en Playa (del Carmen). Cuando no tengo nada salgo a trabajar. He hecho 4 viajes, siempre a Chetumal. Ya no quiero ir, no gusta, voy a hacer mi cafetal y mi milpa, es mejor, tengo comida y estoy tranquilo en mi casa, no quiero ir lejos, mucho mejor aquí” (Testimonio A.S., Santa Cruz la Reforma, 07/09/2015)²¹¹.

Ello tiene diferentes repercusiones para la vida familiar y comunitaria. En principio hace que las mujeres, que son las que se quedan, tengan que sacar adelante las parcelas ellas solas o con ayuda de los hijos e hijas, además de otros trabajos como recoger leña, administrar la casa y cuidar de los hijos más pequeños.

Asimismo, y por lo anterior, no es posible hacer las dos siembras de maíz anuales por lo que también repercute en la disponibilidad de alimentos en el año. Se supone que la opción de migrar a otros lugares es para tener mayores ingresos económicos. Pero esto no siempre es así.

²¹⁰ También se manifestó que la hortaliza no se encuentra produciendo por la falta de semillas.

²¹¹ *A las horas de haber escuchado este testimonio el agente de la comunidad anunció por altavoz la salida del día siguiente para aquellos hombres que quisieran salir a trabajar a Sonora. S. me dice que van a salir 40 hombres de la comunidad y se van por 4 meses. Justo a la mañana siguiente, mientras desayunaba temprano en la cocina, A. (la misma persona que me dio el testimonio) pasaba maleta en mano a despedirse de mí ya que salía por varios meses a trabajar. Las otras mujeres le despidieron con total normalidad, parece están acostumbradas. Su figura se pierde a lo lejos. No hay llantos ni grandes despedidas. Su esposa F. se queda trabajando la milpa y el cafetal. (Notas diario de campo; 08/09/2015).*

En testimonio de otro de los hijos que migró a Chetumal a “cortar caña” también me reveló que no ahorra porque gastaba todo su dinero en “trago” y que a su regreso igualmente tenía que trabajar la tierra.

El alcoholismo ha traído mucha violencia a la comunidad y, según testimonio, se han dado casos de asesinatos por personas que estaban en completo estado de embriaguez²¹². Se señala a la migración como la causante del alcoholismo y el consumo de drogas (marihuana) dado que se entiende que son actitudes que se adoptan cuando la gente ha salido. Pero el alcohol no se adquiere afuera, sino que también se produce y comercializa por varias familias de la comunidad que me fueron indicadas. Se ha intentado enfrentar este problema pero sin éxito. En reuniones de la iglesia y desde la misión de Bachajón y la parroquia que le es más cercana (Sitalá). Pero se afirma que la gente “no se hacen caso” y aunque se haya impulsado la abstención desde la iglesia católica el hecho que haya varias religiones es un impedimento, además de fuente de división comunitaria.

El maltrato a las mujeres también se identifica como consecuencia del alcohol, tal y como sucedió con una de las mujeres de la familia. También escuché de casos de suicidios de mujeres tomando agroquímicos en Santa Cruz zona urbana por los golpes que les propinaban los maridos. Este es un grave problema que afecta a esta y otras comunidades indígenas y muestra del machismo que también existe.

En una ocasión una de las jóvenes mujeres me manifestó que los hombres sí podían salir libremente a trabajar, a comprar o incluso a echar trago, pero que cuando ellas salían, por ejemplo a Sitalá a hacer sus compras o a trabajar a otros lugares, se les dice que “van a buscar marido”.

²¹² El alcoholismo es latente y se observa en los caminos de la comunidad. Durante una entrevista a una de las personas que promovió la compra de los terrenos, también algo ebrio, pasaron varias personas alcoholizadas. Lo mismo sucedió en otra de las salidas de campo cuando visité Santa Cruz zona Urbana y asistí a una de las misas tseltales.

El espacio que se tiene ubicado como “normal” para las mujeres es el de la casa, la cocina, el traspatio, la milpa, el cafetal y la Iglesia. Pero las mujeres de esta familia, además de lo anterior, salen a trabajar a las tierras que tienen en Wololchán y una de ellas trabaja en Chilón. Esto difiere con la situación de las mujeres de la otra familia en Palma Xhanail.

Para finalizar esta parte, y pasando a otro tema, es preciso mencionar la importancia de la fiesta y otras celebraciones para esta familia católica²¹³. San Pedro es el patrón de la comunidad por pertenecer al *ts’ umbal* de Xitalha’, aunque como en Palma Xhanail se festejan la Virgen de Guadalupe, la Navidad y la Semana Santa. Para la celebración comunitaria del patrón, como en los otros *ts’umbales*, hay baile, cohetes, comida²¹⁴ y capitanes/as. Se realiza en el centro y llega gente de otras comunidades. Hace tres años dos hermanos de la familia, un hombre y una mujer, fueron capitán y capitana. Toda la comunidad llegó a sus casas para compartir los alimentos que fueron responsabilidad familiar. A diferencia de Palma Xhanail, Santa Cruz sí festeja al santo en el ámbito comunitario. Según testimonio de un miembro de la familia de Palma Xhanail, ello puede ser producto de su “pasado ranchero”:

“En Santa Cruz sí se hace porque ahí aprendieron porque antes era rancho y había martomas, acá es ejido; se hace fiesta pero en las iglesias, no comunitaria” (Testimonio J.M; Palma Xhanail, 03/11/2015).

Igualmente también tienen sus cruces en los espacios de la milpa y el cafetal que se “sembraron” en mayo para que “los frutos del café salen bien” y para “bendecir” y “proteger” las cosechas. El 3 de mayo se celebra la Santa Cruz y con ella hay cooperación para la alimentación y se “mata pollo” para la ofrenda. En la milpa se hacen oraciones para que “sale el agua en el hoyito” y se busca a alguno de los cinco principales que hay en la comunidad porque “son los que saben más y ellos llegan a orar”.

²¹³ La abuela es la presidenta de la iglesia y se encarga de limpiar y arreglarla para las misas y las fiestas, el hijo menor es principal de la iglesia y una de las nietas catequista.

²¹⁴ Cada iglesia coopera con comida (maíz o frijol), a veces se le dice limosna.

Reflexión final

Las experiencias de dos familias pertenecientes a comunidades y *ts' umbales* diferentes nos muestran cómo se organiza la producción campesina alrededor de la diversidad e integralidad de sus espacios, principalmente el de la milpa y la casa. Su sostenimiento ha permitido, en una continuidad histórica, seguir existiendo como pueblos indígenas que milenariamente han vivido alrededor del cultivo del maíz.

Poder narrar brevemente su historia permitió nombrar algunos de los acontecimientos más importantes y la relevancia que éstos guardan para la identidad comunitaria actual. Pese a las diferencias en la apropiación territorial, en la historia de ambas comunidades hay un pasado finquero en donde los abuelos y las abuelas trabajaron como peones acasillados y en pésimas condiciones.

La aparente calma en la que hoy se vive en estas comunidades no oculta que también contengan divisiones internas y otras problemáticas como la migración, el alcoholismo, el machismo, la violencia, la dependencia de los programas gubernamentales y el abandono, en algunos casos, de la tierra y del trabajo campesino. Ello tiene repercusiones en la vida familiar, como por ejemplo, que por la ausencia de los varones que migran durante varios meses al año, se dificulte la siembra del maíz en sus dos ciclos y sean las mujeres las que tengan que sacar adelante ellas solas el trabajo en las parcelas, además de sus ocupaciones en el espacio doméstico y la crianza de los hijos e hijas.

Por otro lado, estos territorios poseen importantes bienes naturales y simbólicos como la tierra, el agua, los cerros, los bosques, las cuevas y otros lugares sagrados, así como los espacios de producción que igualmente son considerados agro ecosistemas y base de la economía campesino indígena mesoamericana (milpa, montaña, acahual, cafetal, hortaliza y recursos acuáticos).

Situados en torno del núcleo familiar y/o comunitario, son soporte para que sea posible desarrollar estrategias de diversificación orientadas esencialmente al autoconsumo, parte al intercambio o venta y para el aporte de la fiesta y otras cooperaciones.

Son las actividades de milpa y cafetal las consideradas más importantes y que ocupan gran parte del tiempo y esfuerzo familiar. Más allá de la parcela o terreno cultivado, su desarrollo involucra el espacio doméstico en donde el trabajo de las mujeres adquiere relevancia y es imprescindible. Es por ello que el espacio-vivienda se consideró también como uno de los centrales en la actividad campesina y quienes pasan más tiempo en ella, las mujeres y niños/as, como parte fundamental de su organización. Las mujeres, además de trabajar la tierra, son recolectoras (agua, leña, plantas y verduras), cuidan de la familia y la casa, producen el alimento y conservan la semilla. A pesar de tener un rol asignado que tiende a la invisibilización por no desenvolverse más allá de la vivienda o la comunidad, por no hablar de los problemas de acceso a la tenencia de la tierra en la mayoría de los casos, ellas desempeñan un papel importantísimo en la *comunalidad tseltal* por contribuir a la permanencia del trabajo campesino y por el cuidado de la tierra y el territorio.

Asimismo, la milpa no hay que entenderla únicamente como el cultivo del maíz, sino que ancestralmente se ha vinculado con otros que hoy continúan estando presentes como el frijol y la calabaza. Es por tanto fuente de cultura y conocimiento heredado que se liga a las necesidades materiales de las familias, en el que las mujeres también han tenido un importante papel como transmisoras. También hay otras especies y cultivos que se usan principalmente para comer o para curar. La diversidad de los espacios (milpa, cafetal, potrero, traspatio, bosque, estanques y ríos) proporciona una vasta producción en la que es posible encontrar un sin número de variedades de maíz, frijol, especies silvestres, frutales, plantas medicinales, así como animales de cría y recursos maderables.

Por tanto, siendo la economía de estas familias esencialmente campesina de auto subsistencia y en base al policultivo (comercial y para la propia alimentación), la milpa como sistema ocupa un lugar central en sus vidas y la cultura de su pueblo tseltal.

La disponibilidad de tierra, la historia comunitaria y familiar, el número de integrantes y su composición, el grado de división del trabajo entre hombres y mujeres, las relaciones de apoyo mutuo con vecinos y familiares y otras responsabilidades comunitarias, influyen en la organización campesina. Cada familia se proyectará de manera diferente y, en función de las necesidades que se tengan, se organizarán los recursos disponibles para cubrirlas.

Si bien saltan a la vista algunas afinidades en sus sistemas de cultivo y producción, no es posible ni sería adecuado uniformar las experiencias, sólo señalar su mayor punto de encuentro: una identidad campesina en torno a la milpa y un trabajo que se organiza de manera familiar en el que participan hombres, mujeres y niños/as.

Se dice que la tierra “ya no da como antes” pues su fertilidad disminuyó por el uso de agroquímicos. Asimismo, las alteraciones en los ciclos climáticos también afectaron a cosechas de maíz y café. Ésta última ha sido duramente golpeada por el hongo de la roya y ha provocado que las familias estén invirtiendo mayores esfuerzos en la producción para la autosuficiencia alimentaria familiar, en otros casos forzando la búsqueda de trabajo asalariado, la solicitud de pequeños préstamos, la inversión en ganado o una combinación de todas ellas. Como se dijo, dependerá de las circunstancias familiares y las estrategias que se consideren oportunas adoptar.

Además, estas familias campesinas trabajan de manera agroecológica y, aunque no se detallaron las técnicas utilizadas para su manejo, se respalda el elemento cultural ancestral de la estrecha vinculación de los seres humanos con la naturaleza. Se sustentan en ella pero recíprocamente la cuidan porque, como se mencionó en anteriores capítulos, es la “madre” o “santa tierra” que provee.

A ella le hacen sus ofrendas “sembrándole” cruces, dialogando con el “guardián” que la protege, pidiéndole por las cosechas, el cuidado del agua, las plantas y los animales. Entonces hay una interacción territorial que se completa con la celebración de las fiestas patronales, en las que se venera al santo de cada *ts’umbal* y en las que estas familias participan activamente.

De igual forma, la cosmovisión tseltal y su cosmovivencia se expresa en las historias y narraciones que las gentes de estas comunidades cuentan. Con ello se abre la posibilidad de un mayor acercamiento a cómo se mira y se concibe el mundo. Estos relatos incluyen la naturaleza, el trabajo de la tierra, la alimentación, las relaciones en la comunidad, la sabiduría, lo divino y sus lugares sagrados, cómo se entiende la vida y la muerte, las resistencias indígenas, el cuidado familiar y el aprendizaje, entre otros temas. Por demás, se cuentan en su lengua tseltal nombrando siempre al *corazón* (*o’ tan-o’tanil*) y refiriendo esa anhelada *armonía* en sus entornos de vida (*slamalil qu’inal*).

CAPÍTULO VI
REFLEXIONANDO LA ALTERNATIVA ECONÓMICA SOLIDARIA
RESPECTO DEL *BUEN VIVIR* TSELTAL
APROXIMACIONES ALREDEDOR DE LA EXPERIENCIA DEL “GRUPO
DE EMPRESAS DE ECONOMÍA SOLIDARIA YOMOL A’TEL”.

Este último capítulo reflexiona en torno a lo que se ha denominado la economía social/solidaria. Partiendo de que en sí constituye tanto una idea como una práctica y un movimiento, no es posible considerar que exista un único modelo social/solidario, sino más bien una diversidad de experiencias que dependerán del contexto en el que se originen e inclusive de influencias ideológicas recibidas.

No obstante las diferentes prácticas solidarias pretenden posicionarse como alternativa frente al capitalismo neoliberal, en este capítulo se hacen presentes algunas de sus problemáticas y limitaciones. Desde aquí es que se ha querido complejizar y abonar a una discusión ya en curso, más aun ante una situación de crisis mundial generalizada, retomando las propuestas de vida comunitarias indígenas, tseltal en este caso.

Ello permite aproximar la economía en su sentido amplio, integrada y principalmente hacia el bien comunal, al recuperar para el análisis reflexiones vertidas en los capítulos anteriores respecto de la comunalidad tseltal y su aspiración armónica y de buen vivir. En ello valores como solidaridad y reciprocidad alcanzan un sentido más profundo que propuestas conscientes que puedan proceder desde la exterioridad occidental, pues como se vio dicha cosmovisión sigue asentándose en el corazón y el territorio-naturaleza.

Entonces, situando de nuevo la cultura, y recuperando prácticas económicas campesinas e indígenas como punto de partida para la construcción de procesos económicos solidarios en Chiapas, y en concreto en la micro-región de estudio, es que se desarrolla la discusión.

El capítulo se estructura en dos grandes bloques. El primero ha querido ser una pequeña síntesis sobre el nacimiento de la alternativa solidaria en México y particularmente de los mercados solidarios del café, precursores del esquema del *comercio justo*.

Abordando primeramente el funcionamiento de dichos mercados en su modalidad convencional de mercado capitalista, para después ubicar las consecuencias y elementos que dieron origen a la posibilidad de revertir el modelo dominante.

Sin embargo, también se señala su alcance y lo que en sí pudiera constituir una práctica “radical” con miras a la generación de una real alternativa en base a la economía social/solidaria.

La segunda parte de este capítulo toma como ejemplo una experiencia cooperativa que incorpora como objetivo máximo la contribución a ese *buen vivir* tseltal. Narrando brevemente su historia y los diferentes proyectos que maneja, se han querido puntualizar aspectos importantes como su desenvolvimiento productivo, técnico, comercial y financiero paralelamente a elementos que tienen que ver con su funcionamiento: estructura, autogestión y participación.

6.1 Antecedentes: los Mercados Solidarios del café en el sureste mexicano

6.1.1 El Café en su dinámica global

La historia cafetalera de la región se explica en relación a su contexto nacional e internacional, tanto económico como político y social. Como ya se indicó en capítulos anteriores, la introducción del grano a Chiapas (s.XIX), al igual que en otras regiones latinoamericanas, llegó como parte de la continuidad de la expansión del capitalismo europeo. Ello trajo consigo una nueva usurpación territorial, por la llegada de inversionistas extranjeros, así como conflictos sociales derivados de la concentración de tierra y sistemas de explotación finquera. Bajo esta modalidad capitalista se fue reconfigurando²¹⁵, una vez más, el espacio productivo en los territorios originarios, a la par que se siguió sosteniendo un proceso de despojo cultural ya iniciado desde el s.XVI. De este modo, es preciso señalar que el café, aun significando hasta el día de hoy una importante fuente de ingresos y referente cultural para muchas familias del ámbito rural, trae consigo una fuerte carga histórica colonial de explotación y despojo.

Fue precisamente durante finales del s.XIX y mayormente en el s.XX cuando tuvo lugar el auge cafetalero en México (Pérez Akaki & González, 2013), valiéndose de la propagación de su producción gracias al acaparamiento territorial (particularmente en Chiapas y Veracruz) y del cambio tecnológico que se orientó hacia plantaciones de monocultivo y uso de agroquímicos (Rodríguez-Moreno, 2011:231). A este auge contribuyó, desde tiempos porfiristas y aplicación de políticas “indigenistas”, la figura del Estado: atrayendo capitales (europeos y estadounidenses), invirtiendo en infraestructura para el mejoramiento de los canales de distribución comercial, impulsando nuevas técnicas de producción, fomentando la agro exportación, así como mediante la creación de instituciones que regularan el sector.

²¹⁵ Hacia café y ganado mayormente.

Entre ellas la más relevante fue el Instituto Mexicano del Café (1958-1989) como estructura encargada de intervenir todo el proceso productivo y comercial: respondiendo a la financiación de las cosechas, haciéndose cargo de la asesoría técnica y controlando precios, acopios y operaciones comerciales (Sánchez Juárez, 2015:52).

La aplicación de políticas de corte neoliberal en base a un modelo económico de “flexibilización” post-fordista²¹⁶ y de relocalización productiva (décadas de 1980 y 1990) condujo a una carrera por la hegemonía en el mercado agrícola global (Rubio, 1994)²¹⁷. Con ello se fue definiendo el escalafón que ocupaba cada una de las regiones en función de la capacidad de concurrencia e innovación tecnológica, pero también por el poder e influencia en la determinación de las reglas del juego en un supuesto *open market (mercado abierto)*²¹⁸.

En materia cafetalera, y dada la coyuntura internacional, los países productores (incluso aquellos considerados periféricos) le entraron a la carrera asumiendo políticas aperturistas que desregularizaban el sector. Esto originó graves repercusiones económicas y sociales, sobre todo en la vida de indígenas y campesinos/as.

²¹⁶ Modelos productivos y organizativos basados en la flexibilidad que incorporasen nuevas tecnologías para ofertar productos innovadores, vinculación de empresas en red, flujos de información rápidos y constantes y trabajo multifuncional constituyeron las nuevas premisas neoliberales, sobre todo en la década de 1990.

²¹⁷ Desde un análisis histórico-estructural es posible recuperar la relación de dominación y exclusión de la que ha sido objeto la agricultura al subordinarse a los procesos de acumulación del capital. Primero en una clara relación de exacción de valor para soportar el desarrollo industrial y más tarde de exclusión con el desarrollo del capital transnacional y la financiarización que lo ha fortalecido.

²¹⁸ Países con posibilidad de inversión tecnológica para renovar e innovar en sus procesos productivos (Japón, Alemania o países asiáticos como Corea del Sur, Hong Kong, Singapur y Taiwán) o con suficiente apoyo estatal (subvenciones) como USA u otros europeos, fueron ocupando los primeros lugares. Posición amparada por un proceso de concentración de capitales en forma de monopolios y oligopolios.

Hasta entonces, los Acuerdos Internacionales de Café para control de cuotas de exportación²¹⁹, establecidos desde 1962 en el seno de la Organización Internacional del Café (OIC, Londres), mantenían relativamente estables los precios. Igualmente, por su carácter oligopólico con algunos países como Brasil a la cabeza, se habían presionado los precios al alza (Martínez-Torres, 2006:232). Sin embargo, la ruptura de dichos acuerdos y la sobreoferta mundial que se sobrevino después, provocó una progresiva y acelerada caída en el valor comercial del grano. Ello produjo la mayor crisis cafetalera conocida, en esta y otras regiones, durante los ciclos 1989-1990 y 1991-1992 (Sánchez Juárez, 2015:109).

La desprotección resultante a la que se veían expuestas las familias y organizaciones productoras, más aún tras la fuerte dependencia que se había originado desde el aparato institucional²²⁰, se sumó a la vulnerabilidad en la que quedaban ante un mercado altamente competitivo y no regulado en el que por escasa capacidad comercial quedaban a merced de la intermediación y los bajos precios ofrecidos.

Según testimonio²²¹, el precio local recibido en el año de 1993 llegó a mínimos de 8 pesos por kilogramo, insuficiente siquiera para hacer frente a los costos de producción. En esos años de crisis el abandono del campo fue notable en el estado de Chiapas y otras entidades, dado que “ya no merecía la pena” seguir cultivándolo y era preferible “salir a buscar trabajo a otros lugares”²²².

²¹⁹ Regularon la producción para mantener la oferta mundial pero también promovieron el consumo. Asimismo, bajo este marco regulatorio se crearon los “Institutos de Café” a nivel nacional para asegurar precios mínimos (Martínez-Torres, 2006:34).

²²⁰ El Estado, en tiempos de la presidencia de Echeverría, promovió nuevas figuras asociativas, sobre todo para la recepción de apoyos económicos, tales como la Unión de Ejidos (UE), Unión de Uniones de Ejidos (UUE) o las Asociaciones Rurales de Interés Colectivo (ARIC) (Martínez-Torres, 2006:234).

²²¹ En base a testimonio obtenido en el año 2003 del entonces presidente de la cooperativa “Yachil Xojobal Chulchán”, originario de la comunidad de Acteal, municipio de Chenalhó, de la región Los Altos, Chiapas (Registro en documento interno de trabajo: “Plan general de apoyo y capacitación para la cooperativa de café Yachil Xojobal Chulchán”).

²²² Esto se complica además con ciclos de plagas y enfermedades que afectan, junto con variaciones climáticas, las cosechas del café.

Así, la migración a ciudades industriales y/o a otros países se convirtió en una salida hacia nuevas fuentes de ingreso.

El café, convertido desde entonces en un *commodity*²²³, ha estado sometido a los vaivenes del mercado internacional y la especulación financiera, afectando en mayor medida a las y los pequeños productores y productoras que ofrecen su cosecha en el mercado convencional a través de intermediarios locales (denominados “coyotes”).

En la micro-región de estudio (Chilón-Bachajón-Sitalá), el acaparamiento cafetalero (Rodríguez-Moreno, 2011:238-247) se produjo inicialmente a través de corporaciones alemanas que operaban en régimen de fincas y concentraban su acopio en Bachajón y Yajalón con destino europeo. Eran los tiempos (décadas de 1940-1960) en dónde era muy complicado llegar hasta las comunidades y de alguna manera ello contribuyó al dominio ranchero de los “tradicionales acaparadores y coyotes”.

Pero con la apertura de carreteras importantes (San Cristóbal de las Casas-Palenque, 1970) y otros caminos hacia los poblados, fue más accesible llegar con “el camión del coyote” y las grandes empresas transnacionales comenzaron a asomar “desplazando” la anterior intermediación local. Ésta última, gravemente afectada por la liberalización comercial, acabó cediendo el espacio a los nuevos corporativos que contaban con una mayor capacidad financiera y de infraestructura para hacer frente a la competencia y las continuas fluctuaciones de los precios.

Son de esta época los “grandes coyotes” de la región como Agroindustrias Unidas de México (AMSA), Cafés Tomari S.A. de C.V, Exportadora de Café California S.A. de C.V, Expo granos Mexicanos S.A. de C.V y Becafisa S.A. de C.V.(Rodríguez Rivera en Morales Hernández, 2011:273).

²²³ El precio es fijado en la Bolsa de Valores de Nueva York y la Bolsa de Futuros de Londres.

Se afirma:

“A partir de 1992, los tradicionales acaparadores e intermediarios del café en la región fueron desplazados por las grandes empresas transnacionales, cuyas filiales en México están agrupadas en torno la Asociación Nacional de la Industria del Café (Anacafé), y manejan toda la cadena de valor de manera monopólica. En la actualidad, son cuatro las empresas que controlan todos los niveles de procesamiento (Ecom, Volckafé, Mercon Coffee, Kaffee Group), desde el beneficio y comercialización del grano hasta descafeinadores, solubilizadores y tostadores” (Rodríguez-Moreno, 2014:225).

Es importante destacar que las crisis cafetaleras, la de entonces o las más recientes (2003,2010), son instrumentalizadas desde la concentración de capitales (monopolios y oligopolios) y sus mecanismos especulativos²²⁴. El acaparamiento y control cafetalero por parte de las grandes empresas transnacionales de la alimentación, en sus diferentes dimensiones de intermediación financiera (“brókers”), comercialización o torrefacción (Philip Morris, Sara Lee, Nestlé, Kraft o Foods, Procter&Gable), permite, hasta hoy, la obtención de ganancias en el corto plazo controlando la oferta y la demanda y distorsionando los precios reales. Ello a través de juegos financieros que constituyen en sí un gran flujo de capital que no produce sino que incrementa los precios de los alimentos básicos y de los insumos productivos con fines meramente lucrativos²²⁵.

Así, el corporativismo agrícola transnacional ha tenido la facultad de controlar y decidir, en mercados no regulados, qué producir, cómo hacerlo, cómo intercambiar y hasta qué consumir.

²²⁴ Otras causas identificadas de la crisis fueron, por un lado, el cambio en los patrones de consumo en Estados Unidos y Europa, hasta entonces los principales consumidores, y por otro lado la expansión del café robusta.

²²⁵ Tras la crisis cafetalera de 1989, estas empresas fueron las más beneficiadas dado que trasladaron la disminución de precios por la sobreoferta directamente a los productores y mantuvieron intactos los precios de venta hacia el consumidor final logrando con ello grandes utilidades (Sodepaz, 2004).

En general, y como característica esencial del nuevo liberalismo, la figura de las empresas transnacionales desplazó en muchos países a los estados nacionales como reguladores de la economía²²⁶.

Otro aspecto importante a considerar respecto de la injerencia neoliberal son los cambios normativos que se sucedieron bajo el enfoque aperturista y en detrimento de protección al campo. Este fue el caso mexicano de la reforma al artículo 27 Constitucional (1992), por el que se estableció un mercado de tierras que facilitara su acaparamiento en pro del agro negocio y en menoscabo de ejidos y comunidades²²⁷. Así como la suscripción de acuerdos de integración regional como el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN, 1994) que trajo como consecuencias, además de la pérdida de soberanía nacional sobre el comercio y la inversión extranjera, cambios en los modos de producción, pérdida de soberanía alimentaria, reducción de ingresos, pobreza y migración (CEPR, 2014).

De esta manera, frente a la dinámica global cafetalera y ante el reto de ser competitivos en una coyuntura que prometía mayores expectativas comerciales, los esfuerzos se orientaron a incrementar la productividad y mejorar la calidad del grano, mediante innovaciones en la producción, para conseguir un alto valor agregado con miras a la exportación (Pérez Akaki & González, 2013).

²²⁶ La rivalidad por la hegemonía del mercado ha traído consigo la presión de la agroindustria transnacional sobre las políticas mundiales. A ello se suma el papel de los Estados que la han beneficiado monetaria o fiscalmente. A su vez estas empresas aprovechan los bajos costos de los insumos agrícolas para la producción, funcionan mediante contratos de cosechas y acaparan las tierras, siendo además receptoras de subsidios que permiten mayor producción y excedente compitiendo vía precios y presionando a la baja en los costos de producción de sus rivales.

²²⁷ Desde la reforma al artículo 27 Constitucional se abrió la posibilidad a la privatización de la tierra a través de programas como el de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE), ahora Fondo de Apoyo a Núcleos Agrarios sin Regularizar (FANAR), y el de Certificación de derechos Comunales (PROCECOM) cuyo objetivo de fondo es desaparecer a largo plazo a las comunidades y su régimen comunal de la tierra. Este marco jurídico agrario hace perder el carácter social de la tierra y, muy al contrario, implementa la individualización de la tierra comunal y permite su mercantilización.

Asimismo, ante la concurrencia internacional y con el discurso oficial de “sacar a la gente de la pobreza” por la obtención de altos rendimientos en el campo, se ha intensificado la intervención capitalista a través de paquetes tecnológicos y de reconversión productiva²²⁸.

En este sentido es que se incorporaron otras variedades de café para plantaciones en extenso como *robusta* o se promovió la producción de café orgánico, e incluso de comercio justo, por su alto valor agregado e imagen de “marca”. También en los últimos años, y tras la reciente crisis económica y financiera global (2007-2008) que restó competitividad al café mexicano, se han impulsado los cafés de calidad *gourmet* para ocupar nuevos nichos de mercado “exclusivos” o de “cafés de especialidad”, así como también la apertura de cafeterías como parte esencial de la cadena de valor (Pérez Akaki & González, 2013).

A nivel institucional, y para soportar la estrategia neoliberal en la que se encaminó el sector, se crearon el Consejo Mexicano del Café (1993) y mucho después el Sistema Producto Café (2006) y la Asociación Mexicana de la Cadena Productiva del Café (2006). Estas dos últimas en un espacio demasiado heterogéneo (de pequeños a grandes productores, e inclusive empresas transnacionales) que involucra toda la cadena productiva agroindustrial, pero sin las mismas funciones que el anterior Inmecafé dado que su capacidad en materia de asignación de recursos públicos, junto con el intervencionismo de grandes corporaciones como Nestlé, han limitado su radio de acción y apoyo hacia los pequeños productores (Sánchez Juárez, 2015:106-107).

²²⁸ Un modelo para fomento de la productividad a través de semillas mejoradas, OGM's, agroquímicos e innovaciones para resistencia ante plagas y enfermedades que comenzó en la Revolución Verde (1970) (Wine, 2013). Este modelo se posiciona sobre los conocimientos tradicionales y bajo él existen grandes intereses corporativos. Asimismo, la sustitución con otros productos de exportación (palma, cítricos, plátano) también ha tenido efectos ambientales en forma de deforestación y pérdida de biodiversidad.

En síntesis, puede decirse que durante la fase de desarrollo capitalista en México, ligada además al poder del Estado moderno, se promovió la especialización de sectores con fines de crecimiento económico nacional. El Estado motivó la producción cafetalera, atrayendo capital extranjero o promoviendo la creación de estructuras asociativas que agruparan a los pequeños productores, entre ellas las cooperativas²²⁹.

Pese a ello, la irrupción de políticas neoliberales dio al traste con la pretendida figura de un Estado benefactor que modificó marcos jurídicos y constitucionales e implementó, hasta ahora, reformas estructurales, planes y programas de desarrollo y medidas privatizadoras que han continuado favoreciendo las inversiones de capital para beneficio de empresas transnacionales y grupos económicos de poder local. Con ello, el nuevo liberalismo llevó también a reestructuraciones productivas en base a criterios de eficiencia competitiva para el acceso a los mercados internacionales y el “dios mercado” se asumió como nuevo paradigma en el que la tendencia exportadora y librecambista se posicionó como fuente de crecimiento económico, empleo y bienestar.

De este modo, el café ha estado subordinado a la reproducción del capital, afectando no sólo a este sino a muchos otros cultivos, y no únicamente a productores sino a los consumidores que aun desconociéndolo estamos sometidos a los designios del mercado.

Actualmente, su estrategia se aproxima al “aprovechamiento” de potencialidades territoriales explotando “lo indígena” o mediante las llamadas “denominaciones de origen” con propósitos de obtención de ganancia, muy en consonancia con la lógica neoliberal de mercantilizar todo, inclusive la cultura.

²²⁹ El gobierno federal impulsó la creación de cooperativas y el fortalecimiento de las ya existentes para promover de manera eficiente su participación en la vida económica nacional con la intención de unificar zonas rurales (campesinas) y urbanas (obreras) bajo un solo sector “social” de la economía. En el ámbito rural aprovecha formas de organización ya existentes como la comunitaria o el ejido (STPS, CONACOOOP, INET, FONAPAS; 1981).

México, y el estado de Chiapas, ocuparon durante mucho tiempo los primeros lugares en producción mundial de café. Se afirma que actualmente su importancia ha descendido pasando del cuarto al noveno lugar por la entrada en escena de países como Vietnam con grandes volúmenes ofertados.

La irrupción del hongo de la roya ha contribuido a esta disminución y aunque se estén renovando los cafetales con variedades de catimor (oro azteca), por ser esta más resistente, desplazando a las tradicionales arábigas (borbón, caturra, márago, mondo Novo, garnica y typica) puede significar una nueva sustitución productiva (o imposición por parte de instancias oficiales) al servicio de corporaciones agroindustriales.

Las empresas trasnacionales en el estado siguen acaparando la comercialización (en Chiapas con intermediarios como AMSA, Cafés California, Tomari) y se observa un incremento de su participación en lo que eran mercados alternativos o independientes.

6.1.2 La Alternativa en México: Mercados Solidarios o de Comercio Justo

Ante un contexto de políticas neoliberales e intereses transnacionales, surge en México a finales de la década de 1980 una forma de organizar la producción y comercialización del café (más tarde de otros productos) a través de redes internacionales que permitieran la fijación de mejores precios o precios “justos”²³⁰ y con ello evitar la explotación del “coyotaje”. Significaba entonces una nueva manera de recuperar el valor agregado del café pero sin entrar en confrontación directa por la hegemonía del mercado, que evidentemente estaba en manos de los grandes consorcios. Sin embargo, y como se verá más adelante, ello no evitó que esta “otra manera” se sujetara a la correlación de eventos en el mercado convencional y, en ocasiones, de subordinarse completamente a él.

De esta forma, y bajo lo que puede considerarse una fórmula de cooperación norte-sur, emergió en nuestras latitudes y a través de redes de solidaridad internacional lo que se conoce como *mercados alternativos* o de *comercio justo*, con el café como uno de sus protagonistas y en “alianza de productores y consumidores” (Van der Hoff, 2005:26).

El comercio justo o *fair trade*, con antecedentes²³¹ en organizaciones europeas y el movimiento político-cultural de la década de 1960, enfatizó la responsabilidad social en el espacio del mercado y la búsqueda de una remuneración suficiente y justa para las familias productoras de los denominados países subdesarrollados o del tercer mundo (IICA, 2008). Bajo su lema de “no ayuda sino comercio”, tomó fuerza a lo largo de la década de 1990 posicionándose como alternativa comercial a nivel mundial.

²³⁰ Se forma agregando al precio internacional negociado en bolsa, premios de producción orgánica y *fair trade* (comercio justo) según las normativas establecidas al interno del mismo movimiento.

²³¹ En realidad no hay una fecha y lugar exacto que diera origen al “comercio justo”. Más bien existen antecedentes como las Organizaciones de Comercio Alternativo (ATOS-Alternative Trade Organisation) que desde 1940 operaban en USA bajo un carácter más caritativo que político; o los movimientos reivindicativos de la década de 1960, estos sí con posiciones más radicales de transformación social.

Para ello articuló circuitos económicos en los que participaron productores, importadores, organizaciones sociales, ONG's, certificadoras, redes de distribución y puntos de venta (Brisa Ceccon R, 2008).

También fijó requisitos en base a ciertos estándares sociales (como por ejemplo la no explotación laboral o la igualdad de género) y ambientales (producción orgánica) para asegurar una “sostenibilidad” no sólo económica y social sino también ecológica²³². Además de la compra directa y fijación bilateral de precios “justos”, se establecieron mecanismos de financiamiento para cubrir por adelantado los costos de cosechas y operaciones comerciales, así como del fortalecimiento de estructuras y capacidad organizativa de los grupos para cumplir con elementos de democracia interna, estándares de calidad y obligaciones administrativas y comerciales (asegurar contratos de compra-venta), incluyendo créditos a bajo interés por parte de algunas ONG's.

De este modo, el café y otros productos agrícolas y artesanales producidos por pequeños productores/as del sur comenzaron a distribuirse en los países del norte industrial a través de las denominadas “tiendas de comercio justo”.

Pero las limitaciones de este movimiento pronto se hicieron visibles, sobre todo por la competitividad necesaria para seguir operando en el comercio internacional y por lo rápido que dejó atrás su trasfondo político. Algunos de los cuestionamientos²³³ han girado en torno a: a) la promoción del comercio como mecanismo de transformación social adoptando la “vieja receta liberal” de crecimiento económico y desarrollo para salir de la pobreza, b) la integración de empresas transnacionales (Nestlé, Starbucks), c) la continua imposición por parte de los países del norte (sobre todo en temas de certificación) que dejaba a los grupos del sur con poca o nula capacidad negociadora, d) la nueva exclusión de los grupos que no cumplieran los estándares solicitados;

²³² Se crearon organizaciones y redes de promoción, concientización y monitoreo como la IFAT (International Federation of Alternative Trade) o la EFTA (European Federation of Alternative Trade); también redes de distribución como la Network of European Work Shops (News).

²³³ Shiva, 2002; Sodepaz, 2004; Pérez Akaki & González, 2013; Sánchez Juárez, 2015.

e) la aplicación de los mismos requisitos sin considerar los contextos regionales u organizativos, f) la paulatina pérdida de contacto directo y sensibilización al ir burocratizándose el esquema, g) la fijación de precios sobre una base bursátil fluctuante que seguía interfiriendo, h) la posibilidad de crear con ello una nueva modalidad de enganche al mercado capitalista y i) la contribución a la pérdida de soberanía alimentaria por el incremento de trabajo, inversión y tierras dedicadas al cultivo comercializable por sobre otros básicos para la autosuficiencia alimentaria.

Entre las críticas, una de las más enérgicas apunta a que la “alternativa” no ha demostrado salir de la dinámica global de precios. Aunque en algunos momentos los precios fijados en bolsa fueron inferiores a los ofrecidos bajo negociaciones “justas”, legitimando con ello un movimiento que afirmaba salir de la lógica del intermediarismo y explotación del mercado convencional, las subidas en algunos períodos pusieron en jaque la confianza depositada:

“...esta situación causó grandes desequilibrios en las organizaciones de café porque, mientras los precios de bolsa son bajos, el café orgánico y de comercio justo representa una alternativa para los cafeticultores minifundistas. De lo contrario, es la especulación en la bolsa el factor que permite que los productores obtengan mejores precios, lo cual debilita el esquema de comercio justo en tanto que los cafeticultores dejan de ver su viabilidad, aunque sólo se trate de ciclos esporádicos” (Sánchez Juárez, 2015:111).

En suma, este “paliativo” comercial que adoptó discursos neoliberales ha quedado en “buenas intenciones”. Fue entonces, y lo sigue siendo, insuficiente para hacer frente a las graves consecuencias ocasionadas por el sistema capitalista que se ceba en la población campesina e indígena. Igualmente, para muchas cooperativas cafetaleras locales sigue siendo una importante estrategia de ventas y fuente de ingresos, cosa que queda evidenciada por los volúmenes de producción que continuaron manejándose.²³⁴

²³⁴ En México se registraron aumentos considerables en la venta de café de comercio justo y orgánico entre el 2009 y 2010 (18.70%) (Sánchez Juárez, 2015:111).

En el sureste mexicano, los pioneros de esta propuesta fueron grupos y cooperativas campesino-indígenas, con apoyo de organizaciones sociales y religiosos de la teología de la liberación. Por ello es necesario recordar uno de los antecedentes locales que de alguna manera venía señalando este nuevo camino: el Congreso Indígena celebrado en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en el año de 1974. Con ello quiere ponerse de relevancia, para el caso más cercano, que ello suponía de alguna manera situar en la práctica la anterior demanda de recuperación de tierras que se ampliaba a la de apropiación del valor generado por el trabajo del campo, y para una comercialización sin “engaños” ni “abusos” (aludiendo a las prácticas habituales de los intermediarios).

Ello sin contar que algunos de los grupos de productores y organizaciones campesinas continuaban en una fuerte lucha frente al Estado y al sistema en su conjunto por la recuperación de lo que históricamente les habían arrebatado: tierra, territorio, autonomía, cultura, vida. Así, la propuesta en lo local fue ramificándose en base a diferentes ideologías y posiciones: desde aquellas autonómicas en una demanda de ruptura total, hasta las que defendían mantener ciertos grados de incidencia en pro de eficiencia económica para funcionar adecuadamente en el mercado²³⁵. La polaridad de posiciones se observa, por ejemplo, para el caso del sureste y en los primeros tiempos, en la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras (CNOOC, 1988). En ella confluyeron organizaciones bajo la afinidad de dicha apropiación económica pero con diferencias respecto a la legitimación del Estado:

“Aunque las corrientes político-ideológicas de las organizaciones agrupadas en la CNOOC eran totalmente diferentes, ya que podían encontrarse tanto organizaciones autónomas que estaban afiliadas a la UNORCA o la CIOAC, como aquellas que tenían un perfil corporativo debido a su afiliación a la Confederación Nacional Campesina (CNC), el punto de cohesión fue la búsqueda de soluciones para resolver problemas comunes alrededor del café, principalmente la necesidad de contar con canales de comercialización y tener acceso a crédito” (Sánchez Juárez, 2015:92).

²³⁵ Tras la irrupción neoliberal muchos movimientos y organizaciones campesinas con larga tradición de lucha por la tierra continuaron interactuando con el estado, sobre todo para recibir apoyo financiero en forma de créditos (Martínez-Torres, 2006).

Muchas organizaciones cafetaleras participantes y otras que nacieron después (sobre todo tras el año 2000) se centraron exclusivamente en la dimensión tecnocrática de la “apropiación” propiciando con ello su conversión a “empresas sociales” (Sánchez Juárez, 2015:91-93) haciendo a un lado otras demandas como por ejemplo la de autonomía del movimiento indígena. A este respecto Jorge Santiago menciona:

“Hay muchos que se creyeron que la lucha era por una cooperativa o por tener un vehículo o por tener un mercado del café. Que por eso era la lucha. Muchos lo creyeron y dijeron: “eso es lo que queremos”. Pero ya después, cuando dijeron no es eso, entonces ¿para qué luchamos? No es esa la lucha, pero sí el resultado de una lucha. Ya muchos pueden decir que después del 94 tenemos tierra. Pero esa no era la lucha ¿Por qué luchábamos entonces? ¿Por eso u otra cosa? Es por la construcción de alternativas al modelo neoliberal y la situación de las relaciones sociales de producción que determina tu existencia. Esa es otra lucha pero no ésta (...) puede ser construcción de un mercado o empresa pero no necesariamente de autonomía. Pero, ¿qué puede convertirlo en autonomía? Es difícil si no se pretende desde el principio cómo darle la vuelta después (...) en un momento dado sí puede contradecir al creer que esa es la solución, tener mercados, recursos, cafeterías o tecnologías. Es muy difícil encontrar el salto, hacer el salto entre una organización muy estructurada para vender café, o procesar café, a decir esto es construcción de autonomía” (Jorge Santiago; 20/04/2015; San Cristóbal de las Casas).

El anterior testimonio se posiciona en una de las vertientes más politizadas de la economía solidaria (Santiago, 2014; Marañón Pimentel, 2012) dado que ubica el proceso autonómico como único camino para construir alternativas económicas anti sistémicas.

En Chiapas, y para el caso de la micro-región de estudio (que abarca los municipios de Chilón y Sitalá pertenecientes a la zona norte selva), se observan diferencias en los procesos históricos que han determinado a su vez posiciones políticas (como se abordó en el capítulo segundo)²³⁶.

²³⁶ Recordar eventos significativos como el Congreso Indígena de 1974 que marcaron a la región en la lucha por la tierra, el territorio y la autonomía indígena y al que le siguieron caminos diferentes. Como se mencionó en el capítulo II de este trabajo al referir posiciones como la neo-zapatista respecto de otras que optaron por hacer la lucha a través de la palabra de Dios y la estructura de *iglesia autóctona*. Este es el caso de la Misión de Bachajón; aunque es preciso mencionar que al interior de la Misión hay una gran pluralidad de opciones políticas, también bases de apoyo zapatistas, lo que nos indicaría la diversidad de procesos organizativos presentes en este territorio.

Ello puede ayudarnos a entender las particularidades que existen para cada uno de los grupos o procesos políticos que puedan participar de construir “la alternativa” económica, que en realidad pueden significar desde esa diversidad muchas alternativas. Sin embargo, es importante resaltar, como ya se mencionó, que sin involucrar el componente territorial y autonómico muchas de estas luchas hayan quedado en una mera apuesta de eficiencia tecnológica, financiera y/o comercial.

Existen contradicciones en la mayoría de las experiencias y en ocasiones se tiende a confundir el “estar en el camino” (de construcción de esa alternativa) con algo ya logrado, dado que puede continuarse en una lógica totalmente capitalista de obtención de ganancia aun cuando se haga sobre una base campesina “consciente” que apueste por la lucha territorial. Efectivamente, como me mencionó Jorge Santiago: “puedes lograr un desarrollo atento a no crear dependencia o explotación, pero no necesariamente una alternativa al modelo capitalista”. Esto es central para el análisis de este trabajo y se abordará más adelante.

Por otro lado, importante también es mencionar que en el sureste mexicano hubo experiencias pioneras en la certificación y creación de mercados de comercio justo, así como en el tratamiento orgánico de café (Finca Irlanda, Soconusco, Chiapas, 1960).

Fue la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) que, conjuntamente con una agencia de desarrollo holandesa, creó el sello Max Havelaar en el año de 1988.

Ello como parte de una estrategia colectiva²³⁷ en búsqueda de un mercado “diferente” en dónde “desarrollar y crear empresas sociales en forma sustentable y con responsabilidad global” (Van der Hoff, 2005:50).

Previamente UCIRI ya había exportado café a Europa (1985) a través de estos mecanismos de solidaridad pero su estrategia de ampliar las vinculaciones locales se extendió hacia otros estados y grupos cafetaleros (por ejemplo promovió la formación de CNOC y en 2001 de Comercio Justo México) (Van der Hoff, 2005:165).

Con ello, la “segunda generación del comercio justo” (Brisa Ceccon R, 2008:70) que comienza con la creación de sellos o *labels*²³⁸ para salvaguardar el cumplimiento de criterios y con ello generar confianza en los consumidores, contribuyó a su difusión como esquema comercial y posicionamiento como “la alternativa” en la década de 1990.

Por otro lado, el manejo “orgánico” y/o “agroecológico” permitió a muchos grupos no sólo sobrevivir ante tiempos de crisis²³⁹ (Martínez-Torres, 2006), sino también alcanzar estándares de mayor calidad para abrirse paso en mercados nacionales e internacionales, hacia consumidores más exigentes (cafés de calidad *gourmet*) o en dónde se tuviera en cuenta el cuidado del medio ambiente (Pérez Akaki & González, 2013).

²³⁷ Existían, además de proyectos de salud, educación, transporte, fondo de ahorro y crédito, infraestructura y vivienda, un programa para asegurar el auto abasto alimentario y con ello “mejorar las condiciones de vida de las familias organizadas” en base a principios de *trabajo común organizado* (TCO, 1984), por medio del diálogo y toma de decisiones en asamblea (Van der Hoff, 2005:158-163).

²³⁸ Además de Max Havelaar (Holanda, Bélgica, Francia, Dinamarca y Suiza) ha habido los sellos de Trans Fair (Austria, Alemania, Italia, Luxemburgo, Canadá, USA y Japón), Fair Trade (Irlanda y UK) o Rattvisemarkt (Suecia), aglutinadas después en uno sólo: Fair Trade Labelling Organisation International (FLO-I).

²³⁹ Al recibir mayores precios bajo esta modalidad. Ello motivó a otros grupos a reconvertir su producción invirtiendo “en su tierra y su biodiversidad” (Martínez-Torres, 2006:238).

Resumiendo, puede decirse que tras las graves repercusiones por la crisis cafetalera emerge una forma directa de comercialización que llevó a la configuración del sistema de *comercio justo*. Aún con grandes contradicciones en su haber, consiguió involucrar en la región a familias, cooperativas y diversas organizaciones que vieron en él la posibilidad de sortear los efectos de la apertura comercial y el abandono del campo por parte del Estado mexicano. La propuesta local, con el paso del tiempo, se ha encaminado hacia la integración total del proceso económico con la apertura de cafeterías en las principales ciudades y la reconfiguración del cooperativismo en nuevas figuras como las “empresas sociales”; ello indica un viraje estratégico que nuevamente centra esfuerzos en la eficiencia.

La cuestión de fondo aquí es hasta qué punto se ha dejado de lado la idea de “construir alternativas” frente al avance neo liberalizador y el medio (por ejemplo, el cooperativismo) se convirtió en un fin en sí mismo. Es decir, hasta dónde la apuesta de superación de la explotación y el coyotaje se fue ampliando en lo territorial, más allá de fomentar procesos de agregación de valor, y se encaminó hacia un esquema comunitario, por ejemplo, cubriendo otras necesidades organizativas o de salud, educación o nutrición, por mencionar algunas.

6.1.3 La propuesta radical en la práctica de la Economía Social/Solidaria

Las experiencias económicas alternativas (para construir “esa otra economía”) se cobijan bajo el paraguas de lo que se conoce como *economía social/solidaria*, integrando prácticas como el trabajo en colectivo (colectivos de producción, servicios y/o consumo o a modo de intercambio o trueque), el asociacionismo o cooperativismo, la empresa social, los mercados solidarios, la banca ética, la moneda social o el comercio justo, entre otras.

Cada una de ellas involucra la “solidaridad”²⁴⁰ como uno de sus principios rectores. Ello es una de las afinidades, al menos en lo discursivo. Sin embargo, existe una gran diversidad (inclusive ideológica) que define en cada caso, y al interno de esta gran amalgama que es la *economía social/solidaria*, las muchas formas organizativas y la posición que se tome respecto del mercado convencional (capitalista) y del Estado que lo garantiza, o de la “inspiración” teológica recibida en muchas de las iniciativas. Tal y como ocurre en la experiencia del Grupo de Empresas de Economía Solidaria Yomol A’tel que se verá a continuación.

²⁴⁰ Entendida como emoción y/o como acción, que emana desde un lugar empático que afecta y preocupa, que involucra romper con relaciones de poder y caminar hacia una verdadera horizontalidad y que implica un compromiso y posición en la vida. Recupero la diferencia entre caridad y solidaridad de Eduardo Galeano pues considero muy acertada para este trabajo: “A diferencia de la solidaridad, que es horizontal y se ejerce de igual a igual, la caridad se practica de arriba-abajo, humilla a quien la recibe y jamás altera ni un poquito las relaciones de poder”. En “Patatas Arriba. La Escuela del Mundo al Revés” (1998).

Diferenciando (Beltrán, 2012:78-93) primeramente entre lo que es, por un lado, la *economía social*²⁴¹ que históricamente surge del cooperativismo (asociacionismo o mutualismo) obrero europeo (s.XIX)²⁴² y que continua adoptando sus principios de objetivo común, propiedad colectiva, control democrático, personas por encima del capital o responsabilidad social, entre otras; hoy se presenta en muchos lugares como un sector más de la economía formal interviniendo tanto adentro del mercado (cooperativas) como afuera (caso de las ONG's).

Se le ha denominado “tercer sector” o “sector *non proffit*” pues su propósito es cubrir aquellos espacios a los que el Estado no llega, como por ejemplo aminorar los efectos que el sistema provoca (mayormente en tiempos de crisis capitalistas a través de la cooperación internacional o reforzando el cooperativismo para el auto-empleo).

En sentido opuesto a la funcionalidad de la *economía social*, existen propuestas de *economía solidaria* que, desmarcándose de la anterior, han recuperado la potencialidad de sus fundamentos para construir un modelo alternativo al capitalismo. Es decir, el híbrido *economía social y solidaria* tiene en cuenta a la primera, desde sus principios y formas organizativas más transformadoras (como las cooperativas) pero incluyendo aportes radicales que provienen de los movimientos sociales contemporáneos (feminista o ecologista) y de los movimientos indígenas.

²⁴¹ Cercana a la “economía política”.

²⁴²El cooperativismo debe verse, desde esta dimensión, como herramienta de transformación y no como “la alternativa” en sí. Es decir, es un medio para un fin, pero no el objetivo tal y como ha ocurrido en muchos lugares, sobre todo porque se la considera esencialmente como una forma jurídica para la obtención de recursos económicos en forma de apoyos o subsidios.

De esta forma, la economía solidaria que pretende trascender el modelo de economía mixta (junto Estado y mercado) en el que se quedó la economía social, involucraría posturas más profundas y emancipadoras como la que se quiere defender desde los pueblos originarios (Sumak Kawsay kichwa en Ecuador o Suma Qamaña aymara en Bolivia o la armonía tseltal en Chiapas) y que también involucran prácticas económicas.

Todo proceso económico y organizativo al interno de este conglomerado *social/solidario* se va a encontrar, tarde o temprano, frente al contexto capitalista que originó su razón de ser. Y este encuentro, ya hoy globalizado, en modo de cruces institucionales, administrativos, financieros, comerciales y/o simbólicos, originará tensiones que pueden limitar la capacidad de la propuesta. Estas interacciones, a mi parecer, son las que en la mayoría de las ocasiones no nos dejan ver en dónde posicionar lo hegemónico y lo contra hegemónico. Y ello dificulta el poder llegar a conclusiones. Conforme los procesos se vayan desarrollando en mayor número de lugares y contextos tal vez se pudiera dar respuesta a estos cuestionamientos.

No obstante, considero es posible hablar de tendencias emancipadoras (autonomía) o de asunción de lógicas heterónomas (del mercado capitalista y Estado); teniendo que ubicar hasta qué punto permea la racionalidad individualista o, para nuestro caso en concreto, de solidaridad y reciprocidad comunal. Ello a su vez estaría vinculando la dimensión económica de la práctica en concreto con su vertiente política (Marañón Pimentel & López Córdova, 2013).

Algunas tendencias que por así decir quedaron rebasadas, como la del comercio justo, se centraron en eficiencia (productiva, comercial, administrativa, financiera) y en competitividad (innovaciones tecnológicas) para lograr situarse en el mercado. Con ello se subsumieron totalmente a la lógica mercantil en base a una clara estrategia de alcance y obtención de ganancia.

Existen posiciones más transformadoras, y de acuerdo a lo que se afirmó anteriormente, que se concretizan en grupos, colectivos o redes organizativas bajo la pretensión de encontrar verdaderas alternativas al neoliberalismo. Esta posición con preferencia “antisistémica”, cada día más necesaria, defiende la construcción de espacios de intercambio (materiales y/o inmateriales) “liberados” que sitúen las relaciones sociales (incluyendo las afectivas, con nuestro entorno natural, etc...) más allá de la esfera de lo productivo, lo mercantil y de la lógica del dinero. Buscan consolidarse entonces, trascendiendo lo puramente económico, en base a principios de autonomía, autogestión y auto-organización, de responsabilidad participativa y compromiso, así como una estrategia de acción que opere en lo territorial; también incorporando valores como solidaridad, apoyo mutuo, equidad de género, reciprocidad y respeto al medio ambiente, entre otros.

Urge la conciencia que es preciso fracturar (Holloway, 2011) al actual sistema de relaciones para que la *economía social/solidaria* se abra paso y se auto-ubique frente al capital como la alternativa hegemónica (Beltrán, 2012). Ello requiere de posiciones contundentes, desde el entendimiento de lo que supone el interés del capital hasta sus más graves y últimas consecuencias y de la cercanía con posiciones que apuestan por adoptar el marco del “decrecimiento” (Latouche, 2009).

Comenzando por cuestionar el concepto ampliamente aceptado de “economía” como aquel liberal decimonónico cuyo principio de asignación eficiente de recursos para la redistribución de riqueza (por interacción de oferta y demanda) se asienta en un espacio exclusivo de mercado. Ello además acompañado de la idea del ser humano en esencia egoísta y competitivo. Esta conceptualización, fundamento del capitalismo contemporáneo, exhibió su inverosimilitud, dado que ni el mercado demostró ser eficiente en su supuesta libertad autorreguladora, ni la actividad humana gira en torno a él (Polany, 1947).

Lo anterior nos permite situar a la *economía social/solidaria* como “una economía para la vida” (Hinkelammert y Mora, H., 2006). Una economía que escape a la lógica mercantil y se acerque a la cooperación (que no cooperativismo) y el apoyo mutuo, cosa que se mira por ejemplo en la gestión y organización colectiva/comunal de la tierra y/o el trabajo, pero también de otros aspectos que involucran planos inmateriales/espirituales que se relacionan estrechamente (como vimos en la parte de las fiestas y los ritos). Una economía de la reciprocidad que implique no objetivar la naturaleza sino considerarla en su dimensión de sujeto que interactúa con nosotros/as y es necesaria para la subsistencia de la vida como un todo.

Si la práctica que se diga de *economía social/solidaria* amplía su definición en este sentido, más que adjetivarla en términos de “justicia social” en el ámbito del mercado, y se posiciona ante el sistema con un propósito de vida común o de comunalidad (autonomía, territorio, cooperación, reciprocidad), entonces la propuesta económica también es política y su apuesta representa la posibilidad de subvertir el orden neoliberal, no enlazarse a él. No es cosa fácil. Empero, existen experiencias, tanto en el ámbito rural como urbano, que caminan en esta dirección para cambiar el paradigma.

La pregunta reside en si es suficiente plantearlo como hipótesis, dada su complejidad. Y ciertamente tampoco es la intención de esta investigación el demostrarlo.

Baste dejar anotado que muchas iniciativas, con naciente vocación emancipadora, tienen frente a ellas el problema de la *sostenibilidad* a diferentes niveles. Como se advirtió, los cruces ahí están y ello puede encauzar a una forma de “emprendimiento social” o “emprendimiento consciente” que se auto-limite a sus formas, asimilando lógicas (mercantiles y de ganancia) que poco a poco puedan ir desdibujando la intención comunitaria o movimiento que le dio origen.

6.2 Un camino de estrategias para *el Buen Vivir tseltal* al norte del Estado de Chiapas: El caso del “Grupo de Empresas de Economía Solidaria Yomol A’tel”

Yomol A’tel (“Juntos trabajamos, juntos caminamos, juntos soñamos”) es un grupo de empresas sociales que involucra a unas 250 familias tseltales de 65 comunidades en la zona norte de Chiapas (Chilón y Sitalá) y que se distribuyen en 9 regiones (Nuevo Progreso, Tzubute’el, Yochibha’, Coquilté’el, Paraíso Chic’otanil, San José Veracruz, Yax Winik, Chilón y la más reciente para este ciclo Agua Dulce Tehuacán).

Su origen se encuentra en la cooperativa de café Ts’umbal Xitalha’ S.P.R. (2002), a la que le siguieron una microindustria para la transformación y comercialización del café tostado y molido (Bats’il Maya), una red de distribución y consumo a través de la organización Capeltic (con cafeterías en Ciudad de México, Puebla, Guadalajara y Chilón), una comercializadora de miel a nivel nacional (Chabtlic), un grupo de mujeres (Yip Ants’etic) que produce jabones (Xapontic) y una microfinanciera constituida mediante aportaciones de los socios/as (Comon Sit Ca’teltic) y que ofrece pequeños créditos individuales y familiares. Lo anterior se acompaña de “*escuelas para la sustentabilidad*” en las que se promueve y capacita en el uso de técnicas y el manejo agroecológico del café y la miel, así como de otras capacidades organizativas, desde la pedagogía tseltal de “aprender observando y practicando”.

Su historia inicia cuando en junio del año 2001 el Centro de Derechos Indígenas A.C. (CEDIAC), como parte del proyecto amplio que la misión jesuita de Bachajón lleva desarrollando desde 1958 en la zona, inicia un proceso de consulta y diálogo con más de cien comunidades tseltales. Este proceso, al cual denominaron “la gran marcha” (Messina, G. & Pieck, E. en Ts’umbal Xitalha’, 2012:43), arrancó en la comunidad de Nuevo Progreso (del *ts’umbal* Xitalha’) con 22 familias productoras que ya contaban con conocimientos sobre manejo orgánico del café.

Ts'umbal Xitalha' es de alguna manera heredera del cooperativismo rural que se impulsó en la región: desde el Plan de Fomento Cooperativo en 1960, después la regulación cafetalera bajo el Instituto Mexicano del Café y, por último, de la estrategia que algunas organizaciones siguieron para construir canales directos y alternativos de comercialización (movimiento Comercio Justo en México) tras la crisis de precios en 1989.

Actualmente la cooperativa cuenta con aproximadamente 248 productores/as y 60 personas que colaboran de manera asalariada en el proyecto global de Yomol A'tel (26 en Chiapas, el resto en ciudades como México D.F, Guadalajara y Puebla).

Desde sus orígenes como Ts'umbal Xitalha', se ha tenido muy presente el trabajo colectivo, la práctica agroecológica y la vinculación con espacios solidarios (para la comercialización del café, en un principio, y posteriormente de miel y jabones). Es por ello que opera dentro de los canales alternativos nacionales e internacionales de economía social/solidaria, contando con la correspondiente certificación orgánica (Certimex).

A la par del claro objetivo económico para “mejorar las condiciones de vida de las familias” que participan en el proyecto, también está el de contribuir a la cohesión comunitaria de la región de acuerdo al *modo de ser y estar tseltal* (o comunalidad) y a los elementos que emanan de su cosmovisión de *buen vivir y armonía*.

La potencialidad del proyecto reside entonces en un trabajo territorial, organizado colectivamente, para construir una alternativa “propia” de desarrollo, bajo el fundamento de la *sustentabilidad* (económica, ecológica, social y cultural) y en consonancia con la integralidad de la cultura tseltal.

Oscar Rodríguez Rivera, jesuita que acompaña y dirige el proceso desde la conformación de Ts'umbal Xitalha' y hasta el día de hoy en Yomol A'tel, así lo explicaba:

“Ubicamos nuestro esfuerzo, dentro de las corrientes sociales que fortalecen las posibilidades reales de los pueblos salir de los procesos neoliberales (que no sólo se benefician de su fuerza de trabajo, sino de la riqueza ambiental y material de sus territorios), e impulsan propuestas de desarrollo capaces de integrar en su seno las características culturales y sociales, que generan un aprovechamiento económico racional y sustentable de los recursos naturales existentes en el sureste mexicano” (Rodríguez Rivera en Morales, 2011:261).

Esta es una apuesta integral, todavía en construcción, en donde su fortaleza reside en su base organizativa: las familias tseltales, que participan también en la “iglesia autóctona” de la Misión de Bachajón. De este modo, el proyecto también se asienta sobre el sistema eclesial de cargos, que a su vez descansa sobre el propio tradicional indígena para el servicio comunal.

Ello significa que muchos de los y las responsables del proyecto en Yomol A'tel prestan un servicio comunitario (civil y/o religioso). Esto es muy valorado al interior pues significa experiencia en el trabajo y un prestigio adquirido que da confianza²⁴³, cosa que se tiene muy en cuenta, por ejemplo, para la elección de la Mesa Directiva.

Por otro lado, lo que más llama la atención de este proyecto es haber logrado implementar, paulatinamente y a lo largo de sus cortos catorce años de vida, una gran cantidad de estrategias. Teniendo en cuenta el contexto y la finalidad última del proyecto de contribuir al *buen vivir tseltal (lequil cuxlejalil)*, se han establecido planes y proyectos, así como una estructura que resulte adecuada para cada una de sus etapas.

²⁴³ Yomol A'tel trabaja con un sujeto ya organizado y que participa en otras estructuras. La responsabilidad o coordinaciones de las diferentes áreas recaen tanto sobre tseltales como sobre *caxlanes* (mestizos), sacerdotes jesuitas y laicos, de Chiapas y otras partes de México.

Naciendo (Ts'umbal Xitalha') con el objetivo de lograr un *desarrollo comunitario sustentable* a través de la venta del café en condiciones justas, durante varios años se encaminaron esfuerzos en una fuerte lucha frente al “coyote” y por la “autonomía económica”.

La forma: primero a través de la apropiación del valor generado en la totalidad del ciclo económico, después de su consolidación comercial y, por último, abriendo espacios a la diversificación productiva (miel, jabones). Ello condujo a reestructuraciones continuas, siendo la más significativa la que llevó a agrupar los diferentes procesos (productivos, de transformación, comerciales y otros) en lo que hoy se conoce como Grupo de Empresas de Economía Solidaria Yomol A'tel. Cuasi a la par de esta etapa de consolidación comercial y ensayo de nueva estructura llegó la roya. Ello ha obligado a nuevos pasos comenzando por “voltear hacia adentro”, sobre la base del territorio, para conocer qué está pasando en las familias y las comunidades. Analizar y reflexionar la situación familiar²⁴⁴ ha motivado nuevos proyectos con miras a fortalecer el sujeto, incorporando a las mujeres y los jóvenes, para fomentar la autosuficiencia y soberanía alimentaria.

Asimismo, en un nuevo paso estructural, la apuesta está siendo la de descentralizar regionalmente procesos de transformación y comerciales (hasta ahora concentrados mayormente en Chilón) que permitan avances en la agregación de valor, así como de una apropiación del proyecto por parte de la base organizativa.

²⁴⁴ Inclusive se encargaron investigaciones (CIESS Ibero) sobre economía familiar para conocer a profundidad las estrategias familiares actuales, sobre todo tras la roya.

6.2.1 La construcción del precio del café y la autonomía económica

La *autonomía económica* necesitó de un proceso de intensificación del trabajo en parcela por medio de prácticas agroecológicas, así como de mejoras en la torrefacción para lograr la calidad necesaria que permitiera acceder a los nichos de café especializados o *gourmet*.

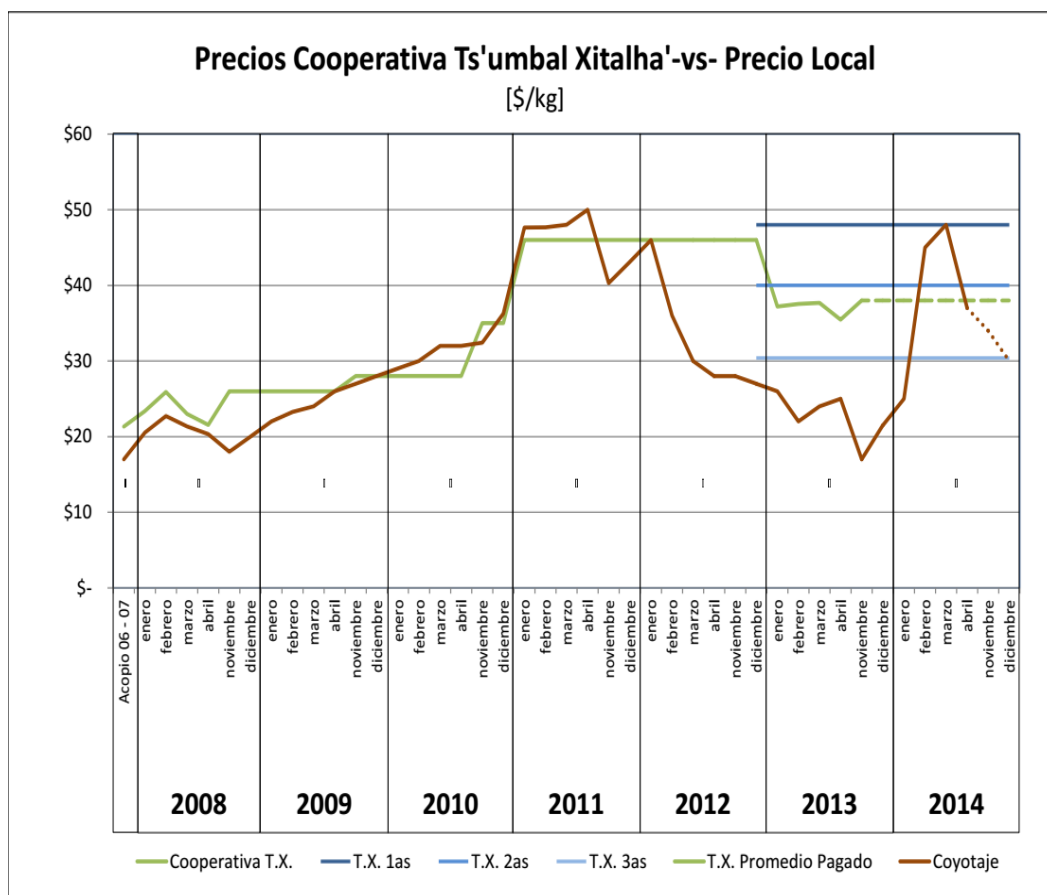
Comercialmente se ha soportado en dos vías de distribución: por exportación del producto terminado (tostado y molido) a mercados nacionales e internacionales (Japón, USA y recientemente se busca en el Estado Español) y en la generación de espacios propios de venta en diferentes ciudades del país²⁴⁵. De este modo se ha logrado evitar la tradicional intermediación pergaminera ligada a las fluctuaciones del mercado convencional y retener para sí el valor agregado del producto, cosa que permite ofrecer mejores precios a los socios/as.

Lo anterior se traduce, como se observa gráficamente para el período 2008-2009 y 2010-2012, en incrementos de valor en las tres fases de la cadena (producción, transformación, distribución) (Irezabal, 2008). Así como en alzas en los precios para mantenerse por encima de lo ofrecido por el “coyote”. Previamente se había pagado 1 o 2 pesos por arriba aprovechando el premio orgánico de certificación, pero tras el proceso de agregación fue notable la diferencia en precios, sobre todo en el período 2011 a 2013. Sin embargo, lo más exitoso fue el margen obtenido por venta final en taza. Utilidades que sirvieron después para reinvertir en otros proyectos:

“Servir el café en taza representa una generación de valor aproximadamente mayor en unas 50 veces, comparado con el valor que el productor está acostumbrado a recibir al vender su café como materia prima. El productor pasó de ser vendedor de materia prima en \$25 MXP/kg de café pergamino, para pasar a ser vendedor de café en taza a \$1,500 MXP / kg. Esto implica que el pequeño productor apuesta por una construcción del precio en donde invierte –incluyendo costos y gastos adicionales- para generar este valor final que tiene su trabajo” (Irezabal, 2008:38-39).

²⁴⁵ Las cafeterías Capeltic.

Imagen n°15: Gráfica comparativa de precios locales vs ofrecidos por Ts'umbal Xitalha' (2008-2014)



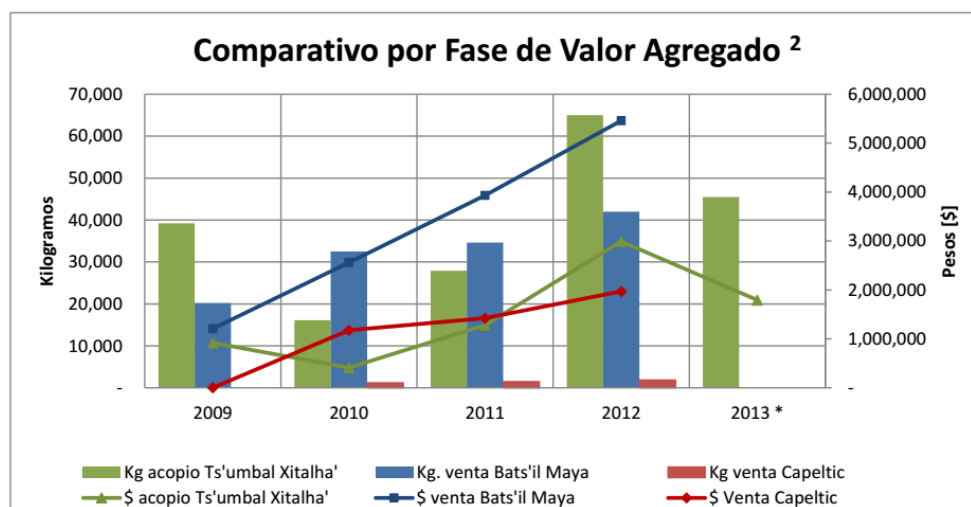
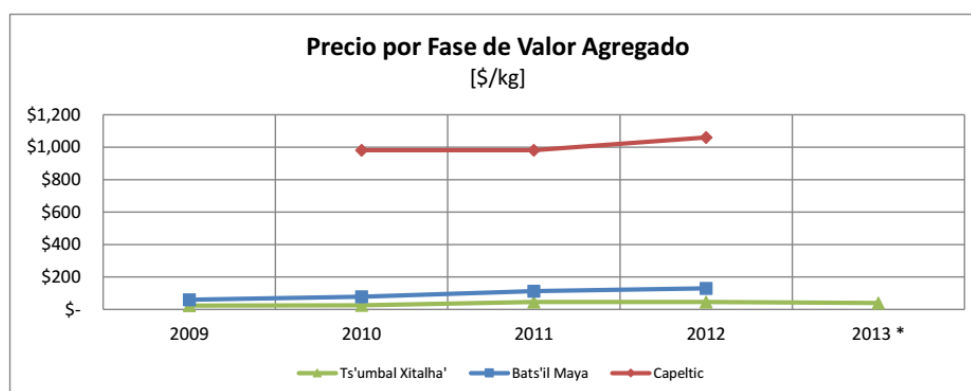
Fuente: Documento interno Yomol A'tel

Imagen n°16: Análisis interno del precio y obtención del valor agregado

Concepto	Unid	2009	2010	2011	2012	2013 *
Acopio anual Ts'umbal Xitalha'	[kg]	39,229	16,105	27,893	65,000	45,485
	[\$]	921,882	410,678	1,283,078	2,990,000	1,794,383
	[\$/kg]	23.50	25.50	46.00	46.00	39.45
Venta anual Bats'il Maya	[kg]	20,201	32,539	34,647	42,000	
	[\$]	1,208,952	2,558,485	3,932,204	5,460,000	
	[\$/kg]	59.85	78.63	113.49	130.00	
Venta anual Capeltic ¹	[kg]	-	1,197	1,450	1,860	
	[\$]	-	1,174,460	1,423,148	1,971,600	
	[\$/kg]		981.48	981.48	1,060.00	

¹ Estos datos reflejan sólo la venta por concepto de café, la cual equivale al 29% de la venta total.

* En 2013 se inició con el acopio en café oro, pagado por calidades según resultados del muestreo realizado.



² Cada línea corresponde a las ventas (\$) de los kg reflejados en la barra de su color.

* En 2013 se inició con el acopio en café oro, pagado por calidades según resultados del muestreo realizado.



Fuente: Documento interno Yomol A'tel

La “construcción del precio” ha articulado a tres de sus figuras asociativas principales: la Ts’umbal Xitalha’, espacio que involucra a los socios/as cafetaleros/as y mieleros/as que mediante el trabajo agroecológico invierten en la biodiversidad de la región; la microindustria Bats’il Maya localizada en Chilón que cuenta con personal capacitado para la transformación del café en oro así como de su torrefacción, molido y empaquetado para obtener el producto final y distribuirlo después y, por último, de las cafeterías Capeltic que permiten hacer accesible el producto en las ciudades y vincular la parte rural del proyecto con su parte urbana²⁴⁶.

Imagen n°17: La Cadena de Valor Yomol A’tel



Fig. 5: Ritmos y empresas en la cadena de valor integral

Fuente: Documento interno Yomol A’tel

En suma, para Yomol A’tel agregar valor al café ha supuesto dejar a un lado la estructura de explotación y despojo (porque ya no se comercializa la materia prima sino el producto terminado) y salir de la lógica de intermediación.

²⁴⁶ Igualmente se considera parte importante de Yomol A’tel a los sujetos “urbanos” (principalmente relacionados con Capeltic) para que bajo el enfoque de la economía social/solidaria puedan intervenir y transformar sus propias realidades.

Pero además también significó mayores ingresos familiares y poder reinvertir beneficios en otros proyectos de naturaleza “solidaria”. Se afirma que el café ha servido como “un activador del ciclo económico solidario”:

“Entonces, vas quitando estructuras de explotación y despojo para que generando este ciclo económico completo y solidario el mejoramiento del *lequil cuxlejalil*, la buena vida y todo eso. ¡Pero estamos a años luz todavía! Entonces, era necesario tener un modelo de trabajo en torno al café que demuestre que sí es posible zafarte del coyote y que puedas acceder al precio o al reconocimiento mayor de tú trabajo. Era necesario hacerlo. Y es en lo que hemos estado metidos todos estos años, pero no para quedarnos ahí” (O.R., San Cristóbal de las Casas, 29/01/2016).

Cada una de las etapas por las que Yomol A’tel se ha ido construyendo ha contado con el apoyo financiero (fundaciones, agencias de cooperación al desarrollo, sector privado), de instituciones académicas nacionales e internacionales, organizaciones sociales y otros proyectos cercanos de economía social/solidaria con los que se vincula.

Inicialmente se sirvió de fuertes apoyos financieros en forma de proyectos y donaciones (de cooperación y sector privado). No obstante se afirma que se ha avanzado en su disminución para salir de “la lógica ONG” y emprender con ello el camino de autogestión, propio de una “empresa social”, mediante suficientes excedentes financieros (a través de la integración y diversificación del ciclo económico) que soporten la sustentabilidad del grupo.

De este modo, se indica también, la agregación de valor ha logrado sostenibilidad económica (actualmente el 86% de los ingresos provienen de la propia actividad) para, por ejemplo, asumir el 80% de los salarios. También con ello se ha podido articular un fondo común generado por la intercooperación de las distintas estructuras, cosa que está permitiendo asumir las pérdidas por la contingencia de la roya en el caso de la cooperativa Ts’umbal Xitalha’ (sobre todo desde las rentas obtenidas por Bats’il Maya y las cafeterías Capeltic).

Es preciso mencionar que Bats'il Maya (transformadora y comercializadora que adquiere el café de los socios/as) soporta en gran medida la liquidez general, pero a su vez arrastra una “deuda interna” por la construcción y equipamiento de la planta agroindustrial en Chilón en la que se invirtió aproximadamente 1 millón de USD. Aunque se financió mediante donaciones (gobierno de Japón) se maneja internamente (incluso contablemente) como “deuda de economía solidaria” que “hay que ir reduciendo” con fines de evaluar la autogestión y autonomía financiera.

A continuación el extracto del testimonio del presidente de la cooperativa, en el marco del Diálogo Cultural explicando a los socios y socias allí presentes cómo está funcionando el financiamiento de los proyectos de café y miel, así como la deuda interna y la finalidad de la micro-financiera:

“(...) cuando empezamos no había dinero, no hay dinero entonces, hay donde se puede prestar el dinero, hay donde se va a devolver y no, pero se le paga interés, es por eso que cada vez que vendes allí se manda, tienes que pagar lo que debes, es por eso que algunos no entienden, pero no se va aumentado el precio del café. (...) Todos los trabajos, toda la maquinaria, todo necesita dinero y también cuando se va a la exportación nuestro café pagamos impuesto, pagamos donde mandan nuestro café, ya lo han visto. Parece que hay una diferencia con el coyote pero, ¿qué es lo que nosotros ganamos? Lo más difícil, como no nos llega rápido es allí donde nos desilusionamos. Ya de allí, miren, cuando llega el dinero está quedando un poco fondo, en donde está quedando va ir aumentando el precio del café, escuchen, no es porque lo vendemos en bolsa de valores. Es lo que se está viendo que todavía se va a regresar y aumentar. Pero no sólo es de nosotros, estamos dejándole algo a los de nueva generación. Pero como esto ya es deuda, todo esto se empezó cómo se puede pagar la deuda. Se empezó a pagar, tenemos deuda en la bodega. Se está viendo cómo se puede pagar, si se paga todo esto. La ganancia de todas las cafeterías se le regresó al productor, pero falta, es por eso que no sube el precio. Cuando se regresa todo eso, bueno, ya no vamos a deber nada. Y hay otro, escuchen, hay otro fondo en donde tenemos otro dinero para los que quieran dar pero se regresa. Pero no solo se regresa así nomás, se queda en la adentro cooperativa, pero en donde se deja el dinero se va a guardar, ya de allí cuando se termina de arreglar todo se acaba la deuda. Toda nuestra ganancia se convierte en dinero para los productores. Lo que significa esto, como un ejemplo, hemos visto cómo el de la miel también, la miel pues no tenían dinero para poder mover. Estaban preguntando, pero todavía no había.

(...) Entonces como estábamos buscando algo para avanzar, porque algunos estaban en eso, buscamos en dónde buscar dinero. Como no se puede hacerle su caja y el productor no le podían hacer su caja y se muere la abeja. Entonces empezaron a pensar, cómo entonces, lo mandaron a hacer en una carpintería, de allí le hicieron su casita la abeja en donde da la miel, en donde va a crecer, pero no tenían dinero. Pero muchas gracias a los que ayudaron a este proyecto allí está saliendo, pero ya no se va a regresar sino que allí queda el apoyo, así mismo se hace con el café” (Testimonio durante Diálogo Cultural, San Jerónimo Paxilha’, 15-17 de enero de 2016).

La rentabilidad que ofrece Ts’umbal Xitalha’ tras la roya no es buena y los estados de resultados lo demuestran²⁴⁷. Ante una estimación actual de acopio de 17 toneladas no hay problema en afrontar los pagos para este ciclo por el reducido volumen.

Pero la situación preocupa y se están buscando soluciones en tanto se recuperan los cafetales y se regrese a los volúmenes anteriores. La propuesta actual se centra en que la cooperativa genere por sí sola el valor agregado y, a la par, busque nuevas fuentes de ingreso.

Hasta el momento, el precio mantenido de Bats’il Maya hacia la Ts’umbal Xitalha’ se promedia alrededor de los 43 a 45 pesos/kg (por encima del coyote que ofrece unos 32 \$/kg). Pero la intención va más allá y se quiere rentabilizar el proceso cafetalero para obtener mayores precios y que el diferencial permita absorber los gastos operativos, algo que hasta ahora hacían los/as socios/as desde sus ingresos y que recientemente estaba provocando inconformidad²⁴⁸.

²⁴⁷ Según reporte interno “Resultados, Inversiones y Deudas de Economía Solidaria” (corte marzo 2015) el rendimiento cooperativo neto disponible (para deudas, reinversión y crecimiento) corresponde en un 6% a Capeltic, un 34% a Bats’il Maya y un -156% a Ts’umbal Xitalha’.

²⁴⁸ Anteriormente se había decidido, mediante acuerdo de asamblea y para disminuir la dependencia de financiamiento externo, que un porcentaje (ahora del 17%) de sus ingresos cubriera parte de los costos operativos de Ts’umbal Xitalha’. Con ello se consiguió pasar de un 16% (2010-2011) de aporte cooperativo para el acopio a un 66% (2013-2014), reduciendo el apoyo de proyectos.

Rentabilizar todavía más el café requiere salir de la lógica de venta de café pergamino al grupo (Bats'il Maya), echando a andar los beneficios (que ya existen en las micro bodegas) para ocuparse del proceso de transformación e incluso de la torrefacción. Asimismo se valora la posibilidad de ofrecer el servicio de beneficiado en las regiones y poder comprar café de otros grupos para “poder completar las 150 toneladas que Bats'il Maya necesita” por ciclo ya que con Ts'umbal Xitalha' no alcanza. Pero de fondo se ubica el reto de “salir de la costumbre como productores de pergamino” y estar en la disposición de formar un equipo con habilidades suficientes en el acopio, para clasificar las calidades y negociar los precios (también en compra para otros cafetaleros), así como en el resto de capacidades necesarias para la completa transformación y entrega en base a los altos estándares de calidad que maneja Yomol A'tel.

Ello implica, además de continuar en confrontación con el coyote local, mover estructura, dedicar inversión, así como la formación de personas (que se quiere sean las y los jóvenes, hijos e hijas de socios/as), para llevar adelante este nuevo emprendimiento:

“(...) decimos que lo compran en pergamino, ya no lo vamos a hacer así. Este, aquí nosotros hay dos o tres los que quieran hacer la capacitación, de nuestros hijos, para que cuando compran el café para que tenga calidad porque cuando terminan de pagar el café para que vean cuanto vendieron el kilo en el pergamino vas a ver si no le has ganado al coyote. Pero ya pensamos que se va a hacer, pero lo que quiere es buscar quien hace este trabajo para que se ayude con el Alfredo cuando viene cada productor se le pague. Lo va a ver cuánto queda, se llega a cuarenta y cinco lo que quiere que sea de calidad” (N.R, Presidente de la cooperativa, en el marco del Diálogo Cultural, San Jerónimo Paxilha', 15-17 de enero de 2016).

6.2.2 Propiedad, apropiación y nuevos actores internos

Son las familias tseltales el principal sujeto y base de Yomol A'tel, como también lo son de la Misión de Bachajón. Y ello determina la estructura y propiedad del proyecto. Es decir, de quién y para quién es Yomol A'tel. Pero esto, en ocasiones, no es del todo claro, inclusive para muchos y muchas que participan. Escuché en reuniones, entrevistas y conversaciones de pasillo, cómo una de las problemáticas a la que se enfrentan es justamente tener claridad sobre *quién y de quién* es Yomol A'tel:

“...sería injusto decir que sólo es un proyecto económico como también sería injusto decir que todos poseen la cooperativa. Es lo que deseamos. Pero no es cierto” (A.E., Bachajón, 10/09/2015).

En una de las propuestas (Irezabal, 2008) se establece una estructura que contempla varios niveles: productores/as y trabajadores/as del proyecto en primer término, junto con la Misión de Bachajón que es quien promueve y dirige; después un consejo de representación que guía y a su vez monitorea la parte empresarial “social y solidaria” (se le ha denominado el nivel de “gobernabilidad”) y por último, en otro nivel, se sitúa el área educativa que apoya la capacitación constante y la recepción de financiamiento en forma de asociación civil (anterior Centro de Derechos Indígenas A.C.-CEDIAC y ahora Centro de Apoyo Educativo para la Comunidad A.C.-CAEC).

Como se anticipó en párrafos anteriores, todas las estructuras están unificadas bajo una misma de carácter general. Atendiendo a la gran envergadura y complejidad que fue adquiriendo el proyecto cooperativo, se decidió (2012) articular los diferentes grupos bajo el paraguas del Grupo de Empresas de Economía Solidaria Yomol A'tel, por acuerdo general y para favorecer la integralidad de todos los procesos, decisiones y canales de comunicación. Ello llevó posteriormente a constituir una única Mesa Directiva (2015) como autoridad máxima para todos ellos (café, miel y jabones); así como del grupo de apoyo técnico y gestión de proyectos formativos (CAEC) y otras áreas como la financiera (micro-financiera) y de administración.

La Asamblea General, constituida por todas y todos los socios/as productores/as delegan decisiones en la Mesa Directiva que actualmente conforman cuatro hombres y dos mujeres (a la que acompaña como director Óscar Rodríguez Rivera SJ):

“Antes lo hacíamos de otro modo pero tras la Asamblea General que se hizo en 11-12 de Febrero de 2015 cambió. Antes cada mes había reunión de mesas directivas con sus representantes regionales pero separadas: café, por otro lado miel y luego de mujeres para trabajo de jabones. La conclusión en esta asamblea es cambiar la Mesa Directiva. Ahora quedó de manera diferente y se enfoca más en trabajo de tierra y milpa y no solo café. Y dentro de la mesa directiva no sólo participa hombres sino que también mujeres. Ahorita estamos en etapa de organizarlo bien, cómo llevar las asambleas, qué puntos tratar. Es difícil cambiar ahora la mentalidad, porque antes era solo el tema café y ahora ya no, es tema integral: qué hicimos en la milpa, qué trabajo estamos haciendo, el calendario de actividades al año, qué nos aconsejamos entre todos. Le da sabor muchos a la reunión. No como antes que solo números y si había ingresos entonces contentos” (X. G., Chilón, 26/05/2015).

Cada uno de los grupos (empresas y cooperativas)- Ts’umbal Xitalha’, Bats’il Maya, Capeltic, Xapontic, Chabtic- posee su propia estructura y autonomía de acción pero considerando la interconexión con las demás y que los espacios importantes para la toma de decisiones son las asambleas, con presencia de la totalidad de socios/as (Generales) o por las 8 regiones (asambleas regionales); también las reuniones de Mesa Directiva (ordinarias y extraordinarias) y los Congresos en los que participan socios/as, trabajadores/as y colaboradores/as.

Pero ello no ha sido fácil y ha requerido de mucho tiempo, propuestas y ensayos. De hecho, aunque ya esté caminando esta nueva estructura única (unificación en Grupo Yomol A’tel con una sola Mesa Directiva) y con cierto grado de éxito, existe ambigüedad sobre la propiedad, no tanto en términos legales, sino simbólicos.

Si bien la percepción que se tiene de la Ts’umbal Xitalha’ es más cercana a la base porque es “la cooperativa de los cafetaleros”, hay menos claridad en cuanto a la microindustria (Bats’il Maya) y las cafeterías (Capeltic), más ahora que el café comercializado no es de los socios/as.

Igualmente, para algunas personas hay confianza en lo que se esté haciendo dado que sacerdotes de la Misión de Bachajón están en posiciones directivas o de responsabilidad; para otras personas ello genera dependencia y afirman hay demasiado poder que se ejerce desde los *tatics*, cosa que se tiene presente por ellos (tal y como me mencionaron en entrevistas o diálogos informales). Efectivamente preocupa esta dependencia y lo que quiere lograrse es que “la gente agarre” el proceso en “sus manos”. Pero, ¿hasta dónde estarían dispuestos ellos a soltar? Pregunta que no formulé entonces.

La propiedad en Yomol A’tel y, en consecuencia, su estructura, se sujeta a principios de economía social como el cooperativismo, el control democrático y una formación que asegure la “profesionalización” de su “capital social” (Irezabal, 2008).

Pero también, para no alejarse de su sueño de *buen vivir*, requiere de consideración de los elementos de la cultura tseltal y sobre todo de cómo se entiende la autoridad, el servicio, el diálogo y el acuerdo (como ya se vio en capítulos anteriores). Aquí es en donde, a mi parecer, se encuentra el mayor reto del proyecto.

Las tensiones son evidentes entre lo que al interior han denominado “los dos ritmos”, refiriendo al tseltal de las comunidades en su propio tiempo, espacio y formas y al de la dinámica del mercado que obliga a la “profesionalización” y a rapidez de movimientos y decisiones (en base a criterios de eficiencia y eficacia) en un proyecto tan grande y complejo como este. El punto importante aquí es cómo conciliar o al menos cómo disminuir las controversias para que ello no haga mella ni tenga consecuencias en el cotidiano y a la hora de afrontar las problemáticas. O, si acaso son inevitables, se las tenga en consciente consideración y se procuren restauraciones a posteriori.

Un caso que pude observar desde el trabajo de investigación, y puede explicar lo anterior, se vivió en una reunión extraordinaria de Mesa Directiva que se convocó para tratar un conflicto que involucraba a varios jóvenes de Yomol A’tel.

De este momento-espacio quiero destacar la amplia participación (asistieron las diferentes coordinaciones y responsables del proyecto, mujeres y hombres, tseltales y no tseltales) y disposición para dialogar y resolver en colectivo. Como uno de los directivos mencionó: “si ésta fuera como otra empresa diferente resolvería el patrón, pero aquí resolvemos así en grupo”.

Esta reunión reveló que de fondo está la dificultad de integrar a los jóvenes al proyecto, no como una forma de trabajo asalariado que les permita vivir en la ciudad, sino que su participación sea justamente la de fortalecer procesos regionales en el ámbito familiar y comunitario. Pero a la par, afloraron otras problemáticas organizativas: confusión en la delimitación de funciones y canales de comunicación, deficiencias en el acompañamiento interno, sobrecarga de trabajo, cansancio, frustración y hasta tristeza. Me comentaba la coordinadora del equipo de administración que “no hay claridad para tomar decisiones por estructuras, es algo que está en construcción”.

Las diferencias en las maneras de observar los problemas y su atención, tanto en tiempos como en formas, también se hizo visible. A lo que añadiría la falta de un consenso, o por lo menos aterrizado, sobre el sueño a largo plazo de Yomol A'tel (¿Para qué Yomol A'tel?), cosa que pudiera ayudar a resolver problemas de estructura y organización interna.

Si su finalidad es lograr ese *buen vivir* y *armonía*²⁴⁹, debiera tomarse en consideración, como se apuntó, cómo se entiende la autoridad, el acuerdo, la resolución e incluso la justicia desde los modos tseltales. Para lo cual sería necesario también observar conjunta y constantemente los elementos de la cultura y la integralidad que ofrece, por ejemplo, el sentir-pensar-hacer *desde el corazón* y los diferentes niveles de construcción que necesita la *armonía*.

²⁴⁹ Se quiere lograr ese buen vivir no sólo en el ámbito de las comunidades indígenas sino para las personas y familias que participan, incluida su parte urbana.

De lo contrario, la tensión entre sus “dos ritmos” (tseltal-caxlán), a veces más notoria otras no, pudiera conducir a una especie de “esquizofrenia” en el proyecto y en confusión en el papel de cada una de las personas que participan.

Como se vio, la cuestionada propiedad del proyecto se complica cuando entran en juego nuevos actores, como los jóvenes, que se pretende sean parte activa de Yomol A'tel y de acuerdo a la idea de ir regionalizando el trabajo. Para ello se ha echado a andar el proyecto JOYA's (Jóvenes Yomol A'tel) centrándose en la formación y trabajo agroecológico de los y las jóvenes a nivel parcela (café, milpa) y traspatio (hortalizas, aves)²⁵⁰ y poder contribuir a la autosuficiencia alimentaria familiar. O el proyecto de mujeres EYA's (esposas, hijas, hermanas) para valorizar y poner al servicio del proyecto el gran conocimiento comunitario sobre las tradiciones (alimentación, salud, hortalizas, artesanías, procesamiento de alimentos):

“(…) Y para el acompañamiento de las mujeres, *antsetic* le decimos, hay otro proceso que metimos en 2015, comenzamos desde 2014, que son nuestras esposas para que conozcan y participen en el proyecto. Y están participando muy bonito desde lo que saben: bordado, intercambio de flores, intercambio plantas medicinales, convivencia y recetas de alimentos de cada región que intercambian” (X.G., Chilón, 26/05/2015).

El tema de la participación y apropiación es constante en la agenda de reuniones y proyectos. Y también cómo contribuir desde la organización a ese *slamalil qu'inal* (armonía en el entorno-territorio), sumándose al resto de iniciativas que la Misión de Bachajón lleva a cabo en este sentido. Para lo anterior se hizo imprescindible hacer una “lectura del territorio” y ver de qué manera era posible acercar las diferentes estrategias a nivel comunitario para tener un mayor alcance en el fundamento del proyecto: la *sustentabilidad* (alimentaria, ecológica, social, económica) y en su apropiación. Aunque también otro evento contribuiría a voltear hacia adentro: la crisis de la roya.

²⁵⁰ Para fomentar este trabajo se permite a aquellos/as que están involucrados en áreas administrativas, financieras y técnicas acortar la semana laboral en el centro de Chilón (de lunes a jueves) para tener más tiempo del trabajo de parcelas en sus casas.

6.2.3 La roya: una mirada hacia el adentro comunitario

La plaga del hongo de la roya (desde 2012 hasta la fecha) que afectó duramente a los cafetales de esta región (se perdió casi el 80% de la producción y la recuperación es muy lenta), como también lo hizo en otras, obligó a un ejercicio de análisis y reflexión interna. El resultado fue que “se había descuidado la parte más importante”: las familias y el trabajo campesino-indígena para su autosuficiencia alimentaria.

Si bien ya se había logrado evitar al coyote²⁵¹, manejar mejores precios, incluir nuevos procesos y organizar una gran estructura alrededor del proceso comercial, la roya puso en evidencia la dependencia del proyecto sobre el mercado (sobre todo del café) y la debilidad en el acompañamiento comunitario con los sujetos centrales (las familias). Asimismo, quedarse literalmente sin café²⁵² ha obligado a tener en cuenta la importancia de la cosmovisión y el papel central de la milpa y el traspatio:

“Cuando llegó la roya los productores tenían sus cafetales y producían y vendían y con el precio construido de Yomol A’tel en las comunidades había tranquilidad. Pero llegó la roya y de 80% bajo a 30% la producción. Y este detonante prendió muchas cosas. Que con solo producir y vender café no es suficiente, no se puede sostener. Salieron muchas ideas desde los centros y regiones, que haya un espacio en donde no solo se vea el tema de café o miel o los jabones, sino ver otros temas. Ahí consideramos cómo sobrevivieron nuestros abuelos, cuando ellos trabajaron y nunca les faltó nada. Solo le habíamos apostado al café, a un solo producto; igual que nos pasó al tener un solo cliente y cuando nos dijo que no pues ya nada. Hay que tener diversos puntos de venta y lo mismo en la producción. Ahorita le apostamos más a la producción de otras cosas: cuestión de traspatio, cuestión pecuaria. Pero que haya el suficiente alimento para la familia. Desde ahí queremos comenzar, que la familia tenga para su alimentación. Y vender el excedente. Es nuestra idea de ahorita y para allá queremos caminar” (X.G., Chilón, 26/05/2015).

²⁵¹ Aún en canales solidarios o de comercio justo la injerencia del coyote sigue estando presente. En algunos testimonios recabados se externa duda sobre si “seguir en la cooperativa” o “según el precio” o el malestar por tener que asumir gastos operacionales que reducen el precio (cosa que ya parece resolverse). Ello sumado a que no hay café y la recuperación será lenta, hacen mirar las cosas de manera diferente en cuanto a cómo se pudiera reaccionar frente a la posibilidad de un nuevo golpe del coyote.

²⁵² Se compró café a otras cooperativas de Chiapas y fortaleció la vinculación con otras ya hermanas (Maya Vinik y Cesmach) para buscar estrategias de combate a la plaga.

Ello ha permitido también observar las problemáticas sobre el territorio:

“Mucha gente vieron que no hay café y que hay que salir a buscar trabajo. Mucha gente está saliendo²⁵³. Entonces queremos impulsar la parte que sí podemos producir la tierra. Y en esta nueva planeación de la Misión de Bachajón (Planeación Estratégica 2016-2021) estamos viendo esto también” (X.G., Chilón, 26/05/2015).

En este sentido, la nueva estrategia de mediano y largo plazo consiste en avanzar hacia lo que denominan “*parcela tseltal sustentable*”, mejorando de manera gradual la integralidad de trabajos y optimizando el uso de los recursos naturales mediante prácticas agroecológicas para asegurar la soberanía alimentaria de las familias.

Imagen n°18: La parcela tseltal sustentable



Fuente: Documento interno Yomol A'tel

²⁵³ Se estimó una baja de 50 socios por la roya (en entrevista con coordinador técnico). Actualmente y según último registro interno son aproximadamente 85 socios/as que no entregarán café en este ciclo.

Se afirma que la situación actual de las parcelas no es buena por el uso de agroquímicos y que “no da el maíz porque el suelo está deteriorado”. Ello también estaría contribuyendo a la venta de tierras y la migración. Lo anterior se considera “un foco rojo” que se quiere atender tanto desde Yomol A’tel como desde la Misión de Bachajón porque, como se indica, “el sueño nuestro es dejar de depender con el gobierno y hacer nuestro camino, nuestra comida, nuestra vida, acá esta nuestro *lequil cuxlejalil*” (X.G., Chilón, 26/05/2015).

La sustentabilidad para los y las tseltales se entendería desde esto último y de acuerdo a la cosmovisión integrada de armonía (*slamalil qu’ inal*) que como ya vimos comprende al territorio:

“La palabra sustentable sí la entendemos pero la sustentabilidad para nosotros los tseltales es el de tener todo, ¿no? para nosotros los tseltales incluye todo, todo lo que rodea, qué te puede dar. La sustentabilidad confunde por la palabra, no sabes qué decir cuando te digan sustentabilidad. Yo sí sé que es el sustento de la familia, alimentación y el trabajo; pero es un concepto que no sé cómo expresarlo. Son conceptos de afuera. La parcela tseltal es tú entorno, para mí sería tu entorno. Lo que te rodea. En nuestra lengua sale mucho el *qu’inal*, el *slamalil quinal*, *but’san qu’inal* (la paz y lo bueno), como que sientes algo bueno pues. Pero lo pones todo, tu alrededor pues. Si estás contento es porque está contento lo que te rodea, el paisaje y todo eso. Para que esté contenta la parcela debería tener todo, pero eso lo hemos dejado atrás, no la estamos trabajando bien y cuidando bien. No como antes pues. Y es lo que queremos retomar con la sabiduría de nuestros abuelos, de lo que saben, hasta donde quedan nuestros abuelos, porque muchos ya se nos fueron. Es el trabajo que queremos hacer en Yomol A’tel, empezar de obtener la información de nuestros abuelos. Yo la recuerdo (la parcela) de chiquito cuando la trabaja mi papá. Nací en el año 1979 y vi cómo comenzaron con los químicos, y el químico y al químico. Y se fue poco a poco deteriorando la parcela, la tierra y hasta la situación de ahorita. Decimos que somos pobres pero en realidad no somos pobres, estamos empobrecidos (...) Antes la parcela producía demasiado (había plátano, yuca, caña, piloncillo, azúcar). Había todo, había suficiente comida; tenían un poco de café y se producía más para comer. El maíz lo tenían ahí encimado en una casa, llena. Ahorita no, andamos comprando maíz en Conasupo, maíz de los gringos. Y ya no hay *lequil cuxlejalil* porque te sientes triste, tienes tristeza en tu corazón, ya no hay alimento ni dinero y te preocupas por tus hijos. La situación está grave” (X.G., Chilón, 26/05/2015):

Desde la pequeña escala familiar, para Yomol A'tel lograr esa *sustentabilidad* significa afianzar los sistemas agroalimentarios locales y, en su caso, la comercialización en la región del posible excedente. Para ello se echaron a andar también dos nuevos proyectos: el de Aulas Vivas, mayormente dirigido a las familias y el de los MIYA's (Módulos Integrales de Activación Yomol A'tel) que amplía regionalmente al anterior:

“Se trata de proyectos territorializados, dirigidos a la construcción del poder social mediante formas ecológicamente viables de producción, comercio y consumo, la autogestión y la democracia participativa” (O.R., 29/01/2016, San Cristóbal de Las Casas).

La iniciativa *Aulas Vivas*²⁵⁴, a nivel micro todavía (incorpora pocas familias), aspira a ser una experiencia que pueda “multiplicarse”. El objetivo, en base a sus resultados, es incentivar a otras familias para lograr mediante la réplica un impacto territorial. En sí se trata de un modelo agroecológico de parcela integrada (desde elaboración de compostas, viveros y control de plagas como la roya de los cafetos hasta proyectos de hortalizas y pecuarios) para lograr una mayor diversificación de la producción. Asimismo es un proyecto que busca la completa participación familiar, sobre todo de las mujeres, por lo que existe un cercano monitoreo desde el equipo técnico de Yomol A'tel para que el diálogo y los acuerdos involucren a todos sus miembros.

El proyecto surgió además como resultado de una consulta anterior por la que algunas familias aceptaron involucrarse:

“(…) vinieron en cada familia a preguntar qué trabajos vamos a hacer, qué es más importante. Pasan en cada comunidad. Y en Chilón reúnen todo y seleccionan qué es lo más importante que hay que hacer. Creo que fue ahí que se decidió que se haga las aulas vivas, creo, digo yo. Creo que solo este año (2015) que empezaron a trabajar con las aulas viva, apenas (...) Según nos habían contado es mejor hacer las aulas vivas, no sólo dedicarse a trabajar el café. Ya vemos que ahora no hay café, que afectó la roya, que también se puede sembrar maíz, frijol. También se puede vender, no sólo para consumir, esa es la idea que tienen ellos” (J.M. Palma Xhanail, 12/08/2015).

²⁵⁴ La “crisis de la roya” generó en Yomol A'tel una vuelta a la economía familiar. Se apoya estos proyectos con financiamiento de la cooperación internacional y con préstamos familiares.

En lo personal tuve la oportunidad de asistir a varias de las reuniones y días de trabajo en la comunidad de Palma Xhanail, así como estar presente en una de las visitas que el Instituto Mayor Campesino Colombiano (IMCA)²⁵⁵, en el marco de una capacitación en Chilón, hizo a la familia para conocer el estado del proyecto y de los cafetales.

La elección de esta familia, al igual que se ha hecho con otras en las demás regiones, tiene que ver con la disposición que tomaron y la activa participación en la cooperativa y en la Misión de Bachajón²⁵⁶.

El proyecto ha estado avanzando durante más de un año, con resultados más visibles en la parte ganadera dado que se apoyó con un crédito para renovación de infraestructura (corral y manga de manejo) y compra de ganado; y con mucho esfuerzo también en la parte del café, en la renovación y tabajo de viveros.

La parte de hortalizas avanza a un ritmo más lento. Según testimonio familiar, lo que hace vaya despacio es la falta de semillas, de agua para riego y de un monitoreo constante por parte del equipo técnico de la cooperativa. El tiempo para la familia a veces es insuficiente porque se debe atender, según el ciclo agrícola, otras tareas de milpa, cafetal, frijolar y potrero o aquellas que tiene que ver con cargos comunitarios, en la cooperativa y otras estructuras de las que forman parte. Por otro lado, en la alimentación diaria se le da prioridad al maíz, frijol y algunas verduras y frutas (que igualmente se encuentran en milpa, cafetal y traspatio) por sobre algunas de las hortalizas que recientemente se cultivaron y que a menudo no se sabe cómo cocinar, dado que hasta ahora no formaban parte de su dieta.

²⁵⁵ Una de sus experiencias inspiró el modelo de *aulas vivas*.

²⁵⁶ El padre es un *tatic* con larga trayectoria en el servicio comunitario (político y religioso) y en la Ts'umbal Xitalha' (formó parte de la anterior Mesa Directiva). También, junto con su esposa, ha participado en varios eventos fuera de Chiapas, como la inauguración de cafeterías Capeltic.

Respecto del café, se está tratando de controlar la roya con caldos (ceniza, sulfocálcico, visosa), en algunos casos con éxito, y recurriendo a podas, renovación, viveros y elaboración de compostas para tratamiento de fertilización orgánica.

En cuanto al involucramiento de las mujeres, debo decir que en mucho se limita a atender en la alimentación (en reuniones y días de trabajo) y ocuparse, como es lo cotidiano, en el cuidado de las aves de traspatio. Considero esto es una decisión interna familiar y que obedece a su composición (en número de hombres-mujeres, edades) y distribución de tareas según lo arraigado de ciertas “tradiciones”, tal y como se mencionó en el capítulos anteriores.

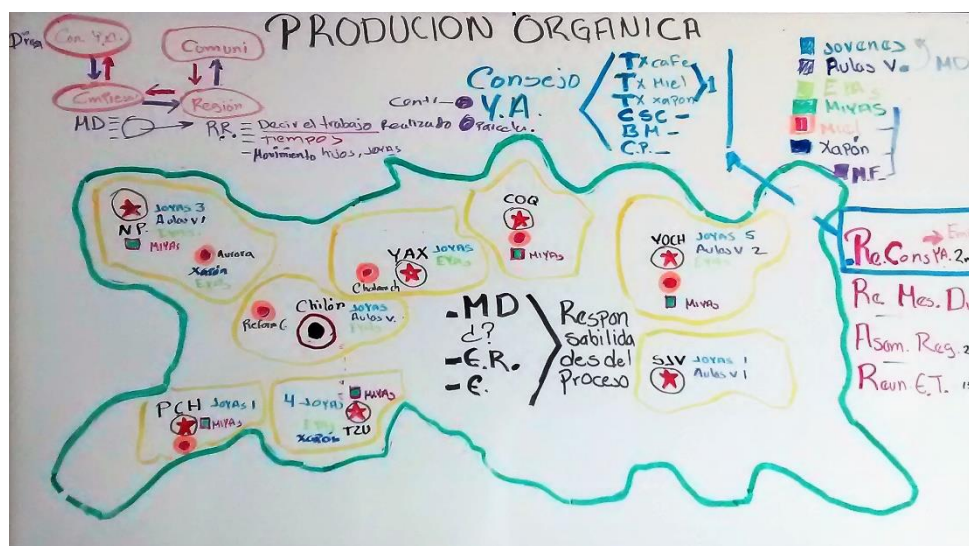
Por otro lado, los MIYA’S son módulos en los cuales confluyen procesos de agregación de valor de café, miel y jabones. También incorpora trabajo agroecológico (por ejemplo con compostas y viveros) y cuenta con la infraestructura necesaria para convertirse a futuro en micro-centros regionales.

Para los MIYA’s se aprovecha de los espacios que ya existen de acopio y bodega de café, de reunión de asambleas regionales y de capacitación (agroecológicas y producción de jabones con las mujeres) para acercarse al ámbito comunitario y favorecer un proceso de descentralización (de Bats’il Maya o Cediad-Caec en Chilón). La incorporación del sujeto familiar se considera esencial, por ello se motiva la participación de las mujeres y de los jóvenes. Aunque es un proyecto que apenas va arrancando y con miras a consolidar sistemas agroalimentarios locales, la verdadera meta (a largo plazo) es la de generar mercados regionales “en manos de la gente”:

“(…) hace falta trabajar la alternativa económica, productiva, etcétera que frene ya el deterioro que tienen ya esos recursos y pueda generar un, te digo, pueda convertirse en el café, la miel, etcétera en un elemento activador del mejoramiento agroecológico, del mejoramiento de ingresos, del mejoramiento de las condiciones, que pueda llevar a un control por parte de los pobladores de los procesos que tienen lugar en su entorno” (O.R., San Cristóbal de las Casas, 29/01/2016).

De este modo, con la nueva apuesta regional de Aulas Vivas y los MIYA's se quiere reducir la dependencia del café y contribuir a la soberanía alimentaria. Con ello se iniciaría una senda hacia un mercado regional de productos locales (café, miel, hortalizas, procesados como mermeladas, jugos y otros).

Imagen n°19: Distribución de los proyectos (MIYA's, EYA's, Aulas Vivas, Miel y Jabón) en 8 regiones



Fuente: Fotografía tomada durante trabajo de campo

Pero lo anterior sin renunciar a sus anteriores estrategias. Paralelamente, se continua con la expansión de los procesos comerciales a través de sus empresas sociales: abriendo nuevas cafeterías, involucrando mayores productos (derivados del café, la miel, cosméticos), continuando con la formación necesaria para profesionalizar a su “capital social” (equipo técnico, de transformación-torrefacción, de catación, financiero, administrativo, de marketing, baristas, la parte directiva, etc...), así como la ampliación de los servicios financieros (Comon Sit Ca'teltic) y la gestión de recursos.

Ante un golpe tan duro como fue la roya, el aprendizaje ha sido que la sobrevivencia descansa sobre la diversidad. Esto último es el enganche para estos nuevos proyectos que pretenden “entusiasmar a la gente de que es posible vivir del campo” produciendo y generando excedente.

Yomol A’tel retoma constantemente la premisa que un proceso consolidado puede activar al resto. Y sobre ello sigue construyendo sus estrategias “solidarias” para buscar una vez más la autonomía material por medio de la agregación de valor en procesos diversificados.

Pero, como demuestran las familias tseltales (véase capítulo V), la autonomía también se practica desde la autosuficiencia alimentaria. Es decir, “vivir del campo” es resultado de una cultura que ha resistido en lo esencial- la milpa y el trabajo que se organiza a su alrededor- para asegurar la alimentación y capear los tiempos de crisis (económicas, de plagas, etc.).

En suma, la roya evidenció la ceguera que el café ocasionó y ello motivó a una nueva estrategia de acompañamiento. El reto es que no vuelva a suceder lo mismo con las nuevas vetas comerciales que se abren desde y para lo local-regional. Agregar valor, en su sentido mercantil, puede ofrecer los caminos de ganancia capitalista que efectivamente asegure el incremento de ingresos, reinversión financiera y expansión a varios niveles. Si bien se reconoce que la lógica mercantil (producción, redistribución e intercambio) es más antigua que el capital y se observa todavía en una dinámica local y regional, cosa a la que efectivamente aspira a contribuir Yomol A’tel (la construcción de estos mercados), es imprescindible también tener en cuenta la base o movimiento que le dio origen y su aspiración de *buen vivir y armonía*, en el que sus elementos (materiales e inmateriales) distan de la visión capitalista de crecimiento económico y obtención de ganancia.

6.2.4 La importancia de la formación y el “Modelo Multiactor”

Fue el CEDIAC²⁵⁷ (Centro de Derechos Indígenas A.C.) quien mediante una consulta por varias comunidades impulsó y acompañó a la cooperativa de café y miel Ts’umbal Xitalha’, que junto con Bats’il Maya, fueron precursoras de Yomol A’tel. Su trabajo, y principalmente desde el área de Mesubyet (Medios de Subsistencia y Economía Tseltal) de la Misión de Bachajón, se ha concretado en el acompañamiento, técnico y formativo, en torno a estrategias de sustentabilidad agrícola, de control de procesos productivos y comerciales y de agregación de valor. Ahora en un cambio de figura legal (como Centro de Apoyo Educativo para la Comunidad A.C.-CAEC) el anterior trabajo se amplía a la “parcela tseltal sustentable”, la superación de la roya y el fortalecimiento de las “escuelas agroecológicas” de café y miel.

Como se mencionó al inicio de la segunda parte de este capítulo, la capacitación en estos espacios de “escuelas” obedece a una pedagogía indígena tseltal, acorde también con la agroecológica, de aprender desde la práctica y revalorizar los saberes comunitarios. Estas iniciativas se echaron a andar justamente para poder capacitar a los sujetos participantes (hombres, mujeres, jóvenes, tseltales y no) en manejo agroecológico y ambiental, primero, y en habilidades organizativas y gerenciales, después. A continuación los seis principios (redactados como objetivos) acordados para la “escuela de café” que evidencian el interés en lo anterior:

²⁵⁷ Como parte de la Misión de Bachajón acompaña a la región desde su nacimiento (1992): para la defensa de los derechos humanos y en la promoción de derechos indígenas, equidad de género, defensa de la tierra y territorio y producción agroecológica y comercialización. Es partir del año 2001 y cuando Oscar Rivera SJ se hace cargo de coordinar CEDIAC, que comienza un proceso más intensivo en materia agroecológica y de recuperación de cafetales para mejorar la calidad y alcanzar los estándares de certificación orgánica (en 2002). Según testimonio (M.G.R;07/10/2015, Chilón) los antecedentes de Bats’il Maya se remontan a un colectivo, como parte de un proyecto exclusivo para mujeres tseltales de la Misión Bachajón, que producían de manera “artesanal” con “mucho menor calidad” y que comercializaban localmente y en pequeña escala.

1. Reforzar la organización regional (Planeación y equipos)
2. Mejorar el manejo del cafetal y cuidar la calidad del grano de café
3. Realizar el acopio de café en oro y no en pergamino
4. Capacitarnos en el proceso del valor agregado hasta la venta en taza
5. Participar en la conformación de la integradora Yomol A'tel
6. Caminar junto con otras organizaciones como Maya Vinik y CESMACH

Este proceso educativo es acompañado enteramente por la estructura CAEC, parte de Yomol A'tel, quien además de asesoría y capacitación se encarga de dinamizar los equipos y buscar los recursos necesarios mediante proyectos y/o colaboraciones.

Se le ha denominado “modelo multi-actor” a la extensa red de articulaciones con que se cuenta (con fundaciones, agencias de cooperación, Universidades, empresas, redes comercio justo, de economía solidaria, organizaciones de base, cooperativas, importadores/torrefactores, proveedores de servicios, entre otras) y en función de diferentes objetivos: integrarse a espacios nacionales e internacionales de economía social/solidaria, nutrirse de otras experiencias que van en la misma dirección, formación y reflexión teórico-práctica o para gestionar recursos que de alguna manera permitan lo anterior.

Como ejemplo, y en los términos de la constante formación que defiende el proyecto, mencionar las relaciones con universidades y centros de investigación nacionales como las jesuitas Universidad Iberoamericana-IBERO (México DF y Puebla) y el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente-ITESO (Guadalajara), el Instituto de Ecología de la Universidad Nacional Autónoma de México, el Colegio de la Frontera Sur-ECOSUR o la Universidad Autónoma Chapingo-UACH, recientemente con la Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural regional (sede Chiapas).

O internacionales como las también jesuitas en el Estado Español Escuela Superior de Administración y Dirección de Empresas (ESADE) y Universidad de Deusto o la Universidad Javeriana de Colombia (en alianza con el IMCA)²⁵⁸.

El siguiente esquema gráfico muestra los actores con los que se relaciona:

Imagen n°20: Relaciones en Modelo Multi-Actor



Fuente: Documento interno Yomol A'tel

²⁵⁸ Por ejemplo, con la Ibero Puebla hay un acuerdo de colaboración para promover experiencias de economía social/solidaria a través de innovaciones económicas con el propósito de reducir la desigualdad social. También, mediante acuerdos bilaterales entre centros universitarios internacionales, llegan profesionales para colaborar en la implementación de estrategias comerciales y analizar la rentabilidad de los procesos en curso. O desde centros de investigación campesina a asesorar en procesos agroecológicos para soluciones de parcela integrada.

Con el Grupo Mondragón (estado español) y su parte académica (Mondragón Unibertsitatea) existe una fuerte vinculación formativa por la que algunos de los integrantes de Yomol A'tel, sobretodo de áreas estratégicas y/o directivas, reciben becas para la Maestría en Gestión de empresas de Economía Social de la Ibero de Puebla.

También hay intercambios para conocer de cerca la experiencia, tal y como mencionó el presidente de Yomol A'tel al respecto de una de las visitas del coordinador del equipo técnico al Grupo Mondragón en el País Vasco:

“(...) se aprende, hay un ejemplo que les digo en una organización, Mondragón se llama, está en España, es internacional. Esta cooperativa pues si supieron cómo empezar, así empezó, ya todo lo tienen, ya no necesitan nada del gobierno porque sí saben cómo hacer. Pero el que lo hizo ya tiene mucho que murió, pero benefició a sus hijos. Es lo que estamos sembrando también (...) Lo han visto en un tiempo que viene el X.G., le viene a enseñar lo del Mondragón, lo que hizo el trabajo. Hay algunos que ya pudieron, así empezaron, también empezaron con la palabra de dios. Les costó empezar también pero avanzaron cuidadosamente. Ahora ya es grande, es por eso que llegaron. Estamos escuchando ahora pero vamos agarrando camino y ya de allí si así quiere dios lo vamos a ver todavía” (N.R, Presidente de la cooperativa, en el marco del Taller de Diálogo Cultural, San Jerónimo Paxilha', 15-17 de enero de 2016).

Por último, aludir a la participación en una red latinoamericana (Red Comparte) que ha servido para reflexionar sobre la alternativa económica y el desarrollo que quiere encauzarse. Y el impulso del reciente grupo Yomol Nohptesel (“juntos/as aprendemos”) conformado por diferentes personas que actualmente realizamos investigaciones académicas sobre/desde Yomol A'tel y alrededor del *buen vivir tseltal* (a lo que yo añadiría de *armonía*).

En esto mencionar que, si bien hay una continua reflexión (a veces excesivamente teórica) que gira alrededor de Yomol A'tel, es importante, y hacia allá va la tirada de este grupo, que el aprendizaje se aterrice teniendo en cuenta las múltiples realidades (del territorio, las regiones, las familias, el mismo proceso organizativo y económico) para que aporte realmente a lo que está queriendo contribuir Yomol A'tel, esa aspiración de *buen vivir y armonía en todo el entorno*.

Como Oscar Rivera SJ me mencionó:

“(…) no se trata de quedarnos en la academia sino de llevarlo a la práctica con actitudes nuevas, con visiones nuevas, y no son las tuyas con las que llegas sino son las del sujeto para el cual estas como trabajando, para el cual estas vinculado. Porque aquí está la academia y sus estudios y acá la realidad y lo que está pasando” (O.R., San Cristóbal de las Casas, 29/01/2016).

6.2.5 Yomol A'tel sobre la base de la “Iglesia Autóctona”

La Misión jesuita de Bachajón, como parte de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, estuvo fuertemente marcada por su anterior Obispo Don Samuel Ruiz García y el trabajo que éste realizó hacia una iglesia que superara posiciones asistencialistas y adoptara otras más críticas. Cosa que se dio tras asumir la *teología de la liberación*²⁵⁹ que defendía, ante una lectura de la historia y contextos de opresión-despojo, la estrecha relación entre una reflexión teológica (de la fe) con una práctica emancipadora (Gutiérrez, G., 1975:21-41); y que se tradujo, para el caso concreto, en una “politización” de la diócesis en su acompañamiento a los pueblos indígenas. De este modo, la Misión jesuita, influenciada por la “opción por los pobres” e inspirada por el caminar del *jtatik* Samuel Ruiz, adoptó esos “aires renovados” que se evidenciaron en un inicio en la demanda de tierras (Demanda tseltal, 1972) y en su participación en el Congreso Indígena de 1974 (Cubells Aguilar, 2016).

Posteriormente, y como parte de una estrategia diocesana encabezada también por *jtatik* Samuel García, se encaminó la construcción de una iglesia propia, “una iglesia autóctona” y en base a una “teología india”. Ello ha requerido de un largo trabajo de inculturación (aprendizaje de la lengua y promoción de las tradiciones, traducción de la biblia) y del respeto e incorporación de la espiritualidad y los saberes indígenas mayas (incorporación en la liturgia de ceremonias y ritos). El *diaconado indígena*²⁶⁰ (tseltal en este caso) se considera uno de los logros más importantes de esta iglesia autóctona, base de la Misión de Bachajón y sobre la que se organiza el trabajo a diferentes niveles, incluyendo el de Yomol A'tel.

²⁵⁹ Corriente que significó un gran quiebre al interno de la Iglesia católica. Inicia en la década de 1960 tras el Concilio Vaticano II y toma fuerza tras otros encuentros posteriores como la Conferencia de Medellín.

²⁶⁰ En base a la tradición de servicio comunitario y de acuerdo a los elementos de la cosmovisión.

El trabajo de la Misión (Planeación estratégica 2009-2015, en Cubells Aguilar, 2016) contempla el fortalecimiento de la autonomía indígena (modos de organización, resolución e instituciones internas comunitarias) así como la organización de procesos económicos (productivos y comerciales) integrados y sustentables que conduzcan a una soberanía alimentaria. También reconoce la presencia de mestizos/as que enriquecen y colaboran en el proyecto (dimensión intercultural) y la equidad de género y trabajo con los jóvenes.

En la reciente planeación estratégica (2016-2021), orientada a que “la familia tseltal fortalezca su *buen vivir*” surgió de nuevo el objetivo de reforzar la autonomía, la lengua y la cultura tseltal. Ello para que mediante “una forma de trabajo que respete la manera y cosmovisión del pueblo” se pueda responder a las principales problemáticas identificadas: la migración (de los jóvenes sobre todo), el deterioro de la tierra, la alimentación y la enfermedad, entre otras. De ello y de las cuatro líneas de acción acordadas (alimentación, salud, comunidad y economía) se trabaja en la actual reestructuración de la Misión.

El trabajo de Yomol A’tel se organiza sobre la base de esta iglesia autóctona, enlazando con sus ejes estratégicos y hacia la diversidad de proyectos que lleva adelante la Misión. De ahí que se tengan en cuenta la cantidad de espacios y procesos de los que participan los socios/as y sus familias, siendo Yomol A’tel uno más de ellos y sin querer ubicarse como “único espacio de vida” o “de participación”.

Pero Yomol A’tel ha querido trabajar “con todos” los cargos y en un esquema comunitario y por regiones:

“(…) nosotros trabajamos con los 22 cargos distintos que tiene la misión pero en una lógica territorial. Entonces es cómo podemos nosotros en base a la capacidad de convocatoria que tiene la misión por zonas e interzonas generar esos intercambios que lleven a tener mayor producción de alimento, mejoramiento del ingreso y pues dejar de depender del intermediario (O.R., San Cristóbal de las Casas, 29/01/2016)”.

Esto de alguna manera confrontó con lo que se venía realizando desde la Misión (primero regiones, luego inter-zonas, zonas y, por último comunidades) y provocó alejamiento entre el espacio central de coordinaciones (Bachajón) y Yomol A'tel, que incluso dejó de participar en reuniones y espacios de reflexión amplios como los encuentros interregionales. Además, esa voluntad de trabajar con todos los cargos no pareció agradar del todo pues, según testimonios, había cierto recelo.

Actualmente se tiene esperanza en que se acorten esas distancias dado que la nueva planeación “embona” en la regionalización del trabajo de Yomol A'tel:

“(con la nueva planeación estratégica de la Misión) hay un trabajo más por zonas, por interzonas, donde ya no tienes tú una reunión de los Jcanan Lum y llegan todos los de la Misión, sino que ya tienes una reunión inter zona y llegan todos los cargos que están ahí. Entonces ese es nuestro espacio natural para poder aportar, para poder transmitir lo que a nivel de Yomol A'tel ya tenemos ahorita establecido (...) ¡Híjoles! ¡Eso va a ser buenísimo! Para la estrategia que nosotros venimos haciendo. ¡Va a ser buenísimo, buenísimo! Porque nuestro espacio de aporte no es el colegio de Bachajón, la reunión de planeación, sino la reunión del interzona en que se reúnen a ver los problemas de su región. Entonces ahí es en donde nosotros queremos incidir más” (O.R., San Cristóbal de las Casas, 29/01/2016).

No obstante, el tema de “los ritmos” puede seguir siendo un elemento que haga que Yomol A'tel, al interno de la organización del trabajo de la Misión Bachajón, “camine por su lado”:

“Esta es la base (iglesia autóctona), que tiene un ritmo y una lógica, el ritmo es despacito y la lógica es expansiva. Y yo creo que esa es la mayor discrepancia con Yomol A'tel. Que Yomol A'tel es rápido, de menos a más, y no es expansiva. Entonces yo creo que esas son las dos líneas donde chocan, es evidente. Ahora, ¿Yomol A'tel sería lo que es hoy si hubiera llevado el ritmo de la misión? Yo creo que no. Y la Misión no hubiera podido ser lo que es si hubiera querido hacerlo rápido rápido. No, esto es un proceso de cincuenta años, sesenta años” (A.E., Bachajón, 10/09/2015).

Sin embargo, tanto Yomol A'tel como la Misión de Bachajón contemplan en sus objetivos un componente cualitativo (alrededor del *buen vivir*) y, por tanto, la estrategia de alcance (para que pueda incidir en todo el territorio) incorpora necesariamente una mirada de largo plazo. Entonces, aunque su ritmo sea acelerado, requiere confluir con el de las familias y comunidades que integra, así como con la lógica del trabajo que se realiza desde la iglesia autóctona y sus diferentes estructuras. En este sentido es que Yomol A'tel plantea la necesidad de imaginar el territorio, teniendo en cuenta su profundo dinamismo, en un amplio horizonte temporal (se afirma que a veinte años). Desde ahí, pretende aterrizar una metodología que permita, en el corto plazo, contribuir a ese sueño en sus diferentes dimensiones: hacia lo comunitario, lo territorial y la cultura tseltal. Para esta nueva metodología de acompañamiento se está recurriendo a espacios de reflexión y aprendizaje colectivo, siendo *Yomol Nohptesel* (en el que se tienen en cuenta los resultados de la presente investigación) uno de ellos.

Reflexión final

La complejidad de Yomol A'tel se observa en su propósito de hacer converger sustentabilidad y *buen vivir*, situando al primero como fundamento para alcanzar el segundo. Y ello desde un proyecto intercultural que incorpora elementos occidentales, como este de sustentabilidad, y que pudiera explicarse desde la realidad tseltal como esa *armonía* con el entorno (*slamalil qu'inal*) y que, como ya vimos, requiere de su consecución a varios niveles: en interconexión individual- familiar-comunitaria y con el cosmos-territorio.

De estos niveles, Yomol A'tel atiende principalmente el de la familia tseltal. En un inicio lo hizo para favorecer la entrada de ingresos por la venta del café y después, sobre todo tras la roya, poniendo en marcha iniciativas que contribuyeran a la autosuficiencia y diversificación alimentaria. Pero ello es algo que va despacio, como también los ritmos de la naturaleza si hablamos de regeneración natural o recuperación de los suelos, inclusive de superación de la roya.

Por tanto, los procesos precedentes de “activación” de valor y los nuevos que van abriéndose camino siguen representando, por así decir, el grueso de las actividades. Más aun observando la situación financiera que en sí no es negativa pero que queriendo tender a esa “autonomía” necesita seguir generando recursos, además de cubrir deudas, gastos y atender situaciones urgentes. Si bien se pone mucho esfuerzo en la autogestión, el proyecto no deja de expandirse y buscar nuevas propuestas comerciales que, a su vez, requieren de nuevas inversiones. Asimismo los proyectos de soberanía alimentaria han necesitado de recursos que han sido cubiertos por la cooperación externa o fundaciones. Como se vio las dificultades a atender son muchas y se echa mano de una gran red para encontrar soluciones (económicas, financieras, sapienciales, estratégicas).

La naturaleza de Yomol A'tel va en ese sentido y su finalidad también. Es decir, nace como parte de algo más grande que es la Misión de Bachajón, con su base de "iglesia autóctona", para contribuir a resolver problemáticas en las regiones tales como: el despojo económico (con la apropiación del valor del trabajo), el coyote (en la lucha que mantiene por el precio y frente al acaparamiento), la falta de ingresos (a través de precios ofrecidos a socios/ y el autoempleo), el deterioro de la tierra y los recursos (proyectos que involucran la agroecología) o la alimentación (fortaleciendo el sistema milpa y la parcela).

También otras como la migración (abriendo nuevas posibilidades laborales, fuentes de ingresos o fomentando el trabajo campesino) o la dependencia de programas gubernamentales (ofreciendo una alternativa de ingreso "en manos de la gente").

La gran complejidad territorial ha obligado a proponer respuestas integrales (hacia el externo del mercado y hacia el interno comunitario) pero que todavía no se consolidan y mucho menos consiguen una verdadera articulación (vimos problemas de estructura y apropiación). Es por ello que se insiste en que su formulación sigue siendo negativa (¡comenzamos en -10 y vamos en -8!, se dice en espacios de reunión), más si se plantea un objetivo en términos de *buen vivir* y *armonía* tseltal.

Queriendo avanzar en la sustentabilidad (o armonía desde los parámetros tseltales) emergen "las tensiones" entre la dinámica familiar-comunitaria, orientada a estrategias de sobrevivencia principalmente en la milpa, y su inserción en un sistema de mercado a gran escala. Estas tensiones todavía no se concilian y tal vez nunca lo hagan porque sus racionalidades son completamente opuestas.

La economía social/solidaria de Yomol A'tel, en base a esa sustentabilidad, quiere por tanto situar a la persona y su entorno por sobre el capital. Entendiendo que la persona en este caso es un sujeto (familias tseltales), ya organizado, que se mueve en un entorno complejo y que aporta en gran medida la dimensión cultural al proyecto.

De ahí que por ejemplo se retome en muchos de sus proyectos a la milpa y el trabajo campesino como elemento imprescindible para fortalecer la autosuficiencia y soberanía alimentaria, y que en ello se involucren los saberes tradicionales indígenas.

Pero la cultura del grupo no es enteramente tseltal. Como se dijo es un proyecto intercultural que se apoya sobre el conocimiento académico (en un gran abanico de posibilidades: desde lo empresarial-gerencial más hegemónico hasta la alternativa epistemológica decolonial que tiende a lo contrario) y de la sabiduría ancestral indígena. Hasta qué punto pesaría una más que otra sería tema de otra investigación. Otro elemento imprescindible es la espiritualidad manifiesta, desde su sincretismo, como elemento aglutinador, que dota de identidad y que se refuerza desde su base de teología india.

Por tanto, la dimensión cultural indígena es parte importante en Yomol A'tel. Más sin embargo pareciera diluirse muchas veces cuando entran las tensiones y las respuestas “a lo complejo” se sitúan en la generación de recursos (monetarios) para salvar la situación de pobreza, cosa que puede discutirse si observamos la gran riqueza y diversidad con la que siguen contando las comunidades. También es posible controvertir la estrategia de superación de carencias dado que la armonía tseltal no alude únicamente la procuración de lo material (como pudiera ser la alimentación o ingresos que complementen la economía familiar) sino que también apunta a la interacción comunitaria y la interdependencia con/desde el territorio. Y en ello hay una profunda dimensión espiritual que es preciso observar.

Desde ahí, pueden advertirse los elementos centrales cosmogónicos que resisten y son fuente, entre otras cosas, de reciprocidad comunal. Entonces, asentar un modelo de economía social/solidaria *sui géneris*, desde el adentro del corazón tseltal, enriqueciendo tal vez con otros aportes, pero sin importar modelos o adaptar ideas de lo que es la solidaridad desde otros lugares, representaría una potencialidad impresionante: justo la que emana desde un lugar propio, espacio además de resistencia de los pueblos milenarios.

Precisamente la parte “social” de auto-organización o de autogestión, no sería, ni lo es, monopolio de la economía social/solidaria, sino que es fundamento y elemento de trascendencia del caminar de los pueblos indígenas. También la autonomía, entendida desde el derecho legítimo al territorio originario y al propio modo de vida que quiera hacerse desde/con él. Es decir, la parte material es imprescindible pero necesita de un verdadero impacto (y no sólo de familias) y de organización comunitaria en base a sus sistemas normativos y derechos indígenas (asamblea, cargos, autoridad, diálogo, acuerdo) para alcanzar lo territorial.

Yomol A’tel tal vez se encuentre estacionada en generar una propuesta “consciente” o “social” de economía pero considero se encuentra lejos todavía de lo que pudiera denominarse una *“economía solidaria del buen vivir tseltal”* con tendencia de alternativa neoliberal. No observar esto a profundidad puede no sólo confundir a gran parte de la base que participa en Yomol A’tel (y tal vez no se apropia porque no se hace desde sus parámetros) sino orientar el proyecto en otra dirección. Porque la armonía es mucho más profunda y atada a la raíz de su territorio.

Hacia adentro y a su favor tiene una base ya organizada que se nutre de esa iglesia autóctona, pero tiende a tomar de afuera muchos referentes que en ocasiones no tienen nada que ver con el contexto indígena tseltal en el que se mueve. Como es el caso de retomar experiencias europeas de economía social (caso del Grupo Mondragón), aun queriendo adaptarlo a las circunstancias locales.

Las problemáticas son diversas: lógicas individualistas que todavía prevalecen en esa búsqueda de ingresos, trabajo asalariado o posibilidad de salir de la comunidad, tendencia a la parcelación y especialización del trabajo muy en concordancia con la lógica de empresas convencionales, caer en esquemas de productividad y competitividad mercantil (para nichos solidarios incluso) o de operatividad excesiva para hacer eficientes espacios de reunión y asamblearios.

Los retos observados también: lograr un verdadero diálogo intercultural teniendo en cuenta las asimetrías y los contextos locales y mejorar canales de comunicación e información para romper la desconexión que existe entre algunos procesos y ámbitos de actuación.

Lo positivo también está y se mira por ejemplo en la iniciativa y ganas de los jóvenes, la formación, la asunción de tareas y responsabilidad por parte de muchos y muchas tseltales, la presencia de la lengua, la apertura al diálogo y a la resolución colegiada de la problemáticas, la autocrítica y la diversidad de posiciones al interno que también enriquece, la continua reflexión, la capacidad de reaccionar ante situaciones de emergencia, la red de apoyos que aportan sostenibilidad en varias dimensiones y el esclarecimiento que el sujeto del proyecto es mayormente tseltal y familiar (núcleo primario comunitario en concordancia con la lógica tseltal) y parte de la “iglesia autóctona” con una posición clara del trabajo que quiere hacer en su territorio (autonomía, cultura, alimentación).

Construir un modelo de economía solidaria acorde al *buen vivir y la armonía tseltal* representaría un avance grandísimo y posicionaría a Yomol A’tel como referente ante todas las experiencias que se quedaron a medio camino. Pero como ya se mencionó, ninguna experiencia es perfecta ni está consolidada. Yomol A’tel va queriendo avanzar y la sustentabilidad no es fácil en contextos globales capitalistas a los que nada escapa.

Tal vez tender a la radicalidad hoy tan necesaria de la economía solidaria, desde las propuestas de vida que los pueblos llevan construyendo milenariamente, necesitaría de observar hasta qué punto el proyecto aporta o refuerza la reciprocidad comunal. Y hacia ahí van las conclusiones de esta tesis, es decir, cuál es el alcance de la economía solidaria para la reproducción del buen vivir y la armonía tseltal, situando a esta como alternativa al neoliberalismo.

REFLEXIONES FINALES

El *stalel cuxlejaltic* o comunalidad tseltal, derivada de una cosmogonía originaria maya, nos ha revelado una propuesta de vida asentada en la *armonía* y con la finalidad de alcanzar la plenitud de lo que representa el *buen vivir*.

La integralidad, imprescindible para la armonía, se sustenta en su filosofía del corazón. El *corazón* es a su vez centro y motor del ser, del estar, del pensar y del actuar del pueblo tseltal. No hay armonía cuando hay fragmentación, tal y como vimos en la expresión de tener dos corazones (*cheb o'tanil*), cuando por la enfermedad el alma (*ch' ulel*) sale del corazón o cuando no se dialoga con lo sagrado. A su vez, el corazón alberga una dimensión espiritual que tiene que ver tanto con el equilibrio físico-emocional, como con ser guía de un proceso de aprendizaje familiar-comunitario (el despertar como “hacer llegar al alma”) o de conciencia emancipadora desde la dignidad-grandeza otorgada a la cultura y su territorio (*ich'el ta muc*). Así, la profundidad de esta cultura, y que rige la mayoría de las acciones diarias, hace que se considere al corazón (*o'tan*) como fundamento del “carácter” o comunalidad tseltal: su *stalel cuxlejaltic* (forma de vivir en base a un modo de ser-estar-pensar-actuar que parte desde el corazón).

El *lequil cuxlejalil* (buen vivir o vida plena) debe ser entonces consecuencia de la articulación armónica de diferentes espacios (individual, familiar, comunitario y con el territorio y lo sagrado). Se manifiesta en expresiones como “el corazón está en casa” o “el corazón está “tranquilo”, debiendo extenderse esa condición a todo el entorno-territorio para lograr esa vida en plenitud (“Si hay *slamalil qu'inal* va a haber *lequil cuxlejalil*”).

No bastan por tanto traducciones literales. No es suficiente entender lo “bueno” o “pleno” en un sentido occidental de mejora o bienestar material por tener “más” o “mejor”. Verlo de esta manera es muy reduccionista (“queda chiquito” nos dicen los testimonios cuando se intenta traducir literalmente como “la buena vida”) y conduce a hacer un uso inapropiado del término, más si atenta contra sus elementos esenciales, como lo es el cuidado del territorio.

Por el contrario, esa “plenitud”, ese “equilibrio” que se señala en el “lequil cuxlejilil”, considera la interdependencia entre los sujetos (también con los sujetos naturales no humanos) para que exista una real y total conexión con el todo, con la vida. Esa es la riqueza. Es por ello que la armonía se expresa como *jun pajal o’tanil* (unidad de corazones) y hacia ahí estaría apuntando el sentido comunal para el pueblo tseltal.

Lo anterior, sobre la base del entorno-territorio-cosmos o *lum qu’inal*, requiere que se concrete en acciones diarias que como se indicó son, entre otras, la obtención del alimento por medio del trabajo agrícola, la enseñanza-aprendizaje de forma autónoma y para la vida comunitaria, el sentido de servicio y trabajo comunal de acuerdo a la tradición, la resolución de conflictos por medio del diálogo y el acuerdo o la organización colectiva de la fiesta y la participación en los ritos.

De igual modo, hablar de sentido comunal o de comunalidad tampoco refiere únicamente a lo que pudiéramos concebir como “cohesión social”, que también, sino que comprende aspectos tan profundos como los que encierra la vinculación con el territorio, por eso es tan importante su defensa.

Las y los tseltales aluden a su entorno-territorio como “todo lo que nos rodea” incluyendo desde su base material para procurar el alimento (la tierra) hasta el espacio de relaciones sociales y en donde se vive la espiritualidad con los sujetos (dioses y/o elementos naturales) en los lugares sagrados (como por ejemplo las cuevas o los ríos). La afirmación de que todo en él “está vivo” nutre la integralidad de la propuesta armónica y es una de las diferencias sustanciales con respecto a la racionalidad occidental. Si ello no se observa e incorpora no se estaría alcanzando el *slamalil qu’inal* (armonía en el ambiente) y mucho menos el *buen vivir*.

Este plano intersubjetivo que procede de la cosmovisión originaria maya y coloca a la naturaleza como sujeto en igualdad, es base identitaria de este y muchos otros pueblos originarios. Sería entonces una de las inmanencias manifiestas de la comunalidad tseltal (o *stalel cuxlejaltic* en este caso).

Una mirada descolonizadora que considere lo anterior y le proporcione la relevancia que corresponde frente a aspectos digamos de “la exterioridad”, nutriría muchas propuestas de interculturalidad. Y no al contrario, como se pretende normalmente. Eso es, que observar la dimensión espiritual-ancestral, de historia, de memoria y de saberes comunitarios indígenas, permitiría, por ejemplo, percatarse que concepciones integradas como la de *slamalil qu’inal* (armonía en todo el entorno) sobrepasarían a aquellas occidentales que tratan de aproximarse como la de sustentabilidad; al menos en lo que atañe a su explicación desde parámetros tseltales, tal y como manifestaron algunos de los testimonios.

Asimismo, la mirada decolonial proporciona un espacio en el que situar estas propuestas de vida como válidas y necesarias frente a la modernidad capitalista que nos tiene al borde de un precipicio civilizacional, dado que en esencia van en dirección contraria a la escisión del ser humano con su medio natural y al individualismo, origen y perpetuación del capitalismo.

La *comunalidad* también posibilitó, desde su metodología, acercarnos a la cultura tselta, ver los elementos que la integran y reflexionar sobre sus alteraciones. Tan interesantes fueron las reflexiones como la forma en que se llegó a ellas, pues abordar temas tan profundos por medio del diálogo tuvo en consideración a los sujetos que la viven a diario en un espacio de construcción colectiva que se abrió para compartir los senti-pensares.

De este modo, valorizando el ser-estar tselta, los mismos sujetos de la investigación señalaron desplazamientos y resistencias para manifestar el dinamismo de que ha sido objeto la cultura-tradición en lo más reciente, y que se interpretan en este trabajo como continuidad de una matriz de poder colonial (del ser, del saber, del poder, del sexo/género, de la natura).

Si bien fuentes histórico-antropológicas sustentaron las transformaciones sobre el territorio original *zendal* (como la reconfiguración de espacios naturales y productivos, los cambios en los modos de organización social o el sentido de la religiosidad), los aportes de este trabajo complementaron a esa continuidad situando las influencias más recientes y notorias desde la entrada de los partidos políticos, la educación convencional o la injerencia de la iglesia católica.

Lo anterior produjo, entre otras cosas, modificaciones en la idea tradicional de autoridad como servicio político-religioso, la cooptación de estructuras comunitarias con fines caciquiles, transferencia del poder comunal tradicional al poder político oficial (sistema de partidos o voto y figuras como la del agente o comisariado) y la merma de autonomía que se observa en una participación asamblearia mayormente con fines de gestión económica asistencial. También, este diálogo señaló la problemática territorial por la escasez y venta de la tierra y el despojo capitalista neoliberal que origina divisiones comunitarias internas y se suma a otras como la migración, la violencia, el alcoholismo y el machismo.

Todo ello significa un quiebre en el sentido comunitario desde la afectación a los elementos referidos de armonía y en la conjunción con la cosmogonía tseltal. Pero como se mencionó, esta no es una cultura que se dé en un espacio comunitario cerrado sino que está en continua interacción transformadora (para bien o para mal) con otras.

Sin embargo, tampoco es posible aseverar que dicha fragmentación haya trascendido completamente el sentido comunal. Es más, la integralidad de la vida comunitaria tseltal se sigue observando en el mantenimiento y organización de un territorio en base a sus tradiciones (los *ts'umbales*) y que da identidad como pueblo, en el trabajo intra-comunal e intra-familiar, en el mantenimiento de los cargos socio-religiosos y en la fiesta y los rituales.

Cosa que se debe también a su base de iglesia autóctona y una teología india que desde diferentes ámbitos y el trabajo de la Misión jesuita de Bachajón impulsa en aspectos, como por ejemplo, la autonomía (los cargos, la asamblea, el diálogo, la reconciliación), la lengua, los saberes indígenas, el cuidado del territorio y un trabajo campesino en base a la milpa para la autosuficiencia alimentaria.

Todas estas permanencias guardan niveles importantes de reciprocidad (social, territorial, espiritual) y para el bien comunitario. Esta comunalidad soportada en la armonía y sus diferentes estrategias (desde lo familiar a lo territorial por ts'umbal) hace que se mantengan elementos necesarios de la cultura y para la identidad de su pueblo.

Por otro lado, central ha sido en este trabajo situar la relación con la tierra-territorio como base material y reproductiva en la que interactúan espacios naturales junto con los productivos. En lo que se denomina agro-eco-sistemas, la milpa y frijolar conviven con los bosques, acahuales (cafetales) y el agua en forma de ríos y riachuelos. La deforestación es visible, sobre todo en aquellas comunidades con pasado finquero (ganadero y cafetalero), pero milpas y cafetales, espacios de biodiversidad, ocupan hoy un lugar importante en coexistencia con los naturales, demostrando una lenta pero presente regeneración natural.

La relación territorial, como se indicó, no es sólo para obtención material de recursos sino que estos espacios naturales biodiversos son lugares sagrados, muchos de ellos señalados con cruces, en los que realizar las ceremonias agrícolas de petición y ofrecimiento por las buenas cosechas.

Organizado entonces el trabajo campesino en torno a la vivienda familiar, también como espacio de producción-reproducción, la contribución de las mujeres al cuidado (de la vida) se visibiliza en el trabajo en las parcelas (siembra-cosecha), la selección y conservación de la semilla, su participación en los rituales, la elaboración de los alimentos y la procuración de los hijos/as y el espacio de la casa.

Ello muchas veces no se tiene en consideración, tanto en las familias como en los espacios organizativos, por eso desde aquí se ha querido traer a colación considerando que las circunstancias de cada una de las mujeres y sus experiencias son diferentes.

Sin querer entrar demasiado en este tema pues no es objetivo principal de la investigación y reconociendo la complejidad e incapacidad personal para abordarlo, quisiera únicamente poner de relevancia, tal y cómo se observó en testimonios y resultados del trabajo de campo, la introyección patriarcal: cuando las mujeres se desmerecen a sí mismas, en casos como por ejemplo el derecho a la posesión de la tierra o que su trabajo “no vale” tanto como el de los hombres porque “es menos duro”; o en las muestras de violencia explícita o de negación/invisibilización de participación en espacios organizativos y comunitarios (no presencia en asambleas, no consideración de su opinión o palabra para acuerdos comunitarios que más tarde será informado por “el hombre”).

Las manifestaciones machistas en los entornos comunitarios indígenas existen, como también en los urbanos y más allá de la opresión de hombres a mujeres. El patriarcado nos golpea, como también el capital, en un sistema que reproducimos todas y todos.

El contexto indígena es diferente del urbano y en él la problemática de “género” no se da de manera individual o familiar sino que también se abre a lo comunitario; querer abordarlo sin considerar lo anterior muchas veces puede complicar la situación de las mujeres. Para ello, primero habría que comprender la complejidad y dinamismo de la cosmovivencia y cómo ello afecta, por ejemplo, a las mujeres jóvenes que no miran las tradiciones de la misma manera.

También habría de comprenderse a profundidad cómo se entendería el Buen Vivir exclusivamente desde la mirada femenina, interesante pregunta para un trabajo de investigación que tuviera como principal sujeto a las mujeres.

Si bien en este no fue el objetivo principal y las limitaciones por la lengua impidieron se pudiera profundizar, únicamente observar que si vinculamos la comunalidad como concepto (modo de ser-estar) al *stalel cuxlejaltic tseltal* (ser-estar-sentir-pensar actuar) con su propuesta de *armonía (jun pajal o'tanil)* y *buen vivir (lequil cuxlejalil)*, es posible aseverar que mientras haya machismo, violencia y negación a las mujeres no podremos hablar de equilibrio, plenitud y armonía en el entorno comunitario. Esto es un tema que también la misma comunalidad como metodología debiera de integrar.

Este trabajo no representa un llamado a “salvar” a las “pobres mujeres indígenas”, que es lo que el feminismo hegemónico blanco ha hecho desde la “comodidad de un solo lugar” (el de ser mujer y no expuesta al racismo y opresión de ser pobre e indígena). No se trataría de victimizar (sería racista y colonial) sino de dejar planteada la problemática como continuación de un proceso internalizado que suma el sexo/género a la matriz colonial, tal y como feministas decoloniales indican, y que debiera retomarse desde esa diversidad de experiencias pero que expresan una misma condición.

La valorización de los espacios en los que las mujeres participan y su función adentro de él, sobre todo en lo relativo al trabajo del campo, de la casa o la fiesta, ha querido ser una muestra de que las mujeres en mucho son las que sostienen la vida. Ellas son productoras y reproductoras, en interdependencia además, de un trabajo que es en este caso fundamento de la economía campesina. Además, son parte importante de la vida comunitaria y transmisoras de la cultura (en la conservación de las semillas, en el cuidado del territorio, en la transmisión de la lengua, en la preparación de los alimentos, con sus bordados, entre otros). Ellas, como dijera Juana Vásquez, son las que “alimentan a la comunidad” (en Nahón, A., 2013:100).

Regresando al territorio y su manifestación en el maíz y la milpa, se corrobora una vez más que es fundamento identitario mesoamericano y estrategia de auto-subsistencia ante situaciones adversas, como en este caso lo fue ante la crisis de la roya.

A pesar que existe una dinámica regional visible respecto del ingreso económico que nos hablaría de una economía monetarizada, se continua (y como parte de esa estrategia) con el trabajo campesino alrededor de cultivos tradicionales como maíz-fríjol-calabaza y otros que se integran (verduras o frutas) o crecen de manera silvestre (hierbas comestibles, curativas y ceremoniales). Complementando lo anterior con el espacio doméstico dedicado en mayor medida a la hortaliza y aves de traspatio y paralelamente cultivando café y en la cría de ganado, principalmente para su venta.

La mayoría de testimonios precisaron que gran parte de lo que se produce es para la alimentación familiar y en caso de excedente para su comercialización.

Pero también se indicó que diferentes problemáticas relacionadas con la tierra (acceso suficiente o merma de su fertilidad), alteraciones climáticas (sequías-lluvias) o sociales (migración) habrían provocado que los volúmenes de producción en años recientes se redujeran considerablemente por lo que no habría lugar para dicho excedente. Así, un elemento importante a considerar sería también la afectación del cambio climático y de los ciclos naturales.

Del mismo modo, la plaga del hongo de la roya que significó prácticamente la inexistencia de cosechas o en volúmenes muy inferiores a los ciclos pasados, supuso no contar con ese ingreso monetario, que se sumaba en algunos casos a otros frutos de la migración, trabajo asalariado o recepción de ayudas gubernamentales.

Con ello, las respuestas a la crisis cafetalera han sido variadas y algunas en continuidad con las anteriores: búsqueda de trabajo asalariado cercano, migración a otros estados o países, trabajo más intensivo en milpa y traspatio, proyectos de hortalizas, renovación de cafetales con variedades resistentes, mantenimiento de calidades mediante viveros, aplicación de técnicas agroecológicas para control de plagas y mejoramiento de la fertilidad de los suelos, inversión en ganado, solicitud de pequeños créditos a organizaciones de las que forman parte o complementar con apoyos recibidos desde programas asistencialistas.

No obstante, el punto en común en las estrategias familiares ha sido seguir confiándole la base alimentaria familiar a la milpa. Literalmente los testimonios indicaron que mientras se siga en el trabajo campesino y se asegure la comida es posible resistir a la falta del ingreso por la venta del café o a otras adversidades. Considerando también que la sequía afectó la cosecha de maíz, estas familias estarían conservando su producción anual y no comercializando parte de ella como hicieron en el pasado.

En suma, siendo la milpa y resto de espacios agroforestales lugares diversos de vida y cultura, la experiencia del trabajo familiar campesino nos mostró las particularidades en la conexión con el territorio por procesos de apropiación diferentes, problemáticas comunitarias y familiares particulares y obstáculos en concreto a enfrentar hoy día. Puede afirmarse que cada familia posee una especificidad agro-cultural desde el contexto comunitario y territorial desde dónde se desenvuelve y que ello, junto con la afectación a los ciclos naturales, determinará las estrategias a seguir ante situaciones emergentes.

Así, más allá de determinismos económicos o técnicos, situar el campo de la cultura en esta investigación, permitió aproximar la propuesta de sentido comunal tseltal y el estado en que se encuentra. La comunalidad tseltal proviene y apunta a una conciencia de interdependencia y conexión.

El sentido comunitario sigue enraizado en el entorno-territorio y contrasta la idea misma de desarrollo moderno liberal en su lógica lineal (de progreso o crecimiento económico) y de la institución que lo “regula” (los estados nación y su idea de democracia liberal). La continuidad colonial capitalista lo ha desdeñado y querido enganchar al tren del desarrollo operando toda una serie de mecanismos de despojo político, económico y cultural que provocan, muy a conveniencia, la fragmentación comunal.

La urgente necesidad de otro modelo –la alternativa- debiera considerar estas propuestas *para cuidar la vida* y que provienen de una sabiduría elaborada sobre la base de un proceso histórico de larga data. Observar la potencialidad de las todavía prácticas de reciprocidad e incluirlas en cualquier proyecto o propuesta económica tendiente a esa alternativa, más si surgen desde una base organizativa indígena, representaría un avance importantísimo en ese hacerle “grietas” al sistema.

Yomol A’ tel como grupo cooperativo-empresarial de economía social y solidaria se mueve sobre este complejo entorno-territorio y, esencialmente, quiere aportar soluciones a la parte económico-material de su base: las familias tseltales de la iglesia autóctona organizadas alrededor de la Misión jesuita de Bachajón.

Retoma la idea de sustentabilidad a diferentes niveles (económica, social, ambiental, cultural) como punto de partida de sus proyectos y con miras a contribuir y fortalecer la propuesta de vida comunitaria tseltal basada en la armonía y hacia el buen vivir (*lequil cuxlejalil*). Desde aquí conecta, justamente para buscar esa integralidad en su propuesta, con la economía social/solidaria y la agroecología, movimientos-prácticas que trascienden lo técnico-productivo y sitúan la relevancia de lo mercantil (intercambio) y las relaciones sociales para colocar a las personas por sobre el capital.

Los retos a los que se enfrenta, tanto en su dinámica externa mercantil como interna intercultural son varios.

Las “tensiones” mostradas nos hablarían de una propia búsqueda de armonía para consolidar espacios y proyectos. Ello incorpora un sentido colectivo del *para qué Yomol A’tel*, algo que se muestra también pendiente de aterrizar a todos los niveles, tanto en su ámbito rural comunitario como en el urbano.

Pudiera parecer que esas “tensiones” en Yomol A’tel sean consecuencia de una interculturalidad mal manejada pero considero que de fondo se da una contraposición de modelos que tratarían de conciliarse, cosa que no veo posible desde mi personal punto de vista.

Aun cuando se retoman muchos elementos de sabiduría y cosmovivencia tseltal (vimos la estrategia reciente de autosuficiencia alimentaria en base a la milpa y el traspatio) prima una visión material de obtención de ingresos monetarios por el que seguir expandiendo el proyecto en su diversificación productiva y mercantil (del café a la miel, los jabones, cosméticos, alimentos procesados) a través de una lógica de ocupar nichos “solidarios”.

Importante y muy acertado es analizar el territorio y lo que está pasando, cosa que otorga a Yomol A’tel de una gran capacidad de acción y respuesta ante situaciones emergentes: como en el caso de la roya y en atención a las demandas familiares.

Pero varios de los testimonios indican que uno de los principales problemas a nivel comunitario y del proyecto en sí es el individualismo. Algo que tampoco es de mucha ayuda para avanzar en el ansiado aterrizaje colectivo-compartido del sueño de integralidad.

Por tanto, sería muy necesario valorar en las actuales y siguientes estrategias si no se estaría acrecentando o pudiera darse una contribución al quiebre comunitario (tendiente a esa individualización) con, por ejemplo, el acercamiento del proceso agroindustrial a la regiones.

Muchas preguntas pudieran lanzarse y de hecho quedan abiertas en este trabajo. Pero lo que se pone de fondo es hasta qué punto se plantea una alternativa basada en la armonía o se estaría reforzando el modelo hegemónico de desarrollo aun desde una lógica “solidaria”.

Efectivamente pudiéramos decir que Yomol A'tel se constituye en un proyecto “social” o “consciente” de economía para recuperar espacios y apropiarse de un valor que anteriormente era explotado por otros (finqueros, coyotes, transnacionales).

Pero la acelerada dinámica empresarial en la que se está introduciendo (profesionalización, parcelación, especialización) hace que lo más visible, al menos desde la interpretación de esta investigación, sea una propuesta de eficiencia (técnica, organizativa, comercial) y rentabilidad que alejaría su intención inicial de construir esa alternativa al desarrollo. Esta requeriría salir del esquema mayormente orientado a los mercados y centrarse en la dimensión de reciprocidad comunal tseltal.

Por su parte, el mismo movimiento de economía social y solidaria se encuentra en un debate, incluso en los espacios internos que dieron origen a la propuesta social europea de cooperativismo. Se observan limitaciones en su alcance político y transformador, ante un momento de crisis civilizatoria, y como posibilidad real de construir una alternativa ante los avances hegemónicos. Ello por haberse mantenido mayormente en un sistema de economía mixto y la subsunción de sus muchas experiencias al capital.

Plantea el debate la necesaria radicalización de la economía solidaria posicionando “otras” formas de mirar la vida y al mundo. En él, los modos comunales por el cuidado amplio de la vida de las propuestas originarias ofrecen pistas desde sus prácticas recíprocas no-capitalistas.

Ello requiere también superar la concepción hegemónica (capitalista) de “economía”. Su reduccionismo contrasta con las muchas acciones en nuestras cotidianidades que no siempre topan con la lógica mercantil, pues no todo se compra o se vende, aunque el neoliberalismo así lo pretenda. Existen, como vimos en este trabajo, prácticas familiares y comunitarias de auto subsistencia o de reciprocidad que lo confirman.

También, la idea del ser humano individualista queda en entredicho si observamos, justamente en estas prácticas y en los capítulos anteriores, cómo la existencia misma de los pueblos se vincula a la naturaleza y al sentido comunitario. Los pueblos originarios y sus propuestas de vida, como en este caso de armonía, evidencian la necesidad de planos intersubjetivos más allá de relaciones de producción, intercambio, distribución y consumo.

La “alternativa” debe encaminarse hacia ello y no quedar a medio camino de un modelo social/solidario que, si bien ha servido y sirve ante momentos de crisis sistémicas salvando situaciones de marginalidad y despojo, ha demostrado su incapacidad para revertir el modelo. Se invita entonces a poder observar estas reflexiones y a poder encauzar nuevas prácticas creativas.

No hay conciliación posible entre capitalismo y vida, eso es claro. Retomar la radicalidad de la *armonía* y el *buen vivir* ofrece una salida ante el atolladero al que nos ha conducido el sistema dominante. Enriquecer propuestas, aun no siendo indígenas, con sus preceptos aportaría también una dimensión epistemológica potentísima para generar condiciones materiales suficientes sin afectar la vida.

También, desde esa radicalidad, es posible enriquecer el conocimiento académico para de una vez desechar ciertos paradigmas como el del *desarrollo*. En este sentido, este trabajo ha querido ser contribución.

Esta es pues una visión. Cada quien dará lectura desde sus contextos, experiencias vitales u organizacionales, así como desde los espacios académicos en los que se encuentre. Se invita entonces a seguir aportando a la discusión.

ANEXOS

1. CONVERSANDO SOBRE JUAN LÓPEZ, LÍDER DE LA REBELIÓN ZENDAL (PALMA XHANAIL, 13/08/2015)

X.M: Se le llamaba justicia. Así se conoce la gente. La justicia que decían son como las policías. Juan López como las policías porque hizo justicia. Antes le llamaban así. Aquí vivía en Bachajón.

J.M: Un señor me contó, de delante de Bachajón, que ahí en *Joybé* estaba su casa de Juan López. Como a quince minutos caminando llegando de Bachajón, ahí está su casa. No la vi. Mucha gente llega a ver. Sé que es una cueva pero no sé en donde. Antes dice que sí hacían fiesta ahí pero ahora ya no.

X.M.: Juan López cuando nació ahí se apareció el arco iris, ahí en donde había nacido. Ese día cuando nació porque su mamá no quiso estar en la casa, salió al monte. Ese día su mama y papá lo buscaron donde fue y cuando encontraron que lo había parido en el monte. Lo trajeron en la casa. Pero no comentaron quien era su padre o madre. Ese día, lo tenían ahí en la hamaca, dormido, y sus abuelos sentados comenzaron a platicar y comentar cómo lo vamos a llamar. Había nacido a los ocho días. El niño respondió que quiero ser Juan López. Y así quedó a nombre de Juan López. Y él creció muy rápido y empezó a salirle barbas y en poco tiempo ya se vio como viejito. Se crece muy rápido, sí.

B: ¿Cómo conoces esa historia X.M.?

Xap: Mi abuelo de mi papa me contaba historias (inaudible).

B: ¿Qué contaba la gente sobre Juan López?

X.M.: hace tiempo, mucho antes cuando estaban los finqueros, toda la gente está como mozo. Los finqueros cuando van al pueblo tienen que estar dos o tres gentes y tienen que cargar a las mujeres de finquero, la gente que anda trabajando, cargar y llevar donde quieres, a Chilón, Bachajón, Yajalón.

Ese día, porque siempre hacia así los finqueros, ese día llegó el finquero a Bachajón cuando estaba Juan López, el justicia, le dicen. Y siempre hace así, que entrega su mujer. Ese día el finquero decía urgente que me lleve mi esposa a tal lugar.

Juan López dijo que sí, está bien. Pero no lo llevó en donde dice el finquero sino al monte, tres días lo dejó allá. Ese día cuando el finquero vio que no llegó su mujer comenzó a buscar y buscar y no llegó y salió a buscar y Juan López quedó escondido y ahí empezó la bronca. Cuando el finquero se enojó mucho por su mujer, Juan López se escondió y no sale. El ranchero se enojó mucho. Juan López vive en Bachajón y toda la gente quedó culpable. No aparece, no sale, y el finquero dice que tenemos que matar toda la gente de Bachajón, por eso vinieron todos los soldados para matar a la gente de Bachajón. Ese día cuando Juan López escuchó que van a venir los soldados para atacar y dijo que no, que soy único culpable y mejor me adelanto a que vengan los soldados. Ese día cuando reunió toda la gente de Bachajón, ya todos andas llorando, los hombres, niños y mujeres y escuchando que vienen los soldados. Juan López dice que se va a adelantar pero alguna gente lo acompaña. Fue cerca de Cancuc, cerca de San Cristóbal. Fue a esperar los soldados a Cancuc. Cuando llegaron a un cerro, antes de llegar a Cancuc, arriba de ese cerro se ve Cancuc, Juan López dijo que ya estamos cerca, y bajaron y llegaron al río Chacté. Y cuando bajaron en ese río ese día el Juan López dijo que es mejor regresen y la gente dice por qué y dice que porque van a morir y va a ser culpable, que mejor regresen, pero la gente dice que no. Ese día cuando la gente no quiso regresar Juan López dijo está bien, pero si no quieren regresar que tal que van a morir. Pero la gente dijo que está dispuesto. Y dice a la gente que cómo va a enseñar si están dispuestos en verdad. Ese día cuando el Juan López preguntó a cada uno. Al primero le pregunto cómo me lo vas a enseñar si realmente tiene fuerza para pelear. Y ahí en donde están hay una piedra grandotota redonda y el señor sacó un tigre brincando, no, primero lo sacó un toro. Y Juan López preguntó cómo lo vas a hacer y el señor respondió, con los cuernos lo voy a hacer (enfrentar).

Y luego, pasó el otro y le preguntó y tú, y ese señor lo sacó un tigre, y cómo lo vas a hacer, le voy a arrancar todo a los soldados. Y luego pasó el otro, igual, saco una comadreja brincando, y cómo lo vas a hacer, yo entrando en los pantalones. Y de ahí pasó el otro, sacó un mapache y Juan López preguntó y tú cómo lo vas a hacer, yo voy a rascar los ojos también. El otro señor sacó una águila y Juan López preguntó y tú cómo lo vas a hacer, yo primero le voy a sacar los ojos y luego aventarle las piedras, y de ahí el otro lo saco un búho, e igual dijo yo también voy a quitarles los ojos a los soldados. Igual el otro señor lo sacó un caballo y Juan López pregunto cómo lo vas a hacer, yo patada lo voy a hacer. Y él otros señor sacó un perro y Juan López preguntó cómo lo vas a hacer.

Yo voy a morder los pies dice. Cuando pasaron todos, y por último el otro señor sacó una cosa como la de la cocina, redondo donde ponen el pozol, y le preguntó cómo lo vas a hacer, yo voy a juntar la bala y a tapar la bala, y entonces Juan López dijo él es el único cabrón que voy a llevar porque tapa la bala y lo junta.

Y ese día cuando Juan López decidió ir con el otro dice que ustedes no van a poder hacer nada, regresen, espérenme ahí arriba en el cerro y si no aparezco regresen, ahí me esperan en el cerro. Ese día Juan López cuando se fue, la gente regresó, y él se fue con ese señor. Iba cargando su morralito, le lleva su bastón pero era de espinas, hay una verdura que se crece lleno de espinas, así es ese bastón, y en la otra mano un pedazo de carrizo. Y cuando fue que llegó en San Juan Cancun ahí estaban los soldados, comiendo, el montón de soldados. Y los soldados cuando lo vieron salir lo conocieron y dijeron ahí viene Juan López, lo conocieron desde lejos, dijeron ahí viene Juan López. Ese día cuando llegó los soldados dijeron, ya llegaste Juan y dice ya llegué, y dicen ven para acá, y como él es bien humilde va. Y cuando llegó a donde están los soldados había una silla y los soldados decían ven, siéntate y no queda y cae al suelo, y los soldados dicen qué pasa y Juan López dice esta silla no es mía, voy a sentar en el suelo.

Ese día le dieron de comer, hoy te damos de comer y luego platicamos, le dieron un plato grande lleno de comida y cayó al suelo, y los soldados preguntaron por qué y él dijo, no estoy acostumbrado en ese plato, y saco su plato de barro. Y cuando vieron que no quiso sentar en la silla y no pudo comer lo que dieron dijeron que es mejor meterlo en la cárcel, y entonces lo metieron en la cárcel. Y en ese momento cuando en ese momento lo metieron en la cárcel los soldados tranquilos tranquilos comiendo, pero cuando comiendo escucharon una buena música tocando y vieron que Juan López está arriba en una campana. Y cuando los soldados oyeron la música, dijeron de adónde es esa música, y cuando lo vieron que Juan López estaba sentado arriba en donde está la campana, ya no está en la cárcel, ya se había salido Juan López. Y ese día cuando los soldados vieron que ya estaba arriba de la iglesia dijeron que Juan López es el más cabrón y dijo que mejor disparen. Y ahí se formaron porque Juan López es el más cabrón, porque no sé si has escuchado que más antes antes había una música, no es como grabadora, según dicen que es como el molino, le llamaban “bitroya”, no sé, creo tienen otro nombre, eso fue el primero que lo inventó Juan López, cuando se fue no llevaba nada de eso pero lo tenía arriba de la iglesia.

Ése día cuando estaba echando su música y música pero los soldados andan disparando y disparando pero Juan López no andaba muriendo y toda la bala amontonando y Juan López arriba de la iglesia. Y cuando llegan los soldados que no lo pudieron matar y se acabó toda la bala. Y dicen que es mejor Juan bájate vamos a ponernos de acuerdo y Juan López dice no, échenme mas si yo baja para allá que vamos a hacer, dice Juan López. Y cuando vieron que no quiere bajar Juan López de arriba de la iglesia los soldados, que son un montón, y otros que no disparaban y dicen porque no puede matar mejor nos metemos nosotros también y se formaron y empezaron a disparar pero ven que tampoco lo pueden matar. Y allí cuando pasaron todos los soldados que está ahí todos pasaron a disparar Juan López pero no pudo hacer nada ahí estaba el montón de bala y el capitán dijo que mejor le paramos ahí que ya no tenemos bala que no podemos hacer nada y que mejor ven baja y nos ponemos de acuerdo como amigos. Y Juan López dijo que no que mejor déjenme intentar.

Y los soldados vieron que no trae arma y dijeron que sí, que lo deje intentar. Y cuando Juan López dijo que va a intentar también y lleva su bastón de carrizo y la bala esta amontonada y lo llenó todo el carrizo que lleva y cuando lo llenó todo lo aventó y lo lanzó y todos los soldados quedaron muertos. Y de ahí cuando llenó todo su carrizo y lo aventó tres veces nada más los soldados quedaron tirados. Y ahí cuando Juan López vio que ya todos los soldados están muertos ya y lo empezó a gritar a los gentes de Cancuc, los cancuqueros, así le dicen a los de Cancuc, entraron todos las gentes de Cancuc y dice que todos están muertos y que recogen las armas. Y toda la gente de Cancuc comenzó a agarrar las armas y dicen este es mío y el otro es mío, pero Juan López dice que no, que todas las armas no va a llevar cada uno, que se junte para todos, no para cada uno. Y ese día cuando Juan López estaba diciendo que no va a llevar cada uno sus armas pero los cancuqueros no le hacen caso a Juan López dice que hay que juntar todo que no lo van a llevar cada uno porque dice que quedan varios soldados, hay un pelotón más, ahí en Tabasco y tenemos que ir a matar otra vez dice Juan López pero los cancuqueros no, no quieren, no se ponen de acuerdo. Y porque Juan López ya estaba ahí con los cancuqueros y los cancuqueros dijeron, ah, entonces es mejor matamos también a Juan López porque sino luego nos va a matar también porque ya vimos que mató a todos los soldados, es mejor lo matamos también a Juan López. Y por eso los cancuqueros entraron otra vez ahí a matar a Juan López. Y de ahí cuando mataron a Juan López le cortaron la cabeza y la tiraron en una cueva, ahí la llevaron a una cueva la cabeza de Juan López.

Y al siguiente día los cancuqueros fueron donde lo tiraron y cuando llegaron ahí en la cueva pues ya estaba parado otra vez en la orilla de la cueva, con su cabeza otra vez. Y en la cabeza donde lo cortaron ahí salió sus zacates y todo, como que ya salieron pastos ahí. Igual, cuando vieron ahí, le agarraron y le cortaron la cabeza otra vez. Igual cuando fueron a ver el tercer día, igual ahí estaba parado con su cabeza otra vez. Ese día cuando vieron que no podían hacer nada, entonces los cancuqueros hicieron montón para cortar otra vez la cabeza, dice, porque sino a lo mejor nos va a matar, dice.

Por eso, tal vez, es mejor cortarle la cabeza ponerla en una cueva y el cuerpo meterlo hasta en la otra cueva, dice. Por eso ya no lo metieron junto, ahí, la cabeza la metieron en otra cueva. Y la tercera vez cuando lo mataron dice Juan López, está bien voy a morir. Por eso cuando ese día que dijo Juan López está bien, hasta ese día pudieron matar a Juan López. Y por eso Cancuc y Bachajón quedaron como enemigos y cada vez por eso, cuando mucho antes, yo creo, cuando no había carretera la gente de Bachajón se van a San Cristóbal tiene que pasar por Cancuc, por eso los bachajontecos cada vez que se van en San Cristóbal tienen que pasar por Cancuc, siempre llevan su machete, porque son enemigos con los cancuqueros. Porque Juan López era de Bachajón y lo mataron en Cancuc, Juan López era bachajonteco, por eso Cancuc y Bachajón se quedaron como enemigos. Cada vez que la gente de Bachajón va en San Cristóbal tiene que llevar su machete, igual, cuando los cancuqueros vienen a pasear aquí también siempre andan con su bastón también. Y ahí muere la historia.

B: ¿Y hasta el día de hoy sigue así?

X.M.: En cambio ahora ya no, ya no, pero los cancuqueros todavía si saben, creo (inaudible).

B: ¿Y esa historia quién se la contó (a su papá)?

J.M.: Igual como te comenté que mucho antes él trabaja (X.M.) con las autoridades, porque ya son más viejitos y empiezan a contar esa historia y ahí escuchó él también.

B: ¿Tú la sabías la historia (a J.M.)?

J.M.: un poco, sí, ya he escuchado esa historia pero ya se me ha olvidado un poco, pero ahora sí.

B: Ya puedes contar esa historia, cuando seas viejito (a J.M.)

J.M.: Igual tú, cuando seas viejita. Así es la historia de Juan López

(Sonido del frijol)

B: ¿Y hacen algo en esos lugares o en las cuevas en donde dicen dejaron la cabeza y el cuerpo? ¿Dónde están esas cuevas?

X.M.: De por sí (...) de por sí en la cueva en donde tiraron a Juan López no celebran, porque Juan López no es de Cancuc. Y el Cancuc donde está ahora ya no es de ahí, no estaba antes Cancuc ahí. Estaba un poco más arriba, creo, porque hubo enfrentamientos e igual cambiaron de lugar, como Bachajón, si, cambiaron de lugar. Antes no estaba ahí Cancuc creo, donde estaba ahora.

B: ¿A parte de ese señor donde dice que conoce donde está la cueva en donde nació?

J.M.: No, igual, no celebran nada. Ese señor dice que ahí estaba la casa de Juan López

B: ¿Hay alguna fiesta en Bachajón que recuerde a Juan López?

J.M.: No, no hay. Yo creo que mucho antes pero ahora ya cambió

Bg: Muy bien, ya se hizo tarde, hay que descansar. *Hocol Awalik* (muchas gracias), *pajel to* (hasta mañana).

J.M: *Ma'yuc wocol*

X.P.: *Ma'yuc wocol*

J.M.: Sí, así está la historia, pero ya cansa la memoria

2. CONVERSANDO SOBRE EL AJAW, LAS OFRENDAS, EL DÍA DE MUERTOS Y OTRAS HISTORIAS (PALMA XHANAIL, 3/9/2015)

En la tarde X.M y yo estuvimos platicando un poco sobre el Ajaw, como “dueño del cerro, la cueva, el manantial, el río, el agua”. El señor del Lum K’inal (la tierra). Me dijo que en el cerro de los pinos (Quisistic Witz), frente a la casa, hay una cueva. Y que es el domingo a mediodía que la gente va abañar porque llega el Ajaw. El Ajaw es el señor, pero no el Dios cristiano. Cuando alguien está “triste, enfermo, débil, flaquito” (yahuben) se va al curandero para hacer el regalo al Ajaw y que deje salir el ch’ulel de la cárcel en donde está. También cuando alguien se cayó o se asustó. Xap me dice que hay muchos curanderos pero no son buenos, que ya es mentira, es para sacar dinero. Dice que “queman mucha vela, comen mucho pollo”. A X.M no le gusta, dice que antes sí eran bueno porque eran sabios, los principales, pero ahora son jóvenes. Los principales son de 80-90 años, hasta más. En palma Xhanail ya no hay principales, ya murieron todos, sí en otras comunidades. Lo que sigue es la plática en la noche, sobre las ofrendas y otras historias que salieron al paso.

B: Había una historia...

J.M: Si, una historia, como acaba de comentar mi papá. No es una historia, es una realidad de un señor que siempre iba a cazar en el monte, pero de ahí cuando encontró el animal porque siembre iba con su perro. Pero el perro entró en la cueva y el señor entró también en la cueva.

B: ¿Aquí?

X.M: No sé adonde, es en otro lugar. Y cuando entró, ya no pudo salir el señor, quedó encerrado ahí en la cueva. Y cuando entro vio que ahí estaba el señor, el dueño, el Ajaw ahí estaba. Y el señor ya no pudo salir. De ahí estuvo encerrado tres semanas, tres semanas que estuvo ahí adentro en la cueva. Pero el Ajaw dijo: “por tú culpa aquí están todos mis animales, aquí están todos heridos, por tú culpa, tú lo hiciste que mis animales están todo heridos. Pero mientras tú estás aquí tú lo vas a agarrar y lo vas a curar”. Ahí estuvo las tres semanas encerrado ahí en la cueva y agarró los animales, el venado, el jabalí, todo tipo de animales que hay y tuvo que curar todas las tres semanas que estuvo ahí, lo curo. Y de ahí vio que el Ajaw todo lo que come no tenía sal, que come sin sale.

Porque nosotros ya viste que cuando come le echas un poco de sal, pero el *Ajaw* no, no come con sal.

Y cuando cumplió las tres semanas el *Ajaw* dijo: “ya te puedes ir, pero para la próxima ya no vuelves a hacer, no vuelves a lastimar mis animales. Y así cuando algún día me vas a dar en las ofrendas no me vayas a dar con sal, ya viste que yo siempre como sin sal”.

B: ¿Por eso cuando hacen la ofrenda al río y llevan el caldo de pollo lo hacen sin sal?

X.M.: Igual en la milpa, cuando van en la milpa a llevar ofrendas ahí, en el potrero, en el pozo siempre riegan el caldo sin sal

B: ¿Cuándo hacen la ofrenda?

X.M.: Por la siembra, cuando siembra se va en la milpa, se reza, se lleva caldo de pollo sin sal. También si caigo se lleva la ofrenda. Cuando van a rezar por la milpa cuando siembra y no cae plaga, cuando van hacen una cruz y allí entierran un pedazo de carne de pollo. Se enciende su vela, se lleva cacao bien molido con un poco de maíz y lo riegan, llevan trago, *pox* y cigarro. Ahí toman y fuman, pero no tanto.

B: ¿Quién lo hace?

X.M. Los ancianos, pero no todos los ancianos lo saben hacer. Hay muchas personas que estaban aprendiendo a hacer pero ya no es igual como antes. Ahora es para sacar dinero y para tomar.

B: ¿Tú recuerdas ofrendas aquí? (a X.M)

J.M.: sabe hacer también pero no quiere hacer porque no quiere tomar. Porque los que hacen eso siempre toman. El que hace eso siempre toma porque si no toma el que va a rezar según dice el *Ajaw* se enoja también.

X.M.: Aunque estas ahí y no ves el *Ajaw* siempre está aunque no podemos ver a simple vista ahí está.

B: Solo los ancianos pueden hablar con el *Ajaw*, ¿por qué?

J.M.: Es por la herencia de su padre. Depende cómo. Si mi papa sabe hacerlo yo a lo mejor voy a aprender. Y si mi papa no sabe hacerlo pues no. Así le hicieron los ancianos para aprender.

J.M.: Cuando van a rezar no solo van rezan y riegan hay otras cosas que hacen también, pero no mucho me acuerdo. No solo van y ruegan, empiezan a decir cosas, no sé qué. Así como los licenciados. El que va a rezar supongamos que es como un abogado que sabe hablar y platicar. Como cuando vas a una oficina, si sabe hablar si va a funcionar. Igual como esto. Si no lo sabes hacer no te va a escuchar el *Ajaw*, se va a enojar

B: ¿Y tienen que ser sólo ancianos?

X.M.: No hace falta, depende de la experiencia

B: ¿Los principales lo hacen?

X.M.: No todos, aunque es menor de edad depende de su experiencia de hablar

B: Aquí en la comunidad, ¿alguien lo hace?

X.M.: No. Algunos si pero otros aprendiendo pero solo para sacar dinero. Pero los más primeros ya no, ya se murieron. Algunos sí pero la mayoría no

B: en tu milpa, bosque... ¿Has hecho algo así alguna vez?

X.M.: De hecho sí, nosotros hemos hecho. En el pozo de hasta allá abajo del cerro, hay una cruz, en la milpa (la otra más lejos). La de aquí arriba no tenemos; en el potrero que viste sí. El anciano que vino ahí está vivo todavía pero ya muy viejito, tienen 103 o 104 años. Igual la cruz que está dentro de la casa es el mismo principal que tiene 104 años.

B: ¿Se hizo ofrenda cuando se construyó? ¿Qué se hizo?

X.M.: Si, quemó vela, se enterró pedazo de pollo debajo de la cruz

J.M.: Es para que no nos haga nada dentro de la casa, que no nos espanta algo, para proteger. Porque viene a rezar y le dice al *Ajaw* que no se enoje, que no le haga nada.

Esta es la historia

B: Muchas gracias; *Hocol Awalik* por la historia tan bonita. A ver si mañana o pasado podemos ver estas cruces.

J.M.: Ya llegó el *Ajaw*, ya tocó la puerta

SOMBRERÓN/DUENDE

B: Ya me estás espantando, como la vez pasada que me contaste la historia del sombrerero, del duende que tiene los pies al contrario y confunde a los que van echando trago.

J.M.: Sombrerón y duende es el mismo. Los caballos blancos los agarra el duende, lo garra y lo lleva donde quiera. Todo el pelo del caballo lo amarra bien y ahí lo deja. Pero según dicen que uno no se pudo soltar, que queda bien amarrado. Aquí si hay duende y sombrerón.

B: Como la historia de tu hermano que lloraba y gritaba porque no encontraba su casa, que había echado trago.

J.M.: Sí, también como que te pone la ropa al revés para que te deje en paz. Solo darle la vuelta. En la noche si llevas un sombrero negro te va a robar. Una vez les pasó así a T.O. y J.A., fueron a Nuevo progreso. Cuando fueron a Nuevo Progreso escucharon que alguien estaba tocando una música peo suena bien. Y estaban en medio de la montaña, ahí no había casa ni nada. Y cuando empezó a sentir T.O. que no podía manejar bien y dijo que es. Y cuando se voltearon vieron a un chamaquito que estaba tocando los tambos. Fueron a llevar tambos de miel a nuevo progreso.

B: ¿Y el chamaco de dónde salió?

J.M.: Saber, de la cueva de donde salió. Pero estaba ahí tocando, era el duende. Cuando escucharon pararon el carro y vieron que ahí estaba y se metieron al carro y se fueron, les dio miedo. Cuando vinieron manejando se quedó el duende, y cuando llegando a Chilón vieron en una curva que ahí estaba sentado el chamaquito, el duende. Al trato vas a salir y ahí va a estar sentado el duende.

B: Me estás dando miedo (risas).

J.M.: Así le paso a T.O., él había cargado duende.

B: ¿Y qué hicieron?

J.M.: Pues nada.

B: ¿Y traía sombrero negro?

J.M.: No, aunque si llevaba sombrero te va a robar.

(Risas y bromas)

B: ¿Sólo está en los cerros?

J.M.: Sí, y en la carretera, cuando vienen así algún borracho lo lleva.

B: ¿Y toda la gente cree en la historia del duende?

J.M.: Si

CAMINO DEL PANTEÓN

B: Para que el *ch'ulel* acompañe al cadáver cuando muere alguien, de camino al panteón...

J.M.: Pero en este caso si le ponen sal, y el agua la van echando al piso. A unos 15 o 20 metros de la casa; van barriendo con espinas. Todo el tiempo desde que sale hasta que llega al panteón. Solo unos quince o veinte metros. Aunque queda a medio camino el *ch'ulel*. Para que se vaya el *ch'ulel* con el cuerpo. También me contaron una vez, mi tía, escuchó que alguien estaba roncando en el panteón. Y se espantó. Por eso a mí me da miedo caminar en la noche.

B: A mí también me daría miedo

J.M.: Igual a veces en el camino si alguien muere dicen que si pasas de noche te espanta el *ch'ulel*

B: ¿Y si alguien muere en el camino igual que si llevan el cadáver espantando el *ch'ulel* hacen lo mismo?

Si, también ponen una cruz para que no te espante el *ch'ulel*, ahí en donde uno muere ponen la cruz, en la casa o en el camino te ponen la cruz pero aunque este la cruz dicen que espanta

B: ¿Entonces el *ch'ulel* es lo más importante?

J.M.: Si

B: Si está contento o está triste, antes hablábamos de la enfermedad con X.M

J.M.: Sí cuando se enferma el *ch'ulel* pone triste. Igual cuando uno está en la casa preocupada o triste dicen “pobre *ch'ulel*”

B: ¿Y qué hay que hacer?

J.M.: Como te dije, igual que cuando caes (inaudible)

B: ¿Y si el *ch'ulel* está contento?

J.M.: Pues tú también estás contento. Cuando estas enferma tu *ch'ulel* esta tiste. Cuando *ch'ulel* estas secuestrado, está triste y enfermo. También dicen que los *ch'ulel* son animales también

B: ¿Qué animales?

J.M.: Como los de la historia de Juan López, todos los animales que sacaron eran *ch'ulel*

B: ¿Cómo sabes cuál es tu *ch'ulel*?

J.M.: No sé, los que sí lo tienen si saben y te va a decir. Yo no sé. Cómo voy a tener *ch'ulel* de animal si me da miedo caminar en la noche (risas)

LITERATURA CITADA

Ali Modad Aguilar, Felipe Jaled, 1999, "Engrandecer el corazón de la comunidad. El sacerdocio ministerial en una iglesia inculturada". Centro de Reflexión Teológica, México.

Altieri, Miguel & Nicholls, Clara I., 2000, "Agroecología, teoría y práctica para una agricultura sustentable", Serie textos básicos para la formación ambiental, primera edición, México D.F, ONU-PNUMA., México, 257pp.

Aquino Moreschi, Alejandra, 2013 "La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos". En Nahón, Abraham (Editor), En *Cuadernos del Sur*. Revisita de Ciencias Sociales. Año 18. Núm. 34 Enero-Junio. CIESAS, INAH, UABJO. Oaxaca, México. Pp.7-20

Aubry, Andrés, 2007, "Tierra, terruño, territorio". Artículo publicado en periódico La Jornada el 1 de junio de 2007. [En línea]: <http://www.jornada.unam.mx/2007/06/01/index.php?section=politica&article=024a1pol>

Bartra, Armando, 2013, "Crisis Civilizatoria y superación del capitalismo". En Raúl Ornelas (Coordinador) *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas. Impreso en México D.F. Pp. 25-73.

Beltrán, Raúl, 2012, "Economía Social i Solidaria". En Cooperera que és la pera (Coordinació) *Fer el Salt: Cooperativisme i Economia Solidaria.Aproximació,orientacions bàsiques y experienciens actuals*, Editado por Comú Llibres y El grillo libertario (independientes), Barcelona, Estado Español. Pp. 61-92.

Bonfil Batalla, Guillermo, 1989, "México Profundo. Una Civilización Negada". Editorial Grijalbo, México.

Bretón, André, 1984, "Bachajón. Organización socio territorial de una comunidad tzeltal". Serie de Antropología social. Núm. 68. México, Instituto Nacional Indigenista.

Brisa Ceccon R., 2008, "El Comercio Justo en América Latina: Perspectivas y Desafíos", Coplt-arXives, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Cabnal, Lorena, 2010, "Feminismos Diversos: Feminismo Comunitario". En Revista de Accsur las Segovias. Agencias de Cooperación. Madrid. España.

CAIK (2011) Colectivo de Análisis e Información Kolektiva. Folleto sobre Proyecto Mesoamérica. Chiapas. México.

Castillo, Pedro, 2010, "La economía social solidaria en el cambio de época". En *Aprendizajes de Economía Social y Solidaria*. ICI, Panamá. Pp.3-17

——— 2010, "Los factores claves de la economía social y solidaria". En *Aprendizajes de Economía Social y Solidaria*. ICI, Panamá. Pp.42-53

Center for Economic and Policy Research (CEPR), Mark Weisbrot, Stephan Lefebvre y Joseph Sammut, 2014, "¿El TLCAN ayudó a México? Una valoración tras 20 años", Washington, USA. [En línea]: <http://cepr.net/publicaciones/spanish-reports/iel-tlcan-ayudo-a-mexico-una-valoracion-tras-20-anos>

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 2014, Informe Anual "Los derechos humanos a debate. Entre el cinismo oficial y la dignidad de los pueblos". [En línea]: http://www.frayba.org.mx/archivo/informes/1410_dh_a_debate_entre_el_cinismo_oficial_y_la_dignidad.pdf

Centro de Información Estadística y Geográfica (CEIEG) para el Estado de Chiapas, Geografía y Medio Ambiente, sf. [En línea]: www.ceieg.chiapas.gob.mx

Chakrabarty, Dipesh, 2000, "Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference". Ed. Princeton University Press. Princeton and Oxford.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), 2012 y 2010, "Informe anual sobre la situación de la pobreza y rezago social", SEDESOL (Secretaría de desarrollo Social).

Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo (septuagésimo sexta reunión) Se emite en el año de 1989 y entra en vigor en 1991. Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales.

II Congreso Nacional Indígena (CNI), 2001, Declaración en Nurío, Michoacán. [En línea]: www.ceacatl.laneta.apc.org

Consultorías Integrales para el Desarrollo Rural Sustentable S.C (CONIDER), 2014, "Una mirada diferente a los municipios pobres de chiapas: El caso de Sitalá". Información básica analizada para el desarrollo municipal integral de Sitalá, Chiapas, México.

Consejo Nacional de Población (CONAPO), 2012, Índice de marginación por localidad 2010. Fondo Población de las Naciones Unidas (Autores: Sergio de la Vega Estrada, Yolanda Téllez Vázquez y Jorge López Ramírez). México.

Consejo Nacional de Población (CONAPO), 2014, La situación demográfica de México 2014. México.

Coraggio, José Luis, 2011, "Economía Social y Solidaria: El trabajo antes que el capital". Ediciones Abya-Yala, FLACSO y Fundación Rosa Luxemburgo, Quito, Ecuador.

Crispín, María Luisa y Ruiz Muñoz, María Mercedes, 2010, "Huellas de un Caminar". Sistematización de la experiencia. Misión Jesuita de Bachajón. Universidad Iberoamericana, A.C. México, D.F.

Cubells Aguilar, Dolores, 2016, "La justicia del corazón-O'tan. Armonía y derechos indígenas desde la sabiduría tseltal en Chiapas. Descolonizando los derechos humanos, tejiendo interculturalidad". Tesis Doctoral. Universidad de Valencia (Estado Español).

Cumes, Aura Estela, 2012, "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio" Seminario: *Conversatorios sobre Mujeres y Género*. Anuario Hojas de Warmi, nº 17. Servicio de Publicaciones. Universidad de Murcia, España.

Dávalos, Pablo, 2014, "El Sumak Kawsay-Suma Qamaña y el acontecimiento indígena: una crítica desde la ontología política de la resistencia". En Claudia Composto y Mina Lorena Navarro (Compiladoras), *Territorios en disputa, despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina..* Bajo Tierra Ediciones y Jóvenes en Resistencia Alternativa (JRA). México. Pp 357-375.

De Sousa Santos, Boaventura, 2010, "Descolonizar el saber, reinventar el poder", Ediciones Trilce-Extensión Universitaria. Universidad de la República (Uruguay).

De Vos, Jan, 1994, "Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas". En Historia de los pueblos indígenas de México. CIESAS-DF. México.

——— 2001, "Ja Kechtiki'. Nuestra Raíz". CIESAS-Clío. México.

——— 2002, "Una tierra para sembrar sueños: Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000". CIESAS. Fondo de Cultura Económica. México DF.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Aprobada en el año 2007, reflejando derechos tanto individuales como colectivos de los pueblos indígenas. Asamblea General de la ONU (tomada de material del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez A.C. (México DF).

Declaración del I Congreso Internacional de Comunalidad. Luchas y Estrategias comunitarias: Horizontes más allá del capital, Octubre 2015.

Declaratoria de Zonas de Atención Prioritaria. En DOF 12/12/2011

DESMI, 2013, "Memoria del Encuentro de Intercambio en experiencias de Agricultura Sustentable, Soberanía Alimentaria y Economía Solidaria". Chiapas. México.

Díaz, Floriberto, 2003, "Comunidad y Comunalidad". En Juan José Rendón Monzón, *La Comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios. Anexo 1* Conaculta. México. Pp.59-69

Documental titulado “Silvia Rivera Cusicanqui”, 2014. Fundación para la Investigación Estratégica de Bolivia, La Paz, Bolivia.

Dorantes Espinosa, Álvaro, 2008, “La Misión de Bachajón, cincuenta años de encuentros y relaciones entre jesuitas y tzeltales”. Tesis de Maestría en ITESO, Jalisco, México.

Dube, Saurabh, 2001, “Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica”; Ed. El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África. México.

Dussel, Enrique, 2007, “Materiales para una política de la liberación”. Facultad de Filosofía, UANL. Plaza y Valdés Editores. Madrid. España.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional y Gobierno Federal, 1996, Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena. Documento 2 “Propuestas conjuntas que el gobierno federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional”.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1994, Primera Declaración de La Selva Lacandona. [En línea]: www.enlacezapatista.ezln.org.mx

Escobar, Arturo, 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.

——— 2007, Prologo e Introducción. En Arturo Escobar “La intervención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo”. Caracas, Venezuela Serie colonialidad/modernidad/descolonialidad, Pp. 7-45.

Esparza, Manuel, 2013 (Comp.), “Un legendario activista de Chiapas: Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994”. INAH, Carteles Editores, Oaxaca de Juárez, Oaxaca. México.

Espinosa-Miñoso, Yuderkis, 2014, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”. En Revista *El Cotidiano*, núm. 184. Género y crítica descolonial. México.

Esteva, Gustavo, 1996, “Desarrollo”. En Sachs, W. (editor), *Diccionario del desarrollo. Una guía del Conocimiento como poder*, PRATEC, Perú (primera edición en inglés en 1992), Pp. 52-78. En [línea]: <http://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SESION-6-Sachs-Diccionario-Del-desarrollo.pdf>

——— 2012, “Pensar desde el abismo”, texto escrito para el *II Seminario Internacional de Reflexión y Análisis: Planeta Tierra, movimientos antisistémicos*; seminario celebrado en Cideci, Unitierra, Chiapas, El Rebozo Palapa Editorial

Galeano, Eduardo, 1998, “Patatas arriba. La escuela del mundo al revés”, Editorial s. XXI. España.

García de León, Antonio, 1985, "Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia". Tomos I y II. Colección Problemas de México. Ediciones Era. México D.F.

García Reyes, Marisela, 2010, "La armonía en la vida de los hombres y mujeres de maíz". Ponencia presentada en Italia en septiembre del año 2010. Inédito. México.

García, Miguel Ángel & Mendoza, Gildardo, 2005, "El Impacto del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) en los Recursos Naturales, la Vida Comunitaria y el Tejido Social de Comunidades Indígenas Tseltales en la Región Selva Norte de Chiapas". Maderas del Pueblo del Sureste, A.C., Foro para el Desarrollo Sustentable, A.C. México.

Gayatri Chakravorty Spivak, 1994, "Can the subaltern speak? Postcolonial Studies Reader". Ed, Routledge London and New York. [En línea]: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

Gilly, Adolfo, 2006, "Historia a contrapelo. Una constelación" (Walter Benjamin, Karl Polany, Antonio Gramsci, Edward P. Thomson, Ranajit Guha, Guillermo Bonfil Batalla). Editorial Era. México

Gudynas, Eduardo, 2011, "Ambiente, sustentabilidad y desarrollo: una revisión de los encuentros y desencuentros". En J. Reyes Ruiz y E. Castro Rosales, editores, *Contornos educativos de la sustentabilidad*", Editorial Universitaria, Universidad de Guadalajara. Pp 109-144

Guerrero Osorio, Nahón, Arturo, 2013, "La Comunalidad como herramienta: una metáfora espiral". En Abraham (Editor), *Cuadernos del Sur*. Año 18. Núm. 34 Enero-Junio. CIESAS, INAH, UABJO. Oaxaca, México. Pp.39-56

Gutiérrez, Gustavo, 1975, "Teología de la liberación. Perspectivas", Séptima edición. Ediciones Sígueme. Salamanca. España.

Guzmán, Abelino, 2011, "Teme ma'yuc nacal o'tanil, ma'yuc ts'acal cuxlejalil" ("Sin armonía, no hay vida plena"), Inédito, Bachajón, Chiapas.

Haraway, Donna, 1995, "Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza, Eds. Cátedra. Universidad de Valencia. Instituto de la Mujer, Madrid.

Hinkelammert Franz & Mora Jiménez, Henry, 2009, "Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política". Colección de lecturas de economía social n° 69. Editorial Altamira.

Holloway, John, 2011, "Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo", Primera Edición, Herramienta Ediciones. Buenos Aires. [En línea]: <https://horizontescomunitarios.files.wordpress.com/2014/01/agrietar-el-capitalismo.pdf>

Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), 2008, "El comercio justo como alternativa para el desarrollo equitativo: propuesta para una estrategia de fortalecimiento y consolidación del comercio justo en Colombia". IICA – San José, Costa Rica.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2010, "Panorama sociodemográfico de Chapas", Censo de Población y Vivienda 2010, México

Irezabal Vilaclara, Alberto, 2011, "Desarrollo de cadenas de valor a través de empresas de economía social y solidaria: Estudio de caso del café en la selva norte de Chiapas, México". Tesis de maestría en Gestión de Empresas Cooperativas. Mondragón U. y U. Iberoamericana, Puebla.

Jara, Oscar, 2012, "Sistematización de experiencias, investigación y evaluación: Aproximaciones desde tres ángulos". En *Revista internacional sobre investigación en educación global y para el desarrollo*. Núm. 1, febrero, pp. 56-70. [En línea]: <http://educacionglobalresearch.net/issue01jara>

Lapierre, George, 2015, "La communalité comme théorie et comme pratique", en Entropia, Revue d'étude théorique et politique de la décroissance"; No. 9, automne 2010; Parangon/Vs, Lyon, France.

Latouche Serge, 2009, "Decrecimiento o barbarie", Entrevista en Papeles, Núm. 107. España.

Lazos, Elena, 1997, "Desafíos y percepciones en la ardua tarea del desarrollo". En *Economía Sociedad y Territorio*, Vol. I, núm. 2, Julio-diciembre, pp. 295-316

Lenkersdorf, Carlos, 2003, "Cosmovisión Maya", Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "Ce-Acatl". México D.F.

Llanos-Hernández, Luis, 2010, "El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales", En *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, Universidad Autónoma de Chapingo. México.

López Bárcenas, Francisco, 2002, "Autonomías y derechos indígenas en México". Colección Derechos Indígenas. Miguel Carranza y Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A.C. Oaxaca, México.

López Intzín, Juan, 2015, "Ich' el Ta muk': la trama en la construcción del Lekil Kuxlejal. Hacia una hermenéutica intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal". En *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. De la colección Las Otras Ediciones. Coedición: Cooperativa Editorial Retos México, PDTG Perú, IWGIA Dinamarca, Talleres Paradigmas emancipatorios Cuba, Proyecto Aleice Portugal, Taller Editorial la Casa del Mago México. Pp. 181-198

Lugones, María, 2014, "Colonialidad y género". En Espinosa-Miñoso, Y., Gómez Correal D., Ochoa Muñoz, K., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca. Colombia. Pp.57-74 [En línea]: [file:///D:/Mis%20Documentos/Downloads/Tejiendo%20de%20otro%20modo%20\(libro%20completo\).pdf](file:///D:/Mis%20Documentos/Downloads/Tejiendo%20de%20otro%20modo%20(libro%20completo).pdf)

Machado Aráoz, Horacio, 2010, "La Naturaleza como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo". Boletín Oteaiken N°10. [En línea]: www.accioncolectiva.com.ar

——— 2015, "El territorio moderno y la geografía (colonial) del capital. Una arqueología mínima". Memoria y Sociedad. Scielo. Vol.19 N°39 Bogotá. [En línea]: <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.mys19-39.tmqc>

Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural (MCDRR), 2008, "Informe de práctica de Campo. Diagnóstico Municipal de Chilón, Chiapas". Universidad Autónoma de Chapingo Generación 2008-2010.

Maldonado Alvarado, Benjamín, 2013, "Comunalidad y responsabilidad autogestiva". En Nahón Abraham (Editor), *Cuadernos del Sur*. Año 18. Núm. 34 Enero-Junio. CIESAS, INAH, UABJO. Oaxaca, México. Pp.21-28.

Manzo, Carlos, 2012, "Comunalidad. Resistencia Indígena y Neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec (s. XVI-XXI)". Asamblea de los pueblos indígenas del Istmo en Defensa de su Tierra y territorio, Universidad de Guadalajara, UACI, UCIZONI, Ce- Acatl, Los de Abajo, Tlacuache Libertario. México.

Marañón Pimentel, Boris & López Córdova, Dania, 2013, "Una propuesta teórico-metodológica crítica para el análisis de las experiencias populares colectivas de trabajo e ingresos. Hacia una alternativa societal basada en la reciprocidad". En Marañón Pimentel (Coordinador), *La Economía Solidaria en México*. Universidad Autónoma de México. Instituto de Ciencias Económicas. Pp.25-58.

Marañón Pimentel, Boris (Coordinador), 2013, Introducción en "La Economía Solidaria en México". Universidad Autónoma de México. Instituto de Ciencias Económicas. Pp. 9-24.

Marañón Pimentel, Boris, 2012, "La economía solidaria en México: entre las limitaciones conceptuales y la desarticulación práctica". En Arturo Lomelí González, María Isabel Mora Ledesma, Kim Sánchez Saldaña (Coordinadores generales), *El campo mexicano sin fronteras. Alternativas y respuestas compartidas. Tomo IV Pueblos indios, autonomía y organizaciones sociales* (Coordinadores: Dolores Camacho Velázquez, Arturo Lomelí González, Artemisa López León), Asociación Mexicana de estudios Rurales, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el sureste. México. Pp.235-260.

Martínez Alier, Joan, 2009, "El ecologismo de los pobres, veinte años después: India, México y Perú". Ponencia presentada en el Seminario Las Ciencias en el Desarrollo Sustentable, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 3 de noviembre. [En línea]: <http://nomadas.ourproject.org>

Martínez Loera, Ruth Verónica, 2011, "Mayas y tseltales, una identidad tejida en la vida". Tesis de Doctorado en ITESO. Jalisco.

Martínez Luna, Jaime, 2010, "Eso que llaman Comunalidad". Colección Diálogos. Pueblos originarios de Oaxaca; Serie: Veredas. Culturas Populares, CONACULTA /Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, AC, 190 p.

Martínez Torres, María Elena, 2006, "Estrategias de resistencia a la reestructuración neoliberal: organización campesina y café orgánico en Chiapas". En Gerardo Otero (Coordinador), *México en transición: Globalismo neoliberal, Estado y Sociedad civil*. Universidad Autónoma de Zacatecas, Simón Fraser University, Porrúa Ed. México. Pp 227-243.

McNeeley, Jeffrey A., y Sara J. Scher, 2008, "Eco agricultura. Estrategias para alimentar al mundo y salvar la biodiversidad silvestre" (extracto del capítulo V); IICA, San José Costa Rica, Costa Rica, p. 390

Maurer Ávalos, Eugenio, 1984, "Los tseltales. ¿Paganos o cristianos? Su religión. ¿Sincretismo o síntesis? Centro de Estudios Educativos, A.C. México D.F.

——— 2006, "Nophtesel ta stojol Bats'il k'op sok bats'il talel k'ahyinel; sok ta stojol kaxlan stalel sk'ahyinel sok ta sotojol castilla k'op" (Diplomado en Lengua y Cultura tseltal y Lengua y Cultura Nacional), Secretaría de Educación Pública (SEP), Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, México.

——— 2008, "La Armonía". Ponencia. Inédito.

——— 2015, "La diferencia de resultados entre el aprendizaje tseltal y la enseñanza". Ponencia. Inédito

Max Neef, M. colab. Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1997): "Desarrollo a Escala Humana: Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones". Nordan comunidad e Icaria.

Mella, Pablo, 2015, "Ética del Posdesarrollo". Instituto Filosófico Pedro F. Bono, Santo Domingo.

Messina, Graciela y Pieck, Enrique, 2010, "Ts'umbal Xitalhá. La experiencia de una cooperativa de café. El camino de la sistematización". México: CEDIAC, Etnoecológico, Ibero Puebla, Ts'umbal Xitalhá, Misión de Bachajón, Ibero Ciudad de México.

Mignolo, Walter, 1995, "The darker side of the renaissance: literacy, territoriality, and colonization"; Ed. The University of Michigan Press.

——— 2001, "Capitalismo y geopolítica del conocimiento. Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo", (Comp.) Ediciones del Signo Buenos Aires.

——— 2009, "La Colonialidad: La Cara Oculta de la Modernidad". En Sabine Breitwieser, Cornelia Klinger, Walter D. Mignolo, *Modernologías. Artistas Contemporáneos investigan la Modernidad y el Modernismo*. Editado por Centro de Estudios y Documentación del Museu D' Art Contemporani de Barcelona p.39.

Misión de Bachajón, 2016, "Planeación Estratégica 2016-2021", Bachajón, Chiapas.

Morín, Edgar, 1994, "Sociología". Editorial Tecno. Madrid.

Niño, Hugo, 2008, "El etnotexto, las voces del asombro"; Ed. Casa de las Américas, La Habana

Ottman, Graciela, 2005, "Una aproximación al marco conceptual de la Agroecología". En *Agroecología e historia desde Latinoamérica. Elementos para el análisis y potenciación del movimiento agroecológico: el caso de la provincia argentina de Santa Fe*. Rosario: Centro de Producciones Agroecológicas Rosario (CEPAR) / Universidad de Córdoba, pp. 18-32.

Paredes, Julieta, 2010, "Hilando fino: Desde el feminismo comunitario". Comunidad Mujeres Creando Comunidad. DED Bolivia (edición impresa, Artes Gráficas, La Paz, Bolivia).

Pérez Akaki, Pablo & González, Alma Amalia, 2013, "Del sabor a café y sus nuevas invenciones: Escenarios cafetaleros de México y América Latina", Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Edición Digital.

Pérez Campa, Mario y Sotelo Santos, Laura Elena, 2007, "Los mayas. El esplendor de una gran cultura", Monclem Ediciones, México D.F.

Pérez Moreno, María Patricia, 2012, "O'tan-o'tanil. Stalel tseltaletik yu'un Bachajón, Corazón. Una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los tseltaletik de Bachajón, Chiapas, México. Tesis que presenta para obtener el título de Maestría en Antropología en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador.

Pérez Orozco, Amaia, 2014, "Subversión feminista de la economía: El conflicto capital-vida". Editorial independiente Traficantes de Sueños. Madrid.

Plan de Adaptación, Ordenamiento y Manejo Integral de las cuencas de los ríos Grijalva y Usumacinta (PAOM), 2013, Programa de adaptación a las consecuencias de cambio climático en la provisión de servicios de la cuenca del Grijalva Volumen Diagnóstico Integrado con Identificación de Áreas Prioritarias. Abt Associates Inc & BID. México

Plan Estatal de Desarrollo Chiapas 2013-2018 (PED (2013), Gobierno del Estado de Chiapas

Polany, K., 1944, *La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2009): "De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana". Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, Volumen 8, N° 22, p. 121-136. En mismo texto cita de Díaz-Polanco, Héctor (2004), *El Canon Snorri*, Ed. UACM, México D.F

Quijano, Aníbal, 2000, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En Edgardo Landier (comp.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. [En línea]:<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

——— 2000, "El fantasma del desarrollo en América Latina". Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, Vol. 6 N° 2 (mayo-agosto), pp. 73-90.

Razeto, Luis, 1994, "Centralidad del Trabajo y Economía Solidaria (artículo publicado en Economía & Trabajo, Año 2, N° 3, 1994, PET, Santiago de Chile.

——— 2010, "Desafíos y proyectos de la economía solidaria". Texto de videoconferencia en el marco del V coloquio local, III Coloquio Regional, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fé, Argentina.

Rendón Monzón, Juan José, 2003, "La comunalidad: modo de vida en los pueblos indios". Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, Conaculta, México.

——— 2003, "Taller de Diálogo Cultural. Una propuesta metodológica para estudiar, diagnosticar y desarrollar las culturas indígenas". Universidad de Guadalajara, UACI, Ce Acatl, México.

Reyes, Giovanni. E., 2001, "Principales teorías sobre el desarrollo económico y social". Nómadas, núm. 4, Universidad Complutense de Madrid, España.

Reyes, J.A., J.P. Gómez, R.O. Muis, R. Zavala, G.A. Ríos y O. Villalobos," 2012, *Atlas de Propiedad Social y Servicios Ambientales en México*", Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura. Cooperación Técnica, Registro Agrario Nacional - Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura. México. 157 pp.

Rodríguez-Moreno, José Ramón, 2011, "Xitalhá: Vida y subsistencia a la sombra del café". Tesis de doctorado en Antropología Social, U. Iberoamericana, Ciudad de México.

——— 2013, "Elementos de la praxis y del corpus del conocimiento etnoecológico tseltal en comunidades de la Sierra Norte de Chiapas", en Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos, vol. XII, núm. 1, enero-junio de 2014, México, pp. 92-106.

——— 2014, "¿Es posible desarrollarse en torno al café orgánico? Las perspectivas de un negocio local -global en comunidades mayas". En Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 19, mayo-agosto, 2014, Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia. Pp. 217-241

Rodríguez Rivera, Oscar, 1998, "Situación actual de las comunidades indígenas de Chiapas", Informe (inédito), Chiapas.

——— 1999, "Proyecto de seguridad de vida desde los sistemas productivos indígenas en la región de Chilón, Chiapas. Racionalidad socio-ambiental, humanización del tejido social e instauración de la autonomía", Corporación Universitaria Santa Rosa de Cabal, Especialización en agroecología y desarrollo rural humano en sistemas tropicales andinos, Risaralda, Colombia.

——— 2011, "Sustentabilidad rural y agroecología en comunidades indígenas de Chiapas" en Jaime Morales Hernández (Coordinador) *La agroecología en la construcción de alternativas hacia la sustentabilidad rural*. Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Editorial Siglo XXI, Pp.261-295

Rubio, Blanca, 1994, "La agricultura mundial de fin de siglo: hacia un nuevo orden agrícola internacional", UNAM, CRIM, México.

Sánchez Juárez, Gladys Karina, 2015, "Los pequeños cafeticultores de Chiapas: Organización y resistencia al mercado". Tuxtla: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Santiago, Jorge, 2009, "1994. Chiapas. Primero de enero". En *Días Rebeldes. Crónicas de insumisión*. Ediciones Octaedro. Barcelona. España.

——— 2010, "La práctica de la economía solidaria en las comunidades autónomas de Chiapas." México, en Vie Economique, Volume 1, número3. [En línea]: http://www.sjsocial.org/crt/articulos/759jorge_santiago.htm

——— 2014, "Economía Solidaria Política" (inédito); Teopisca, Chiapas.

Sara Da Ros, Giuseppina, 2007, "Economía solidaria: aspectos teóricos y experiencias". Unircoop. Vol. 5 .Universidad Pontificia de Ecuador. [En línea]: www.economiasolidaria.info

Schlittler, Jaime, 2012, "¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas", Tesis que presenta para obtención del grado de Maestría. Ciesas Sureste, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. Listado de municipios y núcleos agrarios en el estado de Chiapas focalizados en pro a la Cruzada contra el Hambre.

Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU) en Patrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA), Listado de municipios y núcleos agrarios en el estado de Chiapas focalizados en pro de la Cruzada contra el Hambre.

Segato, Rita Laura, 2014, "Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres". En Espinosa-Miñoso, Y., Gómez Correal D., Ochoa Muñoz, K., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca. Colombia. Pp.91-104.

Sen, Amartya, 2000, "El Desarrollo como Libertad". Introducción En Amartya Sen *Desarrollo y Libertad*. P.p. 19-28.

Sepúlveda, Ibis, 1992, "El cambio tecnológico en el desarrollo rural, Propuesta convencional sobre desarrollo: la visión de los países industrializados", Universidad Autónoma Chapingo. México. Pp. 13-43

Sevilla, Eduardo & Risth, S. (s/f), "Metodologías agroecológicas: Una propuesta intercultural de sistematización". Inédito. Andalucía: Instituto de Sociología y Estudios Campesinos (ISEC).

Sevilla, Eduardo; Guzmán G; Morales, Jaime & Equipo ISEC, 1996, "La acción social en agroecología". En: Agricultura ecológica y desarrollo rural. Segundo congreso de la Sociedad española de agricultura ecológica. Pamplona-Iruña: septiembre, Pp. 41-49.

Shiva, Vandana, 2002, "Exportación a toda costa: la receta de libre comercio de Oxfam para el Tercer Mundo". [En línea]: <http://biblioteca.hegoa.ehu.es/registros/12177>

Solidaridad para el Desarrollo y la Paz (Sodepaz), 2004, "Café: una crisis que dura 15 años". En *Dossier Comercio Justo*. Madrid. España.

Subcomandante Insurgente Moisés, 2015, Comisión Sexta del EZLN: "El Pensamiento Crítico frente a la hidra capitalista I". Ed. Independiente

Toledo, Víctor Manuel, 1993, "La racionalidad ecológica de la producción campesina". En: Sevilla E. & González, M. (eds). *Ecología, Campesinado e Historia*. Madrid: La Piqueta, Pp. 197-218.

——— 2000, "La paz en Chiapas ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa"; ediciones Quinto Sol, UNAM, México D.F., México, p.256

Van der Hoff Boersman, Franz, 2005, "Excluidos hoy, protagonistas mañana", Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo, Oaxaca, México.

Valadez, Ana Luz, 2015, “Política ambiental, pago por servicios ambientales y acciones tempranas de REDD+ en el territorio del pueblo chuj”. Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (CECCAM). México D.F.

Vargas Vásquez, Xaab Nop, 2007, “Wejën Kajën, las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comunal”. Ed. H. Ayuntamiento Municipal de Tlahuitoltepec, Oaxaca.

Vásquez Vásquez, Juana, 2013 “La participación de las mujeres en la construcción de la comunalidad”. En Nahón, Abraham (Editor), Cuadernos *del Sur*. Año 18. Núm. 34 Enero-Junio. CIESAS, INAH, UABJO. Oaxaca, México. Pp. 99-102

Viqueira, Carmen, 2001, “El enfoque regional en antropología”, Universidad Iberoamericana; México, D.F.

Wallerstein, Immanuel, 2005, “La Crisis Estructural del Capitalismo” (Parte I: Caps 1,2 y 3). Centro de estudios, información y documentación “Immanuel Wallerstein”, Editado por Cideci-Unitierra y Contra historias (La otra mirada de Clío). (Compendio de textos de años anteriores).

Walsh, Catherine, 2013, “Interculturalidad crítica y decolonialidad. Ensayos desde Abya Yala”. Ediciones Cideci-Unitierra. Chiapas.

Wynne, Brian, 2013, “Ciencia global, el maíz mexicano y el neoliberalismo molecular: cambiando los fundamentos de la ciencia, innovación y políticas para una alimentación y una agricultura sustentables”, En Álvarez-Buylla, Elena y Pineyro, Alma (coordinadoras), *El maíz en peligro ante los transgénicos. Un análisis integral sobre el caso de México*, UNAM, México, pp. 279-312.

Otros recursos en línea:

<http://www.ceieg.chiapas.gob.mx>

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

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

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

<http://www.coneval.org.mx>

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

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

<http://phina.ran.gob.mx/phina2/>