



UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y ECONÓMICO ADMINISTRATIVAS

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES

MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA APLICADA

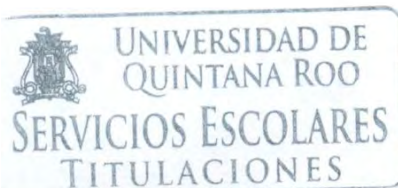
LEKIL KUXLEJAL DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS MUJERES, UNA
ALTERNATIVA A LA MODERNIDAD EXCLUYENTE: EL CASO DEL BARRIO
GUADALUPE TEPEYAC, MUNICIPIO DE CHILÓN, CHIAPAS

PRESENTA

FRANCISCA REBECA LARA FLORES

DIRECTOR: JULIO CESAR ROBERTOS JIMENEZ

CHETUMAL, QUINTANA ROO, INVIERNO DEL 2016



UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y ECONÓMICO ADMINISTRATIVAS

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES

TESIS ELABORADA BAJO LA SUPERVISIÓN DEL COMITÉ, APROBADA

COMO REQUISITO PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA APLICADA

COMITÉ DE TESIS

DIRECTOR: _____

DOCTOR: JULIO CÉSAR ROBERTOS JIMÉNEZ

ASESOR: _____

DOCTORA: LIGIA AURORA SIERRA SOSA

ASESOR: _____

DOCTORA: XOCHITL BALLESTEROS PÉREZ



CHETUMAL, QUINTANA ROO. INVIERNO DE 2015



División de Ciencias Sociales y Económico Administrativas

Una no Escoge

**Una no escoge el país donde nace;
pero ama el país donde ha nacido.**

**Una no escoge el tiempo para venir al mundo;
pero debe dejar huella de su tiempo.**

Nadie puede evadir su responsabilidad.

**Nadie puede taparse los ojos, los oídos,
enmudecer y cortarse las manos.**

**Todxs tenemos un deber de amor que cumplir,
una historia que nacer
una meta que alcanzar.**

**No escogimos el momento para venir al mundo:
Ahora podemos hacer el mundo
en que nacerá y crecerá
la semilla que trajimos con nosotrxs.**

Gioconda Belli

Con dolor, rabia y amor, el esfuerzo que ha implicado la recopilación y análisis de los datos, así como el compromiso de contribuir con acciones aquí y ahora al sueño colectivo de un mundo más justo, está dedicado a los 43 alumnos de Ayotzinapan desaparecidos y los seis asesinados por el estado en septiembre del 2014. A todas las mujeres víctimas de feminicidio en México.

A lxs maestrxs encarceladxs, asesinadxs y torturadxs por el estado durante la lucha magisterial en el 2016.

A lxs miles de migrantes y ciudadanxs mexicanxs sacrificadxs en los últimos años.

A quienes viven y mueren trabajando por la vida, el territorio y la dignidad.

Agradecimientos

Agradezco a Mercedes Olivera Bustamante, a las hermanas del divino pastor de la misión de Bachajón Trini y Esther que con amor, respeto, paciencia y empatía han compartido tiempo y espacio con lo que han sido para mí la inspiración para convertirme en la mejor versión de mi misma y poder servir con fuerza, amor y humildad; agradezco también a la gente hermosa que conocí en Chetumal como a Julio y a Silvia quienes me cobijaron amorosamente sin conocerme desde mi llegada en el 2013, a mis compañerxs de maestría, a Adriana Medina por su ternura y aceptación, a Beatriz Alvarado por su capacidad de dar, a Reylbeck a quien imagino y recuerdo con semillitas en el morral, de quien aprendí que a boca callada y con el ejemplo unx puede hacer pequeñas cosas que generan grandes cambios, por su silencio, por su nobleza, por su espíritu, a Juan Castillo por su flexibilidad y nobleza, a Álvaro por liviano y empático, al campechano por cuidarme y compartir, a Juan Carlos Mijangos por escuchar, por ser mi ejemplo de compromiso y responsabilidad. A Chetumal por ser para mí un Temazcal.

A las personas del barrio Guadalupe por compartir, por abrir su corazón, por saberme y aceptarme como parte de la comunidad, porque seguiremos construyéndonos, aprendiéndonos, fortaleciéndonos, mirándonos y escuchándonos.

A mi madre, padre, hemanxs y sobrinxs a quienes amo tanto.

A la vida.

Índice

Introducción.....	5
--------------------------	----------

Capítulo 1

Lekil kuxlejal.....	12
----------------------------	-----------

Chopol Kuxlejal.....	24
-----------------------------	-----------

Capítulo II

El porqué de la búsqueda de alternativas: Una larga historia de violencias, despojos y resistencias.....	27
---	-----------

Desarrollo y modernidad excluyentes.	37
--	-----------

Neoliberalismo: la gota que derramo el vaso.....	47
---	-----------

El ya basta de nuestrxs hermanxs y maestrxs zapatistas.....	49
--	-----------

La Autonomía para caminar el lekil kuxlejal	57
--	-----------

Falta lo que falta y en ese faltar, seguimos estando nosotras, las mujeres.....	66
--	-----------

CAPÍTULO III

Rastreando el camino y lxs caminantes.....	70
---	-----------

La educación como estrategia fundamental de la acción de la Misión de Bachajón.....	81
--	-----------

La naturaleza del conocimiento y el proceso de aprendizaje en el pueblo tzeltal	82
--	-----------

Método de inserción intercultural profunda.	108
---	------------

Capítulo IV

La experiencia en el barrio Guadalupe.....	111
Reflexiones finales.	123
Anexos.....	124
Bibliografía.....	134

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo que pretende ser en algún momento de investigación-acción colaborativa y dialógica, por ahora, es mostrar el proceso de construcción y aprendizaje de un proyecto en una comunidad desde su historia propia. Que ha estado elaborándose desde las formas, sentires, pensares, saberes y espiritualidad de las personas que lo habitan.

Otro de los objetivos es que pretende servir además de a la comunidad misma, a antropólogos como yo, que tienen el deseo de regresar a sus comunidades para contribuir al fortalecimiento y buena vida de las personas que lo habitan, esto implica construir y alimentar una antropología de nosotrxs y para nosotrxs en el que lxs antropólogos somos parte del problema, personas descolonizándonos, desaprendiendo y liberándonos de las diferentes opresiones del sistema hegemónico, es decir, implica abonar a un sistema contrahegemónico.

Este reconocernos nosotrxs lxs antropólogos parte del problema, parte de la solución, reconociendo que el curriculum que llevamos, nos hace sabedores de no poseer recetas de solución a problemas que no padecemos, y que por ello es necesario estar allí, en la práctica y vivencia, creando y compartiendo herramientas que en nada son superiores a las herramientas y saberes de la comunidad, así, el conocimiento sólo es posible en la colectividad, un camino en el que se hace realidad una nueva educación en contra de la competitividad, la comercialización y el individualismo; una educación de lucha por la vida, el territorio y la dignidad en la que nos convertimos en hermanas y hermanos que somos, simultáneamente educandos-educadores (Freire 1985, Lenkersdorf 2006)

Para ello, es necesario un análisis constante de la antropología que hacemos, Esteban Krotz al igual que otrxs analíticos de las ciencias sociales como Silvia Ribera Cusicanqui, nos comparten la observación del peligro ante el afán de buscar una identidad en las epistemologías del sur y de reconstruir, en este caso el desarrollo de la antropología, ya que se prevé el riesgo de pasar por alto su heterogeneidad interna, sus fracturas y sus discontinuidades, y de no poder dar cuenta adecuadamente de la emergencia de situaciones nuevas. Con esto, podemos decir que, se corre el riesgo de seguir reproduciendo el poder como una forma de colonialismo del saber interno, aun con el discurso descolonial. O bien, como de por sí ha sucedido, un extractivismo de saberes, en donde, representantes reconocidos hegemónicamente con el discurso

descolonial hablan y dicen sin construir desde abajo, sin servir a la sociedad, sin estar en donde surgen y se hacen estos conocimientos, obteniendo los créditos e invisibilizando a lxs verdaderxs creadores del conocimiento; es importante recordar y reconocer que en los movimientos sociales se crean conocimientos, se discuten teorías, se transforman, se alimentan y son cooptados por académicos oportunistas que arreglan el discurso en un lenguaje académico y vendible, con lo cual sólo gana quien pretende hacer antropología.

Así entonces, los departamentos de estudios culturales de muchas universidades norteamericanas han adoptado a los “estudios postcoloniales” en sus currículos, pero con un sello culturalista y academicista, desprovisto del sentido de urgencia política... sin alterar para nada la relación de fuerzas en los “palacios” del imperio, los estudios culturales de las universidades norteamericanas han adoptado las ideas de los estudios de la subalternidad y han lanzado debates en américa latina creando una jerga, un aparato conceptual y formas de referencia y contrareferencia que han alejado la discusión académica de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes. Los mignolo y compañía han construido un pequeño imperio dentro del imperio, recuperando estratégicamente los aportes de la escuela de los estudios de la subalternidad de la india y de múltiples vertientes latinoamericanas de reflexión crítica sobre la colonización y la descolonización (Cusicanqui 2010:70)

El miedo a soltar el poder que la institución académica otorga a lxs antropólogxs, la falsa creencia de que, es exclusivamente en la universidad, en la academia en donde se produce el “verdadero conocimiento”; el miedo de pensar en colectivo y valorar los diferentes conocimientos sin ser protagonistas, pueden ser algunas de las razones por las que se busca una identidad, por ejemplo en la antropología mexicana; evadiendo de cierto modo la invitación a teorizar sin disciplina (Castro-Gómez y Mendieta 2008) indisciplinar las ciencias sociales (Walsh, Schiw y Castro-Gómez 2002) el miedo de “perder de nuevo a sus sujetxs de estudio”.

La resistencia de asumir con seriedad que una antropología comprometida es responsable de la transformación de este mundo tan violento y desigual por un mundo más justo; esto implica, una transformación desde dentro de las personas que hacen antropología o gente que pretende abonar al sueño de la mayoría, abandonando la soberbia que muchas veces da la colección de papeles que hacen el curriculum a lo

largo de la vida; implicaría, entender seriamente de una vez por todas, que muy poco sabemos y mucho tenemos que aprender de quienes “pretendemos estudiar” y a quienes tradicionalmente desde la antropología, se han visto como los otros, manteniendo la distancia, aun habiendo nacido y crecido en la comunidad. Ivan Illich, Jean Robert, Majid Rahnema, Mijangos y muchos decoloniales, poscoloniales y otros enfoques tan de moda, proponen que las personas que tenemos “el síndrome de científico objetivo” o colonizadas del poder-saber, necesitamos hacer un fuerte trabajo terapéutico de auto conocimiento, autorreflexión y descolonización interior para ver más allá del cuadro colonial e imperialista que no nos permite ver salidas a la crisis civilizatoria que enfrentamos en la actualidad.

Hablar de los sentimientos en el quehacer científico sigue siendo peligroso y vergonzoso en la mayoría de los casos. La ciencia, desde una lógica patriarcal, asume que los sentimientos son debilidad y mismamente incompatible con la alardeada “racionalidad”. No podemos privar a quien “hace ciencia” de su partidismo, de sus sentimientos sin privarle también de su humanidad, de manera parecida ocurre que tampoco podemos privarle de sus valores o destruirlas sin privarle como persona y como científicx. Nuestras motivaciones y nuestros ideales e ilusiones puramente científicas hunden sus raíces más profundas en valoraciones extra científicas y, en parte religiosas. El científico objetivo y “libre de valores” no es el científico ideal. Sin pasión la cosa no marcha; la expresión “amor a la verdad” no es una simple metáfora (Popper 1973:55)

Tradicionalmente la antropología se ha hecho para el estudio de lxs otrxs, sin embargo, desde ya algunas décadas se habla de una antropología de nosotrxs y para nosotrxs ¿Se necesita y es posible un discurso global e incluyentemente justo de lo que es antropología? ¿Quiénes, para que y porqué buscan el reconocimiento de la antropología hegemónica occidental? ¿En el afán de luchar por ese reconocimiento como prioridad en el campo intelectual, subordinamos las urgencias de las sociedades con las que trabajamos, adueñándonos de los conocimientos que de sus luchas, resistencias y organización y necesidades emergen, para posicionarnos intelectualmente sin dar el debido reconocimiento del origen de aquellos conocimientos?

Sabiendo que dos de los quinientos individuos más ricos del mundo tienen tanta riqueza como los 40 países más pobres con una población de 416 millones de personas y que la

riqueza de los primeros aumenta cada vez más mientras que los segundos mueren cada vez más empobrecidos, no podemos darnos el lujo de no mirar y no actuar ante esta realidad de crisis civilizatoria, ecológica sin posicionarnos políticamente y seguir jugando al científico objetivo y neutral. (De Sousa Santos 2010)

Unx siempre tiene posicionamiento, incluso o más aun, lxs que dicen ser neutrales, los que recuerdan constante mente la objetividad, ideólogos del estado, los de allá arriba, en donde toda teoría que se respete debe cumplir una doble función: por un lado: desplazar la responsabilidad de un hecho con una argumentación, que no por elaborada es menos ridícula; y, por el otro, ocultar la realidad (es decir, garantizar la impunidad). Subcomandante insurgente Marcos, 2007, Hernández, Aida 2007, y Karl R. Popper 1973.

Se habla de antropología comprometida, colaborativa, dialógica, militante, antropología del nosotros y se propone también la importancia de la autoría colectiva en los estudios antropológicos comprometidos, es decir, por medio de la metodología, la gente hace investigación, análisis y propuestas. Esta tesis es un primer paso en el objetivo de hacer algo diferente siendo yo antropóloga parte del problema, de la lucha, de la solución, una antropóloga militante con un posicionamiento político definido en el momento en el que escribe y actúa.

Xochitl Leyva y Araceli Burguete (2010) señalan, que si bien, la metodología antropológica es asumida como colaborativa, existe la conciencia de que cualquier quehacer científico es por naturaleza colaborativo, pensando por ejemplo en que cualquier tipo de antropología ha ido siempre de la mano del Estado-nación, de los poderes imperiales, de los grupos de interés, de los partidos de Estado, es decir, siempre hay un lineamiento político. Por ello, las autoras quieren hacer énfasis en que la colaboración ha asumido y puede asumir mil formas distintas, y que el caso del cual participan por ejemplo en el CIESAS, opta por el concepto COLABORATIVO para marcar la especificidad de intentos previos desarrollados en el marco de la investigación descolonizada.

“Esto quiere decir que antes de ser conocimiento la ciencia ya es actividad, y esta actividad debe entenderse como practica colectiva de producción de un corpus teórico que, inevitablemente, llevara las marcas de las circunstancias y los sujetos que los producen” (Rivera Cusicanqui, 2010:12). El punto es entonces poder lograr

problematizar esas “marcas de nuestras circunstancias” y tratar de generar un conocimiento situado y posicionado ético-políticamente. Hablar de conocimiento situado, implica hacer evidente y consciente el cómo, por qué y para que de la investigación, es decir, vernos a nosotras mismas como parte del proceso de investigación, intentando dejar clara la mirada que nos está guiando en la construcción de conocimiento.

Desde mi sentipensar como antropóloga, creo que, para romper con los diferentes colonialismos, hablar y ejercer nuestras epistemologías propias, practicar una ecología de saberes como cual derecho que no ha de pedirse sino que ejercerse independientemente del reconocimiento de la “ciencia antropológica occidental”, es necesario y ya se ha estado caminando más allá de una antropología dialógica-crítica-colaborativa; es importante hacer un mayor esfuerzo en crear coautorías serias, encontrando estilos colectivos propios y cuestionando siempre los conceptos y debates que, como analiza y denuncia Ribera Cusicanqui (2010) son extraídos y luego vueltos a colocar inclusive dentro de los movimientos sociales en donde se generó inicialmente el conocimiento pero esta vez, de regreso con pérdidas importantes como el sentido de lucha.

Es importante nunca perder de vista el objetivo de transformación de nuestro mundo, aceptando y aprendiendo de las diversas formas de crear conocimiento, es decir, aceptar y reconocer las antropologías, teorías que surgen del análisis crítico, pero también del corazón, la rabia y demás saberes de quienes ponen el cuerpo para transformar los lugares concretos donde caminan y respiran.

Para el trabajo que ahora presento, escribo como mujer nacida y crecida en el barrio Guadalupe en el que fui testiga y estuve inmersa en la dinámica de violencias que se sufren en el barrio Guadalupe Tepeyac, violencias que pesan un poco más sobre las mujeres por el hecho de ser mujeres. A los 17 años salí de ese contexto para estudiar antropología, lo que me ha permitido problematizar esas “marcas de las circunstancias” y generar este conocimiento posicionado ética y políticamente como antropóloga feminista comunitaria¹, conocimiento que se ha ido alimentando en la revisión profunda

¹ A lo largo del texto intento ser congruente y siguiendo el ejemplo de las académicas feministas evito el lenguaje sexista utilizando la letra X en las palabras en las que se incluyen mujeres y hombres; algunas feministas optan por utilizar la arroba (@) y otras la E por ser neutral.

de mi historia propia para evitar proyecciones y problemas que lejos de servir al bien común, obstruyan el trabajo colectivo.

El trabajo está dividido en cuatro capítulos; el capítulo uno se subdivide en dos apartados, en la primera parte se muestra el concepto de lekil kuxlejal para las personas del barrio Guadalupe quienes lo perciben como algo inalcanzable, algo que en todo caso pudo haber sido posible en el pasado, sin embargo, los cambios acelerados en el contexto político económico en las últimas décadas, no han logrado asimilarse o adaptarse en la sique de las personas, ya que los cambios económicos y políticos no van a la par con la mentalidad, en la que incluso, al pasar generaciones, los modelos tradicionales de pensamiento adquieren cambios apenas perceptibles que las personas del barrio Guadalupe viven como sufrimiento, conflicto e impotencia asimilada.

Esto abre la posibilidad de continuar con la segunda parte en la que se expone la problemática que se sufre en el barrio Guadalupe Tepeyac, contrario al lekil kuxlejal o buena vida, definimos la mala vida o el chopol kuxlejal, problemas que se entrecruzan y refuerzan profundizando el sufrimiento en el cuerpo y corazón de las personas que habitan el barrio; se muestra desde el enfoque de género para trabajar con una metodología que nos empodere también desde la opresión de género.

En el segundo capítulo se muestra la historia que fue gestando la situación actual que hoy sufren las personas del barrio, historia que en muchas partes fue recordada por lxs ancianxs del barrio y reforzada con investigación de archivo, este volver y buscar a la memoria como metodología de concientización, partiendo de que es necesario volver a la historia para comprender la situación actual y trazar estrategias de acción. Podemos ver en este capítulo una historia de despojos, explotación, discriminación, racismo y utilización de las mujeres. Se hace también un recuento de la lucha zapatista en la región, movimiento y preparación en la que directa e indirectamente estuvieron involucradxs lxs que habitan el barrio, algunxs también como contrainsurgentes. Podemos observar que si bien ha habido profundos cambios en la historia, la lógica de explotación y despojo sigue siendo la misma y lxs oprimidxs son también lxs mismxs, el barrio Guadalupe es resultado de los intereses y relaciones de poder década tras década.

A través del recuerdo de este pasado, vemos el surgimiento de la idea de modernidad, progreso, desarrollo y su impacto en la vida de lxs históricamente empobresidxs, el discurso de inclusión, derechos humanxs, interculturalidad y la enorme lista de palabras que políticamente se ha utilizado para manipular, reproducir y profundizar la pobreza genealógica de las personas del barrio. En la última parte de este capítulo se intenta explicar el lekil kuxlejal como horizonte de lucha en el caminar de lxs zapatistas. Así mismo se muestran algunas dificultades que han expresado no haber superado completamente en su lucha, como lo es la igualdad entre hombres y mujeres, problema que comparten como uno de los mayores retos en los diversos movimientos para la buena vida.

En el capítulo tres, se exponen tres metodologías de trabajo que han sido las que han encausado e inspirado mi modo de caminar aprendiendo con personas de origen e influencia tzeltal, sobre todo con las personas del barrio Guadalupe. Estas son, la educación popular y otras que con esta se han fortalecido y originado, lxs zapatistas, la misión jesuita de Bachajón y la propuesta metodológica inserción intercultural profunda de Mijangos (2006) con quienes comparto el posicionamiento político, el compromiso social y los valores con los que caminan.

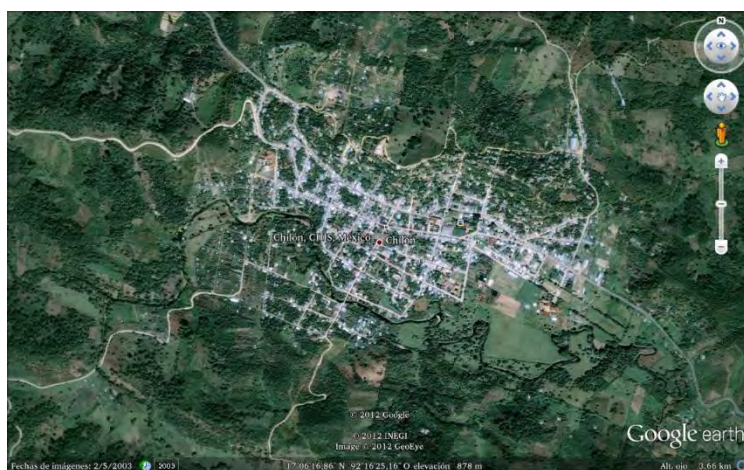
En el cuarto y último capítulo se comparte la experiencia en el barrio Guadalupe, en la primera parte intento mostrar los grandes errores que he cometido como antropóloga, posteriormente expongo los continuos aprendizajes, las dificultades de trabajo colectivo y los continuos cambios que se han tenido que hacer para realmente hacer un trabajo colaborativo y dialógico.

Haciendo al final de este capítulo algunas breves reflexiones.

Capítulo 1

El municipio de Chilón se localiza en la región VI selva o montañas del oriente del Estado de Chiapas, por su ubicación colinda al norte con los municipios de Tila, Salto de Agua, Tumbalá y Palenque, al sureste y sur con Ocosingo y al oeste con Sitalá, Pantelhó y Simojovel de Allende. La cabecera municipal es la población llamada Chilón, que se localiza al 17° 6'13" latitud norte y 92° 17' 1" longitud oeste, a una distancia aproximada de 225 kilómetros de la capital del estado, y una altura de 870 metros sobre el nivel del mar. El barrio Guadalupe Tepeyac en dónde se dialoga la presente investigación-acción colaborativa, se localiza al norte de la cabecera municipal.

El municipio de Chilón, Chiapas, por muchos años ocupó el primer lugar en marginación a nivel nacional; según los datos del SEDESOL, CONEVAL e INEGI en el informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social de la subsecretaría de prospectiva, planeación y evaluación 2010, el municipio ocupa el lugar número 47 en rezago social a nivel nacional y el lugar 25 en extrema pobreza, es decir, 87.519 (70.57%) de 111.554 personas viven en extrema pobreza en el municipio.



LEKIL KUXLEJAL

Lekil Kuxlejal en lengua originaria tzeltal, se ha interpretado y traducido al español como buena vida; lo que “buena vida” pueda significar en los diferentes momentos y contextos históricos y políticos, es muy divergente, incluso de persona a persona en sus

múltiples diferencias como las de clase, etnia, edad, género; por eso, es necesario intentar comprenderlo desde su historicidad y cultura específica. También es importante tomar en cuenta las limitaciones ante nuestras formas de ver y oír occidentalizadas, que conllevan a la desvaloración histórica de las diversas formas de conocer y relacionarnos con el mundo, con el universo; nos encontramos frente a la necesaria tarea de aprender a filosofar, a escuchar, a conocer en otras claves como lo sugiere Carlos Lekendorf (2008), es decir, romper fronteras del cuadro ideológico hegemónico homogeneizante, una invitación a la descolonización epistémica, a localizar el conocimiento y descolonizar lo “experto” (Escobar 2012).

Una invitación a “pulir nuestros lentes” como ha sugerido Spinoza para ver y escuchar mejor; hacer filosofía como ese trabajo crítico del pensamiento crítico sobre sí mismo, dejar de legitimar lo que ya se sabe y emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensarlo de otro modo (Foucault 1966). Tomando en cuenta que la ciencia, no es más que un tipo pensamiento que se ha impuesto y “legitimado” sobre otros muchos saberes por medio de la escuela como institución “moldeados por la propaganda” o “interpelados” por esa forma de conocer devalorante que nos lleva a creernos “libres” de decidir (ídem). Para adaptarnos, muchos hemos renunciado a las manos sino es para presionar botones, teclas o agarrar un volante. La mayoría de las veces, nuestros pies han dejado de ser órganos sensoriales para aprehender el mundo. Para ser “sabedores” oficialmente legitimados debemos hacer callar la voz de nuestro corazón y cuándo más pretendamos ser detentores de saberes superiores, menos pensamos con nuestra propia cabeza. Aún más, creemos que ha aumentado nuestras posibilidades de vernos admitidos en el club de los ganadores (Ranema 2010), todo esto en masculino, siendo patriarcal el conocimiento homogeneizador que se ha impuesto, silenciando, expropiando y manipulando el pensamiento, las palabras y los saberes de las mujeres dentro de la amplia gama de diversidades epistémicas; conocimiento patriarcal y colonizado, que las mujeres que intentamos ser escuchadas, hemos tenido que adoptar en muchos casos, con lo que seguimos equivocándonos. Es entonces un reto construir y escuchar el conocimiento, también desde el cuerpo y corazón de mujeres que somos, despatriarcalizando y descolonizando nuestros saberes.

Es importante entonces conocer con el corazón, con el cuerpo, y con toda aquella memoria y mensajes que se asoman a nuestras mentes, en nuestros sueños y que hemos tenido que silenciar en nombre de la razón occidentalizada.

Aunque esto de aprender a escucharnos, aprendernos de otro modo, es un largo camino individual y colectivo que ha de recorrerse, en este trabajo, por las limitaciones de tiempo, hago el esfuerzo de mostrar los primeros pasos en la descolonización y despatriarcalización de mis propias ideas, acercamiento y compromiso individual y comunitario, intentando que tanto en el lenguaje como en los objetivos del propio quehacer antropológico se encuentre contenida la congruencia de este inicio de camino; sin embargo, reconozco mis limitaciones actuales, y ante ello, el riesgo de todavía cargar como lastre, las formas colonialistas y patriarcales de conocimiento, no a modo de justificación, si no más, asumiendo que falta mucho por hacer para desmentir y revalorar esas “únicas verdades” que llamamos “ciencia”.

El Lekil Kuxlejal es un concepto formado por dos palabras en tzotzil o en tzeltal. Lekil es un adjetivo marcado en su forma atributiva, es decir, cuando califica a un sustantivo debe tomar algún afijo que indique dicha función. Lekil tiene de base el adjetivo en su forma no marcada que es lek que significa “bueno, bien” y cuando va a calificar un sustantivo debe tomar un sufijo que en este caso es -il. Por su parte la palabra kuxlejal es una palabra derivada que tiene como base la raíz kux que puede entenderse como “revivir, volverse sobrio” pero también con el significado de “descansar”. Primero, esta raíz deriva un estativo posicional dando como resultado kuxul “vivo, viviente”. Segundo, de esta derivación, kuxul puede derivar un sustantivo mediante el sufijo -ej, pero en este proceso kuxul pierde la vocal del sufijo anterior dando como resultado kux-lej quiere decir algo así como vivencia, o vida en términos del proceso de vivir o el estado de estar con vida. Sobre kuxlej se puede derivar un sustantivo abstracto mediante el sufijo -al, quedando kuxlejal que implica más fuerza al sustantivo anterior hablando en un sentido de totalidad².

kux → kux-ul → kuxlej → kuxlejal

Verbo → estativo posicional → sustantivo → sustantivo abstracto

Entendemos que este par de palabras tienen una raíz muy profunda en la cosmovisión y filosofía maya (López Austin 2006); las comunidades mayas han creado una forma de pensar y conocer el mundo que ha sido producto de procesos de larga duración en los

² Para la comprensión del significado Lekil Kuxlejal para los tseltales, la tesis de maestría ¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas (2012) de Jaime Schlittler Álvarez, ha sido de vital importancia.

que el sincretismo y la hibridación cultural juegan un papel importante, sobre todo, desde una larga historia de discriminación, opresión, explotación, esclavitud y racismo de la cultura europea sobre la cultura indígena y el entronque patriarcal³.

De acuerdo con Paoli (2003) podemos asumir que estamos ante la memoria de un ideal colectivo que apunta hacia el fortalecimiento de la cultura propia, hacia una ética de actitudes que sigue siendo fundamental para apreciar, juzgar la vida social y modelar la racionalidad.

El deseo de la felicidad, de la alegría, la búsqueda y deseo de una vida buena o *lekil kuxlejal*, ha sido un motor en la vida humana (Majid rahnema y Jean Robert); la palabra *conatus* de Baruch Spinoza nos permite pensar la vida misma como deseo de ser; el deseo de la felicidad como algo intrínseco a la naturaleza humana, y esto sucede dice Baruch, cuando una infinidad de “partes extensivas” están destinadas por el afuera a entrar en una relación particular con la persona, relación que corresponde entonces a su esencia o grado de potencia. Es en esta fase que la esencia de todo ser “que viene al mundo” está ella misma determinada como *conatus*, palabra que puede significar deseo, esfuerzo, apetito –o apetencia– de vivir y de perseverar en la existencia. Aumentar su potencia hasta sus límites naturales. Pero al mismo tiempo, por el hecho de que el *conatus* tiende a mantener y a abrir al máximo la aptitud a ser afectado por otros modos existentes, esta aptitud está constantemente expuesta a afecciones o afectos producidos desde el exterior, lo que se traduce por pasiones o “imaginaciones” que, según los casos, tienden ya sea a disminuir ya sea a aumentar la potencia del ser. El deseo que nace de la potencia del ser se ve así, frecuentemente, contrariado o apagado por deseos nacidos de ideas de todo tipo, particularmente cuando causas que provienen del afuera modifican sus facultades de reconocer lo que es bueno y útil para su propia preservación.

El *Lekil Kuxlejal* es una realidad trascendente, es la vida en este mundo y después de él. Es mucho más que una utopía. Es la vida real, hoy degradada por intereses externos, formas locales que deben fortalecerse. Y sólo puede restaurarse desde el *kochelin jbahtik*, que significa, si buscamos una traducción literal, -interioridad e intersubjetividad comunitaria-, que equivaldría a autogestión. Aunque, si nos acercamos más al sentido de la palabra, *kochelin jbahtik* se refiere más a derecho y obligación, al imperativo ético que nos damos intersubjetivamente como comunidad. La autonomía es

³ Concepto que explico posteriormente

fundamental para orientarnos hacia el Lekil Kuxlejal. Sin kochelin jbahtik e ich'el ta muk' es imposible acercarse a lo que es la vida verdaderamente buena. (Paoli, 2003)

La aproximación al español de ich'el ta muk' “vulgarmente” lo podemos traducir como respeto. Pero ich'el ta muk' es recibir a lo grande o reconocer la grandeza de alguien o algo, recibir con grandeza a alguien o algo.” (López Intzín, 2010, en Schitler 2012)

Las personas dentro de nuestras comunidades tzeltales en los distintos zumbales⁴, conformando las diversas culturas, hemos caminado hacia la búsqueda de una buena vida; en la mayoría de las ocasiones las relaciones de poder “en mayor o menor grado” no ha sido un asunto fácil de armonizar siguiendo con la lógica de lo que sería una buena vida para todxs; por ejemplo, la diferencia sexual mujer/hombre y la relación desigual entre indígenas y mestizos ha sido un componente limitador constante en muchas culturas de la que el ideal colectivo lekil kuxlejal no ha podido escapar y que se ha profundizado con las continuas invasiones y despojos occidentales (Olivera 2006)

El barrio Guadalupe Tepeyac de donde nace la inquietud por caminar hacia una buena vida, es un barrio periférico de la cabecera municipal de Chilón, Chiapas; está formado por 97 familias ampliadas, el 80% son indígenas y el 20% se autodenominan mestizos o ladinos, de estas últimas, algunas se definen como cruzaditas o mezcladitas.

Las familias indígenas que actualmente habitan el barrio Guadalupe Tepeyac, han sido expulsadas del campo durante las recurrentes crisis y políticas de desarrollo, modernidad y progreso impuestas por el sistema económico mundial y ejecutado por el estado mexicano.

En la complejidad del barrio Guadalupe Tepeyac, hay coincidencias y discrepancias acerca de lo que es un lekil kuxlejal o una buena vida. Tanto mujeres como hombres de tres generaciones, abuelxs, madres/padres y jóvenes, hemos expresado nuestras concepciones y percepciones de lo que esto significa, por falta de tiempo y error ha faltado ahora el punto de vista de lxs niñxs, ya que, hemos creído y asumido la responsabilidad de que somos lxs adultos quienes creamos a las nuevas generaciones, sin embargo, creo que nos hace falta reconocer lo que quizá en el fondo y ocultamente sabemos, hay mucho que aprender de lxs niñxs para desaprender y también desde allí, cambiar el modo de cambiar ese mundo que estamos construyendo (Jape 2010). Es

⁴ Los zumbales son comunidades tzeltales con leves variantes en la lengua y en las prácticas culturales.

importante en el ejercicio de desaprender, irnos dando cuenta de lo que vamos excluyendo y como las limitaciones y cuadraturas del “ejercicio científico” y no científico, nos llevan a la exclusión, como lo hemos sido las mujeres, lxs indígenas, la naturaleza, los sueños, los animales, los espíritus y demás existencias que poco miramos y escuchamos ante la larga historia de saberes colonizados.

Para lxs tzeltales, la concepción de la persona, así como de todxs lxs entes que tienen vida, se sustenta en el *ont'on* que constituye la esencia de cada ser, es el vínculo entre un ser y el resto del cosmos, ya que es una entidad indestructible e inmortal que identifica cósmicamente a la especie. Todo lo vivo tiene *ont'on*, los animales, los árboles, piedras, agua, cuevas, montañas, montes, es esa entidad lo que los hace estar vivxs.

Además del *ont'on*, lxs tseltales creen en la posesión de otras “dos almas: una, el *ch'ulel*, Indestructible, que continúa existiendo después de la muerte del cuerpo; y otra, el *wayjel*, alma animal por cuyo medio se asocia la persona con la naturaleza, y que es indispensable para su vida terrena. El asiento del *chu'ulel* es el cuerpo humano entero; el del *wayjel*, un animal de la selva.” (Guiteras Holmes, 1996, p.229)

Pero el *ch'ulel* es una entidad que está presente de diversas maneras y en distintas partes del mundo, es decir, la existencia del *ch'ulel* en todo lo que nos rodea, “Ah todo tiene *ch'ulel*, no vayas a pensar que no sienten tu corazón, si tienes dos o dividido el corazón o tienes mucha histeria, coraje o envidia, también lo sienten. Se requiere estar en armonía con uno para estar en paz con todo y así buscar y lograr la buena vida-*Lekil Kuxlejal*” (Lopez Intzin, en Schittler 2012).

Para lxs zeltales los sueños son muy importantes, por medio del sueño muchas de las personas reciben mensajes de lo que va a suceder, aclaran situaciones de lo que ha sucedido y despiertxs lxs ha mantenido confundidxs o desesperadxs, mensajes sobre comportamientos dañinos, también sobre asuntos que están sucediendo y se mantienen ocultos, muchxs reciben información sobre las formas de curar enfermedades, otras veces reciben encargos u órdenes de los espíritus.

Para la mayoría de las personas del barrio la tierra tiene oídos, ojos, al igual que el agua, el viento, el fuego, la tierra se enoja, se entristece y siente vergüenza; aunque en estos temas no profundizaré por ahora, lo que intento, es explicar que, la cosmovisión o

formas de conocer eficientes de los pueblos tzeltales tienen una profunda relación con la concepción, percepción, deseo y conflictos acerca de lo que es el lekil kuxlejal, es decir, la vida no está separada por áreas, sino que es en sí, una relación total.

Son muchos los factores que han ocasionado las diferencias y conflictos subjetivos acerca de lo que es el lekil kuxlejal, sin embargo, lo indispensable del sentido de comunidad, el respeto, el tener el corazón tranquilo y la paz, son elementos indiscutibles para todos.

Antes está más bonito la vida, ahí miramos más ese que es lekil kuxlejal; antes vas caminando en el camino y lo encuentras la comida, encuentras de todo, fruta, verdura, bien bonito que se daba, ahora la tierra ya no quiere dar, ya está cansado, no sé porque ese, dicen que hay mucha contaminación ya, que está enojado, que tiene oído, que tiene ojo (la tierra), antes que ahí en el río lavábamos la ropa, ahí mismo tomábamos nuestro pozolito, ahí mismo pescaban los chamacos y ya traíamos que comer... más respeto había antes, como ahora ya están maleducados los chamacos, antes hay respeto al mayor, ahora ya ni lo escuchan a los viejos, ya hasta si pueden lo pasan a empujar, ya no hacen caso los consejos que les damos, no está bien así, todo se falta el respeto... de que sirve que tiene dinero la gente si puro problema hay en la casa... pero tampoco hay trabajo horita, ya lo tienen que luchar fuera, ta muy escaso ya, puro vicio hay, puro maltrato hay, así de nada sirve que tienen dinero... ya no quiere trabajar la gente, como que ya no hay fuerza para vivir, ya lo quieren todo fácil, con la droga, con el alcohol solo lo están viendo dónde lo van a hacer el mal ... está muy enfermo sus corazón los hombres, cuándo maltratan ya está podrido ya su corazón (Doña Catalina 79 años, 2011, barrio Guadalupe Tepeyac, Chilón, Chiapas).

Para la mayoría de las personas del barrio Guadalupe Tepeyac, el lekil kuxlejal es algo del pasado, algo que existió o pudo ser posible y ya no lo es más, también se observa como un deseo muy sentido, pero imposible en esta vida. Así, sigue doña Catalina en la entrevista, con una descripción muy representativa del sentir de la mayoría acerca de lo que es el lekil kuxlejal.

Un verdadero lekil kuxlejal sólo lo vamos a ver cuándo nos muramos porque somos pobres, cuándo nos vayamos al cielo con Dios, sólo si nos portamos bien también, ahí si ya vamos a estar en paz, pura tranquilidad va a ver, no vamos a mirar penas, ahí no va a entrar la maldad... aquí no, aquí todo está corrupto... nadie tiene la culpa, o todos

tal vez... tal vez Dios quiere lekil kuxlejal pero aquí nos tocó sufrir... tal vez el puj cu (satanás) o tal vez nosotros mismos que no sabemos vivir.

A diferencia de las personas del barrio Guadalupe Tepeyac, en otros contextos de la región tzeltal, el lekil kuxlejal no es un asunto del pasado y tampoco es una utopía, un sueño a futuro o solamente un ideal irrealizable; es más bien una forma de vida en el aquí y ahora que requiere de un contexto comunitario, un reconocimiento y respeto de lo que existe como parte del equilibrio del todo, una constante lucha por la autonomía; así, arrancadas las personas del barrio Guadalupe de su territorio y comunidad, despojadas de su trabajo y vida cuya relación era directamente con la tierra en su papel de campesinxs, se vieron obligadas a cambiar de oficio y convertirse en obreros en la construcción de carreteras, escuelas, canchas de la región y también en la construcción de oficinas y hoteles en Quintana Roo y otros estados al promover la migración como parte de las políticas de desarrollo y modernización, todo esto en un periodo de pocos años, dificultando la asimilación, esto, nos facilita comprender la desesperanza que comúnmente manifiestan.

... en cada uno de nosotros en proporciones variables, el hombre de ayer (y la mujer); más aún, es el hombre de ayer quien, por fuera de las cosas, predomina en nosotros, porque el presente es muy poca cosa comparado con ese largo pasado durante el cual nos hemos formado y del cual somos resultado. Sólo que a ese hombre del pasado no lo sentimos porque vive inveteradamente en nosotros; forma parte inconsciente de nosotros mismos. Por consiguiente, tendemos a no tomarlo en cuenta y a no tomar en cuenta ni siquiera sus exigencias más legítimas. Por el contrario, las adquisiciones más recientes de la civilización nos producen una viva impresión porque, siendo recientes, no han tenido tiempo aun de organizarse en el inconsciente (Durkeim, 1938:16. Citado por Bourdieu, 1972:268).

Así, con una idea impuesta hegemónicamente de lo que se supone es la buena vida, no es difícil comprender los conflictos subjetivos entre los que se nos arrebató y aquello que se nos ofrece como cantos de sirena en el mercado moderno y liberal, haciéndonos sentir culpables de nuestra propia carencia, obligándonos a redoblar esfuerzos, a trabajar cada vez un poco más para obtener aquello que el mercado dice que podemos alcanzar, el modelo de “una buena vida” impuesta, intentos de alcanzar aquella buena vida que

termina en frustración. En esta complejidad de lo que fue, de lo que es, de la oscuridad que se visualiza a futuro, de lo que se desea aquí y ahora, se conceptualiza y se percibe lo que es el *lekil kuxlejal* en el barrio Guadalupe Tepeyac.

Como se ha podido evidenciar, no es necesario ser experta en teorías de desarrollo para entender que esa visión de buena vida, es para otrxs, a costa de la gran mayoría que le toca sostenerlo (Paredes, Julieta 2008) y es fácil saberlo, pues somos nosotrxs, quienes sufrimos el cansancio y decepción en el intento de alcanzar lo inalcanzable, desgastándonos y sintiéndonos cada vez más impotentes ante el despojo y renuncia de aquellos recursos que nos daban cierta autonomía (Esteva 2009).

Las personas del barrio Guadalupe lo tienen muy claro, pero no por eso dejan de desear aquello que ofrece y a la vez niega el sistema capitalista neoliberal; es por eso que, la mayoría de las personas que habitan el barrio ven el *lekil kuxlejal* como solamente un ideal cada vez más imposible.

Pero, veamos en que consiste ese ideal. En una de las reuniones, por medio de una lluvia de ideas, se recogió lo siguiente; se dice que *para tener una buena vida necesitamos tener medicina, tener salud, tener nuestra buena casa, que haya doctor para que nos atienda, que nos den medicinas, que haya dinerito para la educación de los niños, de los jóvenes, que haya dinerito, que haya trabajo para conseguir la comida, sin dinero no vives, que haya seguridad, hay mucho delincuente, hay mucha maldad, hay mucho alcoholismo, hay mucha falta de respeto, ya están muy echados a perder los jóvenes porque sus papás ya no les pueden pegar como antes, tampoco a los niños se les puede pegar ya, respeto necesitamos... una buena casa es de material, block, de cemento, ya no digamos otra cosa, aunque sea una buena lamina para que no entre gotera; luz, agua, drenaje... necesitamos un buen gobierno que ya no haga corrupción, que ya no sean ladrones los de la presidencia, que suelten los apoyos para el pueblo, que haya apoyo y trabajo.* Con esta manera de definir el *lekil kuxlejal* y las investigaciones sobre las políticas neoliberales asistencialistas, paternalistas, podemos observar la dependencia e impotencias que ha traído consigo la idea de modernización y desarrollo.

Después de varios ejercicios alternando y utilizando como sinónimos *lekil kuxlejal* y buena vida para poder mantener un diálogo y entendimiento también con quienes no hablan la lengua *tzeltal*; comprendí que para las personas que si la hablan como lengua

materna, lekil kuxlejal y buena vida no son sinónimos; para quienes solo hablamos el español, buena vida incluye elementos emocionales y espirituales además de lo físico y material, pero en ningún momento es tan incluyente de las diversas áreas de la existencia como lo es el lekil kuxlejal, así, para lxs zeltales, la buena vida como concepto mestizo se enfoca más a las comodidades materiales, pero hablar de lekil kuxlejal es muchísimo más que eso.

En una de las pláticas profundas, doña Catalina comparte que, por un lado, alguien puede tener un *lek xkuxlej*, es decir, que viva bien o que tenga una actitud “correcta” en un sentido ético y moral. Por otro lado nos dice también que se habla de *Lekil Kuxlejal*, o “buena existencia”, en términos generales, que se refiere a la noción de que haya un espacio o una situación en la que es posible que se den relaciones sociales mediadas por el respeto entre personas y para con la naturaleza o “la vida” en términos más amplios; así, en otro momento, hace la contextualización en dónde según su experiencia y su sentir era más posible el lekil kuxlejal y se refiere nostálgicamente a sus primeros 35 años de vida en el campo, en comunidad, en dónde recolectaba medicina, frutas y verduras. Donde a pesar de los problemas propios de la vida *“era más fácil estar bien, más fácil conseguir las cositas para vivir, más respeto, ahora aunque hay de todo, todo lo tenés que comprar y no hay dinero”*

Reflexionando sobre el lekil kuxlejal sigue una mujer más joven.

Para estar bien, necesitamos muchas cosas, si no estamos en paz, si nuestro corazón no está tranquilo, si sólo estamos tristes o preocupados como mucho nos pasa con las deudas, con las enfermedades, porque no hay comida, por la inseguridad que vivimos ahora, por la mala convivencia en la casa, porque no hay respeto, cuándo la gente lo echa su mal (brujería o mala energía que daña a las personas) no hay buena vida, hay buena vida cuándo está Dios, cuándo hay paz, cuándo todo hay... hay mucha tristeza ahorita, parece que no hay remedio... Además, no sólo es horita pues, vamos a dar cuenta de nuestro comportamiento, de nuestro mal pensamiento porque hay un Dios que lo mira todo, por eso hay quien tiene dinero pero falta Dios, entonces tampoco está viviendo bien correctamente, todo está marrado, todo hay que va a estar bien para que así funciona el lekil kuxlejal, hay que dar cuenta de todo, no sólo una cosa que lo vamos a ver, todo debe estar bueno, no sólo la comida, no sólo lo físico, no solo lo

material, no queremos bulla, queremos armónico, queremos paz, tranquilidad, con Dios empieza, con Dios termina. Elvira (33 años)

En ese sentido podemos apuntar que hablar de Lekil Kuxlejal no es hacerlo en un sentido de bienestar en términos materiales, aunque sin duda el término está haciendo referencia a la satisfacción de las necesidades reales como la alimentación y la salud, pero que tome en consideración la relación que se tiene con “la vida” en general como algo social, natural y espiritual. En ese sentido hablar de Lekil Kuxlejal no es hablar solo de la vida de una persona, sino que está hablando de relación entre personas, y de las personas con la naturaleza tal y como menciona López Íntzin.

“Lekil Kuxlejal, cuya base es el Ich’el ta muk’, como experiencia de lo sagrado y aspiración al grado excelso de la bondad en abundancia Utsilal-Lekilal, tiene una base material, ideológico y espiritual. El reconocimiento y respeto a la grandeza entre los seres vivos y con los entes sobrenaturales nos traerá paz y armonía en el corazón y vida en plenitud (Lekil Kuxlejal), pues a la medida en que somos corresponsables y recíprocos nuestro corazón se reirá de alegría como manifestación de lo pleno y digno” (López Íntzin 2010 p. 16)

Entonces podemos decir que si bien cuando se habla de Lekil Kuxlejal se plantea la idea de una buena vida en el sentido material o de tener recursos, enseguida se plantea también la cuestión del respeto a los mayores, a las demás personas y a la tierra, el tener el corazón tranquilo, el poder vivir en paz, el no estar juzgando, criticando y metiéndose en la vida de los demás, con lo que se refiere a una buena vida en un sentido más amplio y en relación no solo con el ser humano sino con la vida en general. Esto nos habla del carácter que tiene la percepción de lo que implica “la vida” desde una perspectiva tzotzil y tzeltal a partir de una visión del mundo o cosmovisión desde la que se percibe que la vida es parte de una energía en todos lados presente compuesta por un *o’nton* y un *ch’ulel* (Diezmo 2012).

Los enfoques de la vida en razón de si se es hombre y mujer como ya se ha mencionado antes, son distintas; en las largas pláticas con mujeres y hombres se hace evidente la gran diferencia en el punto de partida al hablar del lekil kuxlejal; para las mujeres de las tres generaciones sigue siendo prioridad la satisfacción de las necesidades básicas como

la alimentación, salud, amor, armonía, respeto, la presencia de Dios en los hogares y con esto, el ideal del hombre amoroso, sobrio y proveedor; mientras que para los hombres lo ha sido el ámbito público representado en el trabajo, el dinero, pero también la armonía en la familia, dicha armonía implica la obediencia de la esposa, hijos e hijas. En mucha de la diversidad localizada de los buenos vivires en Abya Yala cargamos con el patriarcado originario ancestral, con lo cual, hay resistencia al cuestionamiento de los roles de género, argumentando una complementariedad que siempre es dispareja y limita en diferentes grados una participación digna e igualitaria para una vida feliz y autónoma para las mujeres (Cabnal Lorena 2010, Paredes Julieta 2008, Olivera Mercedes 2004)

Esta complementariedad desigual está profundamente presente en el ideal de *lekil kuxlejal* del barrio Guadalupe, en tanto que es incuestionable y hasta deseable un hombre como jefe de familia, por lo tanto dueño de todo lo que en la casa existe, al que hay que obedecer, servir y pedir permiso; en nombre del amor, las mujeres han de renunciar a sus deseos personales, ya que pueden ser demasiado vanos en relación a su papel y deseo “natural” de vivir amorosamente para lxs demás. Con todo y el impacto del desarrollo y la modernidad, los roles y deseos de género se reproducen de generación en generación, cambiando la situación, pero no la condición de mujeres y hombres (Lagarde Marcela 2001)

Cuándo en el barrio Guadalupe se dice en repetidas veces, “ya no tiene fuerza, ya no tiene voluntad para vivir, para trabajar, ya no tienen la alegría de hacer las cosas, ya no sabe ni lo que quiere, ya no piensa lo que hace, está podrido su corazón” podemos entonces traducirlo como esa pérdida de la potencia de actuar de la que nos habla Barush Spinoza, de lo contrario, cuando la gente desarrolla la potencia de actuar, es creativa, hace lo que sus deseos más profundos le dictan y entonces tiene una vida más alegre y autónoma; la persona que tiene un *lekil kuxlejal* o camina hacia esa vida buena, es aquella que camina hacia la congruencia con lo que le dicta su corazón, lo que piensa y lo que hace.

Siguiendo a Barush, una sociedad debe ser percibida primero y sobre todo, en la lógica de una ética que permita a todxs sus miembrxs realizarse conforme a la idea que su naturaleza hace de ellos, es decir, seres capaces de desarrollar su *potencia de actuar* para llevar una vida feliz y alegre tanto en el plano individual como el de su cuerpo

social común (Negri 2008). Así, el lekil kuxlejal puede ser el desarrollo libre de la potencialidad de ser. Es el deseo, necesidad y la dignidad de ser, lo que ha impulsado a miles de personas de manera individual y colectiva a luchar contra el poder de quienes pretenden imponerse, para poder ejercer el derecho natural de vivir una buena vida desde su sentir en el aquí y ahora, reconociendo lo que es realmente bueno para cada quien; es una práctica que requiere fuerza, constancia, resistencia, un quehacer continuo que implica ir recuperándose así mismxs, apropiarnos y reapropiarnos de nuestros cuerpos, el reconocimiento de nuestros pensamientos y necesidades más auténticas, es decir, hacer el ejercicio constante de ser cada vez más congruentes, una inclusión de todos los sentidos percibidos, para vivir y hacer la realidad responsablemente, asumiendo el papel que nos toca en el hacer de nuestra historia. Un lekil kuxlejal nos permite saber escuchar el corazón, recuperar la fuerza para ser y hacer creativamente lo que es bueno para unx y para la existencia toda.

Como hemos anotado, el lekil kuxlejal en el barrio Guadalupe Tepeyac dada su historia particular, es un ideal, un deseo, un sueño “ilusos” para la mayoría de las personas mostrando bastante apatía, resignación, falta de esperanza, decepción, cansancio, “falta de fuerza para luchar y vivir bienamente”, es decir, cuando hablamos de la realidad en el barrio Guadalupe, reconocemos lo contrario al lekil kuxlejal, que sería en términos tzeltales Chopol Kulkejal.

Chopol Kuxlejal

Pensando la libertad plena de la potencia de actuar, de crear, como la manifestación de un verdadero lekil kuxlejal; el chopol kuxlejal, hace referencia a la pérdida de esa potencia, es decir, la impotencia de dar solución a las necesidades y problemas propios, y comunitarios, convirtiéndonos en seres dependientes, sin fuerza para luchar en la vida (Spinoza y Lagarde, Marcela)

La impotencia que se ha profundizado actualmente ha sido aprendida y reforzada mediante un conjunto de políticas y prácticas que ha sido impulsado por el capitalismo en su fase neoliberal, ya que “el capital no es simplemente un conjunto de mecanismos económicos como a menudo se conceptualiza, sino un modo multifacético de reproducción metabólica social, que lo abarca todo y que afecta profundamente cada

aspecto de la vida, desde lo directamente material y económico hasta las relaciones culturales más mediadas” (Meszaros Istvan 2009:9)

Entendemos entonces el capitalismo y la modernidad/colonial como un sistema de dominación múltiple que se impone con mentiras y guerras en las diversas áreas de la vida “económica, política, social, educación, tierra, territorio, cultura, símbolos; un arma ideológica con impresionantes posibilidades de acechar globalmente con un bombardeo constante de lo que es la buena vida y la concepción de la felicidad como producto del consumo; idea que pretende homogeneizarse en todas las sociedades, pero que en la práctica es irrealizable, empobrecedor y agobiante para la gran mayoría de las personas.

Para este trabajo, la profundización de la impotencia aprendida y los continuos y violentos despojos, la ubicamos en la famosa “época del desarrollo” inventada por Truman en 1949. Antes de la fase desarrollista, para las abuelas, era inconcebible la vida sino lo era como campesinas sembradoras de sus alimentos, productoras de lo que realmente necesitaban como el vestido, velas, panela, canastos, trastes de barro; conocedoras de plantas medicinales, que les dotaba de cierta autonomía. Todo esto en un contexto de explotación de la mano de obra de lxs indígenas en un sistema de fincas en mano de terratenientes en Chilón como base de la producción nacional; este sistema se consolidó a través de una larga historia en el que las generaciones la fueron incorporando en diferentes grados como habitus en el cuerpo y corazón de mujeres y hombres en las relaciones de diferencia y desigualdad que la hicieron funcional (Bobrow-Strain 2009 y Toledo Tello 2002)

Fue hasta la idea de desarrollo y su consecuente política de modernización del campo en Chiapas y el impacto de reconversión productiva, primero de café por ganado y después la inserción de otros productos de monocultivo que nada tenía que ver con la dieta de lxs mexicanxs. Bajo esta modernización y reconversión productiva, lxs indígenas comenzaron a ser expulsadxs de campo, sacudiendo fuertemente el sistema de vida que a lxs indígenas llevo décadas asimilar y resistir.

Las cinco décadas en que se ha implementado el desarrollo, ha demostrado ser una forma más de despojo que ha profundizado el nivel de miseria histórica que la colonización comenzó; el desarrollo ha sido un experimento gigantesco e irresponsable que, según la experiencia de las mayorías de todo el mundo ha fracasado

miserablemente, significando siempre la modernización y profundización de la pobreza (Esteva 2009)

En la obligación y mentira impuesta de tenernos que integrar a la monocultura occidental para poder acceder a la buena vida que se promociona, hemos tenido que aceptar la guía de los expertos *“No se puede confiar en las propias narices; hay que confiar en las de los expertos, que lo llevarán a uno al desarrollo. Ya no es posible soñar los propios sueños: han sido soñados, pues se ven como propios los sueños de los desarrollados”, aunque para uno (y para ellos) se vuelvan pesadilla... (Esteva 2008)*

Rechazando lo propio, la mayoría de nosotrxs dejamos de escuchar a nuestro propio corazón; despojadx de nuestra propia historia, también hemos creído que nuestra diferencia frente al mundo occidental es la culpable del “atraso”, inferioridad, discriminación, despojos y violencias que se nos adjudica a partir de la colonia. En el barrio, muchxs nos hemos dejado arrastrar por aquella ilusión, rechazándonos y luchando por dejar de ser lo que somos, maquillando nuestros rasgos indígenas en el esfuerzo de ser incluidxs en lo que de por sí hemos sido excluidxs en razón de raza, lengua, cultura, género y demás diferencias; el cansancio y el desaliento es evidente en la gran mayoría de los casos, las fuerzas que quedan, alcanzan apenas para sobrevivir en las dinámicas mismas de la exclusión modernizada.

La inseguridad, el alcoholismo, las drogas, la delincuencia, la prostitución, la migración, el desempleo, el encarecimiento de los productos, la depresión, la tristeza, el hambre, la desnutrición, el suicidio, las violaciones sexuales, los atracos en las casas, enfermedades asesinas como diabetes, cáncer, presión alta; el miedo, la desintegración familiar, violencia intrafamiliar, explotación de la fuerza de trabajo de las niñas y niños, individualismo, rivalidad, competencia y la muerte misma por enfermedades curables, son parte de la dinámica normalizada y aceptada para la mayoría de las personas del barrio.

Capítulo II

El porqué de la búsqueda de alternativas: Una larga historia de violencias, despojos y resistencias

Nuestros más antiguos nos enseñaron que la celebración de la memoria es también una celebración del mañana.

Ellos nos dijeron que la memoria no es un veltar la cara y el corazón al pasado, no es un recuerdo estéril que habla risas o lágrimas. La memoria, nos dijeron, es una de las siete guías que el corazón humano tiene para andar sus pasos. Las otras seis son la verdad, la vergüenza, la consecuencia, la honestidad, el respeto a uno mismo y al otro, y el amor.⁵

La realidad que duelen los corazones del barrio Guadalupe Tepeyac y la vida en la tierra en general, como sabemos, pende de una larga historia de irresponsabilidades, opresiones, subordinaciones, explotaciones, abandonos y despojos.

Son los sentimientos, pensamientos, energías, relaciones y acciones que vivieron nuestrxs ancestrxs en el que fue su presente, y lo que ahora para algunxs de nosotrxs es memoria, para otrxs olvido con potencial de recuerdo, historia ocultada, invisibilizada y reemplazada por quienes las armas, el sadismo y la ambición por un lado y por el otro quizá un poco de lo mismo, otorgó el poder a unos frente a otrxs. Acudiendo al llamado de no traicionar a nuestrxs muertxs, ni a nosotrxs mismxs, buscamos recordarnos, para encontrar en nuestra historia pistas para comprender y caminar nuestro presente, nuestro aquí y ahora, permitiéndonos también imaginar y hacer el mundo que queremos.

En el olvido, ocultamiento y reemplazo de nuestra historia; quienes a fuerza y mentiras se han impuesto, nos describen, han escrito quiénes somos, como somos y como debemos ser, intentando silenciar, someter, reprimir todo lo que no cabe dentro del mandato ser y haber sido, dominadxs, sometidxs; son ellos quienes han escrito nuestra historia; es una historia de machos para machos, hecha por los hombres, donde las mujeres tienen un papel a la sombra de los caudillos y señores, contada para reproducir y perpetuar el poder de los hombres. *“Quienes arriba fueron poder, nos heredaron un montón de pedazos rotos: muertes aquí y allá, impunidades y cinismos, ausencias, rostros e historias emborronadas, desesperanzas. Y ese montón de escombros es el que*

⁵ http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_24.htm

nos ofrecen como tarjeta de identidad, de modo que decir "soy" y "somos" sea una vergüenza" (Subcomandante Marcos 2001)

Ha sido una historia distorsionada por los blancos invasores con la que condenan a los pueblos y justifican la opresión, explotación, saqueo, despojo y demás violencias contra los pueblos indígenas y africanos. Una historia que se manipula y adapta de acuerdo a los intereses y momentos de la historia *“Una historia donde lo que se busca es el folklor de los atributos culturales de los pueblos originarios para comercializarlos o mostrarlos como piezas de museo más parecidos a un zoológico humano. Como bien apunta Bonfil Batalla, una historia de engrandecimiento del indio muerto, de ese indio de las zonas arqueológicas, no del indio vivo”*. (Schlittler 2012)

Una historia que oculta la cotidianidad, los sufrimientos y sentimientos en los cuerpos, corazones y almas de niños, mujeres y hombres, el dormir, soñar, comer, llorar, reír, amar, personas con filias, fobias, con pasiones, intereses, miedos y todos esos etcéteras que nos hacen personas. Ha sido una historia de ricos y militares, una memoria que concentra en su seno el uso de la fuerza, de hechos sangrientos de vencedores y vencidos, limitados solo a batallas públicas y sangrientas; tan ajena, tan distante de quienes la sufren, intentando convertirnos en minúsculos números, deshumanizables, daños colaterales y necesarios en el afán de engordar sus riquezas en las diferentes generaciones desde la colonia y en el largo camino de los cinco siglos en su modernización. *“El pasado interpela nuestro presente, no para repetirlo, sino para que su memoria, a la vez en la fidelidad y en la creatividad, nos haga vivir la historia que nos toca construir”* (Aubry 2005p.12).

La cabecera municipal de Chilón, fue fundada en el siglo XIV por el fraile dominico Pedro Lorenzo De la Nada, concentrando o bajando por la fuerza desde las montañas a comunidades mayas tzeltales como producto de la política reduccionista de la colonia española, desarraigándolos de los lugares en donde habían tejido su historia, en donde habían reconocido y respetado a los espíritus de los montes, de los manantiales, las montañas y cuevas en donde agradecían y pedían favores a las abuelas y abuelos y demás seres espirituales; en donde el chulel de cada persona en su complejidad, debía guardar el equilibrio en su comunidad y con los espíritus de la tierra y el cielo, en donde ritualizaban el nacimiento de cada hija e hijo y les enseñaban el deber ante la vida por medio de la práctica, del ejemplo, de la escucha y la palabra, del sentir y del pensar, con lo que parían cada nueva generación.

¿Qué sintieron? ¿Qué pensaron las personas de las diferentes comunides tzeltales al ser obligadxs a abandonar su espacio y juntarse con otras comunidades en un lugar que no eligieron? ¿Cómo y cuáles fueron sus formas de resistencia? ¿Cuántxs huyeron? ¿Cuántxs asesinaron y como lo hicieron? ¿Cómo fue el sufrimiento, el dolor de las mujeres, de lxs niñxs y de los hombres en este proceso? ¿Cómo era la relación entre esos pueblos antes de la invasión de los españoles? ¿Cómo era esa cotidianidad de lo que poco se sabe y que al fin de cuentas es la vida de nuestrxs antepasados?

La lucha, la resistencia, revueltas, la desobediencia y las huidas, apenas han sido narradas desde la perspectiva de los blancos. Quizá nunca sabremos el sentimiento y el pesar de nuestras abuelas y abuelos en la época de la colonia ¿o acaso sí?, como lo afirman lxs grandes sabixs de culturas no occidentales ¿acaso la rabia, la tristeza, la indignación y la esperanza que muchas y muchos tenemos y queremos alimentar en nuestros contextos, ante las injusticias que se siguen sucediendo, ante tanta muerte, hambre, tortura, despojo, asesinato y explotación de nuestra madre tierra, esa opresión y despojo que se moderniza, no es más que la memoria que camina de generación en generación entre los genes, en nuestra sangre, en los sueños, en los naguales heredados de nuestras abuelas y abuelos como una deuda con el pasado? ¿Es aquí donde el pasado y el presente se juntan con la esperanza de sanar el sufrimiento de tanto tiempo, tanta vida y tanta muerte?

...Si se sabe, sí, en nuestra sangre pasa la memoria de nuestros más antiguos, en nuestros sueños nos mensajean, cuando estamos tristes y no sabemos porque, ahí está la explicación... hay muchas formas, pero ya no lo escuchamos, ya no lo vemos, vienen a hablarnos, vienen a decir...hay quienes hoy en día todavía escuchan pero ya son los menos, los privilegiados... (Entrevista CG 2007)

Seguro habrá que rescatar aquellos mensajes que por medio de la sabiduría de nuestros pueblos, las abuelas y abuelos, nuestrxs muertos siguen enviando. Hacer caso de los mensajes de los espíritus que siguen hablando y muchas veces hemos desaprendido a escuchar porque nos creemos ya muy modernxs, muy civilizadxs, muy occidentalizadxs o al menos, muchxs hacen el intento de serlo ante el sueño de ser incluídxs. Habría que reaprender a usar los otros sentidos ya devalorados, a convivir con lo visible y lo “invisible”. Reescribir nuestra historia con todo lo que de acuerdo a la sabiduría de nuestros pueblos, nuestra existencia integra.

Quienes nos estamos dando a la tarea de juntar nuestros pedazos, rotos, rotos por las relaciones históricas de dominio, podemos sentir la rabia, la digna rabia como dicen lxs maestrxs zapatistas, podemos sentir la fuerza de la rebeldía, aproximándonos a comprender y sentir parte de lo que sintieron las abuelas y abuelos en la larga historia de violencias.

Les impusieron, nos impusieron con la política reduccionista desde el nombre de los pueblos hasta las nuevas formas en que se habrían de organizar las diversas áreas de la vida de los pueblos. Los desplazamientos poblacionales para congregarlos, convertirlos en comunidades cristianas, transformaron el paisaje del territorio, dejando deshabitadas casi totalmente grandes regiones como los márgenes de la selva lacandona para la explotación de otras (Viqueira 1997: 165-166)

Al pueblo de Chilón, le impusieron al santo católico Santo Domingo de Guzmán como patrono, con esta forma de organización de los pueblos garantizaban los tributos indígenas a la corona española y la explotación del trabajo y los servicios para los invasores; esta estrategia sirvió como base para seguir desarrollando formas más eficaces para la extracción de riquezas, por ejemplo el repartimiento y los pagos de servicios religiosos al cura, que fueron más tarde la principal forma de explotación colonial.

Las formas de administración religiosa que prevalecieron en la región fueron las vicarías, prioratos y beneficios seculares. Así, para consolidar la administración de los pueblos reducidos de habla tzeltal se crearon dos vicarías, en Chilón y Ocosingo, que se fusionaron para dar lugar al priorato de Ocosingo, entre 1595 y 1607. El establecimiento del priorato en Ocosingo respondió seguramente a que ofrecía condiciones inmejorables para el desarrollo de las haciendas ganaderas y de las plantaciones azucareras de los hermanos predicadores (Viqueira, 1997: 114-115).

De acuerdo con Jan de Vos (1997: 112) a mediados del siglo XVII, en lo que hoy es la Región Selva, existían cinco curatos dominicos: Yajalón, Chilón, Guaquitepec, Cancuc y Ocosingo y dos curatos del clero secular: Tila y Tumbalá. La Selva Lacandona aún estaba despoblada. En 1613 se funda en Chilón la cofradía de san Sebastián que perdura hasta 1820, además de la cofradía del Santísimo Sacramento y la de Santo Domingo que fue erigida en 1677 por el obispo Bravo de la Serna.

Los primeros invasores y sus descendientes se instalaron en los pueblos fundados por los religiosos, se convirtieron en funcionarios civiles nombrados por la corona y por las audiencias, también eran rancheros, comerciantes, tenderos, etcétera (Jan de Vos, 1997:117); algunos blancos sabedores de los privilegios que le daba su origen, se veían atraídos a la región por las posibilidades económicas que ofrecía el comercio y el cultivo de cacao con mano de obra indígena incluida; además, la iglesia que se suponía era protectora, era la principal generadora de explotación inhumana en estancias agrícolas, ganaderas y trapiches que administraban o ellos mismos habían creado (Jan de Vos y Viqueira 1997).

Las epidemias, la disminución demográfica, reducción o congregación, el sometimiento y pago de tributos en dinero y en especie a través del repartimiento y la encomienda, fueron instituciones que funcionaron en Chiapas hasta mediados del siglo XVIII (García de León, 2004: 64).

Todas las formas de violencias originadas por la colonia acabaron tal vez con el miedo de morir, fortalecieron la dignidad de muchxs indígenas, acumularon rabia, continuos intentos de liberación y cada vez mayor unión y organización, alimentando esperanzas de acabar con la situación de esclavitud en la que vivían. Para 1712, en Cancuc, otros pueblos tzeltales y quelenes intentaron como tantas veces la liberación por medio de la guerra, esta vez, llamada guerra de castas, fue la revuelta más grande que hizo tambalear el régimen colonial. Al recrudecimiento de la explotación colonial, eclesiástica y civil se suma el debilitamiento de los explotadores por divisiones internas como factores que permitieron el ataque de lxs indígenas (García de León, 2004)

Esa rebelión de indios que salieron de la selva relaciono paisajes humanos, geografías y 32 distintos pueblos tzeltales que vuelven a ser protagonistas de una revuelta involucrando a coronas, chinampas y la guardianía de Huitiupan (Viqueira, 1997)

En 1727 nuevamente en el norte de Chiapas estaban a punto de iniciar una rebelión de proporciones mayores que involucra a zoques y tzeltales cuando fueron sofocados. Cientos fueron ejecutados y prisioneros, obligadxs a trasladarse a otras regiones de Chiapas, en este contexto, también sucedió una epidemia y una larga plaga de langostas que hirió los corazones y vino un tanto de desesperanza, significándolo como ira divina con lo que algunxs abandonaron a los santos tutelares retornando a sus viejos cultos,

huyendo con envoltorios e imágenes de tigres a los escondites de la selva (García de León, 2004:78)

Aunque como ya hemos mencionado, las mujeres han sido invisibilizadas en la historia, pero sabemos que estuvieron allí, cuidando y reproduciendo la vida, en las revueltas, indignadas como sus compañeros, presas de los tributos, maltratadas y violadas en las haciendas, ¿cuántas de ellas fueron asesinadas por desobedientes, por rebeldes, por dignas, por defenderse de la violencia? ¿Cuáles eran las estrategias para defenderse o vengarse con tanta rabia? ¿De qué manera defendían a sus familias y comunidades? ¿Cuáles y a quienes iban dirigidos sus rezos y oraciones? ¿Qué sentían al parir hijas e hijos en contextos que ellas rechazaban para sí mismas?; criaban, sembraban, recolectaban y cortaban leña, cargaban agua; a las formas de opresión y sufrimiento que vivían como indígenas, se sumaba la violencia sexual en los diferentes ámbitos.

“La iglesia cristiana con el apoyo de la familia y la comunidad cristianizada se apropiaron de la fecundidad, la libertad, la autodeterminación de las mujeres sobre su cuerpo e impusieron como parte de la costumbre indígena un nuevo modelo de ser mujer, con modelos diferentes para los hombres, y válidos para la reproducción del sistema de dominación: servilismo, sumisión, fidelidad, obediencia, dependencia, incapacidad de pensar y decidir, aguantadora del destino, con la prohibición de hablar (dar su palabra) y con la obligación cristiana de tener muchos hijos e hijas futuros tributarios e igualmente sumisos ante la autoridad del padre, del patrón, del gobierno, del rey y de Dios ...” (Olivera 2004:70)

Chiapas se anexa a México por intereses de los terratenientes hasta 1824, negándose a convertirse en una zona bananera más de centro américa. Las luchas y resistencias que se peleaban en Chiapas eran de cierta manera aisladas de las luchas del resto del país, por ejemplo, la lucha por la independencia de México en 1810, no tocó a Chiapas, por ser el territorio más aislado y no ser aun considerado territorio nacional. Por eso, Andrés Aubry (2005: 89) señala que en Chiapas la Independencia no se luchó, se cosechó de la lucha de México.

La independencia del país no se manifestó en mejoras en la vida de la mayoría de la población de Chiapas, conformada por indígenas que continuaron viviendo en condiciones de semi-esclavitud como peones acasillados, baldíos o temporeros en las fincas. Prosiguió el despojo de las tierras a las comunidades en beneficio de los

terratenientes, la situación se redondeó con la aprobación en 1827 de la Ley de Servidumbre, que autorizaba a las autoridades locales reclutar a todos los desempleados, situación que colocó a una gran cantidad de indígenas, jornaleros y campesinos en situación aún más vulnerable.

En un intento por proteger sus tierras, los indios construyeron sus casas en tierras lejanas que podían ser denunciadas como ociosas; pero en 1847, el Congreso estatal aprobó una nueva ley que obligaba a los campesinos a concentrarse en los poblados, con lo cual tenían dificultades para atender sus parcelas que les quedaban lejos, hecho que favorecía a los terratenientes que reclamaban dichas tierras como ociosas.

Entre 1824 y 1880 surgió en Chiapas la oligarquía terrateniente que hizo crecer sus tierras y sus propiedades, apoderándose de las tierras del clero y de las comunidades indígenas. Así, unas cuantas familias se hicieron legal e ilegalmente de extensos territorios: Moreno, Castellanos, Domínguez, Utrilla, Robles, Corzo, Fernández, Macías, Cal y Mayor, Moguel, Gutiérrez, Figueroa, Roveló, Ruiz, etcétera, se convirtieron en apellidos territoriales y bien podría decirse que estas familias "notables" no eran de Chiapas sino Chiapas era de ellos. Estas familias dominaron las regiones Centro, Frailesca, Fronteriza, Altos, Norte y parte de la Selva Lacandona. Eran finqueros dedicados a la ganadería extensiva y el trabajo en sus fincas era realizado por peones acasilladxs y baldíos sometidos a la servidumbre.

Las políticas de explotación maderera en la selva lacandona afectaban directamente a los campesinos de las comunidades indígenas de las orillas de la selva como Chilón y Palenque, junto con personas castigadas que pagaban su pena trabajando como semiesclavos amarrados por el endeudamiento a las empresas madereras, en condiciones insalubres, jornadas extenuantes y durmiendo en campamentos improvisados llamados monterías, aislados por más de 100 kilómetros de vegetación tropical despoblada, muy difícil de franquear de donde muchxs no salieron vivxs.

Ellxs fueron la fuerza de trabajo que sustentó la acumulación de riqueza de los explotadores de la selva, especialmente de la caoba. Para la explotación maderera se construyeron campamentos, denominados monterías. Se trabajaba con técnicas rudimentarias, los cortes se hacían con hacha y el tronco era arrastrado con bueyes a los arroyos y ríos más cercanos hasta, finalmente, encontrar las grandes corrientes de los ríos (De Vos, 2004: 342).

Según Jan de Vos (1988), el fracaso del proyecto de explotación forestal y exploración del río Jataté hasta su desembocadura en el río Usumacinta (primero en 1822 y luego en 1826), ocasionó que las autoridades no aprobaran ningún intento más de penetración a la Lacandonia. Este hecho favoreció a los madereros tabasqueños, que para 1860 tenían, al igual que los campechanos, una explotación forestal consolidada, en un momento en que las selvas de Veracruz se estaban agotando y la cotización y demanda de maderas era muy alta. Por lo mismo esas grandes madereras se interesaron en la riqueza forestal de la Selva Lacandona en Chiapas (PRODESIS, 2007).

Hacia 1880, en plena etapa porfirista, se inicia la explotación maderera a gran escala en La Lacandonia con la expansión de las empresas nacionales y extranjeras que tenían su sede en San Juan Bautista, –antigua capital de Tabasco. “Bulnes Hermanos” se estableció en los ríos Jataté y Chocoljá; “Valenzuela e Hijos” en los ríos San Pedro Mártir y Usumacinta y “Jamet y Sastré” en los ríos Lacantún y Pasión. Comienza así la explotación como industria –los primeros madereros realizaron explotaciones más modestas, pero los indígenas seguían siendo explotados para la realización de esos trabajos.

De hecho no sólo en la selva sino en todo Chiapas, el porfiriato se caracterizó por ser la etapa del “caciquismo ilustrado” (Benjamin, 1995). Con la lógica de “modernización” siguió caminando el gobernador Emilio Rabasa en Chiapas, beneficiando sólo a los hacendados y terratenientes. Para los indígenas, al contrario, significó el recrudecimiento de la discriminación ciudadana y una nueva etapa de servidumbre en las fincas, la forma cruel de acumulación originaria del capitalismo, que subsumió las coloniales formas serviles de trabajo en las nuevas fincas ganaderas, maiceras y posteriormente, a fines del S XIX, cafetaleras.

En 1902, se abrió El Lacandón a la política deslindadora, basada en la Ley de 1894, lo que posibilitó la llegada a la selva de capitales europeos y norteamericanos y de nuevas compañías. La ley obligó a éstas y a las madereras que estaban establecidas previamente a convertirse en propietarias de los terrenos, a fin de no perder su zona de explotación. Las casas Romano, Valenzuela, Sud-Oriental (sucesora de Troncoso-Cilveti) y Agua Azul (sucesora de Schindler-Gabucio) se hicieron propietarias; a éstas se añadieron tres empresarios del Distrito Federal, los señores Doremberg, Dorantes y Martínez de

Castro, y de un noble español, Claudio López Bru, marqués de Comillas (De Vos, 2004).

A partir del período revolucionario, esas grandes compañías fueron desapareciendo y, en algunos casos fueron sustituidas por empresas más pequeñas, las cuales vieron su fin en 1949, cuando el gobierno mexicano prohibió la exportación de madera en rollo. Pero, la profunda herida que infligieron los madereros a la selva causada por el saqueo de la madera y la explotación semi-esclavizada de la mano de obra indígena, en realidad siguió y sigue en práctica, mediante el saqueo, destrucción y miseria.

En Chiapas, la revolución se inició hasta 1914 con la llegada del general Agustín Castro, la primera medida que tomó fue quitar el poder a los políticos porfiristas, él y sus hombres se hicieron cargo de la administración. Después dispuso una serie de leyes, entre ellas, una conocida como Ley de Liberación de Mozos que ordenaba la "abolición de la servidumbre por deudas: "No hay sirvientes en el estado de Chiapas"; se abolían todas las deudas y se prohibía la creación de otras; se establecía un salario mínimo por regiones que debía ser pagado en dinero, se regulaban pagos por jornadas extras y la jornada de sólo diez horas; la libertad de resistencia y circulación de los mozos liberados, la prohibición de las tiendas de raya y el pago en mercancías. Se establecía la libertad de comercio en las fincas. Se obligaba y obliga a los patrones a dar habitaciones cómodas a sus empleados, atención médica, pago de accidentes de trabajo; se prohibía emplear a menores de edad; etcétera.

Los finqueros de Chiapas, principalmente los del centro y la fraileasca, sintieron que les quitaban una de las bases más importantes de su sistema económico y político y decidieron organizarse para enfrentar las medidas progresistas, que amenazaban terminar con su principal instrumento de sobrevivencia y reproducción social; era, como dice Antonio García de León, como quebrarles la espina dorsal.

En diciembre del mismo año, los finqueros se levantaron en armas contra los carrancistas, en defensa de los intereses latifundistas. Para ello crearon la Brigada Libre de Chiapas e iniciaron una guerra al estilo guerrillero: ataques por sorpresa, pequeños grupos, emboscadas, vida nómada, etcétera. Esta táctica se les facilitaba por su conocimiento del territorio. El ejército de los finqueros fue conocido con el nombre de mapache, porque actuaban como estos roedores, caían en las noches sobre milpas y al día siguiente el fruto había desaparecido. Eran pues una especie de animales nocturnos.

A ellos se unieron los finqueros de San Cristóbal de Las Casas, liderados por otro propietario.

En 1916 llegó a Chiapas otro hijo de finqueros al frente de un grupo de revolucionarios del Ejército Libertador del Sur, del caudillo agrarista don Emiliano Zapata, y se unieron a la mapachada para combatir al carrancismo. Así que, el periodo de la revolución no significó cambios importantes en esta situación. Por ejemplo la Ley de Obreros de 1914, que podría haber significado un alivio para los trabajadores, en la práctica, se topó con la resistencia de los finqueros que, en esta región, estaban coludidos con autoridades municipales y caciques indios que les ayudaban a que prevaleciera la obediencia de los trabajadores (Alejos García, 1999: 47- 49).

De 1914 a 1920 pelearon, armas en la mano, y como un verdadero ejército de ciegos que se opone al devenir de la historia, contra el carrancismo. En 1920, después del asesinato del presidente Venustiano Carranza, los mapaches acordaron con el presidente Alvaro Obregón la pacificación del estado y el cese de las hostilidades. A cambio de ello, Alvaro Obregón nombra Tiburcio Fernández Ruiz, líder de la mapachada, Jefe de Operaciones Militares del ejército federal y gobernador de Chiapas de 1920 a 1924.

Por supuesto que las medidas reformistas del constitucionalismo carrancista no fueron tomadas en cuenta por el gobierno de los finqueros. La servidumbre se mantuvo intacta y para atender las demandas de reparto agrario, el gobierno de Tiburcio Fernández Ruiz (1924) emitió un decreto en el que se declararon afectables las propiedades que excedieran las ocho mil hectáreas bajo amenaza de ser afectadas si sus sueños no las fraccionaban conforme a lo dispuesto por la nueva ley.

El artículo primero de la referida ley, dice: "Por latifundios se entiende toda extensión de terreno que exceda de ocho mil hectáreas, poseía en propiedad por una persona o sociedad que tenga capacidad legal para adquirir el dominio". El segundo afirma: "Lo que exceda de la superficie señalada con el artículo anterior, quedará sujeto a fraccionamiento y expropiación en los términos de esta ley". Más adelante esta Ley Agraria del Estado concedía más ventajas al propietario, pues el "que posea más de ocho mil hectáreas, deberá fraccionar el excedente en el término de seis meses cumpliendo con lo dispuesto en el artículo 10; los finqueros se ajustaron a la ley mediante el fraccionamiento excesivo en el que inclusive niños de pecho heredaron los

"excedentes" de las propiedades de sus padres (Ley Agraria del Estado de Chiapas de 1921).

Con esta medida se protegió al latifundio, se evitó el reparto agrario y se cerró la posibilidad para la revolución mexicana, por eso es que uno de los problemas más agudos de la sociedad chiapaneca ha sido el relacionado con la distribución de la tierra.

Desarrollo y modernidad excluyentes.

La modernización la ubicamos después de la independencia de México de la colonia Española y a continuación, el impacto del imperio de Inglaterra, luego también Francia, Italia y Alemania con la venta de productos novedosos originados por la revolución industrial; y la explotación y cultivo de materias primas para la producción de sus mercancías y su lógica reducción de costos de producción para incrementar ganancias, bajar precios y así mantener e imponer el monopolio del mercado. Modernización, progreso y "libertad" para lxs ciudadadxs fueron las palabras claves de esta nueva forma de despojo, explotación y opresión. En Chiapas, en este momento lxs indígenas no eran consideradxs ciudadanxs, seguían viéndose como un mal nacional, pero útiles como fuerza de trabajo, así, en este periodo trabajaron como de costumbre en condición de mozos semi-esclavos, ahora con alemanes y norteamericanos que eran dueños de casi toda la tierra cultivable y explotable en el estado.

En Chiapas para 1910, había 20 plantaciones de hule. La German-American Coffe Company se estableció en 1903 y fue dueña de la finca "El Triunfo", ubicada en Palenque, esta finca abarcaba 43 mil acres de tierra y empleaba gran cantidad de mano de obra.

En los municipios del norte de la selva, Chilón, Yajalón, Tila, Petalcingo, Sabanilla, Salto de Agua, Tumbalá y Palenque, la llegada de capitales extranjeros significó una nueva forma de servidumbre, de peonaje acasillado, que perduró más allá del siglo XX.

García de León (1985) cita a los ch'oles de Tila que se quejaban, en 1891, de que los Hermanos Kortum y la Pennsylvania Plantation Co. estaban sustituyendo sus plantaciones comunales de cacao, por café y caucho. Se estableció, de este modo, el régimen laboral de fincas agroexportadoras, propiedad de alemanes, estadounidenses y algunos coletos; en algunas regiones, los habilitadores o enganchadores reclutaron mano de obra a través del endeudamiento de los campesinos.

Al igual que en el Soconusco, el flujo mayor de capitales y personas a la Sierra Norte [se refiere al territorio de los pueblos ch'oles] fue de alemanes y norteamericanos, quienes se dedicaron a explotar los productos de la selva, como las maderas preciosas y el hule. La cuenca del río Tulijá la trabajaron las compañías Agua Azul Mahagony y Encanto Rubber Plantation. Ya en la última década del siglo XIX, la adquisición de tierras y la producción del café se convirtieron en las actividades principales de los extranjeros (Alejos García, 1999: 43-44).

Pero la historia de los extranjeros en la región Selva continuó: durante la década de los cuarenta, especialmente durante la Segunda Guerra Mundial, a la explotación de las maderas preciosas en la Selva Lacandona, se sumó la explotación del chicle y el hule que tuvieron gran demanda en el mercado internacional. Pero una vez que concluyó la guerra, este tipo de explotación decayó (PRODESIS, 2007).

Las primeras fincas ladinas en Chilón fueron creadas por la colonización especulativa que se desplazó hacia el norte del estado desde san Cristóbal en busca de oportunidades para el azúcar, el ganado y el comercio, que empezó lentamente a principios de la década de 1820 y luego estallo entre 1850 y 1880. Posteriormente esas fincas fueron fraccionadas y compradas por una segunda ola de migrantes ladinos a fines del siglo: comerciantes y artesanos de los altos, quienes primero servían en las fincas porfirianas, pero que al fin lograron comprárselas a sus antiguos dueños y convertirse en una clase de terratenientes con fincas de caña, café y ganado con extensiones de entre doscientos y mil hectáreas (Bobrow-strain 2009)

A mediados de los años sesenta y principios de los setentas, muchos antropólogos creían que ya habían terminado la tarea, iniciada treinta años antes de describir “hasta el último detalle de las formas de vida de las culturas de las comunidades mayas. Dada las similitudes generales de las culturas de una a otra, y el hecho de que cambiaron muy lentamente a lo largo de los años en que se hicieron los estudios, muchos llegaron a la conclusión de que habían sido estables dentro de un periodo de tiempo mucho mayor, quizá siglos. Así mismo, dada su hipótesis de que esta continuidad se originaba en una tendencia de las comunidades mayas a resistir las influencias externas y a mantener sus equilibrios internos, de ahí saltaron a predecir por inercia que la cultura maya que describieron y junto con ella sus predicciones, bien podría mantener su vigencia durante bastante tiempo más (Jan Rus 2009); ahora comprendemos que, dicha continuidad,

pendía también de las relaciones de producción que obedecía a la continuidad del modelo económico imperante, y que la transformación del modelo económico trastocó profundamente las formas de vida de las comunidades indígenas.

Sobre esta forma de tenencia de la tierra en manos de los ladinos, se constituyó lo que llamamos cultura de finca, bajo un sistema de peonaje basado en deudas y reciprocidad asimétrica, establecidas como “familias” paternalistas. En este mundo, la hegemonía finquera dependía de un monopolio físico y moral sobre los canales de mediación económica y política, dependía de la creación de una “familia” finquera más o menos cerrada, donde el finquero servía como el único nexo entre el campo y la nación, los indígenas y el gobierno, es decir, un sistema de mediaciones sociales en donde la existencia económica, la autoridad moral, la administración de justicia, y hasta los permisos de salir de la finca provenían del finquero (Olivera, Mercedes 2004 y Brobrow- Strain 2007).

La literatura sobre las fincas de Chiapas, nos ilustra acerca de que la situación de las mujeres en las fincas fue de sometimiento no sólo en el aspecto servil doméstico, sino que los finqueros gozaron de derechos sexuales autoatribuidos (y naturalizado también por lxs indígenas) sobre las mujeres, compañeras de los peones, práctica conocida como el derecho de pernada.

Las indígenas de Chiapas trabajaron en las fincas dando su servicio, igual que los hombres, en las cosechas, en el corte, lavado, secado y selección manual del café, pero además tenían la obligación de realizar trabajo doméstico para sus patrones en “la casa grande”. Este servicio como parte de la cultura de finca, incluía en muchísimos casos la obligación de servir sexualmente a los patrones, administradores y caporales así como a los hijos de éstos. El parentesco real o ritual entre trabajadores y patrones, asegurado por el uso sexual de las mujeres en las fincas, extrañó sentimientos de dependencia muy fuertes, de carácter paternalista y patriarcal, que fueron utilizados por los latifundistas para justificar y encubrir la supuesta inferioridad de los indios que era parte del habitus que movilizaba y reproducía las relaciones de dependencia entre ellos. (Olivera, 2004: 79).

Este proceso de crear y defender “los espacios gubernamentales de las fincas” se expresaban en múltiples rituales íntimos de la dominación como los prestamos un día antes de la paga, el patrocinio del bautismo de lxs niñxs, el padrinzgo, el lenguaje

sumiso de lxs indígenas, el derecho de pernada de lxs finqueros sobre las mujeres indígenas, dichos rituales no terminan de desaparecer hasta hoy día en Chilón como relaciones residuales entre indígenas y ladinxs. Durante la época porfirista, esta construcción de los espacios gobernables de la familia finquera era impugnada tanto por peones, quienes resistían abusos, como por el gobierno liberal, que quería subordinar los intereses locales de los finqueros a los intereses centralistas. Pero después de 1920, con la llegada de la revolución mexicana, la disputa estalló. Oficiales agrarios, inspectores laborales, maestros federales, y procuradores especiales, empezaron a intervenir en las relaciones de finqueros y peones con la idea de romper las redes y espacios seguros de la familia finquera. Aún más importante, la formación de ejidos comenzó el lento proceso de romper el monopolio finquero sobre la tierra (Brobow Strain 2007); esta forma de política económica emprendida por el PRI, era utilizada para fortalecer la alianza entre el gobierno y asegurar la lealtad de grupos indígenas con la que se mantendría y caminaría la dictadura del partido.

El periodo de mayor reparto de tierras corresponde al régimen cardenista (1934-1940) y no sólo por el espíritu agrarista de este régimen, sino por la presión histórica y continuada de jornaleros y peones de las fincas, con la que se crearon ejidos y comunidades, aun así, miles de familias indígenas siguieron sin tierras y se organizaban para solicitarlas o las recuperaban, con la esperanza de en unos pocos años poder legalizarlas.

En el periodo comprendido entre 1940 y 1960, el reparto agrario se realizó fundamentalmente sobre terrenos nacionales y, desde el centro de la república, se promovió la colonización de las áreas boscosas.

En Chiapas, la región que fue ocupada paulatinamente en ese lapso fue la Selva Lacandona, conocida hasta entonces como el desierto del lacandón por encontrarse deshabitada.

Este cambio, no significó la desaparición de los finqueros en Chiapas y particularmente en Chilón, pero si, se transformaron las relaciones de poder local y el favorecimiento de ciertos sectores de población indígena; el poder se centralizo. Los finqueros de Chilón, se adaptaron al nuevo juego implementado ahora ya desde el gobierno y gozaron de acceso privilegiado a subsidios lucrativos y de apoyo político para la defensa violenta del territorio, basado en sus estatus de productores, forjando el desarrollo en la frontera

ganadera tropical (Villa Fuerte 1997). Menos notable, aunque no menos importante, este estatus ofreció también a los finqueros una manera de situarse como participantes vitales en la construcción postrevolucionaria de la nación mexicana. Por consiguiente, aun mientras el café continuó desempeñando un papel central en la economía agraria, los chiloneros asumieron el papel de rancheros, dependiendo de la actividad que preferían, cambiaban los trajes blancos de cafetaleros por pantalones vaqueros y botas (Brobow Strain 2007).

Fue justamente después de la segunda guerra mundial que surge el concepto y política de desarrollo. Hasta hace poco tiempo el desarrollo había estado protegido por un tabú. Desde la izquierda o la derecha, los académicos respaldaban la reivindicación de los políticos de que el sufrimiento de las mayorías era el precio que debían pagar por el bienestar que finalmente obtendrían (Esteva 2009).

La etapa de cambios continuos y acelerados bajo la línea de desarrollo y modernización en Chiapas, es en la segunda mitad del siglo XX, cuando se observa la influencia de lo que implicó la construcción del Estado mexicano postrevolucionario y con ello la entrada de varios “nuevos agentes” externos en las comunidades indígenas. Andrés Aubry nos da elementos que podemos tomar como punto de partida en su libro “Cuando dejamos de ser aplastados” (Aubry, 1982) que relata cómo los ancianos zinacantecos vivieron el proceso de la revolución hasta finalmente la llegada del cardenismo que implicó por un lado un espacio jurídico para intentar disminuir la explotación de las comunidades, tales como la ley de liberación de mozos, la apertura de la reforma agraria y el acceso a la educación, y como esto implicó el favorecimiento de ciertos sectores de la población que comenzaron a detentar el poder.

Un punto importante de influencia en eso es el INI que ya desde los años 50 estuvo aquí presente con la instalación del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil. Los indigenistas son los primeros que empiezan con una idea de introducir un cambio, ya que consideran que las culturas indígenas están en una posición de marginación y atraso, por lo que el Estado busca “integrarlos”. Podríamos decir que básicamente de eso trata el indigenismo, de buscar hacer a los indígenas “modernos” “desarrollados” según sus planteamientos de lo que eso es. El indigenismo a grandes rasgos implicó por un lado el impulso a varios trabajos antropológicos, y por otro también la promoción de proyectos de salud y de educación (López Moreno, 2007).

El desarrollo en las comunidades indígenas fue el objetivo principal, los diferentes actores sociales creían que el desarrollo tal como se entendía, era la esperanza para salir de la opresión, y la creación de ejidos fue uno de los pasos importantes del estado; al principio de la modernización, la lucha por la tierra y de integrarse al desarrollo consoló el motivo de la organización de los pueblos indígenas. Lo que surgía en ese momento era la capacidad de demanda y también la capacidad de exigencia y de protesta, sobre todo al respecto de lo más visible, que era esa situación de pobreza en que se estaba viviendo reflejada especialmente en la cuestión de la alimentación, salud y trabajo.

En un primer momento parecía muy claro que lo que se necesitaba era que el Estado resolviera problemas y que el Estado tuviera la posibilidad de atender las demandas de la población. Es muy importante entonces que después de esta primera idea del surgimiento de una demanda social sobre la situación de pobreza, viene del Estado una explicación de la pobreza que considera que es una cuestión debida a la dispersión, o el hecho de que la población de Chiapas estuviera lejos de los polos de desarrollo y que se puede hablar de una marginación que produce pobreza, y por ende la necesidad de acercar a la población a estos polos de desarrollo. Es decir, lxs indígenas están lejos porque no se han integrado, porque no reciben educación institucionalizada, porque no hablan la lengua oficial, porque trabajan el campo; es decir que necesitan integrarse al modelo de desarrollo o al modelo de sociedad que curará los males sociales.

El modelo ideal de sociedad desarrollada se refleja en las grandes ciudades con la industrialización, en los modos y materiales para construir una casa, en las calles y carreteras pavimentadas, el uso de servicios modernos agua entubada, luz, drenaje, el acercamiento e importación de los bienes de consumo, educación formal, salud, etc.

Así, los indígenas debían dejar de ser indígenas e incorporarse a la modernidad y convertirse en ciudadanxs. Los esfuerzos caminaron hacia ese rumbo, con esa ilusión y negación de todo lo que “huela a indio”⁶, con la esperanza de poder igualarse al haber reconocido en el desarrollo la “fórmula mágica” para una vida buena para todxs.

El INI y el trabajo de la iglesia con la opción por los pobres fue muy importante durante la segunda década del siglo XX, fortalecieron las organizaciones indígenas, apoyaron en la creación de cooperativas para una inclusión favorable para lxs indígenas en la

⁶ Gaspar Morquecho 2000

economía nacional; la solicitud y recuperación de tierras durante los años sesentas, setentas y ochentas fueron luchas constantes.

En 1960 las estadísticas oficiales registraron que tres millones 290 mil hectáreas de la superficie total estatal eran de propiedad privada, mientras que a la propiedad social (ejido y comunidad) correspondían tan sólo 750 mil hectáreas.

El censo agrícola, ganadero y ejidal de 1970 registró, para el sector ejidal y comunal, un incremento de 95 mil 032 hectáreas; la superficie ocupada por los propietarios privados no registró cambios. De esta manera, la concentración de la tierra en unas cuantas familias de ganaderos y agricultores como menciono más arriba, caracterizó a la estructura agraria chiapaneca de las últimas décadas.

En 1960, por ejemplo, tan sólo 44 familias poseían más de un millón de hectáreas, a cada una de ellas le correspondía un promedio de 23 mil hectáreas. A este control monopólico de la tierra debe agregarse la baja y escasa tecnificación de los procesos productivos agrícolas y el crecimiento de la ganadería extensiva, cuyas ganancias dependen más de la superficie dedicada a la ganadería y no tanto a la inversión de capital y de la modernización del hato ganadero (Esponda y Pólito, 1995).

En la década de los sesenta y parte de los setenta, la estructura agraria no se modificó sustancialmente, sino al contrario, la superficie se acrecentó en beneficio de los propietarios privados, principalmente para la ganadería, lo que agudizó la confrontación de ganaderos y campesinos por el control de la tierra.

En estas décadas, la solicitud de tierras explotó a nivel nacional, y se poblaron las zonas boscosas. La población de la selva lacandona, creció explosivamente de 5,000 habitantes en 1970 a 250,000 a principios de los 90, eran personas de muchos estados de la república.

En 1978, Leandro Molinar Meraz, delegado en Chiapas de la Secretaria de la Reforma Agraria, reconoció que la regularización de la tenencia de la tierra tenía treinta años de rezago y que existían tres mil ochocientas acciones agrarias pendientes. En la década de los ochenta los datos no fueron muy diferentes y la propia Secretaria de la Reforma Agraria reconoció, en 1986, la existencia de setenta y un mil solicitantes de tierra.

En una investigación, a propósito del reparto agrario en el estado, se reconoce que el movimiento campesino de principios de la década de los setenta, recurrente hasta nuestros días, se debe a que:

A partir de 1970 en Chiapas se da un proceso de integración de nuevos territorios a la explotación capitalista, y este proceso adquiere nuevas formas: la explotación petrolera, la construcción de presas hidroeléctricas, la ganaderización, el desarrollo de zonas turísticas, el crecimiento de centros urbanos, factores todos que han tenido como efecto el desplazamiento de miles de campesinos de sus formas de reproducción y ha disgregado a la población de sus antiguas relaciones de producción sin integrarlos a otras. Es decir, se da un proceso de descampesinización sin proletarización.

Esto ha tenido como consecuencia, en primer lugar, una creciente presión sobre la tierra y, como efecto de esto, la agudización de las contradicciones de clase. A medida que los indígenas recuperaban algunas tierras, observan que lo que explica la explotación no solo es la tenencia de la tierra, sino las formas de extracción del capital a través de los precios, del precio del trabajo o del precio de los productos, y comienzan a interesarse en las relaciones y control que establece el mercado, en base a eso, su lucha se inclinaba también por tener acceso al mercado por medio de cooperativas, y la capacidad de establecer precios y poder competir en el mercado. También luchaban por legislaciones que controlasen los precios.

En este contexto, se da un avance a nivel nacional al establecer los salarios mínimos y también se establecen una serie de controles de precios sobre el maíz, el frijol, el café y varios productos más, así, se legisló la garantía de los precios de los productos de los campesinos. En la práctica, los campesinos notan que aquellos esfuerzos y las legislaciones no funcionan como se espera, y sigue habiendo pobreza y explotación, ahora comienzan también a verse caciques dentro de las mismas comunidades, siendo evidente la desigualdad, en la que unos cuántos son los que se integran a la dinámica capitalista y otros nuevamente desposeídos y explotados.

Hubo un gran impulso en los proyectos de desarrollo con la reconversión productiva, remplazando los productos tradicionales por canela, pimienta, algunas especies de aves o de mariposas con la idea de convertirse en empresarios campesinos. Al lado de los campesinos se mantienen los antiguos terratenientes con recursos, poder político, económico y créditos, además con una lógica capitalista habitual, con lo que

protagonizaban el coyotaje en el estado y de esta manera, despojaban nuevamente a los productores indígenas.

Apenas un siglo antes, Chiapas había sido una región aislada y olvidada, un área agrícola o rural, cuya producción era casi por completo para el consumo local. Sin embargo, durante el auge mundial de la agricultura tropical de las dos últimas décadas del siglo XIX, la abundante tierra barata del estado, su clima y los estímulos de parte del gobierno nacional con buena disposición para dispensar impuestos, construir caminos, y contribuir a asegurar la mano de obra local, lo convirtió en una región muy cotizada para la inversión de empresarios tanto mexicanos como extranjeros. Recordemos que para 1910, Chiapas alberga la plantación de caucho más grande del mundo, y casi 100 grandes plantaciones de café, y también saqueaban grandes cantidades de maderas preciosas, producían cacao, plátano y otras frutas tropicales. Como hemos visto, con el paso del tiempo, la producción de algunos de estos productos, el caucho y las maderas preciosas por ejemplo, terminaron por decaer. Para los años cincuenta, de los treinta estados de México, Chiapas estaba entre los primeros tres en producción de caña de azúcar, cacao, maíz y frijol comerciales, y era uno de los primero cinco en frutas tropicales, arroz y posteriormente algodón. Desde la última década del siglo XIX, lo que le daba fama a Chiapas era la producción de café, más de la mitad de la producción nacional, provenía de sus fincas (Jan Rus 2009).

De 1965 en adelante, México se convirtió de exportador en importador de alimentos. Desde finales de los sesenta se empezaba a discutir el modelo de desarrollo, ya que siguieron existiendo grupos de poder, grupos de terratenientes, empresarios o políticos que tienen el poder y que establecen relaciones de dominación y subyugación en la población tal como sería en la colonia, los cambios prometidos para el mejoramiento en la vida de lxs indígenas resultó ser una farsa. Entonces, se comenzó a analizar la pobreza en términos de la explotación, es decir, que lxs pobres no son pobres sino que son explotados, es decir producen riqueza pero son explotados. (Jorge Santiago 2007)

Ante la decepción tanto en los discursos del estado, como en las experiencias de fracasos en las décadas de la postrevolución; el caminar en la lucha por una vida más digna para los pueblos indígenas, requiere de amplios análisis y búsqueda de nuevas estrategias; la iglesia y su opción por los pobres, caminó junto a las comunidades a lo largo de estas décadas, aprendiendo nuevas formas de aprender y acompañarse.

La conciencia de la explotación, hace necesaria la búsqueda de salir de las relaciones de explotación que se estaban modernizando. En ese marco se sigue dando la lucha por la tierra que se establece como una forma de salir de los mecanismos de la concentración de la tierra en pocas manos, de terratenientes ganaderos que tienen al mismo tiempo el poder económico y el poder político. Este sentido, se da la lucha sobre esta acumulación de tierra, buscando destruir a la clase terrateniente, por lo que muchos movimientos campesinos se basan en la idea de que la lucha por la tierra es la forma de transformar la relación de explotación y con eso salir de la pobreza. Es así como en varias partes del estado se fortalece la recuperación de las tierras.

En el Centro, la Frailesca, el Norte, la Selva y Soconusco, se conservó intacta la propiedad latifundaria. Es justamente en esas regiones en donde se iniciaron y desarrollaron procesos organizativos independientes de grupos campesinos, indígenas y mestizos, a principios de los años setenta.

El congreso de 1974, el primer Congreso Indígena, fue una nueva etapa en el fortalecimiento de la organización y lucha en Chiapas, las distintas etnias pudieron por primera vez hablar de la problemática social que las aquejaba mediante un diálogo interétnico. A partir de las discusiones que tenían como ejes tierra, comercio, educación y salud, ch'oles, tojolabales, tzeltales y tzotsiles se descubrieron mutuamente como semejantes, a partir de un nexo común: la problemática que los mantenía como sociedades marginales. Las distintas etnias que se reunieron, conversaron acerca de problemas que compartían, lo que les permitió comenzar a identificarse (Schitler 2012).

La historia nos pone al Congreso Indígena como unificador en el 74. Es cuando aparece la justicia como una demanda, “La justicia en la igualdad” lleva como lema el congreso, y plantea que la transformación tiene que partir desde la igualdad, y es imprescindible el respeto a la cultura. Se fortalece la concepción de organización, que implica estructura. Muchas estructuras organizativas que ahora existen, se crean en ese tiempo, por ejemplo la división en término de regiones y delegaciones, eso, se crea desde la iglesia y su estructura propia con los catequistas y responsables regionales para ocupar organizativamente todo el territorio; la ocupación y vigilancia del territorio es una de las tareas en la búsqueda de la vida digna. Para ello, trabajan desde tres vías a la vez: la cuestión política, la cuestión económica y la cuestión ideológica, no se habla sino hasta

un poco después de lo militar. La base del proyecto político es de conciencia social, política, organizativa.

“El movimiento social empieza a ser bastante más organizado en la lucha por la tierra desde el 74 o 76 que es la lucha organizada que yo llamo el -verdadero movimiento por la tierra- porque antes no fue una lucha organizada campesina, sino una política de gobierno de construir los ejidos. Entonces implica desde el 76 una conciencia en la población y una organización, que esto en mucho, es trabajo de la diócesis que empieza con todo el trabajo de la conciencia social y la construcción de la conciencia social en la organización de cooperativas, en la organización de trabajos diferentes a nivel muy básico, muy de las bases de las comunidades y que después del Congreso indígena se concreta y ya surge como una lucha más consciente y más organizada que se extiende por todo el estado. Pero habría también otras organizaciones que no estaban forzosamente metidas en el movimiento cristiano, como por ejemplo lo fue en su momento la OCEZ (Organización Campesina Emiliano Zapata), que tienen más un tratamiento social del tipo materialista con bases marxistas que también se va generando en la parte norte del estado en Huitiupán, Sabanilla, va hacia la selva y luego lo que es Venustiano Carranza. También esto influye mucho en la cuestión de la conciencia social y de la lucha por la tierra como algo básico y fundamental... (Mercedes Olivera en entrevista, febrero de 2012⁷)

Neoliberalismo: la gota que derramo el vaso

Antes de la década de los ochentas, lxs indígenas y campesinxs organizadxs, habían previsto que la situación económica en Chiapas no iba a mejorar, sino contrariamente, las crisis que ya se estaban viviendo, se recrudecerían; lxs indígenas y campesinxs pobres que, de por sí no habían tenido lugar en el alardeado desarrollo, ni un lugar digno en la economía del modelo anterior, menos lo tendrían en las reformas estructurales y sus crisis que ya se veían venir.

A principios de los años ochenta, el espacio político y económico para las demandas de los productores, incluso los productores ladinos que habían gozado de privilegios a lo largo de la historia en Chiapas, empezó a disminuir por motivos relacionados con los grandes cambios en las estrategias mexicanas de desarrollo nacional. En 1982, con el

⁷ Entrevista hecha por Jaime Schtler y tomada de su la tesis de maestría Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha.

comienzo de la crisis de la deuda externa mexicana y la llegada de los tecnócratas neoliberales, el crédito se vio seriamente restringido, la liberación del comercio y el retiro de los subsidios y del control de precios sumieron al sector ganadero en una contradicción masiva. Siete años más tarde, la reestructuración neoliberal combinada con un colapso sin precedentes de los precios internacionales del café, agravaron las dificultades de todos los productores hasta empujarlos a un ocaso precipitado. En Chilón, los rancheros ladinos creyeron que, estaban experimentando algo como un renacimiento rural, parecía que en el sector ganadero los chiloneros habían encontrado el camino para transitar desde la labranza extensiva y políticamente inaceptable, hacia la producción lechera más intensiva. “Apoyados” por la inversión de nestlé, los ganaderos de Chilón, reestablecieron con optimismo la tradición latente de celebrar una exposición anual de ganado. La feria, celebrada en 1990 a 1993, festejó una tendencia pequeña, pero lucrativa hacia la intensificación y tecnificación de los ranchos en la región con lo que después de cinco años, solo notaron grandes pérdidas y deudas acumuladas (Brobrow Strain 2007).

México, como la mayor parte del mundo, ha experimentado una reestructuración económica y política generalizada a lo largo de políticas neoliberales en los últimos veinte años. Desde 1988, cuando los esfuerzos por implementar una liberalización del mercado rápida y ortodoxa por el presidente Miguel de la Madrid (1982-1988) terminaron casi en una calamidad para el partido gobernante, el PRI, la reestructuración neoliberal ha sido heterodoxa y poco convencional, privatización, austeridad fiscal y reducción en programas sociales; continuó Carlos Salinas y en poco tiempo reorientó la política de gobierno hacia una combinación de reestructuración neoliberal y programas sociales motivados políticamente. Durante su mandato, lo denominó liberalismo social y fue sumamente eficaz para diluir simultáneamente las tensiones sociales, reconstruyendo el apoyo para el PRI, e implementando una onda masiva de liberación de mercado y privatización que trastocó prácticamente a cada sector de la economía mexicana.

El neoliberalismo social con sus principales programas PRONASOL Y PROCAMPO, articuló una nueva percepción del campo, la política social liberal había retirado radicalmente el apoyo a la producción agrícola tradicional, es decir, maíz, frijol, café y ganado e impulsó la promoción de exportaciones no tradicionales como melones, mangos y nueces de macadamia, y la dependencia de alimentos importados. En este

contexto, productores tradicionales como los campesinos indígenas de Chilón, recibieron “ayuda” estatal únicamente en la forma de programas de asistencia políticamente necesarios como el PROCAMPO, concebidos para comprar la calma en el campo en medio de la devastación neoliberal (Brobrow Strain 2007).

Richard Sidney (2001) ha estudiado la construcción de alto nivel del neoliberalismo en Chiapas y sus efectos en la oligarquía finquera del estado. Sidney localiza la quiebra del “capitalismo de compinche” de Chiapas en que los funcionarios del estado protegían a las elites locales del ganado y del café. Este quebrantamiento resultó directamente del ascenso de los tecnócratas neoliberales en los gobiernos estatal y federal, combinado con el activismo creciente de los movimientos sociales campesinos enfrentados a la reestructuración neoliberal del campo. Las elites agrarias tradicionales sirvieron como corderos de sacrificio (Sidney 2001).

En 1992, Carlos Salinas designó a Patrocinio Gonzales como secretario de gobernación y nombro al hijo favorito de Chilón, Elmar Setzer, como gobernador interino, quien había avanzado en la política nacional y sobrepasado a cualquier miembro de la élite de la región. Los ojos de los chiloneros rancheros, estaban atentos a estos movimientos y guardaban la esperanza de que Setzer devolviera inmediatamente el apoyo a la producción de ganado y café; Setzer inicio un programa para dirigir los beneficios de la reestructuración económica del sector del café hacia la oligarquía tradicional hacendada, programa que fue un verdadero fracaso. Con el levantamiento zapatista tanto la carrera política de Setzer como la esperanza de los rancheros Chiloneros se extinguieron.

El ya basta de nuestrxs hermanxs y maestrxs zapatistas

Todos los cambios en la estructura mexicana fueron preparando el terreno para la implementación del tratado de libre comercio; la modificación del artículo 27 constitucional en 1992 pretende poner un alto a la recuperación de tierras por parte de lxs indígenas, y también hay una aceleración de pérdida de los pequeños logros que se habían tenido durante el modelo de desarrollo estabilizador que planteaban cierta autosuficiencia, desaparece el banco rural y las conasupos.

Con esto, se entiende que, como diría años más tarde el sup en la declaración de guerra contra la muerte y la miseria “en los planes neoliberales, los que sobran, son lxs pobres, los indígenas y campesinxs”. Es decir, sabemos que, la generación de cada vez mayor

pobreza, es parte del modelo económico de desarrollo neoliberal. Reconocemos que, en un mundo finito, el desarrollo, es el mito maligno que amenaza la supervivencia de las mayorías sociales y de la vida en el planeta, que no podemos esperar que la salida provenga de burócratas de las instituciones internacionales ni de los nuevos cruzados del “desarrollo alternativo”, que derivan dignidad e ingresos de la promoción del desarrollo (Steva 2007).

La organización y la lucha por la tierra y por la vida buena en Chiapas en los años noventa, estaba evidentemente fortalecida y con ello, la persecución política y la pretensión del estado por desestructurar la organización social que llega incluso a la modificación del código penal para criminalizar la protesta social durante la gobernatura de Absalón Castellanos para atacar a la OCEZ, a la CIOAC y a la Unión de Uniones; todo un clima de represión al movimiento (Jorge Santiago en Schitler 2012).

Es un momento de ebullición organizativa en Chiapas porque, para 1991, después de una gran marcha por la liberación de Joel Padrón, párroco de Simojovel, surge el “pueblo creyente”, movimiento que aglutina diversas organizaciones y grupos religiosos que reivindican una identidad cristiana y que coordinan acciones y procesos conjuntos.

También en el 92 se da el nacimiento de Las Abejas que viene también por represión y asesinatos en toda la zona de Chenalhó. Nace en ese contexto Xi'Nich como parte de una marcha para exigir la libertad de compañeros injustamente presos. En ese momento, se da un intenso movimiento poblacional hacia la zona de Marqués de Comillas y Benemérito de las Américas.

Cuando se conmemoró los 500 años de la llegada de Colón a América, se organizaron diversas protestas que ponen en el centro la celebración de los 500 años de resistencia indígena, en las que participan una multitud de organizaciones campesinas entre las que sobresale la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANCIEZ).

Todo esto, nos muestra un momento de ebullición política y social que cuenta profundamente con la vía armada para la lucha. En el 93 se dan elementos que lo hacen más evidente, por ejemplo, el enfrentamiento que hubo en Corralchen y en una comunidad de Los Altos, es un momento en que la población enfrenta al ejército y se hace notar el proceso organizativo capaz de enfrentar al poder (Jorge Santiago).

"los dirigentes que ahora forman el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, pasaron antes por un proceso muy largo de la lucha legal, política, reivindicativa también. Respeto a sus tradiciones, a sus derechos, a su derechos a la vida pero a la vida indígena, no a vivir nada más, sino a vivir según sus tradiciones y sus culturas, y toparon una y otra vez con la intransigencia". Subcomandante Marcos

El EZLN nace el 17 de noviembre de 1983, con una historia muy específica. La noción de liberación identificó a la mayoría de las organizaciones que ya tenían un trabajo con un proceso de construcción de conciencia social, política, organizativa, como la base de un proyecto social. El EZLN, influenciadx por la Política Popular o Línea proletaria de la Unión del Pueblo, logran profundizar en el análisis estructural de la opresión de los pueblos, y proponían que no basta la organización para ser incluidxs dentro de la economía nacional, y mostraron lo imprescindible de la línea militar, además de la de conciencia social, política y organizativa.

Para 1984 ya se notaba una identidad ideológica que fortaleció y unió a diversas organizaciones, encadenando varios tipos de trabajo en la búsqueda de construcción de alternativas, y la transformación de las relaciones de poder frente al estado y frente al poder internacional. Se nota en este contexto algo de tensión entre la perspectiva de algunos sectores de la iglesia, por ejemplo, la misión de Ocosingo que limitaba su acompañamiento de lucha a nivel local y regional para el mejoramiento de las condiciones de vida con el acceso a créditos, la formación de cooperativas de una manera organizativa en las comunidades más desfavorecidas para buscar la felicidad de las personas. No observan, o no se atreven todavía a decir lo que ve y muestra el EZLN, yendo más allá de la búsqueda de un espacio para poder ser felices, no se trata ya de solo de las comunidades Chiapanecas; porque ya no se puede explicar la situación local sin el fenómeno que está dependiendo del precio del café, de las injustas relaciones de mercado, de la discriminación cultural, sino de la estructura política y económica, en este sentido, no basta ya con defender la tierra, la transformación de las relaciones tiene que ser verdadera. (Jorge Santiago en Schitler 2012)

El EZLN nace en un contexto social donde hay créditos de dinero, donde hay líderes manejados por el Estado priista; desde este momento, están en el proyecto neoliberal Raúl Salinas y Carlos Salinas con un fuerte trabajo en las bases con lo que poco a poco conformarían el proyecto de Solidaridad, algo que fue muy atractivo para la gente, aun

con el poder de reconocer la implicación de una relación clientelar con el estado, es decir, es un momento clave para el empuje del EZLN, ya que el estado, comienza a disputar el control político y a intentar desestructurar el movimiento organizativo Chiapaneco indígena.

La gente más sencilla, los que no son líderes atraídos por el Estado, son los que empiezan a hacer trabajo político organizativo en las comunidades y empiezan a generar esta conciencia de lucha por una transformación de la sociedad en su conjunto, como parte del sistema-mundo.

Mucha gente, miles de personas y cada grupo tiene ya una especie de camino, empezaron a salir muchos caminitos, muchas formas, muchas maneras organizativas e ideológicamente identificadas.

A partir de 1984 hasta el 86, se lograron conjuntar fuerzas que prepararon el levantamiento armado del 94. Casi el 80% de la población de cada comunidad se convirtieron en zapatistas clandestinos (Don Joel en Schitler 2012).

Así llegamos a los noventa, la conmemoración de 500 años de resistencia indígena fortaleció los hilos del Zapatismo con muchos más movimientos en toda Latinoamérica.

“Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz.” (Primera Declaración de la selva lacandona 1994).

El levantamiento zapatista implicó poner en el centro de la agenda política y social la relación del Estado mexicano con los pueblos indígenas en particular y con el pueblo en general. Y si bien se conformaba sobre la base de la lucha armada, después de 12 días de confrontación bélica se busca construir mediante una perspectiva política y en articulación con la “sociedad civil” que empieza a cobrar importancia en la vida política de México y el mundo. Se logró una articulación con un amplio sector de la diversa

izquierda mexicana y con un gran número de simpatizantes nacionales e internacionales de las que formaban parte distintas figuras políticas, intelectuales y artistas.

Desde las primeras negociaciones entre EZLN y el Gobierno Federal en 1994, el movimiento está planteando no solo la satisfacción de demandas sociales, sino también los planteamientos de una relación con el estado desde la perspectiva de respeto a la autodeterminación de los pueblos. El movimiento zapatista fue una inyección a los movimientos sociales de México y el mundo, sobre todo en su ánimo y en la conciencia, en el dar fuerza a distintos ejes de construcción, a un planteamiento desde abajo, de la Sociedad civil, de los hombres y mujeres libres que buscan transformar su sociedad.

“Se consolida entonces un gran movimiento de la sociedad civil contra globalización” que inaugura una nueva fase de los movimientos antisistémicos en un contexto post caída del muro de Berlín (Valdes 2009) que busca replantear la democracia desde abajo y desde la multiculturalidad, que busca por lo tanto un replanteamiento del Estado-Nación. Este movimiento pone en la mira de la sociedad civil nacional e internacional a las periferias del sistema-mundo y se comienzan a situar como centros de los movimientos sociales que desde ese lugar empiezan a fortalecer las alternativas.

Desde el inicio del levantamiento armado, La organización de Las Abejas de Acteal se mostró simpatizante con las demandas zapatistas, así como muchos otros movimientos sociales que comienzan a encontrar un común denominador en la lucha por la tierra, la dignidad, la democracia, la justicia y el reconocimiento de los derechos indígenas.

Los acercamientos entre el EZLN y la Sociedad Civil llevaron en 1994 a la celebración de la Convención Nacional Democrática que aglutinó a gran parte del diverso espectro de la izquierda mexicana con la intención de construir un Movimiento de Liberación Nacional y que en un momento dado vio en la vía electoral, una forma de lograr esa transformación. Asimismo, esa experiencia significó la construcción de una fuerza política más allá de la meramente zapatista, sino de cara a la Sociedad Civil. Esto se expresa en una conferencia de prensa que dio el Subcomandante Marcos:

Una pregunta que llega aquí de algún medio, está preguntando qué va a hacer el EZLN si gana el PRI las elecciones. Lo que ha señalado el Comité Clandestino Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, es que se va a

sujeta a lo estipulado y a lo acordado por la Convención Nacional Democrática, y quiere decir que a partir del día de hoy, que se tomaron los resolutivos, el EZLN ya no se manda solo, sino a través de la Convención Nacional Democrática cala lo que tenga el pueblo mexicano (agosto del 94).

Ante el fraude electoral de 1994 y a la reimposición del PRI, la respuesta del EZLN fue reconocer a Amado Avendaño Figueroa como “Gobernador en Rebeldía” del estado de Chiapas. Después que tomara posesión como tal, el EZLN comienza el 8 de diciembre de 1994 una campaña militar denominada “Paz con Justicia y Dignidad para los Pueblos Indios” a partir de la cual se rompe el cerco militar y se conforman los “Municipios Autónomos” que son instancias políticas antipartidistas con gobiernos propios que cabe resaltar, reconocían al “señor Amado Avendaño Figueroa como Gobernador Constitucional del Estado Rebelde de Chiapas.” Esto inaugura la experiencia de autogobierno indígena, en una etapa que se mantiene por 6 años.

Con Zedillo en la presidencia las condiciones para el dialogo se rompen. El Gobierno Federal inicia una ofensiva militar en Febrero de 1995 que llevara a la captura de una presunta dirigencia zapatista y el desmantelamiento de algunos municipios autónomos y del Aguascalientes de Guadalupe Tepeyac. Posteriormente, el Gobierno da un giro hacia un aparente repliegue con la “Ley para el Dialogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas” que intentaba sentar las bases para un dialogo entre las partes. Pocos meses después se reinician los diálogos entre el EZLN y el Gobierno Federal que buscaban llegar a un desenlace definitivo entre las partes enfrentadas, primero en San Miguel Ocosingo y posteriormente en San Andrés “Sak’am Ch’en De Los Pobres”.

En este proceso que intentaba dar solución al conflicto, La Sociedad Civil las Abejas también participa activamente dentro de los cinturones de paz que buscaban proporcionar apoyo a la seguridad de la comandancia del EZLN, así como al interior de las discusiones que proporcionaron propuestas para las mesas de dialogo. Como medidas para la resolución del conflicto, a partir de las mesas de dialogo se comienzan a plantear propuestas políticas para reformular la relación entre el estado mexicano y los pueblos indígenas, a partir de un planteamiento que comienza a ser pieza central de las demandas políticas del EZLN y junto con ellos el de Las Abejas y de otros pueblos indígenas que buscan retomar el control del territorio bajo una perspectiva cultural propia: la autonomía.

Los llamados diálogos de San Andrés fueron las negociaciones que se emprendieron entre el EZLN y el Estado mexicano entre octubre de 1995 y febrero de 1996 con la intención de lograr una nueva relación entre el estado y la sociedad poniendo particular atención en revertir la explotación y marginación en la que se encuentra sumida la población indígena del país.

“No pretendemos” dijo el Subcomandante Marcos al recibir a las partes en el dialogo “que avalen nuestras posiciones políticas, ni que legitimen nuestro método de lucha, tampoco que nos digan cosas que nos agraden, en San Andrés, se está creando un espacio de encuentro entre los diferentes, un dialogo abierto, participativo, tolerante e independiente de cara a la sociedad y un foro de expresión donde la sociedad mexicana construye un nuevo proyecto de nación”

Además del gobierno mexicano y el EZLN, en los diálogos participaron la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI), una comisión de distintos activistas e intelectuales, presidida por Samuel Ruiz, la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), una comisión de legisladores de las dos cámaras federales, el Congreso local, y un sector significativo de la sociedad civil nacional e internacional tanto en los cinturones de paz como las asesorías durante el dialogo. Del encuentro surgido en la mesa de derechos y cultura indígena, el 16 febrero de 1996 se llevó a cabo la firma de los acuerdos de San Andrés.

Entre los distintos temas que plantearon, los acuerdos de San Andrés buscaban la construcción de una nueva sociedad nacional, con otro modelo económico, político, social y cultural que incluya a todos los mexicanos, en la que se respete el derecho a la libre determinación y desde la autonomía construya el poder político.

Los Acuerdos de San Andrés definen la autonomía siguiendo el convenio 169 OIT de la siguiente manera:

“La autonomía es la expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación expresada como un marco que se conforma como parte del Estado Nacional. Los pueblos indígenas podrán, en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse. (...)El ejercicio de la autonomía de los pueblos indígenas contribuirá a la unidad y democratización de la vida nacional y fortalecerá la soberanía del país” (Acuerdos Parágrafo 80).

Esto implica también ser sujeto del desarrollo, es decir, ser capaz de definir el modelo de sociedad que se quiere, lo que significa el desarrollo, como se consigue, y la

consolidación de un gobierno propio en el que sea posible ejercer ese poder. Es por eso que en el parágrafo 93 de los Acuerdos se habla de Autodesarrollo:

“Son las propias comunidades y pueblos indígenas quienes deben determinar sus proyectos y programas de desarrollo. Por eso, se estima pertinente incorporar en las legislaciones local y federal los mecanismos idóneos que propicien la participación de los pueblos indígenas en la planeación del desarrollo en todos los niveles; en forma tal que ésta se diseñe tomando en consideración sus aspiraciones, necesidades y prioridades”.

La esperanza de transformación del Estado se dejaba sentir en San Andrés. Sin embargo, mientras los representantes del gobierno mexicano se sentaban a dialogar en busca de un acuerdo de paz, el ejército mexicano comenzó la implementación, por órdenes del ejecutivo federal, de una estrategia contrainsurgente descrita como “guerra de baja intensidad” (Schitler 2012).

Diversas fuentes hablan de la política contrainsurgente emprendida por el estado mexicano a partir de 1995. En ese sentido, el Estado emprende la construcción de distintos organismos paramilitares que harán el “trabajo sucio” del gobierno bajo la sombra de impunidad que les confiere el no existir oficialmente.

En un principio la estrategia fue implementada en el norte del estado, principalmente en los municipios de Palenque, Catazajá, Tila, Sabanilla, Yajalón y Chilón, sirviendo como una especie de “laboratorio de operaciones” (Schitler 2012). Es a partir de 1996, debido entre otras cosas a la creación del municipio autónomo de Polhó y al engrosamiento de las filas zapatistas en la zona, que la guerra de baja intensidad llega a Los Altos, en Chenalhó específicamente. La escalada del conflicto llevó a que se sucedieran hechos de violencia tales como la masacre de Acteal, que perdurara en la memoria como una de las grandes infamias de esta guerra sucia.

Si bien en algún momento los acuerdos de San Andrés reflejaban la aceptación del gobierno mexicano de permitir y propiciar la construcción de la autonomía de los pueblos indígenas, esa situación nunca se dio en los hechos, y en cambio la vía del dialogo se fue cerrando cada vez más. Ante esto, el EZLN decidió emprender un proyecto que le hiciera ejercer la autonomía por su propia cuenta. Después de estos momentos posteriores al levantamiento, los intentos de dialogo y las necesidades de

mantener viva una lucha, se vuelve evidente la situación de que el trabajo organizado, el trabajo de construcción y el trabajo organizativo a partir de las comunidades y sus propios proyectos son los que van a hacer el cambio.

El proceso de conflicto hizo ver que el cambio verdadero no vendría del Estado, que había que conseguirlo a partir de la práctica autónoma. La poca disposición de dialogo verdadero de parte del Estado y la implementación en cambio de una guerra de baja intensidad, forzó a transformar hacia la exigencia de construir perspectivas alternativas como la verdadera transformación de la relación con el Estado, al ir construyendo poco a poco una fuerza social capaz de convertir las demandas en logros, en construcciones propias.

La Autonomía para caminar el lekil kuxlejal.

En 2000 se abre una nueva veta a la esperanza de que el Estado llevara al cumplimiento de los acuerdos de San Andrés “con la derrota del PRI” y la llegada de Fox a la presidencia de la Republica. El EZLN sin esperar pasivamente que la respuesta viniera de arriba, presiona desde el 2 de diciembre de 2000 con la organización de una movilización hacia el Congreso de la Unión que derivaría en lo que fue La marcha del color de la tierra que se llevó a cabo del 25 de febrero al 1 de abril de 2000.

El 28 de Marzo de 2001 el EZLN accede a la tribuna del Congreso para hablar de la importancia de elevar a modificación constitucional la ley elaborada por la COCOPA a partir de los acuerdos de San Andrés. La cobertura mediática del movimiento indígena en México no podía ser mayor, y el apoyo de la sociedad civil nacional e internacional se dejó sentir desde los 4 rumbos del mundo. Sin embargo la respuesta gubernamental fue la de pasar una ley distinta a la acordada entre zapatistas y COCOPA.

Este desenlace implicó que el cauce de lo legal se había cerrado después de la Reforma Constitucional sobre Derechos y Cultura Indígenas que no retomaba el espíritu de los Acuerdos de San Andrés y no respetaba la "iniciativa de ley de la COCOPA". En respuesta a eso el EZLN rompe el dialogo con el Gobierno argumentando que:

Dicha reforma traiciona los acuerdos de San Andrés en lo general y, en lo particular, la llamada "iniciativa de ley de la COCOPA" en los puntos sustanciales: autonomía y libre determinación, los pueblos indios como sujetos de derecho público, tierras y territorios, uso y disfrute de los recursos naturales, elección de autoridades municipales y derecho de asociación regional, entre otros. (...) Ignora por completo la

demanda nacional e internacional de reconocimiento de los derechos y la cultura indígenas, sabotea el incipiente proceso de acercamiento entre el Gobierno Federal y el EZLN, traiciona las esperanzas de una solución negociada de la guerra en Chiapas, y revela el divorcio total de la clase política respecto de las demandas populares. (EZLN 2001)

Comienza un periodo de silencio y un viraje en la estrategia del EZLN. Siguió el tiempo transitando por ese vertiginoso 2001 que estremeció al mundo. Al iniciar el año 2003, los zapatistas saludaron con una marcha en San Cristóbal de Las Casas en las que el comandante Mister pronunció las siguientes palabras:

A todos y a todas los que luchamos por la justicia, la democracia y la libertad en todo el mundo, nosotros los rebeldes zapatistas luchamos junto con ustedes, les decimos, que su lucha es también nuestra, por eso les decimos que siempre lucharemos en México y en el mundo hasta que conseguiremos un lugar digno en la vida de la humanidad.

Que esos malos gobiernos piensan que nosotros los indígenas no pensamos en lo internacional, pero nosotros los indígenas sí pensamos en lo internacional. Y nosotros los indígenas sí tenemos derecho a opinar y decidir lo que nosotros queramos hacer. También piensan estos gobiernos racistas que nosotros los indios no conocemos el mundo. Pero sepan que nosotros sí conocemos y sabemos del mundo y sabemos de los planes de muerte que se hacen en contra de la humanidad.

Y también sabemos y conocemos de las luchas de los pueblos por su liberación. Por eso le decimos a los poderosos del mundo que si ellos se unen para la globalización de la muerte, entonces también nosotros vamos a globalizar la rebeldía por la libertad.

A mediados de año el EZLN comunica la estrategia que lleva meses planteando, en los textos que componen la Treceava Estela en los que se anuncia la muerte de los Aguascalientes y el nacimiento de los Caracoles por la necesidad de cambio en el poder político y la relación militar-civil, de la intención de equilibrar el desarrollo económico entre las distintas regiones, y la de poder seguir avanzando en proyectos de salud, educación, comunicación, y trabajos organizativos logrados por un autogobierno. Pocos días después comunican también la suspensión de cualquier contacto con el gobierno federal mexicano y los partidos políticos.

El 9 de agosto de 2003 se celebra en Oventik el nacimiento de los cinco caracoles

zapatistas y sus Juntas de Buen Gobierno, la nueva modalidad organizativa zapatista. Esto queda muy bien explicado en el texto de Aidé Arévalo retomado por Schitler 2012.

El pu'y o Caracol representa el corazón colectivo de donde proviene el conocimiento, asimismo simboliza la forma en la que el corazón (es decir, la comunidad) se expresa frente al mundo. A esta forma dialéctica de relacionarse con lo externo, los zapatistas lo denominan «vida», que sería la forma en la que el corazón interno logra comunicarse con lo otro, entendiendo la comunicación en su doble canal, hablar y escuchar. Así, el caracol representa el llamado al diálogo.

Los Caracoles como aplicación real de los Acuerdos de San Andrés, significan para los zapatistas, más que una mera forma de organizar el territorio recuperado, la culminación del proceso de construcción de un marco empírico que busca legitimar las acciones políticas encaminadas a construir el autogobierno que ha desarrollado en la zona desde 1994. En palabras de la Comandanta Esther «Aunque el gobierno no los ha reconocido [los Acuerdos de San Andrés], para nosotros es nuestra ley y nos defenderemos con ella». En este sentido también la Cuarta entrega de la Treceava estela vuelve a apelar al derecho del pueblo a gobernar y gobernarse conforme lo marca el Artículo 39 constitucional, tal como se hizo en la Primera Declaración de la Selva Lacandona. La fundación de los Caracoles, al igual que toda estrategia política emprendida por el EZLN a lo largo de su historia, se mueve en tres direcciones pedagógicas principales: una hacia el gobierno, pues se ejercen los derechos de autonomía negados ante el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés; otra tomando la iniciativa para establecer una nueva etapa en la relación de los zapatistas con la sociedad civil; y una más que buscaba poner en el mapa nacional espacios de articulación, trabajo y denuncia desde las condiciones de pobreza y violencia a las que se ven sometidas las comunidades indígenas en el país y a pesar de las cuales los zapatistas han podido ejercer formas políticas de autogobierno.

Es así como la autonomía ya empieza a ser entendida como lo hacemos ahora. Porque es un concepto que ha pasado por un largo proceso de resignificación, desde sus primeros planteamientos que desde la ONU emergían como parte del proceso de descolonización, hasta la forma en que lo vemos en esta tesis, como un planteamiento que tiene que ver con la construcción de un poder político que emana de personas que son sujetas de su historia y que construyen participativamente su sociedad para vivir una buena vida.

Es una transformación que resume muy bien un compañero del consejo Autónomo *Pero no sabíamos cómo íbamos a lograrlo, pero ahora ya lo estamos viendo. Pero nos imaginábamos que iba a llegar mucha comida o doctores y hospitales, pero no nos imaginábamos que nosotros y nuestros propios hijos iban a ser los doctores, los arquitectos, ingenieros, maestros, que nosotros nos íbamos a enseñar a nosotros mismos. No nos imaginábamos que íbamos a hacer un municipio autónomo y que íbamos a tener Juntas de Buen Gobierno.”*

Es así como desde el planteamiento de la autonomía se está dando una redefinición del poder político y de la democracia en un sentido contrahegemónico (Dussel 2007).

Desde la autonomía el Lekil Kuxlejal se nos presenta como un horizonte de lucha que propone una búsqueda de una vida justa y digna, que sea respetuosa y armoniosa con la naturaleza. Un sentido común que es producto de una lectura política y una proyección a futuro, una forma de ser en la autonomía, en la intención de construir un ser distinto, que implica pensar cómo hacemos en, desde y para la transformación. Que se expresa eso en nuestra intención por relacionarnos distinto, trabajar en colectivo, construir formas de ser unxs con otrxs, que sean bajo la necesidad de ser, acorde con ese otro sentido común. Es una forma de nombrar nuestro horizonte de lucha antisistémica, una forma de condensar nuestra mirada y lineamiento de praxis, la forma en que conseguimos nuestro Lekil Kuxlejal.

Como hemos visto, el hacer de la autonomía en los pueblos zapatistas, ha sido y sigue siendo un largo camino de lucha por la vida y la dignidad, un continuo aprendizaje que solo está siendo posible mediante la practica comunitaria y la fuerza de la dignidad y la necesidad.

No son pocxs las personas y pueblos que decepcionadas y cansadas de las mentiras, imposiciones, discriminación, destrucción, muerte, despojos, estrés, depresión, tristeza y demás violencias que el sistema capitalista profundiza y genera en sus diversas manifestaciones, han optado por buscar en su propia historia, en sus propios corazones sus verdaderas necesidades y su propia potencia para resolverlas; estamos recuperando y fortaleciendo el concepto propio de lo que es la buena vida, Sumak Kawsay o sumak

kamaña, Ubuntu en otras partes del mundo. Luchando por superar incluso, las incongruencias cuando surge el autoengaño, y las desigualdades que desde allí se arraigan.

El lekil kuxlejal para muchos pueblos tzeltales en resistencia, está siendo una alternativa de lucha y revisión constante para la recuperación de la autonomía y la potencia de ser, crear y actuar.

La armonía es el núcleo de la cosmovisión tzeltal maya pues, por decirlo así, todo en la vida tzeltal tiene por objeto la armonía. La vida tzeltal es un diálogo, explícito o implícito, de las personas entre sí, con la naturaleza y con lxs espíritus, y el objetivo es lograr la armonía, de modo que los pensamientos, sentimientos y hechos de cada ser ya snuhp'in sbah –embonen o coincidan uno con otro o con los de los demás seres (Eugenio Maurer 1993), en este sentido, no es posible hablar de lekil Kuxlejal sino hay armonía.

En la filosofía tzeltal, las personas fueron creadas para ser feliz aquí en la tierra, pero la felicidad sólo se puede obtener haciendo felices a los demás, contribuyendo cada uno a la armonía en todos los planos de la vida. Como lo señala Maurer, “[...] la felicidad en este mundo no puede existir si no se da la armonía, no solamente con el mundo espiritual, sino también con la imagen de esa comunidad superior, es decir, la comunidad de la tierra; y no habrá armonía con esa comunidad, si no hay en cada unx de sus miembrxs y consigo mismx” (Maurer SJ, 1993).

Hay dos tipos de armonía en las personas, una es la armonía entre lo que dice el cuerpo y lo que dicen la mente y el corazón, de lo cual depende la salud; la segunda es La paz o armonía de la persona consigo misma, snakalil o'tanil es decir, que su corazón está en casa, tranquilo. Esta expresión sugiere a las personas que, habiendo terminado las labores del día, la persona vuelve a su casa a descansar y disfrutar. En cambio, la carencia de paz lo indica el término cheb o'tanil –dos corazones, o corazón dividido o partido, que equivaldría a decir que el corazón se anda saliendo de casa. O también ma'spisiluk yo'tan –no de todo corazón (su corazón esta receloso), estos casos ilustran la falta de salud y de equilibrio en la persona. (Misión Bachajón 2010.)

Para considerar que alguien tiene un lekil kuxlejal, se ha de considerar la relación de varios conceptos; Los conceptos que a continuación se presentan, han sido recolectados

por el antropólogo Jaime Schitler en el 2012, recibido mediante su trabajo de campo con personas tzeltales que viven en lucha por su autonomía personal y comunitaria.

ICH'EL TA MUK' – Respeto

El respeto, es lo primordial para el Lekil Kuxlejal. Respetar a las mujeres y a los hombres: lo que hace, cree, practica, condición social, género, raza, etc. Si lo que hace no nos gusta o habla mal de nosotrxs, o crea problema, lo que se debería hacer, es dialogar, tratar de buscar una solución armónica, más nunca recurrir a la violencia. Si se practicara el respeto no habría guerras, asesinatos, discriminación, racismo. Puede haber diferencias y eso está muy bien, cuando existe diversidad de pensamientos, eso es vida. Pero que nuestras diferencias no sean motivo de pleitos, puede haber discusiones y críticas, pero, nunca matarnos entre los seres humanos, nunca. El respeto es entonces a la vida, como entendemos que es algo más grande que nosotrxs, porque como personas somos parte de la vida de la naturaleza.

LEKIL CHAPANEL – Justicia verdadera/digna

Que una falta, un delito o culpa tenga una sanción justa y humana. Si alguien comete una falta que se investigue seriamente lo que paso, no mentir, que haya verdad. Que haya libertad de decir la verdad, que un gobierno no amenace a un testigo o invente delitos a una persona por no estar de acuerdo con su sistema de gobierno. Anteriormente, la sanción no era con cárcel y tampoco se pagaba con dinero para encubrir un delito, sino se trabajaba para la comunidad. Así era muy difícil cometer alguna corrupción, no quedaban impunes las culpas, porque cometer una culpa es una vergüenza grande ante la comunidad, al recibir un “castigo” o compensación del daño acordado por la autoridad de la comunidad, se busca que ya no se vuelva a cometer un error. Porque además de sancionar, las autoridades aconsejan de buena fe a las personas que comenten faltas.

KO'OLUTIK, VINIK CHI'UK ANTS - Equidad de género

Que el hombre no sea superior a la mujer, así mismo tampoco la mujer sea superior al hombre. Aquí mismo tiene que haber el respeto. El hombre ayude a la mujer, la mujer ayude al hombre. La mujer no es objeto como muchos hombres lo miran así (también existen mujeres que creen que la mujer debe obedecer al hombre). En nuestra vida

actual se piensa que los hombres saben más que la mujer. Pero, en la vida de los mayas, más bien en la divinidad Maya no era así. Había dioses y diosas, así como cuando se creó a los primeros hombres y mujeres mayas, en la toma de decisión fue indispensable la aportación de las diosas. Aquí no vemos que los dioses saben más que las diosas, sino, cada quien aportaron con lo que tiene y sabe.

JUN O'ONTONAL - lamal osil banamil– lekilal / Tranquilidad-Paz

Nosotrxs decimos que cuando hay paz y tranquilidad nuestro corazón está completo, es uno solo. En cambio cuando hay tristeza, hay sufrimiento, nuestro corazón está dividido y no es uno solo. La paz es cuando no hay guerra entre las naciones, problema, violencia dentro de la familia, comunidad, pueblo. También cuando hay comida suficiente, salud, tierra para sembrar, techo en donde vivir, respeto entre todos y todas. Que los policías, los militares, cualquier fuerza pública no nos intimide con sus armas y abusen de su poder.

CHANVUNAL – Educación

La educación empieza en la familia, en la comunidad, en el pueblo. Luego en una escuela, pero una escuela en la que el maestro o la maestra no sea el que sabe más, sino que haya una relación horizontal, un trato justo entre el maestro y la alumna y el alumno. En una escuela con una educación verdadera, es conocer la identidad, la raíz, la cultura de un pueblo, la lengua, la historia y la memoria. La educación verdadera o digna es la que nos construye como personas humanas. La educación es la que nos enseña a respetar, vivir en paz, no recurrir a la violencia, trabajar y respetar la tierra, ser críticos, artistas, inteligentes, etc. La educación es para conocernos nosotros y nosotras mismos; conocer el mundo en el que vivimos y cuidarlo. La educación digna es la que nos forma, nos moldea para saber cómo trabajar la tierra, como cuidar nuestro territorio y sus recursos naturales. Como se tiene que organizar política, social, económica, cultural y religiosamente. Que la educación sea para todas y todos, no nada más para los que tengan dinero o los de clase alta y media. En una escuela con una educación digna que sus maestros y maestras trabajen y compartan conocimientos por convicción, no lo hagan por dinero o por otros intereses.

JVE'EL KUCH'ELTIK - Alimento

Que haya alimento sano y suficiente en una comunidad y ciudad. Para que haya comida se necesita trabajar para producir la comida. Para trabajar se necesita tierra. Para que la tierra produzca comida sana y suficiente, se necesita que la tierra este sana y fértil. Para producir comida sana no se debe usar agroquímicos. La misma tierra nos da su fertilidad si el hombre y la mujer la cuidan, fertilizando orgánicamente. De por si en el monte hay verduras, frutas silvestres, como también hay algunos animales que la misma naturaleza los ha procreado para alimento de las personas. También en el agua, en el rio, en los lagos en el mar hay comida. Por eso es muy importante cuidar todo, si estos ya están contaminados ¿cómo vamos a tener salud? La tarea es de todos y todas de cuidar la madre tierra y producir nuestra comida.

SLEKILAL JBEKTAL JTAKIPALTIK – Salud

Cuando hay salud, el cuerpo, la mente y el corazón viven en armonía, contentos, están en un solo corazón. Si no hay salud, no puede haber paz, tranquilidad y armonía. Sin salud no podemos trabajar contentos y contentas. Sin salud no puede haber inteligencia, porque el corazón y la cabeza y todo el cuerpo se sienten tristes y adoloridos. La salud tiene que ver con nuestro cuerpo y alma. Si no tenemos alimentos sanos no puede haber salud. Aunque tengas todo para alimentar a tu cuerpo, pero, si hay dolor, preocupación, violencia, tristeza, angustia en tu corazón y mente, no puedes tener buena salud porque hay algo mal que tiene que ser sanado. Es un trabajo personal, material y espiritual eso de mantenernos sanos. Por eso la salud no solo tiene que ver con consumir alimentos sanos, sino, que también tiene que ver con el respeto y reverencia al *Formador* y *Creador* (los dioses y diosas que crearon a los primeros hombres y mujeres mayas) del cielo y la tierra. Desde que sale el sol hasta que se mete y luego cuando entra la noche puede ser iluminada con la luz de la luna, los *formadores* y *creadores* nos cuidan para que no nos pase nada malo. Nos cuidan de la enfermedad y de las guerras, siempre y cuando nos acordemos de ellxs para respetarlxs y rendirles culto.

SNUPEL XCH'AMEL YAJVAL VINAJEL BANAMIL - Saludo y reverencia al Formador y Creador, del cielo y de la tierra

En la cosmovisión tzeltal la tierra y el cielo tienen corazón y alma, y nos cuidan, porque la tierra nos da de comer, el cielo nos da su lluvia, su sol, a ambos se les considera como mama y papa. Para que haya vida y salud, para que la milpa produzca bien, para que prevalezca paz y tranquilidad en una comunidad, pueblo y nación, hay que rezarle y

pedirle al cielo y a la tierra, a través de los Ajaus correspondientes en cada lugar sagrado. Esta reverencia al cielo y a la tierra es la misma que debería de haber entre las personas. Anteriormente en Ch'enalvo' había (aunque todavía hay gente que la práctica, pero casi se está perdiendo) un saludo reverencial hacia los mayores, papas, abuelos, autoridades. La reverencia también es una forma de respeto entre la naturaleza y personas. Reverenciar y rendirles honor a nuestros formadores y creadores, también se abre más posibilidad de una vida larga y sana, y una actitud respetuosa entre nosotrxs.

MU'YUKUK UTEL- MAJEL /No violencia

La vida es primordial, nadie le puede quitar la vida a otra persona, no hay derecho. Cualquier conflicto, indiferencia, desacuerdo que surja en una familia, comunidad y nación de ninguna manera se puede resolver los asuntos por la violencia. Para eso tenemos boca para dialogar, pensamiento y corazón para respetarnos. Que los gobiernos, los policías, la fuerza pública no se meta con nosotrxs, que no nos repriman.

K'ANUMBAIL – Amor

Cuando hay amor, hay paz, tranquilidad. Cuando existe respeto hay amor. Cuando hay amor, no hay violencia, no hay guerra. Cuando se respeta a la madre tierra, y el hombre y la mujer se respetan, es amor. Que las culturas, las comunidades, los pueblos y naciones se respeten su forma de ser, ese es el amor.

XKUXETEL O'ONTONAL – Alegría

Hay alegría cuando hay respeto, paz, tranquilidad, no violencia, salud, alimentación, techo en donde vivir, amor, justicia verdadera, educación, buen gobierno, libertad, justicia, etc.

STS'IKEL VOKOL – Resistencia

La construcción de Lekil Kuxlejal es un proceso difícil de construir contra el “desarrollo” del mal gobierno, que también habla y usa la palabra *Lekil Kuxlejal*, para manipular. El capitalismo, las empresas, los políticos nos venden sus ideas, sus productos y la forma de como tenemos que vivir, pero ante todo, tenemos que estar despiertxs siempre. La resistencia tiene que estar activa en todo momento y espacio. Sin resistencia no podemos avanzar en la construcción de Lekil Kuxlejal, porque el

capitalismo le molesta que construyamos una buena vida y no dejar someternos de su imposición de burla, desprecio y de muerte.

Falta lo que falta y en ese faltar, seguimos estando nosotras, las mujeres.

Esto de construir autonomía para el lekil kuxlejal es un trabajo personal y comunitario que requiere compromiso, es una lucha contra la inercia de dejarse llevar por la dinámica que se impone con los bombardeos del sistema globalizante, es el trabajo de recuperar la potencia de actuar ante la impotencia que el sistema impone. “Para decir que uno ya está libre de todo va a costar un chingo, primero hay que liberar nuestros pensamientos y liberar cada cosa que vamos cachando paso por pasito; si es en todo momento el trabajo de la autonomía, no solo un rato, no solo en las reuniones, en el trabajo de la autonomía la pura palabrería no cabe ya...si se puede, si se puede, ya vamos avanzando... el corazón se siente más fuerte, más contento porque vamos aprendiendo... (Doña Juanita 2009 adherente a la sexta declaración de la selva Lacandona)

La revisión constante de cada uno de los pasos de vivir y construir cotidianamente el lekil kuxlejal ha sido uno de los ejes primordiales para los pueblos tzeltales en resistencia, está siendo una lucha día a día para caminar en la congruencia de los elementos que la componen, el aprendizaje y la autocrítica a pesar de lo incomodo que esto pueda ser, es un estilo de vida en la lucha. Dentro de esta revisión constante, las mujeres y los hombres dan cuenta del gran reto que enfrentamos continuamente ante el machismo y la desigualdad que al interior de las luchas pesa todavía un poco más sobre las mujeres (subcomandante insurgente Galeano 2015).

Las feministas comunitarias y las feministas indígenas comunitarias usamos los conceptos de entronque patriarcal y patriarcado ancestral originario para plantear y repensar lo milenario y la sacralidad fundante en nuestros pueblos indígenas para el camino de la buena vida, trastocando lo ancestral, lo antiguo, lo que se nos dice como inamovible, y que incluso ha sido y en muchos casos sigue siendo eje fuerte en las luchas contemporáneas, justificándolo con una complementariedad que las mujeres vivimos como una complementariedad desigual. Reconocemos que el patriarcado occidental vino a profundizar las desigualdades y las violencias, pero señalamos que ya

habían condiciones para que esto se implantara fuertemente en nuestros territorios y sobre esto falta mucho que trabajar (Cabnal Lorena, Paredes Julieta, Olivera Mercedes).

Entendemos el patriarcado como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres, personas intersexuales) y la naturaleza; como un sistema construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres”.

En este sueño y realidad de ser y hacer en el mundo, las mujeres de lucha, no esperamos promesas a futuro para ser felices, tal como lo promociona el sistema capitalista con falsas esperanzas, las mujeres luchamos y aprendemos aquí y ahora, dando pasos firmes, construyendo, abriendo el camino que consideramos justo para todxs, a veces también equivocándonos y rectificando (Paredes Julieta 2006)

Para eso, las mujeres reconocemos como nuestro territorio cuerpo ha sido expropiado y pactado histórica y estructuralmente para beneficio y sustento de estos sistemas, esto nos lleva a pensar también como nuestro territorio tierra ha sido expropiado y pactado, y por lo tanto, se ha construido sobre estas, formas de organización que se concretan en fronteras en donde la vida de nuestros pueblos originarios y de las mujeres, indígenas en particular está siendo dominada por el poder del estado nación- colonial y resurgimiento del imperialismo como ideología globalizadora de opresión contra los pueblos y nacionalidades del mundo en su fase neoliberal que está arrastrando al mundo al caos civilizatorio; ante lo cual, luchamos por reactivar nuestra potencia de lucha dentro de muchas luchas y resistencias diversas para la defensa de nuestros cuerpos, dignidades, pueblos, tierra y territorio (Paredes Julieta 2007).

Como parte de la obligación por la atención y vigilancia de nuestros pasos en el caminar haciendo ese mundo diferente que queremos mujeres y hombres; las feministas comunitarias y los hombres solidarios (que aún son pocos) desde nuestros pueblos revisamos de manera crítica los fundamentos conceptuales, cosmogónicos y filosóficos que sostienen los planteamientos epistemológicos del buen vivir, preguntándonos ¿Cómo ha sido y es la participación de las mujeres en la construcción del proyecto caminante que es el buen vivir? ¿Hubo y está habiendo participación equitativa y real en la construcción colectiva, o se está asumiendo desde la construcción mayoritaria de nuestros hermanos hombres?

¿Es una construcción cosmogónica donde predomina lo masculino? Además, es necesario reconocer como dicen lxs zapatistas, que falta lo que falta, y en ese faltar, son en su mayoría hombres los exponentes y pregoneros del paradigma en la actualidad con “propiedad y autoría epistemológica de ellos”.

Coincido con tantas mujeres de lucha en que es necesario recordar en todo momento que las mujeres somos la mitad del todo y que no podemos dejar nunca en segundo plano las opresiones y subordinaciones que vivimos la mitad de la humanidad, la mitad de la gente de cada comunidad; aunque para muchos, es incómodo, molesto y algunxs, incluso mujeres, expresan que, en nuestros señalamientos (“menos importantes”) retrasamos, dividimos el caminar de la resistencia y lucha, y pareciera que debemos dejar de “pensar y actuar como mujeres” para ser escuchadas; es decir, imitar al macho para poder ser escuchadas, pero a la vez somos reprimidas por usar ese estilo que en nosotras es más observado.

Poniendo el dedo en la llaga, incomodando como ya es costumbre nuestra, luchamos a brazo partido y compañero con nuestros hermanos hombres, enfrentando con el cuerpo cuando es necesario para la defensa de nuestra madre tierra y el territorio, la dignidad y autonomía de nuestros pueblos; pero, en la lucha para erradicar el patriarcado ancestral, colonial, ¿Dónde están nuestros hermanos hombres? Ciertamente hay hermanos que están haciendo lo que toca al respecto, pero también es cierto que muchos hermanos siguen haciendo oídos sordos a estas demandas nuestras (Oliveras Mercedes, Cabnal Lorena, Paredes Julieta, Quisicanqui Silvia)

La comunidad está constituida por mujeres y hombres como dos mitades necesarias en su relacionamiento cósmico, no jerárquico, recíprocas y autónomas una de la otra, lo cual no necesariamente significa heterosexualidad obligatoria, porque no estamos hablando de parejas si no de par de representación política, no hablamos de familia, sino de comunidad. Someter a las mujeres a la identidad del hombre o viceversa, es cercenar la mitad del potencial de la comunidad, sociedad o humanidad, al someter a las mujeres, se somete a la comunidad porque las mujeres somos la mitad de las comunidades y al someter una parte, los hombres se someten así mismo, porque ellos también son la comunidad (Paredes Julieta y Cabnal Lorena)

En esta atención y vigilancia de nuestros pasos, de nuestras luchas, dentro de nuestras otras luchas, vemos como siente nuestro corazón de mujeres esta energía del buen vivir,

algunas buscamos consejo, fuerza en las voces milenarias del recuerdo donde muchas creemos y sentimos que la armonía estaba presente, pero que ahora aún no se concreta. Con fuerza, coraje y dignidad a veces nos enfrentamos a nuestros hermanos hombres para ser escuchadas y nos preguntamos ¿Cómo ha de ser el modo o los modos funcionales para hacer oír nuestra voz, para hablar y hacer con la sabiduría del corazón, para que la energía del lekil kuxlejal esté más presente y la muerte, el hambre, destrucción, desesperanza desaparezcan, haciendo el lugar más amplio para la manifestación de la vida buena? Sin tener que adoptar actitudes machistas y coloniales que de poco o nada sirven.

Amor, servicio, se escucha, se recuerda en el interior de muchas personas; el miedo al romanticismo y la cursilería nos acechan, se impone nuevamente la “objetividad y la razón” buscamos y deseamos el equilibrio perfecto, sin que esto para la mayoría sea posible, algo tangible.

¿Dónde, que y como mirar y hacer frente a la hidra capitalista? Nos invitan a reflexionar y compartir lxs compas zapatistas. Seguimos buscando y caminando respuestas compartidas.

CAPÍTULO III

Rastreado el camino y lxs caminantes

" Si se acepta lo existente y lo dado como lo que debe ser, no existe el horizonte utópico capaz de indicar el para qué, o lo que es lo mismo, que indique el futuro a construir, se arranca a los hombres el timón de la historia en cuanto a posibilidades de inventar un futuro diferente del presente. Se puede, sí, realizar cambios intrasistémicos que no cambian los aspectos substanciales de lo existente. Y aunque parezca paradójico, lo pretendidamente neutro, adquiere un carácter ideológico y político a favor del mantenimiento del status quo". Paulo Freire

Ante la lógica de violencia con la que se ha sostenido el sistema capitalista neoliberal, ahora posneoliberalismo "En un sentido riguroso, el neoliberalismo ha muerto. Para describir la orientación actual podemos emplear la expresión que hace años usamos para aludir a la Unión Soviética y a los países del socialismo real: capitalismo de Estado. En esta nueva modalidad que habría sustituido al neoliberalismo, el Estado no sería ya un dispositivo para la gestión política y para procesar diferencias entre grupos y clases sociales. Es cada vez más claramente un conjunto de aparatos, reglas e instituciones para controlar a la población y proteger al capital de sus propios excesos. Se le usará cada vez más, no cada vez menos, como querían los neoliberales "puros". El neoliberalismo no era nuevo ni liberal. El posneoliberalismo es capitalismo puro y duro, capitalismo salvaje, sin matices ni reservas...bajo administración estatal (Esteva 20013).

Observando claramente las lecciones que puede darnos la historia, es iluso y peligroso seguir creyendo que el remedio a nuestros sufrimientos vendrá desde arriba, desde el estado, de los aparatos internacionales que "defienden los derechos humanos". Según el Mahabharata, el libro sagrado de la India, cuando se destruye la esperanza se produce una pena que es casi igual a la muerte. Recuperar la esperanza como fuerza social se ha convertido en una necesidad estricta de supervivencia. La esperanza es la esencia de los movimientos populares: la gente actúa movida por la esperanza de que su acción producirá el cambio que hace falta. En este contexto, esperanza es lo opuesto de expectativa: no es la convicción de que las cosas ocurrirán como se desea, sino la convicción de que la acción tiene sentido independientemente de lo que pase. Existe siempre el riesgo de que la esperanza sea experimentada como pasividad y propicie la

parálisis, convirtiéndola en mera ilusión, en sueño escapista. Existe, sin embargo, un remedio efectivo a ese riesgo. Para evitar la desesperación basta nutrir la esperanza imaginando la opción...y dándole realidad. De inmediato. En el presente. Es obvio que la acción en que se encarna la esperanza no puede cambiarlo todo de golpe, pero cualquier avance, por pequeño que sea, es materia de esperanza (Esteve 2013).

En las circunstancias actuales, quienes ya estaban en movimiento necesitan acelerar el paso, profundizar el empeño, concertar con otros y otras acciones y esperanzas y saberes. Quienes estaban paralizados o confundidos, quienes se habían dejado llevar por la ilusión de las urnas y en ellas depositaban todos sus sueños, quienes son ahora invitados a trasladarlos al 2018, necesitan volcar su energía en el empeño de crear, cada día, los elementos de una sociedad alternativa a la capitalista. No cabe ya esperar más desastres de cualquier índole o la llegada de un líder iluminado o un partido al control de los dispositivos del poder. Ha llegado la hora de actuar, en las condiciones, la escala y el sentido que en cada lugar resulte apropiada (Esteve 2013).

¿Cómo le hacemos para contribuir al cambio que queremos ante tanta injusticia, desesperanza, muerte y destrucción? ¿Cómo hacen y han hecho lxs que caminan y luchan?

Estas son algunas de las preguntas que muchas personas nos hacemos cuándo sentimos el dolor de la opresión y hemos tenido la oportunidad de cuestionar y rebelarnos contra el “deber ser” que se nos impone, mirando fuera del cuadro ideológico que sostiene el sistema de desigualdades.

El cambio comienza en unx mismx, se ha dicho tantas veces a través de tanto tiempo, sin embargo, hay tantas luces que se han opacado con la modernidad y el poder, invisibilizando e insensibilizando el potencial de transformación que tienen. Efectivamente, el movimiento ha de comenzar por algún lado, y ha de salir de adentro hacia afuera con acciones concretas, más allá del discurso, es decir, con palabras verdaderas, palabras que caminan.

Quizá, ninguna persona sea inmune al miedo, el miedo a la incertidumbre o a la certidumbre de las múltiples represiones y renunciadas a las que nos enfrentamos al iniciar un cambio, un cambio que la luz de nuestro corazón impulsa.

Aunque el planteamiento de tales preguntas es importante en todo momento, es importante también no quedarse buscando las respuestas teóricamente, observando y admirando a quienes hacen, sino aprender haciendo.

Reconocer los sentimientos que nos mueven a caminar y luchar haciendo un mundo más justo para todxs es importante, partir de nosotrxs mismxs, romper con el miedo de ser señaladxs como cursis, sensibles, poco objetivos, poco científicos; si queremos una ciencia que sirva a todxs para nuestro bienestar, debemos romper con las trampas del poder que la misma ciencia encierra “Corazón y razón no son solo dos palabras. Corazón órgano fundamental de la vida y razón capacidad humana de pensar. Las dos palabras se funden para formar el verbo *corazonar*⁸”. La palabra Corazonar y la palabra Sentipensar proponen una forma más justa, más humana de generar conocimientos, en este caso, para la antropología que algunxs caminamos para indisciplinarla, corazonarla y espiritualizarla al servicio de la vida. Una antropología (si quiere llamársele así) desde y para nosotrxs. Una antropología en la que no es el foráneo el que viene a analizarnos, a explicarnos, a proponernos, a salvarnos, sino que somos nosotrxs mismxs quienes hacemos todo esto, solidarizándonos, compartiendo y aprendiendo con otrxs, con quienes su corazón se acerca a nosotrxs y aunque venga de fuera, no se siente ajénx, se siente y se sabe cada vez más cerca del corazón y del espíritu del nosotrxs, del todo.

Nos puede acercar al conocimiento la dignidad, la rebeldía, el amor, la tristeza, la empatía, el deseo, la avaricia, la tristeza, el miedo, el dolor, el terror, y así, muchos sentimientos que quizá, solo quizá, algunos por si solos podrían servir de muy poco; de allí marcamos el posicionamiento político con el que nos presentamos, y los argumentos para defender nuestra modo de sentipensaractuar. Por lo que hay que acompañar los sentimientos con la razón. Dicen muchas tradiciones milenarias que es necesario buscar y encontrar la sabiduría en el corazón.

De la mano con lo expuesto, Freire con la metodología de la educación liberadora, convoca a caminar con el sentimiento de amor, amor al pueblo y con ello amor propio, es importante que como acompañantes para acompañarnos en los procesos de liberación, tengamos valores de igualdad, solidaridad, honestidad, justicia, equidad,

⁸ Palabra que Patricio Guerrero genera y acuña en su libro “CORAZONAR, una Antropología comprometida con la Vida”

dignidad, responsabilidad, compromiso, firmeza, paciencia; para tener esta claridad, es necesario hacer nuestra propia biografía y hacernos cada vez más preguntas.

¿De dónde venimos? ¿Qué nos mueve para hacer el trabajo de lucha comunitaria o colectiva? ¿Para qué lo hacemos?

Son las preguntas las que hacen posible nuestro caminar. En mi caso, huida estratégicamente del territorio en el que nací, y regresar fortalecida para el trabajo comunitario, ha sido y sigue siendo un largo proceso de aciertos y desaciertos como todo aprendizaje.

En el principio del camino que he emprendido, he tenido que ir observando mis propios dolores, rabia, indignación que estaban encarcelados en mi cuerpo y en mi corazón de mujer con historia propia, esto ha sido necesario para mirar diferente y emprender el cambio individual y a la vez evitar proyecciones y fortalecer la empatía con mi comunidad haciendo una antropología diferente.

En este camino de reconocermé y reconocerlas, hice mi primer pregunta “formal” para obtener el grado de licenciada ¿Por qué las mujeres del barrio Guadalupe de Chilón, lejos de cambiar la situación de violencia en la que viven (por no decir vivimos), la reproducen (reproducimos), aun sintiéndola en sus (nuestros) cuerpos y corazones?, reconociendo la situación de impotencia, desesperanza que viven las familias del barrio Guadalupe, la pregunta y respuesta que hoy me ocupa es ¿Cómo recuperamos las personas del barrio Guadalupe de Chilón, desde una perspectiva de género la esperanza y la potencia de actuar, convirtiéndonos en sujetxs de nuestra propia historia?

Comprendiendo que nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo, las personas nos liberamos en comunión (Freire 1975, 1985), mi camino de liberación, está siendo posible y se ha fortalecido constantemente en la búsqueda y encuentro de personas, espacios y experiencias liberalizantes y liberalizables⁹.

En esta búsqueda y encuentro, me encontré con la educación popular, lxs zapatistas, la misión jesuita de Bachajón y la propuesta metodológica inserción intercultural profunda

⁹ Reconociendo la potencialidad de liberar y autoliberarse.

de Mijangos (2006) con quienes comparto el posicionamiento político, el compromiso y los valores.

«La pedagogía del oprimido, como pedagogía humanista y liberadora tendrá, pues, dos momentos distintos aunque interrelacionados. El primero, en el cual los oprimidos van desvelando el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación, y, el segundo, en que, una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres (de las personas) en proceso de permanente liberación» Paulo Freire (1975)

Se puede hablar de un momento fundacional de la Educación Popular a finales de los setentas, en el cual ésta llegó a convertirse en un discurso educativo y en una corriente colectiva cuyo inmediato y principal antecedente es Paulo Freire pedagogo brasileño; aunque él no hablara en sentido estricto de Educación Popular, sino que utilizó otras expresiones como educación liberadora, educación para la libertad, educación concientizadora, educación dialogal; su reflexión educativa y su propuesta pedagógica influyó notablemente.

Sin embargo, muchas de las prácticas que se engloban bajo este nombre comenzaron a ocurrir antes de eso. Para ser exactxs, tendríamos que ubicar la Educación Popular en un conjunto de discusiones y de prácticas que se plantea la izquierda latinoamericana a partir de la segunda mitad del siglo XX. Las discusiones son difíciles de reconstruir, las prácticas, algo más sencillo. Entre ellas, está el triunfo de la Revolución cubana en 1959, que viene a repensar y desarrollar un socialismo latinoamericano, que aproveche lo mejor del marxismo, pero que a la vez cuestiona los dogmas que escapan a nuestra realidad; el surgimiento de la Teología de la Liberación, que coloca a la izquierda en el desafío de la construcción política a partir de los sectores populares y sus necesidades, esta corriente cristiana representa un verdadero dialogo con el pueblo, superando posturas a partir de las cuales éste es pura alienación, falsa conciencia, y construyendo una alternativa desde lo que el pueblo trae; y la crisis del modelo soviético, que viene a plantear la importancia de articular el socialismo con formas auténticamente democráticas de organización y lucha.

En estas circunstancias históricas se fue configurando la Educación Popular, simultáneamente a otras propuestas culturales como la Investigación Acción, la Comunicación Popular, y otros campos de las Ciencias Sociales que recibieron la

influencia del marxismo, con las cuales se ha venido mutuamente alimentando.

Todos estos componentes históricos, culturales e ideológicos se unen en un enfoque común a través de las prácticas, espacios y actores.

Nicaragua y la revolución Sandinistas, con sus límites y aciertos, representa el momento cumbre donde lo popular, lo revolucionario, lo socialista, lo cristiano se van a encontrar. Es en ese contexto, donde se empieza a hablar de Educación Popular más claramente.

La comprensión de la realidad, parte siempre de una verdad que las personas y grupos tiene acerca de la realidad, de la sociedad en que viven. Esa verdad puede ser incompleta, distorsionada, limitada, pero existe, y es el punto de partida de cualquier proceso de formación y de lucha. Conocer para actuar, y actuar para afianzarnos en lo que nosotrxs podemos hacer "La comprensión de la historia como posibilidad y no determinismo, sería ininteligible sin el sueño, así como la concepción determinista se siente incompatible con él, y por eso lo niega. Siempre que se considere el futuro como algo dado de antemano, ya considerándolo como una pura repetición mecánica del presente, con cambios apenas adverbiales, ya porque será lo que tenía que ser, no hay lugar para la utopía, es decir, para el sueño, para la opción, para la decisión, para la espera en la lucha única en que existe la esperanza. No hay lugar para la educación, solo para el adiestramiento" (Freire 1985)

El acento en la emancipación o liberación es que las personas pueden desligarse de las dependencias que lo hacen ser "seres para otrxs" antes que "seres para sí". Aparece contrapuesto el concepto de liberación, como contrapuesto a una situación de no libertad, a una necesidad de ser libre, de " ser más". El desarrollo de la potencia de ser de la que nos habla Barush Spinoza.

Toda situación que niegue a las personas su vocación de ser seres para sí, de ser más, puede ser considerada de opresora. Y romper con esa situación es la liberación auténtica.

Con la educación popular se busca la construcción de una sociedad más justa e igualitaria, convencida de crear una conciencia colectiva en las masas populares que potencialice su quehacer en la historia de nuestros pueblos a través de la educación. Es

una pedagogía de lxs oprimidxs, no para lxs oprimidxs, ya que es una pedagogía que se construye colaborativamente desde la realidad, el sentir, el pensar, los saberes, espiritualidad y cuerpo de quienes sufren las consecuencias de la violencia sistémica.

Para Freire, la educación tradicional es una educación alienadora, una herramienta del sistema que no permite la conciencia de la realidad y la liberación de las personas; en la Educación Popular o liberadora en cambio, toda persona se convierte en educador-educando; es decir, necesariamente se rompe con la dinámica de poder de sabedores “oficialmente” legitimadxs ignorantes que han de ser “iluminadxs” con el/la maestrx o salvador/a de lxs pobres, convirtiendo mediante la educación popular a lxs educadores-educandos.

Se reconoce en la educación para la libertad un acto revolucionario desde el sentimiento de amor, amor al mundo y a las personas; la educación popular es creativa y humanizadora. La pedagogía problematizadora de Freire, se empeña en la desmitificación a través del diálogo para descubrir y comprender la realidad. El diálogo en la educación permite compartir las ideas de unxs con otrxs y lleva a la socialización; contrario a la individualización en el aprendizaje, muy propia de la educación tradicional o «educación bancaria», que es individualista. Con el diálogo se llega a la comprensión del mundo y de su realidad; pero este diálogo debe presentar un profundo amor al mundo y a las personas. La misma revolución es un acto de amor.

El diálogo hace necesaria la investigación científica y pedagógica con la cual se llega a la creatividad y a la transformación, que no es el derecho de una clase, sino de todxs lxs personas. El diálogo y la investigación son de trascendentales para la Educación Liberadora, que también da importancia a la conciencia histórica, como un camino fundamental para el conocimiento de la auténtica realidad.

El diálogo es un fenómeno humano por el cual se nos revela la palabra, de la que podemos decir que es el diálogo mismo. Por ello hay que buscar la palabra y sus elementos constitutivos. Descubrimos así que no hay palabra verdadera que no sea una unión inquebrantable entre acción y reflexión y, por ende, que no sea praxis. De ahí que decir la palabra verdadera sea transformar el mundo.

La palabra inauténtica no puede transformar la realidad, pues privada de su dimensión activa, se transforma en palabrería, en mero verbalismo, palabra alienada y alienante, de la que no hay que esperar la denuncia del mundo, pues no posee compromiso al no

haber acción. Sin embargo, cuando la palabra hace exclusiva referencia a la acción, se convierte en activismo, minimiza la reflexión, niega la praxis verdadera e imposibilita el diálogo.

Los hombres no se hacen en el silencio, sino en la palabra, en el trabajo, en la acción, en la reflexión. El diálogo implica un encuentro de las personas para la transformación del mundo, por lo que se convierte en una exigencia existencial.

Y no podemos dejar de recordar que para Freire, la palabra tiene dos fases constitutivas indisolubles: acción y reflexión. Ambas en relación dialéctica establecen la praxis del proceso transformador. La reflexión sin acción, se reduce al verbalismo estéril y la acción sin reflexión es activismo. La palabra verdadera es la praxis, porque las personas deben actuar en el mundo para humanizarlo, transformarlo y liberarlo.

La metodología surge de la práctica social para volver, después de la reflexión, sobre la misma práctica y transformarla. De esta manera, la metodología está determinada por el contexto de lucha en que se ubica la práctica educativa: el marco de referencia está definido por lo histórico y no puede ser rígido ni universal, sino que tiene que ser construido por las personas, en su calidad de seres cognoscentes, capaces de transformar su realidad.

La manera en que Freire concibe la metodología quedan expresadas las principales variables que sirven de coordenadas al proceso educativo como acto político y como acto de conocimiento; éstas son: la capacidad creativa y transformadora de las personas; la capacidad de asombro, que cualquier persona tiene, sin importar la posición que ocupe en la estructura social; la naturaleza social del acto de conocimiento y su dimensión histórica

Otras características del método de Freire son su movilidad y capacidad de inclusión. Por ser una pedagogía basada en la práctica, ésta está sometida constantemente al cambio, a la evolución dinámica y reformulación. Si la persona es un ser inacabado, y este ser inacabado es el centro y motor de esta pedagogía, es obvio que el método tendrá que seguir su ritmo de dinamicidad y desarrollo como una constante reformulación.

En el diálogo es importante que lxs líderes revolucionarixs tengan amor, fe y confianza en el pueblo. Lxs maestros y líderes revolucionarixs no pueden estar distantes de las masas oprimidas, sino mantener un diálogo permanente sobre su acción. Así expresa:

«Ninguna pedagogía realmente liberadora puede mantenerse distante de lxs oprimidxs». Señala Freire que para trabajar con las masas es indispensable partir de éstas y no de los propios deseos del líder. Así expresa: Nuestro papel no es hablar al pueblo sobre nuestra visión del mundo, e intentar imponerla a él, sino dialogar con él sobre su visión y la nuestra.

Este diálogo con el pueblo no debe ser con lenguaje demasiado intelectual, sino muy popular para que llegue verdaderamente a las masas populares. Un lenguaje muy académico crea una barrera lingüística entre el/la líder y el pueblo. Por ello, el lenguaje debe ser muy sencillo y muy apropiado para hablar con el pueblo. No se puede permitir que la personas que intentan trabajar en la pedagogía de la liberación, transmita e imponga sus ideas a las masas populares, para que éstas sigan sus ideas y derroteros, como en la «educación bancaria» o tradicional. Se debe llegar al verdadero diálogo con amor, compenetración y con la ayuda de las masas populares para la solución de los problemas.

La liberación solamente se realiza con la praxis liberación, o acción reflexiva de lxs oprimidxs sobre las estructuras opresoras para transformarlas. Por todo ello, es necesaria la concientización de lxs oprimidxs sobre su situación y realidad para luchar por la liberación y la transformación de la realidad.

Para Freire, el primer paso para la concientización o acción-reflexión sobre la realidad debe ser la Alfabetización. No debe ser una alfabetización de conocimiento, solamente, de saber leer y escribir, sino como un medio eficaz para llegar a la concientización y al conocimiento de la realidad social y económica. Siempre debe existir un constante diálogo educativo eficaz y crítico, que lleve a pensar en la realidad y en hacer los esfuerzos para su transformación. A través de la alfabetización se crea conciencia y se busca la liberación y transformación de la realidad (Freire 1976)

Contrario a la idea de la educación para la dominación y la domesticación, el pedagogo Paulo Freire señala que es importante la educación para la liberación. Precisamente, la alfabetización debe realizar la liberación con la fuerza espiritual educativa de la concientización. Según Paulo Freire, la educación debe considerar a la persona como sujetx y no como un objeto. La persona llega a ser sujetx cuando reflexiona sobre sí mismx, se identifica y tiene conciencia sobre su situación social y económica. La persona interviene para cambiar la sociedad y llega a ser creadora de cultura. La persona

como objeto es dependiente de otrx, y busca siempre ser domesticadx. No tiene conciencia de su realidad. No crea cultura y no participa activamente en la transformación de su realidad social y económica (Freire 1968)

La educación popular no debe ser solamente para aprender a leer y escribir, para conocer las letras, las palabras y las frases en forma estática, como lo plantea la educación tradicional o «educación bancaria», sino buscando a través del diálogo, la creación de una conciencia sobre la situación real que se vive en la sociedad; y la filosofía profunda de una educación popular en la libertad para luchar por la justicia social. El hombre debe tener conciencia de su realidad y debe luchar por la libertad para alcanzar la justicia social.

Inicialmente en la alfabetización se debe recoger el vocabulario de las palabras que más se hablan en el mundo circundante; las palabras que reflejan los problemas de la sociedad en donde se vive. Estas palabras generadoras o claves que dan otras palabras con otros problemas se buscan a través de encuestas y entrevistas con diversas personas que tengan conciencia sobre los problemas que vive la sociedad que se alfabetiza. Se eligen las palabras generadoras que propician la formación de otras palabras que reflejen la situación de las gentes en la región determinada. Se elaboran guías y ayudas audiovisuales que servirán a los coordinadores para realizar los diálogos con las gentes de la alfabetización.

Una vez que se tienen las palabras generadoras o claves, éstas se someten al proceso de reflexión en búsqueda de una mayor objetividad. Se aplica la semántica entre la palabra y el objeto, y se van señalando las familias fonéticas y las nuevas palabras que reflejan los problemas y la situación real que vive la sociedad de su entorno. Con este método las personas reflexionan y cambian su manera de ver el mundo; se sienten partícipes de él y pueden construir alternativas y ser artífices de su propia vida.

Con el Método de Paulo Freire se busca transformar la realidad social por el camino de la alfabetización, en un mundo de pobreza e injusticia que necesita la socialización para transformar la sociedad. Con este método se plantea la teoría de la acción liberadora desde una matriz dialógica tendiente a conseguir la humanización de las personas. Se busca que las gentes alcancen la conciencia de su realidad, a través del diálogo y la socialización, con la ayuda de unxs y otrxs, para alcanzar la conciencia sobre la realidad

que se vive y su camino de lucha para llegar a la justicia social. Debe ser una alfabetización a través de un proceso de concientización.

Para Paulo Freire, el proceso de alfabetización tiene todos los ingredientes necesarios para la liberación. «... el aprendizaje y profundización de la propia palabra, la palabra de aquellxs que no les es permitido expresarse, la palabra de lxs oprimidxs que sólo a través de ella pueden liberarse y enfrentar críticamente el proceso dialéctico de su historización (ser persona en la historia)». La persona, paulatinamente aprende a ser autora, testiga de su propia historia; entonces es capaz de escribir su propia vida, consciente de su existencia y de que es protagonista de la historia.

En resumen, en el proceso de alfabetización es necesario seguir el método activo dialogal, crítico.

1º Fase: Levantamiento del universo vocabular (universo de las palabras habladas en el medio cultural del alfabetizando) de los grupos con los cuales se trabaja. Se extraen los vocablos de más ricas posibilidades fonéticas y de mayor carga semántica, con sentido existencial y emocional.

2º Fase: Elección de las palabras seleccionadas del universo vocabular investigado.

3º Fase: Creación de situaciones existenciales típicas del grupo con el que se va a trabajar.

Las palabras utilizadas reciben el nombre de generadoras, ya que a través de la combinación de sus elementos básicos propician la formación de otras. A partir de esas palabras se configuran las situaciones existenciales.

4º Fase: Elaboración de guías (Flexibles) que auxilien a los coordinadores de debate en su trabajo.

5º Fase: Descomposición de las familias fonéticas correspondientes a los vocablos generadores.

Se plasman las situaciones en láminas, diapositivas o proyecciones que, de la experiencia vivida por el alfabetizando, pasan al mundo de los objetos.

De uno en uno, lxs educandxs van todxs haciendo palabras nuevas con las posibles combinaciones a su disposición. Este proceso va creando conocimientos de palabras que enriquece la posibilidad de decirse diciendo su mundo.

La educación como estrategia fundamental de la acción de la Misión de Bachajón

A lo largo de todos los capítulos anteriores hemos visto que las condiciones en las que han vivido las comunidades tzeltales están marcadas por la injusticia y la pobreza material. Todos los datos relativos al desarrollo social, salud, educación, etcétera, reportan esta lamentable situación. El reto que han tenido lxs jesuitas a lo largo de cincuenta y nueve años de presencia en la zona, no ha sido fácil, y la realidad actual les presenta nuevos desafíos.

A lo largo de la historia de la labor pastoral de la Misión se han probado diversas estrategias, buscando siempre llevar a cabo acciones pertinentes culturalmente y encaminadas al mejoramiento de las condiciones de vida de los tzeltales. El primer rasgo de sus estrategias de acompañamiento a la población tzeltal de la zona, consiste en un acercamiento a las comunidades, partiendo de la cosmovisión del pueblo tzeltal. Esto implica que lxs jesuitas que van a trabajar a la Misión primero aprenden la lengua y empiezan a colaborar con los que ya tienen ahí más tiempo, aprendiendo de ellxs y de la cultura tzeltal. Reconocieron que no hay una cultura superior, sino culturas diferentes, distintas cosmovisiones que, al ponerse en diálogo, se enriquecen. La labor pastoral, se realiza a través de la inculturación del evangelio y en la construcción de la Iglesia Autóctona desde la teología de la liberación con la opción por lxs históricamente empobrecidxs, así, la teología de la liberación y la pedagogía de la liberación se encuentran para caminar un mundo más justo.

Otro rasgo característico consiste en que la acción pastoral y social está inserta en la forma de organización propia de las comunidades tzeltales. A través de acciones como la recuperación y el fortalecimiento del sistema de cargos comunitarios, se ha buscado responder a las necesidades de cada comunidad, ya que para lxs tzeltales, éste es un ámbito central en la construcción de su identidad cultural y de su sentido de pertenencia; por eso, en lugar de contar sólo con templos o catedrales en poblaciones específicas que funcionen como grandes centros religiosos, cada comunidad cuenta con su propia ermita. Otro ámbito central de la labor de lxs jesuitas es el respeto a la tradición cultural de las comunidades de la región, de ahí que la zona donde trabaja la Misión está organizada en cinco *ts'umbaliletik* o tradiciones étnicas.

Una de las estrategias clave de la Misión, ha sido el diseño y ejecución de proyectos educativos para fortalecer, a su vez, el proyecto sociocultural de las comunidades, a través de la formación de personas que sean capaces de gestionarlo. Por esta razón, la Misión ha ido trabajando cuidadosamente en los Procesos, concretamente en el aspecto educativo. Lxs jesuitas, laicos y otros grupos de religiosos y religiosas involucrados en estos proyectos no llegaron a imponer el modo de llevar a cabo los procesos de formación, sino que han estado atentos a las formas tradicionales de aprender y enseñar de lxs tzeltales, a las cuales, han incorporado los principios de la pedagogía ignaciana.

Las Hermanas del Divino Pastor, congregación de religiosas, presente en la Misión desde 1968, han jugado un papel importante en la formación en distintos Procesos, en particular en el de Género, contribuyendo al empoderamiento de las mujeres que participan en otras áreas de trabajo fomentadas por la Misión y, en general, en la vida familiar y comunitaria.

La naturaleza del conocimiento y el proceso de aprendizaje en el pueblo tzeltal

En todo proceso formativo se pretende modificar algo en la persona que aprende. Lo que se quiere destacar aquí son las posibles interpretaciones de algunas nociones de lxs tzeltales en torno al conocimiento, que surgen de los relatos y las fuentes de la sistematización de sus propias experiencias de aprendizaje. Algunas de estas nociones parecen coincidir más con ciertos enfoques y, algunas, con otros.

– *Oye, papá, ¿cómo es trabajar de caporal?*

– *Cuando seas caporal, lo sabrás.*

Bachajón Chiapas. Relatado por José Javier Avilés S.J.

Octubre 2008 (tomado de la sistematización del trabajo de la misión 2013)

En la cultura tzeltal, como en muchas culturas indígenas, así como en la cultura campesina en general, el aprendizaje se da a través de la experiencia, en la acción misma, del modo al cual alude Pepe Avilés, S.J. “Cuando seas caporal, lo sabrás”; pero, ¿cómo es el proceso mediante el cual se aprende?

Una posible interpretación podría ser que se refieren al conocimiento tácito, que es aquél que se adquiere en la vida diaria de manera inconsciente, a través de las prácticas culturales y del quehacer cotidiano. A través de nuestras experiencias, las personas adquirimos una serie de conocimientos y habilidades que se utilizan para resolver problemas y enfrentar situaciones prácticas; sin embargo, si se le pide a alguien que explique el procedimiento a través del cual expresó cierto conocimiento de este tipo, lo más probable es que esta persona tenga mucha dificultad para verbalizar cómo sucedió.

El conocimiento consta comúnmente de hábitos y aspectos culturales que difícilmente reconocemos en nosotrxs mismxs (Polanyi, 1996). Este conocimiento se puede hacer consciente y comunicar a través de preguntas guiadas por quien acompaña el aprendizaje. Es más un conocimiento de tipo procesal que se asocia con la acción y toma la forma de *saber cómo*, más que de un *saber qué* (la misión 2013).

En algunos casos parecería que ese saber existe de forma innata. Esta perspectiva desde la cual es visto el conocimiento se puede observar en distintos procesos, como ocurre en el de Reconciliación en las Comunidades, en donde consideran que la experiencia de lxs antepasados está viva, aun cuando ellxs hayan muerto, y que esa experiencia está “sembrada en nuestros corazones”; una concepción innatista se hace notar al afirmar que la experiencia forma parte de la persona, que está *sembrada* en sus corazones y sólo hace falta que la semilla germine. Comúnmente en los pueblos de Chilón se dice que “La experiencia de nuestros padres, madres y abuelxs existe en nosotrxs”, evidenciando que hay un conocimiento implícito y, mediante la formación, se hacen conscientes esos saberes.

En las escuelas primarias sólo enseñan lo que es ciencias o Ciencia académica, no sé cómo se llama, donde el maestro sólo transmite el conocimiento de lo que ha visto en los libros de textos. La enseñanza que da la Misión, se profundiza, es platicado y lo sacamos hasta lo profundo de nuestro corazón. (Tomado de la sistematización del trabajo de la misión 2013 y comúnmente expresado palabras más, palabras menos en diversos talleres de los que he formado parte)

Constantemente se afirma que “ya no hay valoración de la enseñanza de los abuelos”, no porque éstos hayan estado a cargo de enseñarles algo, sino que es una forma de representar la herencia que, en el caso de lxs tzeltales, no distingue entre la social y la

biológica (la misión 2008). Así tenemos, también, lo que afirma Abelino Guzmán, del Proceso Fortalecimiento de la Cultura:

Nosotros no vamos a enseñar sino a reforzar nuestra cultura tzeltal, no vamos a enseñar, sino que lxs jóvenes aprenden por ellxs mismxs a través de la participación de lxs ancianos [...]. La formación es sacar los saberes [...], sacar la información que tienen en su mente y en su corazón (Entrevista a Abelino Guzmán 2008), *Fortalecimiento de la cultura*).

La naturaleza del conocimiento se asocia también con el proceso dormir-despertar, como se aprecia en las reflexiones de varias personas participantes en diversos talleres de fortalecimiento en el que he sido facilitadora “[...] así cuándo estamos reunidas es importante porque juntas ayudamos a despertar y entre todas nuestro corazón se fortalece, se siente más contento, con más fuerza” Al manifestar que *despiertan*, quiere decir que había algo en ellas que estaba dormido; que esta enseñanza no era un conocimiento ausente en su persona, sino que cambió de estado, de la inconciencia a la conciencia y todo ello con el poder del encuentro de varias personas. Lo mismo se aprecia en el Proceso de Cuidadores de la Tierra, en donde lxs sistematizadores afirman que la formación “[...] despertó a los cuidadores nombrados por su comunidad” (la misión 2013) y que por supuesto, no sólo sucede a las personas que llegan amorosamente a acompañar los procesos, sino que ellxs, en estos procesos despiertan juntxs, al dar, lo que se recibe es invaluable (conversación con Trini, coordinadora del proceso de lxs cuidadores de la tierra 2016).

[...] Entre lxs tzeltales [...] se cuentan muchas historias de enseñanza que la memoria colectiva transmite de familia en familia [...] La enseñanza ordena el comportamiento y el sentido de la persona tzeltal, dejando rastros de saber que orientan su conducta” (Morales, 2007: 9-11).

Otra fuente de conocimiento es sugerida en el Proyecto del proceso de Cuidadores de la Tierra, en donde se propone “*aprender* de la naturaleza”.

El conocimiento explícito, en cambio, es aquél que puede ser representado o expresado formalmente de acuerdo a una codificación y que se puede comunicar fácilmente. Este tipo de conocimiento puede ser transmitido mediante lenguaje formal y de una forma estructurada. Los dos tipos de conocimiento son complementarios; el conocimiento

explícito debe ser tácitamente entendido y aplicado, es decir, que debe aplicar mecanismos que permitan a las personas aprender, interpretar y entender el contenido codificado.

Rogoff (2003) plantea cómo las diferencias entre grupos culturales y las formas de participación varían en relación con lo que las comunidades culturales consideran relevante para el desarrollo y la maduración en las distintas etapas de la vida. Por ejemplo, lxs niñxs en comunidades rurales colaboran con sus madres/padres en las actividades del campo, hogar o comercio. Además, se acostumbra que lxs niñxs sean atendidxs por varias personas: lxs padres, lxs tíxs, lxs abuelxs y lxs hermanxs mayores. En cambio, en comunidades industrializadas, lxs niñxs son segregados de las actividades productivas y sus formas de interacción con lxs adultxs se dan en los entornos de la casa y de la escuela, generalmente en ambientes o instituciones creadas específicamente con fines educativos y que llevan a cabo esta labor de formas muy estructuradas, dirigidas y de relación jerárquica. Otras investigaciones realizadas con madres y niñxs indígenas reportan que los niñxs pueden prestar atención de manera simultánea a varias cosas a la vez. Por ejemplo, una niñx, al interactuar con su madre, le prestaba atención a ella que le mostraba un juguete, al mismo tiempo, jugaba con una muñeca y también observaba a su prima. En contraste, otrxs niñxs de zonas urbanas alteran su atención focalizándola sólo en una cosa a la vez (Rogoff 2003).

Lo anterior indica que las variantes culturales de las formas de interacción y las formas de atención y observación –mismas que son procesos cognoscitivos– están estrechamente relacionadas con la socialización y el aprendizaje.

Otro aspecto que se ha estudiado es que, en las comunidades indígenas y rurales, la observación y la práctica guiada son medios por los cuales lxs niñxs aprenden, por lo que su proceso formativo se lleva a cabo de manera continua e involucrando tanto la dimensión intelectual como la sensorial y la afectiva, a través de su experiencia vital inmediata; en cambio, en otras comunidades el aprendizaje se da a través de explicaciones verbales, en espacios y momentos reservados para la acción pedagógica, mismos que acentúan el desarrollo de las habilidades psicomotrices, dejando la dimensión afectiva en segundo término. Desde la cosmovisión de los tzeltales no hay una ruptura entre la mente y el corazón, y los niños y niñas aprenden con todo lo que son, junto con sus padres y hermanxs mayores, desde muy pequeños participando en las

actividades familiares y comunitarias. En relación con esta cuestión, Jean Lave (1991) afirma que, “No se trata de que la distribución del conocimiento en el cerebro se corresponda de forma complicada con el mundo social externo a él, sino de que está organizada socialmente de forma que resulta indivisible. La ‘cognición’ observada en la práctica cotidiana se distribuye –desplegándose, no dividiéndose– entre la mente, el cuerpo, la actividad, *la dimensión afectiva*, y los entornos organizados culturalmente (que incluyen a otros actores)” (Lave, 1991: 16).

Lo ya dicho, nos presenta una visión integral del conocimiento, concibiéndolo como un proceso multifactorial compuesto por la interrelación entre las distintas dimensiones de la vida de las personas. Las investigaciones sitúan al aprendizaje en las relaciones sociales de co-participación. Ponen el acento sobre el tipo de relaciones sociales que propician la construcción de conocimientos, antes que buscar la estructura conceptual involucrada en cierta práctica. *Aprendizaje situado* es el concepto que usan Lave y Wenger para referirse al aprendizaje que involucra un proceso en el cual la persona tiene un compromiso con una *comunidad de práctica*.

Una *comunidad de práctica* está caracterizada por los objetivos comunes que comparten sus miembros; por la serie de compromisos en torno al objetivo, mismos que dan cohesión a la *comunidad*; las habilidades y recursos que la comunidad ha ido desarrollando a través del tiempo, y por el contexto sociocultural. Los aprendizajes generados a través de la comunidad de práctica van más allá de la adquisición de conocimientos técnicos o habilidades concretas para llevar a cabo su objetivo en Común. Las personas involucradas van tejiendo relaciones que se nutren progresivamente. (Wenger, 1998: 45 traducido por Zatyryka 2013) Como lo señala Wenger, para el buen funcionamiento de una *comunidad de práctica* es necesario que ésta genere y se apropie de un grupo de ideas, compromisos y memorias comunes a todas las personas que la componen. Asimismo, también necesita desarrollar varios recursos y medios de trabajo comunes, tales como documentos, rutinas y ritmos de trabajo, herramientas, vocabulario y símbolos que en cierto sentido representen el conocimiento acumulado de la comunidad de práctica y le den un sentido de identidad y pertenencia al grupo.

“[...] el aprendizaje colectivo genera prácticas que reflejan tanto el cumplimiento de ciertos objetivos, como las relaciones sociales que los acompañan. Por lo tanto, estas prácticas se vuelven propias de un tipo de comunidad creada en un cierto plazo de tiempo, a partir de la búsqueda continua de objetivos comunes. Siendo así, hace sentido llamar a este tipo de comunidades, *comunidades de práctica*” (Wenger, 1998: 45 traducido por Zatyryka 2013)

Estas características nos permiten observar que las *comunidades de práctica* generan un sentido de unidad entre lxs participantes al tener una historia común, un universo simbólico que refleja el conocimiento producido y acumulado en colectivo. Las *comunidades de práctica* representan un espacio seguro donde lxs participantes se pueden sentir en confianza para expresarse y aprender mutuamente, lo cual nutre la energética del conocimiento. Se aprende a través de la participación activa en la vida de un grupo. Como se puede apreciar, las nociones vinculadas al concepto de *comunidad de práctica* reflejan un enfoque en torno al aprendizaje, reconociendo su complejidad, misma que se encuentra en los ejes que guían el análisis de Wenger en torno a las *comunidades de práctica*, éstos son:

- Comunidad: aprendizaje como afiliación por objetivos comunes.
- Práctica: aprendizaje como hacer.
- Significado: aprendizaje como experiencia.
- Identidad: aprendizaje como cambio (se refiere al cambio que produce el aprendizaje en quiénes somos y de cómo crea historias personales).

Es importante señalar que las *comunidades de práctica* son distintas a las comunidades donde habitan las personas que participan en cada uno de los procesos. En las *comunidades de práctica* el término “comunidad” remite al proceso de aprendizaje compartido con otrxs, a través de la persecución de objetivos comunes; mientras que el término “comunidad”, a secas, se refiere al espacio geográfico y simbólico donde se desarrolla la vida de los tzeltales. Este tipo de comunidad no sólo se refiere al espacio físico sino a los lazos consanguíneos, sociales y tradicionales, en tanto miembrxs representantivxs de una cultura.

De acuerdo con las características señaladas por Lave y Wenger, podemos afirmar que los procesos en los que participa la misión son de hecho, *comunidades de práctica*, en las que las personas se forman y trabajan en torno a objetivos comunes, desarrollando

distintos elementos que les dan unidad, cohesión e identidad como grupo. Un ejemplo de ello son los catequistas, quienes comparten el objetivo común de compartir la espiritualidad, además de contar con una metodología pedagógica propia, para formar a lxs catequistas y demás cargos vinculados a este proceso. Las comunidades de práctica que representan los procesos no sólo son un espacio común en el que lxs participantes comparten una serie de objetivos y proyectos comunes, sino que su estructura y lógica interna los convierte también en espacios formativos para sus miembrxs. Por lo general, los cargos están asumidos por dos personas: el *bankilal* o “hermanx mayor”, que es la persona que tiene más experiencia con respecto a su cargo, y el *ihts'inal* o “hermanx menor”, quienes acompañan, apoyan y aprenden del trabajo de su *bankilal* hasta que ellxs mismxs toman el cargo como hermanxs mayores una vez que hayan pasado por su cargo como hermanxs menores. Este modo de organizarse y formar a los cargos recupera el modo de proceder de las familias indígenas en nuestro país, en el que lxs hermanxs mayores cuidan de cerca a su hermanx menor, lo que constituye una de las primeras oportunidades educativas de los niños y niñas indígenas.

La relación entre los hermanxs mayores y menores, ya sea en la vida cotidiana o en la estructura de cargos, genera un vínculo pedagógico en el que la persona de menos experiencia aprende al acompañar y observar a la persona con más experiencia. Esto se articula con lo que Vigotsky denomina *Zona de Desarrollo Próximo* (zdp), misma que, no es otra cosa que la distancia entre el nivel real de desarrollo, determinado por la capacidad de resolver independientemente un problema, y el nivel de desarrollo potencial, determinado a través de la resolución de problemas bajo la guía de un/a adultx o en colaboración con otrx compañerx más capaz (Vigotsky, 2000: 133).

La zona de desarrollo próximo concibe el proceso educativo desde un enfoque social, a través de la creación de una red de relaciones e interdependencias que generan condiciones favorables para el aprendizaje. Como lo manifiesta la existencia del cargo del/a hermanx mayor y del hermanx menor, los procesos formativos de la Misión consideran el aprendizaje desde un enfoque sociocultural en el que el medio social y cultural de la población no es tomado en cuenta meramente como una variable, sino que estos elementos juegan un papel determinante en la concepción y ejecución de los proyectos educativos.

[...] en la formación lo importante es no sacar del ámbito a la sabiduría que el cuidador maneja si no que desde eso que tiene, desde su conocimiento con relación a la Madre Tierra donde ahí se va implementando diferentes técnicas o métodos para el buen trabajo del campo del cultivo. Uno de los básicos de esta formación es partir de la experiencia e iluminar con la teoría y también en la práctica se hace la complementación de conocimientos y se va generando y multiplicando conciencia (entrevista a 2007 Trini, coordinadora del proceso de cuidadores de la tierra)

Por la importancia que tiene la cultura en la que se desarrolla una persona, así como por el decisivo papel que se otorga a la actividad social real y con sentido (el contexto concreto en el que se desarrolla el aprendizaje, en el que se da la representación y la acción, y en el que lo intelectual está relacionado con lo afectivo), el enfoque histórico-cultural constituye un sólido referente para la educación en la que creemos. Desde el punto de vista socioconstructivista, el aprendizaje es fundamentalmente una situación social y un lugar de interacción entre eucador/a-educandx y entre lxs mismxs educandxs, alrededor de una tarea o de un contenido específico. Lxs educandxs-educadores aprenden discutiendo entre educadores-educandxs, analizando, explicitando los puntos de vista propios y contrastando las propias ideas con las de los demás. De esta manera, aprenden unxs de otrxs, no sólo nuevos conocimientos, sino también otras formas de conocer (Cardinet, 1988; Edwards&Mercer, 1988 en Cardona, G.P).

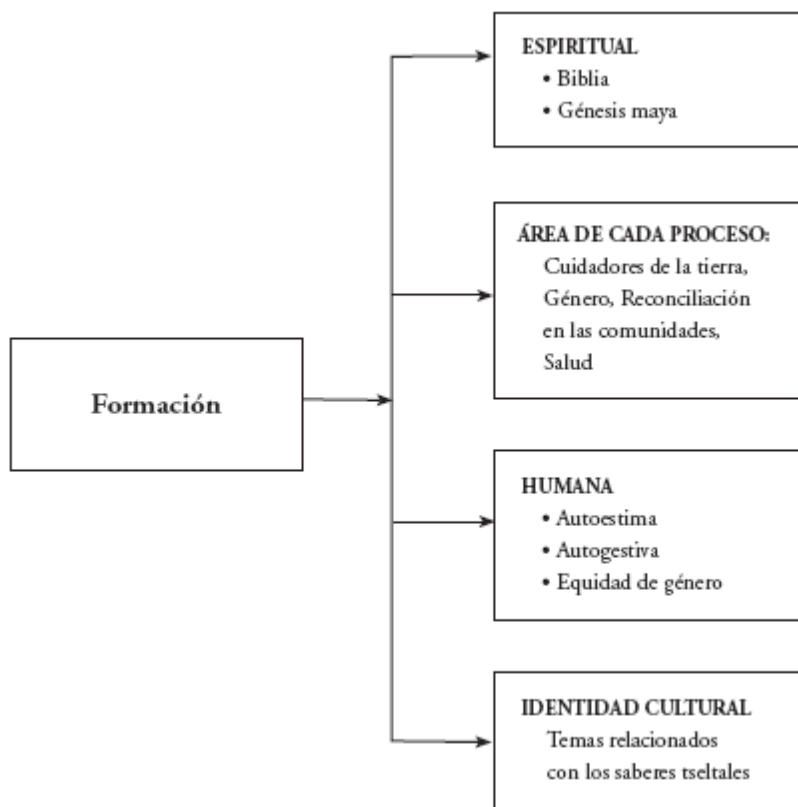
Los objetivos y contenidos de la formación

La forma en la que se definen los objetos o contenidos de la formación que se lleva a cabo en los procesos, surgen a partir de la propia experiencia y las necesidades. Esto nos habla de una pertinencia de los contenidos, que verdaderamente responden a las necesidades e intereses del grupo. Algunos Procesos realizan diagnósticos, consultas o algún tipo de acercamiento para identificar las necesidades de formación de sus integrantes.

Los procesos formativos procuran favorecer un desarrollo integral a partir de la reflexión en torno a la importancia de la armonía interior, con la comunidad, con la Madre Tierra y con la divinidad. De acuerdo a la experiencia de los procesos, la formación incluye cuatro áreas, además de los contenidos específicos que tienen que ver con cada uno de los procesos. En el proceso de *jKanan Lum K'in al* (Cuidadores de la

Tierra), las cuatro áreas son: la espiritual, la humana, el fortalecimiento de la identidad cultural y del tejido comunitario.

Para los tzeltales no es posible ser unx en una situación y ser otrx en otra situación. Se es quien es, siempre. Todo el ser tzeltal está presente en todas sus actividades, de cualquier índole. Por eso, la espiritualidad, el sentido comunitario, la identidad cultural, el amor hacia la naturaleza están presentes en las actividades de formación de los procesos, con todo su sentido y sus formas de vivirse y expresarse. En cada una de estas áreas se tratan diversos temas que pueden concretarse de diferentes maneras dependiendo de las necesidades. En la siguiente figura vemos el esquema de formación elaborado por lxs sistematizadores de *jKanan Lum K'in*al.



Los procesos entretrejen sus diferentes maneras de abordar la realidad. En ese tejido hay una trama, que sirve de base, y el tejido que resulta se torna uno de los aspectos más interesantes que encontramos en los procesos educativos. Los procesos se vinculan entre sí, y en su trabajo podemos encontrar que todos buscan la armonía, *jun pajal o'tanil* (un solo corazón del Pueblo Tzeltal), concepto relevante en la cosmovisión tzeltal. En ésta, la persona fue creada para ser feliz aquí en la tierra, pero la felicidad

sólo se puede obtener haciendo felices a lxs demás, contribuyendo cada unx a la armonía en todos los planos de la vida. Como lo señala Maurer, “[...] la felicidad en este mundo no puede existir si no se da la armonía, no solamente con el mundo superior sino también con la imagen de esa comunidad superior, es decir, la comunidad de la tierra; y no habrá armonía con esa comunidad, si no hay en cada unx de sus miembrxs y consigo mismx” (Maurer, 1993).

“Hay dos tipos de armonía en los seres humanos: 1ª, la armonía entre lo que dice el cuerpo y lo que dicen la mente y el corazón, de lo cual depende la salud. La 2ª La paz o armonía del sujeto consigo mismo, snakalil o’tanil es decir, que su corazón está en casa, tranquilo. Esta expresión sugiere a los hombres que, habiendo terminado las labores del día, y uno se retira a su casa a descansar y disfrutar. En cambio la carencia de paz lo indica el término cheb o’tanil –dos corazones, o corazón dividido o partido, que equivaldría a decir que el corazón se anda saliendo de casa. O también ma’spisiluk yo’tan –no de todo corazón (su corazón esta receloso), estos casos ilustran la falta de salud y de equilibrio en el sujeto. (Marzal María Manuel, El rostro indio de Dios.)

Un ejemplo del sujeto maduro y tranquilo son los trensipaletik, ancianos que con el tiempo han adquirido sp’ijil o’tanil, es decir la sabiduría del corazón, que no consiste sólo en el saber, sino que requiere la experiencia de los años o, en otras palabras, el equilibrio entre las facultades físicas y psíquicas... La armonía es el núcleo de la cosmovisión tzeltal maya pues, por decirlo así, todo en la vida tzeltal tiene por objeto la armonía. La vida tzeltal es un diálogo, explícito o implícito, de los hombres entre sí, con la naturaleza y con los seres superiores, y el objetivo es lograr la armonía, de modo que los pensamientos, sentimientos y hechos de cada ser ya snuhp’in sbah – embonen o coincidan uno con otro o con los de los demás seres. (Eugenio Maurer 2013)

Otro de los procesos de nueva creación ha sido el de fortalecimiento de la cultura, para ello, se parte de que la identidad de una persona está configurada por relaciones subjetivas, pero también por las significaciones, palabras, huellas y mensajes escuchados en el interior de la comunidad desde la primera infancia (Cohen, 2005).

La cultura y la identidad se estaban perdiendo por la ignorancia que teníamos de nuestra

cultura y los valores que nos enseñan nuestros padres, como la unidad, fraternidad, la justicia, el amor al prójimo y a la naturaleza. El bienestar social se veía como un segundo término, ya que con el paso del tiempo nos volvíamos más individualistas (Proceso Fortalecimiento de la cultura).

El fortalecimiento cultural es un aspecto fundamental en todos los procesos. En cada proceso se identifican los elementos culturales que forman parte de la manera tzeltal de abordar la problemática específica del proceso; cada uno recupera los saberes tradicionales. Las acciones vinculadas a esta área reconocen y valoran la identidad cultural y, a partir de esto, buscan mejorar la calidad de vida desde la propia cosmovisión. Asimismo, pretenden recuperar y fortalecer la autoestima cultural de un pueblo y sus integrantes, lo que constituye un aspecto clave para lograr la autonomía.

El Proceso de Reconciliación en las Comunidades trata de fortalecer y fomentar la impartición de la justicia desde su propia concepción del término, es decir, justicia en términos de restitución del daño y de la armonía de la comunidad, a través de la reconciliación. La manera en que se resuelven los conflictos es al modo tzeltal, haciéndolo de manera más abierta, a través del diálogo y la creación de acuerdos que lleven a la resolución del conflicto. Este modo de proceder en cuanto a la impartición de justicia es anterior a la llegada de los misioneros a la zona. Sin embargo, éstos formalizaron esta práctica a través de su institucionalización como un proceso consolidado. Lo que sí cambió con la presencia de los jesuitas es que ahora se apoyan de la Biblia como un referente para la resolución de los conflictos.

En el Proceso de Salud favorece la cosmovisión tzeltal que se basa en mantener la armonía entre lo espiritual, lo corporal, la naturaleza y la comunidad. Se lleva a cabo una investigación de saberes y prácticas relacionadas con la salud y con la medicina tradicional tzeltal. Por su parte, el Proceso de *jKanan Lum K'in*al (Cuidadores de la tierra) fortalece la cultura a través de la recuperación de los saberes de lxs abuelxs y la concepción de la tierra como la madre que da vida y sustento. Se entiende que las personas somos parte de la naturaleza y no como el que la domina, es decir, su visión no es antropocéntrica. Además se llevan a cabo las prácticas tradicionales relacionadas con pedir perdón y permiso a la tierra para obtener de ella el alimento. Se investiga y sistematizan las prácticas tradicionales en cuanto a la siembra y el cuidado de la tierra.

El Proceso de Fortalecimiento de la cultura tzeltal, como su nombre lo indica, su razón de ser es precisamente la recuperación de los saberes y prácticas culturales. Está enfocado principalmente a lxs jóvenes, quienes llevan a cabo la investigación de aspectos como la fiesta, los aspectos que distinguen los diferentes tsumbaliletik.

Comunidad: Para poder lograr la armonía en la comunidad debe de haber un respeto mutuo (ch'abal) y así conseguir que todxs sean un sólo y mismo corazón (jun pajal yo'tan). (Maurer 2013)

A pesar de las condiciones de marginación y exclusión en la que han vivido los pueblos indígenas, han logrado sobrevivir, entre otras razones, porque su cosmovisión está enfocada hacia el cuidado del bienestar comunitario, los principios de reciprocidad, el *komon a'tel* trabajo comunitario, la forma de organización social a través de cargos designados en las asambleas comunitarias, que lo han favorecido.

Esta característica es común en los pueblos mesoamericanos porque, desde su cosmovisión, el individuo no puede ser comprendido sino es en el contexto de la comunidad. Para Floriberto Díaz (2008: 38) la comunidad indígena es mucho más que la concentración de personas en su sólo lugar, sino de “personas con historia, pasada, presente y futura, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la Naturaleza toda. La vida comunitaria se da en un territorio concreto propio y apropiado simbólicamente, compuesto de personas, naturaleza y fuerzas sobrenaturales. Ese territorio es el ámbito de la comunidad, compuesta de familias interrelacionadas mediante lazos rituales y construyen la vida a partir de la reciprocidad como regla y la participación en diferentes tipos de actividad: el trabajo, el poder y la fiesta, todos ellos de carácter comunal, organizados en función de lograr objetivos colectivos.

En prácticamente todas las culturas mesoamericanas se manifiesta la visión de comunidad anteriormente descrita. El concepto de comunalidad es clave en la construcción y significación de las comunidades y pueblos indígenas. A través de la comunalidad se expresa la voluntad del ser colectivo de la vida en las sociedades indígenas. Para Díaz (2008), la comunalidad –como base y razón de la resistencia

indígena– tiene cuatro elementos esenciales, a saber: el territorio comunal, el poder comunal, el trabajo comunal y el disfrute comunal.

En las comunidades tzeltales la vida comunitaria está amenazada por varios factores, entre ellos, actualmente, la migración. Muchxs jóvenes están emigrando y de esta manera se desgarran el tejido comunitario, quedan divididas las familias; además, los que regresan traen consigo otros problemas.

El fortalecimiento de la vida comunitaria podemos verlo en los distintos procesos, por ejemplo, en el respeto de los cargos comunitarios para los que, aunque no sean eclesiales son religiosos, debido a que la vida tzeltal es holística –un todo– (tanto en su estructura como en el modo de tomar el cargo) y en los modos como se toman las decisiones; en el hecho de que los cargos son para responder a las demandas y necesidades de la comunidad. Podemos ver en la formación el interés por fortalecer este aspecto fundamental y la preocupación por perder este rasgo cultural y caer en el individualismo. Ante eso, la formación ha impulsado, desde el aprendizaje, la comunalidad y lo organizativo.

En el Proceso de Cuidadores de la Tierra, *jKanan Lum K'in*, el fortalecimiento de la vida comunitaria se logra de manera indirecta, al buscar mejorar las condiciones de la comunidad. Esto se conseguirá únicamente si se está en armonía con la Madre Tierra, empleando para cultivarla el *kuxul swe'el lum*, el alimento vivo de la tierra, que son los abonos orgánicos. Al atender las necesidades relativas a la autosuficiencia alimentaria, pretende colaborar para que los jóvenes no tengan que migrar. Por otra parte, en el trabajo de la tierra también es importante tomar en cuenta la salud, la armonía en la vida personal, familiar y comunitaria y, por esta razón, ha sido necesario fortalecer los talleres de formación humana, espiritualidad y cultural.

El Proceso de Reconciliación en las comunidades justamente trata de ayudar a resolver los conflictos mediante la reconciliación, esta manera de proceder es heredada de lxs mayas y la Misión ayudó a reavivarlo promoviendo su uso y la formación en estos cargos. La justicia para lxs tzeltales no es “dar a cada quien lo suyo”, sino que justicia implica el *jun pajal o'tanil*, lo mismo que armonía. La autoridad moral la adquiere la persona sirviendo a la comunidad.

El Proceso Fortalecimiento cultural promueve que lxs jóvenes participen en la vida comunitaria y que se comprometan a lograr la armonía en sus comunidades. A través de los talleres que imparten lxs promotores del proceso, procuran que lxs jóvenes cambien el modo de ver y pensar arrastradxs por el individualismo-consumismo y de esa manera, cambiar los hechos.

En todos los procesos se busca la equidad de género, en las relaciones entre hombres y mujeres tzeltales, para la participación de las mujeres en los diferentes ámbitos de la vida comunitaria. Así, aunque existe un proceso que tiene como objetivo generar programas que apoyen fundamentalmente el desarrollo de las mujeres en el contexto de la familia, de la comunidad y de la sociedad, en todos los procesos se busca el fortalecimiento de las mujeres.

El concepto de “armonía” es parte fundamental de la cultura tzeltal. Armonía, primero con la naturaleza como “madre tierra”, pues es la que provee lo necesario para la vida; también la armonía interior y con lxs demás.

Dice Leonardo Boff (2007: 212) acerca de algunas culturas del pasado: «el espíritu que atravesaba todas las cosas, creaba una unión mystique con todos los seres y hacía que el ser humano se sintiera perteneciente a un todo mayor».

Eso sucede en la cosmovisión tzeltal: los seres, aun los que a veces pensamos como inanimados, están vivos, especialmente la Tierra, que no es un objeto, y menos de explotación: es un ser viviente; es la Madre Santa, que da la vida y el sustento. Sin embargo, puesto que para cultivarla habrá que maltratarla, lo cual supondría una ruptura de la armonía con ella, se le pide antes perdón, y se le ofrecen dones (Maurer 2008).

La Santa Tierra es de tanta importancia en la cultura tzeltal que, quien no tiene tierra (cosa frecuente en la actualidad) no es plenamente una persona; en tzeltal gente o gentes se dice: *swinkilel lum* un poco mal traducido como dueño de tierra o el que pertenece a la tierra, y para pertenecer se necesita vivir en ella ya que la tierra nos provee de todo. Si carece de tierra, no es plenamente gente.

También hay armonía con los demás seres, los árboles, los ríos, los cerros etc., todos los cuales son *kuxul* están vivos, y hay que respetarlos, puesto que están vivos y contribuyen a nuestro bienestar (Maurer, 2008).

En la Catequesis se toma la vida cotidiana y su problemática como centro de reflexión, y en el método *Tijwanej* se vinculan estos problemas con un pasaje de la palabra de la biblia para hacer surgir un diálogo que lleve a encontrar caminos para restaurar o fortalecer la armonía.

El proceso de salud está enfocado a promover la salud. Integración entre cuerpo, mente y corazón, las personas de la comunidad, mundo terreno y mundo superior, unión con los valores de lxs ancestros y con la naturaleza.

La vida armónica para los tzeltales implica poder mantener y fortalecer su cultura, resolver los conflictos al modo tzeltal (ellos le llaman restaurar la armonía), tener autosuficiencia alimentaria (armonía con la madre tierra que les da de comer), mayor justicia y equidad, mejores condiciones de salud (armonía del cuerpo), vivir su espiritualidad y buscar su autonomía. Por esta razón cada uno de los procesos, como vemos, contribuye a la búsqueda de caminos para lograr sus sueños.

Otra dimensión de la armonía se refiere a la relación entre la comunidad de la tierra y la del cielo. Como lo señala Maurer, Según los tzeltales cada santo escogió un poblado con el que hizo un pacto: Si el pueblo lo honraba, él les daría salud y vida y lo necesario para ello. Para lograr el *jun pajal o'tanil* o armonía con el santo, la comunidad ha de cumplir su parte del pacto mediante la Fiesta, que es además esencial para la armonía comunitaria, puesto que es una representación audiovisual de la utopía de la vida de la comunidad, que no será plena, si no reina la armonía en el trabajo, en la alegría y, especialmente en el compartir lo que se tiene (Maurer, 2008).

Desde el inicio de la presencia misionera en la región de Bachajón, los pioneros constataron que la dimensión espiritual es una constante en la cosmovisión del pueblo tzeltal. A diferencia de la cultura occidental europea, para el mundo indígena no hay una separación entre lo mundano y lo sagrado. Todo forma parte de una visión holística de la realidad que necesariamente descubre implicaciones espirituales a toda acción

realizada. Las actitudes, intenciones y metas tienen siempre una inspiración desde la trascendencia. Podemos decir que el pueblo tzeltal es profundamente espiritual y se pregunta constantemente sobre el significado profundo de los acontecimientos, como parte de un orden trascendente, pero al mismo tiempo discernible.

Esta constatación llevó al equipo misional a considerar la espiritualidad como un elemento transversal a todos los procesos, presente en ellxs, y cuya explicitación había de ser tomada en cuenta en todo momento. De ahí que todos los procesos y los cargos que emanaron de ellos sean considerados por los tzeltales como auténtico “ministerios”, con un referente religioso irrenunciable.

Se ha podido constatar un proceso de crecimiento en el conocimiento y valoración de la manera como lxs tzeltales expresan su espiritualidad. Se pasó de una sospecha y minusvaloración inicial a un cierto entusiasmo ingenuo y un tanto idealizante, hasta llegar al realismo crítico y humilde de la actualidad, en donde la voz principal es la de lxs mismx tzeltales en su visión de trascendencia (la misión 2008).

El aumento de los ministerios autóctonos y la formación permanente de quienes tienen como su responsabilidad estos cargos, ha permitido que se vayan haciendo cargo de los procesos de inculturación de los mismos, imprimiéndoles un carácter cada vez más tzeltal y que, por tanto, refleja mejor la dimensión espiritual, trascendente, desde la perspectiva tzeltal, de cada unx de ellxs. Si para lxs misionerxs y lxs colaboradores venidos de fuera esta dimensión espiritual era una preocupación constante, agravada por la constatación de que en muchos casos no se llega a conocer su identidad profunda, cuando estos procesos pasan a manos de los tzeltales, la dimensión espiritual propia empieza a inhabitar estos procesos de manera natural y armónica (la misión 2008).

Con todo, sigue siendo una de las opciones fundamentales de todo el esfuerzo evangelizador y de promoción de la Misión. En cada uno de los procesos, los participantes (especialmente los externos, venidos de otras culturas) están invitados a tomar en cuenta esta dimensión fundamental de la cosmovisión tzeltal, la manera como se expresa a través de sus símbolos y rituales, y la necesidad de esforzarse en desarrollar la sensibilidad propia de esta cultura.

Para poder acercarse de forma metódica a este elemento fundamental del proceso de interculturalidad de la Misión, optaron por constituir un equipo de personas que sistematizaran la experiencia vivida al respecto y la hiciera accesible a otras racionalidades (como la occidental). Así surge el equipo encargado de “espiritualidad” en la Misión, que además de recuperar estos saberes tradicionales, trata de ponerlos en diálogo constructivo con las ofertas propias de la espiritualidad cristiana occidental y en especial de la espiritualidad ignaciana. El quehacer de este equipo no viene a sustituir la consideración transversal de la espiritualidad en todos los procesos que lleva la misión y que, como decíamos, se ha vuelto referencia fundamental y obligada de todxs ellxs (y con mayor razón en los procesos con mayor participación directiva de tzeltales). El equipo se dedica especialmente a sistematizar las experiencias vividas por los demás procesos y facilitar el diálogo con otras espiritualidades.

Enseguida se presentan algunos ejemplos tomados de la sistematización de la misión en el 2013 de cómo se ve refleja la espiritualidad en los procesos y en la formación: La inculturación del Evangelio ha sido y es el eje principal de la catequesis en la Misión de Bachajón. La traducción de la biblia, como parte de esta inculturación, iluminó a los misioneros para entender más la cultura y la cosmovisión tzeltal sobre Dios, y los tzeltales pudieron entender mejor al Dios de la Biblia. En los rituales se retoman símbolos y significados tzeltales como los colores de las velas, por ejemplo. El primer paso en un curso de formación de cargos para todos los procesos es el ayuno: “Donde recibí el ayuno fue en Bachajón”. En esta expresión se vislumbra la espiritualidad que acompaña al acto, ya que no es sólo el estado físico de ayunar, sino que el ayunante *recibe* algo en ese acto. Más adelante, el mismo informante agrega: “Cuando fuimos en el ayuno, ahí fue donde recibimos una cruz que tiene un significado de cargo”.

Antes de iniciar el curso o taller se instala un altar maya en el lugar. Siempre se empieza con una oración, dirigida por un Diácono, si hay alguno presente, o bien por la persona de mayor rango.

La oración incluye varios cantos y se enciende fuego. Así como la espiritualidad ancestral está presente, también lo está la espiritualidad cristiana, teniendo en la mayoría de los cursos, un componente importante es el análisis de la Biblia.

Un elemento importantísimo para lograr la armonía, es la palabra, el diálogo, a fin de llegar al jun pajal o'tanil, unión de corazones, con-cordia (del latín cor corazón). En tzeltal a un asunto importante se le llama k'op –palabra -, porque todo lo importante debe dialogarse. La frase «el corazón es un órgano muy importante del cuerpo» se traduce en tzeltal como: «el corazón es un órgano acerca del cual se ha dialogado ya. Pacto se dice en tzeltal chapbil k'op –palabra o asunto arreglado mediante el diálogo. El «nos vemos» es en tzeltal «nos hablaremos» La palabra tiene tanta fuerza que en tzeltal «decir» equivale a «hacer», por ejemplo «gracias» se dice hokol awal, «molestia dices», es decir, «te estás molestando». Maurer 2008)

En general, es posible distinguir la combinación de dos modalidades en la formación: que se da en los procesos: la básica, que se realiza en cursos o talleres con duración de tres a cinco días; y la continua, que se lleva a cabo en el campo de acción de cada uno de los Procesos. Para lograr una amplia cobertura en la formación, se da en cascada, apoyada en la organización propia de las comunidades

En la modalidad de formación continua, un elemento presente en casi todos los Procesos es el aprendizaje a través de la observación y la práctica.

Los procesos de formación en la misión de Bachajón se han ido construyendo a partir de un diálogo intercultural entre las maneras de hacer aprender tzeltales, por experiencia y acompañamiento. En todos los procesos, el método está centrado en el aprendizaje y no en la enseñanza, En tzeltal no existe el concepto de maestro, sino el de *jNohpteswanej*, “el que tiene el cargo de hacer aprender”. Su raíz es el vocablo *nopel*, “acercar” al discípulo a la realidad, y el aprendiz, que indica actividad, caza mejor con *jnopojel*, “el que se acerca” para aprender, uno adquiera la sabiduría por sí mismo (Maurer, 2005).

Esto es interesante porque en la psicopedagogía actual, justamente se habla de que la docencia debe estar centrada en el estudiante y no en el profesor, y que la función de éste es justamente la de ser un mediador para que el/la alumnx aprenda por sí mismx.

Otro aspecto interesante y relacionado con la pedagogía actual es la metáfora que ilustra el binomio mente y corazón, es la de un corazón sabio; para lxs tzeltales es de suma importancia integrar y articular las dimensiones intelectuales con dimensiones afectivas

y espirituales. Siempre, al emprender cualquier actividad o cargo, la relación con lo sagrado está presente. Los vínculos intelectuales que se generan están acompañados necesariamente de vínculos afectivos. Cuando la persona que coordina algún taller quiere saber si aprendieron, pregunta: “¿que quedó en su corazón?”.

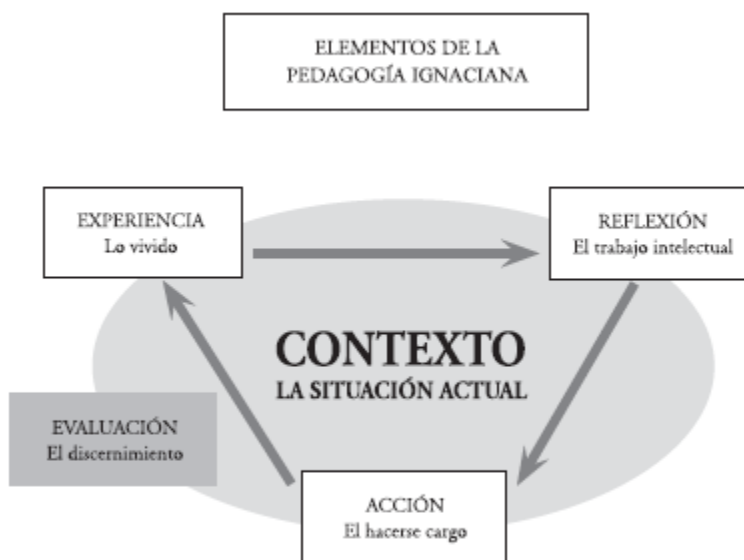
La pedagogía moderna, de la misma manera, pone el énfasis en la unión de las variables afectivoemocionales y las cognitivas, de manera que se considera que, si no se despierta el deseo de aprender, difícilmente se logrará el aprendizaje significativo.

Es muy importante la formación que dan para que no se desanimen en sus trabajos, por cualquier problema que haya en la comunidad, para que tengamos fuerzas en nuestros corazones, para que tengan fuerza su corazón para las comunidades (Grupo focal de Coordinadoras de Mujeres del Centro Ch'ich'. Proceso de Género)

El método *Tijwanej*, que nace directamente del intercambio o diálogo entre estas dos maneras de concebir el proceso, de lo que en Occidente llamamos enseñanza y aprendizaje. *Tijwanej* viene de la palabra *tijel*, que significa mover o conducir, fomentar. *Tijwanej*, por consiguiente, quiere decir el que mueve o hace mover. En este caso, *Tijel* hace referencia al trabajo del *jnohpteswanej* de hacer preguntas y actividades que muevan a la persona a conocer y reflexionar. En el caso de los procesos de la Misión, además incluye un análisis coyuntural de la realidad, vinculado siempre a la luz de algunos pasajes de la biblia, desde cada proceso.

Aunque la metodología nace en el proceso de catequesis de adultxs por los años de la década de 1980, cada proceso ha ido aplicando la metodología en la formación de sus promotores y, en el año 2000, Mardonio Morales, S.J., pone la experiencia en lengua escrita tzeltal y castellano en el *Manual del Catequista*, y en el año 2007 se escribe una manera de hacer una planeación pedagógica usando esta metodología que se ejemplifica con la catequesis, pero va dirigida a todos los procesos. Esta metodología se aplica de manera generalizada para llevar a cabo la formación en todos los Procesos. Considera la forma en que aprenden los tzeltales y la filosofía asumida por la Compañía de Jesús, consistente en “ver, pensar y actuar”. Esto es, se ubica un contexto, analizando la realidad de las comunidades; se parte de una experiencia, que puede ser algún aspecto de la realidad dependiendo del área de interés de cada Proceso. Aquí se propicia un

acercamiento desde el sentir, que nos provoca esa experiencia; a través del *tema*, de ahí se propicia la reflexión y el diálogo, a la luz de alguna teoría, de la Biblia, folletos, leyes o de algún otro medio iluminador, lo cual correspondería a la etapa de “reflexión”. Después se pasa a la fase de propuestas o acuerdos, que correspondería a la fase de “acción”, la cual se consolida en el campo específico, frente a los distintos asuntos que atiende cada Proceso. Sobre las distintas etapas, se lleva a cabo un constante proceso de evaluación. Este esquema corresponde a lo que se conoce como pedagogía ignaciana y se representa en la siguiente figura.



Fuente: UIA-DSFL. *Modelo pedagógico* (presentación electrónica)

La llamada pedagogía ignaciana no es un conjunto de prescripciones didácticas, sino un modo de proceder con relación a la formación de personas, derivado de los ejercicios espirituales llevados a cabo por Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús.

En el siguiente fragmento se aprecia la valoración que hacen lxs tzeltales de la metodología: “En las escuelas primarias sólo enseñan lo que es ciencias o Ciencia académica, no sé cómo se llama, donde el maestro sólo transmite el conocimiento de lo que ha visto en los libros de textos. La enseñanza que da la Misión, se profundiza, es platicado y lo sacamos hasta lo profundo de nuestro corazón” (Sistematización del trabajo de la misión 2013)

En el fragmento puede apreciarse que el informante distingue dos métodos de enseñanza: por un lado, la transmisión y, por el otro, el llevado a cabo en el Proceso, consistente en el diálogo, a través del cual se extrae un saber previo adquirido desde la experiencia de vida.

Este diálogo ocurre en distintos momentos en los cursos y talleres, pero en especial destaca el que se lleva a cabo cuando se aborda el tema, que puede ser presentado con apoyo de un folleto, una exposición o con algún otro medio más o menos conocido, en el que se alterna con momentos en los que los talleristas parafrasean el nuevo material, manifiestan sus puntos de vista, se hacen preguntas, lo relacionan con su experiencia; todo ello en una conversación entre sí y en la que se privilegia la visión de las personas con algún cargo o de las personas mayores. En esta forma de abordaje se encuentra probablemente la respuesta a la pregunta obligada que acompaña a la idea de que parten de un conocimiento previo, posiblemente un conocimiento tácito, que sale apelando a dos principios de la psicopedagogía moderna: el aprendizaje significativo y los conocimientos previos y el aprendizaje colaborativo (Coll, Palacios y Marchesi, 1990; Ausubel, Novak y Hanesian, 2003).

Cuando se da una explicación se busca relacionarla con algo cercano a la vida diaria de los participantes, cuando lo tiene más claro buscan la manera de relacionarlo con el tema tratado. Al finalizar, para dar cuenta de lo aprendido, suelen hacer una “seña” donde los participantes muestran lo que comprendieron a través de una dramatización que generalmente está vinculada con alguna problemática de la comunidad.

Además de los talleres, otra manera estratégica de formación es el acompañamiento. Se visitan regularmente las comunidades para fortalecer el trabajo de las Coordinadoras y Animadoras. De esta manera se da un seguimiento y retroalimentación. La presencia de los coordinadores de cada interzona en las comunidades incrementa la motivación y la participación.

Las personas que participan en la formación son aquellas que la comunidad designa para ejercer un cargo, porque detectan alguna autoridad moral que para los tzeltales es “*la sabiduría del corazón*”; se le llama *j’a’tel*, el/la que hace el trabajo, la/el que sirve a la comunidad, no necesariamente el/la que tiene los conocimientos pues la experiencia

se va adquiriendo con el servicio. Al cargo que lleva al menos un año de servicio se le llama Hermanx mayor (*bankilal*). En el quehacer cotidiano, éste va mostrando la manera de desempeñar su trabajo al nuevo cargo, llamado hermanx menor (*ihts'inal*).

Lxs abuelxs o antepasadxn han jugado un papel muy importante en el aprendizaje en general entre la cultura tzeltal. En los relatos de los procesos aparece en diversos pasajes: Actualmente para lxs jóvenes el cuidado de la tierra suena como algo nuevo debido a que se está perdiendo la cultura del trabajo del campo, los ritos y la valoración de la enseñanza de lxs abuelxs.

La Misión ha ido trabajando cuidadosamente en los Procesos, concretamente en la formación. No ha llegado a imponer una forma de llevar a cabo esta formación, sino que ha estado atenta a las formas tradicionales de aprender y enseñar de lxs tzeltales, a las cuales ha incorporado los principios ignacianos. En la sistematización del Proceso de Reconciliación en las Comunidades, por ejemplo, se refiere a cómo la Misión “se dio cuenta” de que los Principales en la comunidad resuelven los problemas, con lo cual se puede apreciar la atención y valoración de las formas culturales de actuación. El papel que ha jugado la misión ha sido de gestión de estos procesos, con un estilo participativo.

Varios Procesos refieren que, en algún momento de su historia, han recurrido a la colaboración de otras organizaciones y personas en algún curso o taller, o bien, para la elaboración de algún material. Lxs sistematizadores del Proceso de Cuidadores de la Tierra afirman llevar una formación interculturada al compartir experiencias con otras organizaciones.

Como se ha mencionado antes, un concepto clave para la *vida buena* y para la interculturalidad es: *kochelin jbahtik*, “interioridad o subjetividad”. Por ello, el fortalecimiento de la cultura es un eje transversal a todos los procesos sistematizados, específicamente en lo relacionado con la formación. Sin un conocimiento y fortalecimiento de lo propio, resulta virtualmente imposible concebir relaciones interculturales con todo lo que éstas implican. Para poder dialogar, convivir, cuestionar y dejarse interpelar por otrx, ya sea una persona o un colectivo, es necesario conocer cuáles son los principios, preconcepciones, valores, temores y resentimientos propios. De otro modo, lo que pudiera ser un intercambio enriquecedor que transforme a los sujetos

y les permita convivir de manera respetuosa y solidaria, lo que sería deseable desde una perspectiva intercultural, los encuentros entre diferentes bien podrían resultar en indiferencia, degradación y marginalización de lo distinto. Es necesario autoconocerse para no convertir al otro en mera ficción creada por los propios prejuicios. En este sentido, la *intraculturalidad* es un paso necesario en el proceso de construcción de la *interculturalidad*. (Benjamín Maldonado en Hernández 2004)

[...] para que la interculturalidad [...] sea posible se tiene que trabajar en construir la intraculturalidad, es decir un diálogo entre las comunidades que confirman cada grupo etnolingüístico, un diálogo en el seno de la cultura para que se fortalezca...] Esta intraculturalidad es muy necesaria en nuestros pueblos debido a lo fragmentado y dividido que actualmente nos encontramos como consecuencia de las políticas de integración y asimilación cultural que los gobiernos han pretendido. No puede haber interculturalidad con principios antes desarrollados si no hay una identidad colectiva cultural bien cimentada. La intraculturalidad implica el autoreconocimiento necesario para el reconocimiento de lxs otrxs. (Hernández 2004)

Así, el trabajo de cada uno de los procesos sistematizados forman parte de un proyecto intracultural, lo que se observa en los procesos formativos, en el que se busca partir de lo propio para fortalecerlos saberes, prácticas y tradiciones de los tzeltales como un modo de nutrir a la cultura misma y para fortalecer los vínculos y el tejido comunitario.

No cabe duda que los procesos abonan al crecimiento y fortalecimiento endógeno de las comunidades tzeltales en las que trabaja la misión. Sin embargo, haciendo referencia a lo planteado por Maldonado, y a los retos antes esbozados, la *intraculturalidad* es un momento de la *interculturalidad*.

La formación en todos los Procesos se da en tzeltal, desde la formación en la catequesis, Diáconos, y en todos los procesos, los materiales que se utilizan están escritos en tzeltal como una forma de fortalecer la lengua.

La mayoría de los relatos de lxs sistematizadores resaltan la importancia de que el trabajo del proceso sea intercultural. El camino que hasta ahora ha recorrido cada uno de los procesos y la reflexión hecha a partir de su sistematización, podría aportar

elementos sustanciales para que cada uno de ellos se encuentre formando el tejido para la construcción de vías que conduzcan a ese *lekil kuxlejalil*, que es el proyecto intercultural.

Un aspecto que comparten todos los procesos, aunque en diferente medida, que es de hecho una de las condiciones necesarias para generar relaciones interculturales: *el diálogo de saberes*. La interculturalidad requiere poner en diálogo distintas formas de conocimiento. La relación entre conocimiento científico, tradicional y la sabiduría popular, es explicada por Fals Borda: “como el conocimiento empírico, práctico y de sentido común, que ha sido construcción cultural e ideológica de la gente común” (Morales, 2004: 64). Esto implica reconocer que existen otras formas de racionalidad, alternativas a la científica: formas de conocer, comprender e interpretar la realidad desde una perspectiva histórica y sociocultural distinta, y que estos saberes son igualmente importantes, lo que posibilita el diálogo entre saberes. Cada uno de los procesos sistematizados implica, desde su concepción hasta su ejecución, un diálogo de saberes. Esto se observa claramente en la formación, donde para preparar los contenidos de los cursos se da una reflexión entre tzeltales y mestizxs y logran combinar los conocimientos tradicionales propios de la cultura local con las prácticas, tecnologías y conocimiento del mundo mestizo. Tal es el caso de los *jKanan Lum K'inal* o *Cuidadores de la Tierra*, que combinan la concepción, rituales y prácticas tzeltales del trabajo con la Madre Tierra, con las técnicas, saberes y prácticas agroecológicos para llevar a cabo su proyecto de autosuficiencia alimentaria y agricultura sustentable. De igual modo, el Proceso de Salud comparte la perspectiva de salud integral propia de lxs tzeltales y los conocimientos de la herbolaria y medicina tradicional, con la medicina alópata. Por otro lado, los procesos de Género, y Reconciliación incorporan los elementos de derechos humanos, el sistema jurídico mexicano que nutren su trabajo para el fortalecimiento del tejido comunitario, desde su propia concepción de género, de hacer justicia. De igual modo, los procesos vinculados al trabajo religioso al interior de las comunidades (Diáconos, Catequesis de adultos, Catequesis infantil y Espiritualidad) articulan la teología y fe católicas con los símbolos, concepciones y prácticas de la mística y espiritualidad maya. Por último, el proceso de *Fortalecimiento de la cultura tzeltal* se encuentra en la búsqueda de estrategias de acompañamiento a lxs jóvenes desde sus necesidades e inquietudes (muchas de ellas relacionadas al cambio cultural y la fuerte influencia de otras culturas), sin dejar de lado el conocimiento sobre sus

tradiciones y el fomento de su participación en fiestas, rituales y otras actividades culturales.

Como hemos visto, la formación que reciben los equipos y los promotores y las promotoras de cada uno de los procesos se basa en el método *Tijwanej*, que articula la pedagogía tzeltal con el método ignaciano (ver-pensar-actuar). Además, la inclusión de algunos conocimientos y técnicas no tzeltales implican también la utilización de métodos y materiales novedosos para la población.

Dado que todos los procesos son un esfuerzo conjunto entre el equipo pastoral de la Misión de Bachajón y los hombres y mujeres tzeltales de la zona de influencia de ésta, los equipos que llevan a cabo el trabajo de cada proceso son de composición multicultural. Cada equipo está conformado por algún(xs) miembrx(s) del equipo de pastoral y los y las representantes de distintas comunidades. La conformación multicultural de los equipos fomenta tanto el diálogo de saberes y una convivencia intercultural.

Si bien el fortalecimiento de lo propio ha sido un elemento clave para combatir la segregación histórica hacia estos pueblos y generar procesos alternativos –que en cierta medida compensan por la situación de abandono en la que se encuentran estas poblaciones marginalizadas–, los cambios generados por fenómenos como la globalización, llaman a transitar desde la *intraculturalidad* –en tanto fortalecimiento endógeno– hacia la *interculturalidad*. Como hemos visto, ya se han tomado pasos importantes hacia la construcción de relaciones interculturales al interior de los procesos y de la formación. Sin embargo, es necesario seguir fortaleciendo las estrategias para responder a los retos que se les presentan.

El proyecto educativo que se ha venido configurando a través de la colaboración entre los hombres y las mujeres tzeltales de la zona y la Misión de Bachajón ha sido un fenómeno determinante para el desarrollo de las comunidades de la zona. Partir de la estructura y cargos propios de las comunidades tzeltales y la incorporación de técnicas y saberes provenientes de otros universos culturales, para configurar distintos procesos formativos, ha sido un acierto que ha tenido frutos importantes para mejorar la calidad de vida de los habitantes de la zona. Sin embargo, la situación del contexto actual de la región ha ido cambiando drásticamente, tanto a nivel socioeconómico como político,

cultural y ambiental, lo que presenta grandes retos para que este proyecto educativo pueda seguir respondiendo a las necesidades de toda la población.

En el trabajo analítico de la misión y sus aliadxs en cuánto a los cambios contextuales y los retos que estos presentaron para el 2013, varios equipos coincidieron al identificar fortalezas, oportunidades, debilidades y amenazas en cuanto a los procesos de formación. Algunas de las formas en las que se han propuesto mejorar en un futuro están orientadas a la mejora de sus procesos pedagógicos; al aumento o mejora de los materiales impresos, tales como folletos, manuales, libros o carteles, preferentemente en ambas lenguas (tzeltal y castellano); al fortalecimiento de la participación de las mujeres; a la certificación de sus competencias mediante una institución reconocida, preferentemente de educación superior.

Dicen que, la juventud representa un reto para la formación ya que, como hemos visto, muchos jóvenes se encuentran con la necesidad de migrar porque ya no es suficiente la tierra. La Misión está tratando de impulsar acciones y organizaciones encaminadas a acompañar a los tzeltales en el mejoramiento de las condiciones vida. Muchxs jóvenes ya han estudiado la preparatoria y quieren seguir formándose. Ya se cuenta con una universidad en Bachajón y otras en Yajalón, sin embargo, es muy dudoso que la oferta educativa sea pertinente y de calidad.

Para atender a esta demanda la Misión ha propuesto como siguiente paso avanzar en el diseño curricular para la formación de “cargos” que apoyan tres procesos, que podrían tener la figura de diplomados, avalados por la Universidad Iberoamericana. Éstos serían: a) Desarrollo integral sustentable, b) Salud comunitaria autóctona, y c) Sistema jurídico tzeltal –mismo que se coordinará con el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro–. Teniendo como requisito que el primer diplomado sea el de *Lengua y cultura tzeltal*, que actualmente se ofrece en Bachajón y que está avalado por la UIA Puebla. Proponen que:

- Estos diplomados responderían a la necesidad de dar una formación más estructurada en las áreas de Cuidadores de la tierra, Salud y Reconciliación en las comunidades. La metodología empleada para estos diplomados deberá ser la que han ido fortaleciendo, ya que ésta se considera efectiva y pertinente, además se deberá fortalecer el bilingüismo.

- También se ha observado que es necesario mejorar el material de apoyo, particularmente contar con materiales bilingües de buena calidad.
- Otro aspecto que es necesario desarrollar son las habilidades tecnológicas, esto les dará mejores herramientas tanto para acceder al conocimiento como para enfrentar los retos de un mundo globalizado.

La experiencia de la misión a lo largo de casi sesenta años en el municipio de Chilón ha sido una luz maravillosa en mi quehacer como antropóloga aplicada en el barrio Guadalupe Tepeyac, conocer de cerca su trabajo, su metodología y su capacidad de adaptarse a los requerimientos en nuevos contextos económicos y políticos, así como la claridad de observar y enfrentar los retos que se nos impone en la actualidad siempre en calidad de coaprendices; los cambios palpables fortalecen y esperan mi corazón de antropóloga, enseñándome lo importante que es trabajarse como persona en el amor auténtico o en el crecimiento espiritual, o quizá “mejor dicho”, en palabras que no asusten o molesten a los antropólogos oficialistas u occidentalizados, desarrollar valores éticos y morales como el compromiso, el respeto, el amor, la honestidad, justicia, empatía, responsabilidad, dignidad, solidaridad, valentía. Dichos valores son indispensables en el trabajo de coaprendizaje colaborativo. Otra de las experiencias que muestran la adaptación y creatividad de la educación popular de acuerdo con el contexto, ha sido la experiencia en Chamsinkin, Yucatán que comparte Juan Carlos Mijangos (2006) y en el cual sugiere el método de Inserción Intercultural profunda.

Método de inserción intercultural profunda.

En este método, Mijangos nos acerca a la coherencia planteada por Freire (1987) de manera lúcida como:

“un proyecto de acción revolucionaria, el más mínimo que sea, se distingue del hacer reaccionario no sólo desde el punto de vista de los objetivos, sino también en cuanto a sus métodos y contenidos. En la medida en que en cuanto revolucionario, el proyecto busca la afirmación de las clases dominadas a través de su liberación, cualquier concesión de los métodos de los opresores es siempre una amenaza al proyecto revolucionario. Sin preocupaciones puristas, los revolucionarios deben, con todo, exigir de sí mismos una radical coherencia. La coherencia entre su discurso y su práctica para

que no sean unos al hablar y otros al hacer. Como hombres y mujeres pueden equivocarse y así mismo errar; lo que no pueden, en ningún momento es verbalizar una opción revolucionaria y en otro tener una práctica pequeño burguesa”.

De nuevo, la experiencia es el espacio dónde la teoría se hace eco. En el espacio vivencial es en donde se puede encontrar el rostro absurdo de la sociedad de consumo y donde los valores entran en contradicción. Es donde la persona intelectual puede adquirir conciencia plena del significado de voces que para ella sólo son, al principio, elementos que refieren una realidad que le es ajena: hambre, insalubridad, falta de acceso a servicios médicos, discriminación étnica; todas son esas expresiones concretas de la injusticia sociocultural, que ella puede conocer por referencias u observación lejana, pero deja de ser lejana dando paso a su conciencia y en los efectos de la vida cotidiana mediante la Inserción Intercultural Profunda (Mijangos 2006).

A diferencia de los ejecutores de proyectos de asistencia social y activistas, en el mejor de los casos con buenas intenciones que llegan a las comunidades una o dos veces por semana, Mijangos sugiere la necesidad o importancia de vivir dentro de la comunidad para poder ser parte de un cambio verdadero, para ello, podemos aproximarnos gradualmente a dejar de ser agente externx para convertirnos en unx más de la comunidad, esto implica adoptar los modos de vida como la vivienda, la alimentación y otros aspectos propios de la comunidad que permitirían el fortalecimiento de una buena vida alternativo al sistema de consumo que nos hace miserables. Esto significaría renunciar a algunos (muchos) privilegios que podría en algunos casos dar el estatus académico, lo que quizá para algunxs no sería renunciar, sino transformar en la práctica la visión y la experiencia de la buena vida, por ejemplo, el de vivir en una casa en dónde al despertar y bajar los pies de la cama no encontremos un tapete suavcito y libre de polvo, sino un piso de tierra o madera, o un sanitario en dónde ya no tendríamos la comodidad de solamente bajar la palanca desperdiciando más de diez litros de agua por cada ocasión, contaminando los ríos, sino más bien, echar un puño de tierra y cal, quizá dejar de soñar con una linda camioneta personal que la lleven a una a todas partes, significa pues usar el cuerpo creativamente para vivir cada vez más libres del dinero y su lógica de despojo.

El mundo en que creemos posible, para que sea realidad, ha de pasar en nuestras propias prácticas y experiencias de vida, quizá como esxs hermanxs mayores en las

comunidades indígenas que con su hacer enseñan a lxs más pequeñxs el modo de caminar, ese ser en todo momento simultáneamente educadores-educandx.

Tanto en la experiencia de la misión de Bachajón como la de Chamsinkin, Yucatán se hace notar la necesaria atención al papel de las iglesias en los procesos de transformación, dado el principio de espiritualidad entre lxs mayas. En los casos nuevos es importante Iniciar por el reconocimiento de la general adhesión de la iglesia católica y de las otras iglesias a las políticas neoliberales, estas no pueden ser vistas como entes monolíticos (Mijangos 2006). Desde ahí se abre la posibilidad de hacer avanzar a los grupos y personas religiosxs dentro de cada comunidad hacia posiciones cada vez más afines a la transformación de las situaciones de opresión (Freire, 1987) esto nos obliga a comprender el contexto más allá de la abstracción del discurso moralista.

Ambas experiencias invitan a quienes nos interesamos en la tarea de hacer lo que toca en la creación de contextos más justos desde una antropología colaborativa, dialógica y militante a develar el poder de lxs otrxs y relativizar el propio, convirtiendo ambos en la fuerza del “nosotrxs”, y esto ocurre cuándo la solidaridad expresa la potencia de la pequeñez y la fortalece. Para que esto ocurra, se requiere de un ejercicio reflexivo y sistemático de inmersión en la vida cultural de lxs compañerxs. Es en el hecho concreto de compartir una vida dura que puede llegar a ser físicamente extenuante, en donde la persona antropóloga militante puede comprender el valor de la sabiduría y el efectivo sentido común del pueblo expresado su habilidad de enfrentar el cansancio, la sed, el calor, la enfermedad y escasez de recursos. Es en esa medida que su propio saber adquiere sentido y se puede aplicar a la realidad cultural y contextual en la que se actúa, sufriendo y alegrándose al lado de la comunidad, cuya otredad y fuerza se humaniza al hacerse concretas (Mijangos 2006).

CAPÍTULO IV

LA EXPERIENCIA EN EL BARRIO GUADALUPE.

En el capítulo anterior expuse tres metodologías de trabajo comunitario para vivir dignamente. Estas metodologías que otrxs han hecho en diferentes lugares, han servido para iluminar mi camino en el quehacer colectivo y con ello, mi lento y seguro crecimiento como persona.

En este capítulo, intento hacer un recuento de mis errores y aciertos en el pequeño trámite que hemos recorrido en el barrio Guadalupe en el trabajo de despertar del letargo que se nos presenta como un casi generalizado estilo de vida en el que la desesperanza, la apatía y la impotencia se han incorporado en los cuerpos y corazones de las personas adultas que habitan el barrio y de esta manera, las nuevas generaciones aprenden esta manera de existir y la reproducen adaptándose a los nuevos contextos económicos y políticos cargando el mayor peso que el sistema de relaciones opresivas genera.

El primer acercamiento: entre errores y aprendizajes.

El primer acercamiento como antropóloga investigadora en el barrio Guadalupe fue en los veranos 2005, 2006, 2007, 2008 visitando a mujeres indígenas y mestizas que clasifiqué por generaciones a las que llamé abuelas, madres e hijas, de 60 años y más, 40-59 y 20-39 respectivamente. Las entrevistas eran a profundidad semiguías y las visitas en varias ocasiones se repitieron para convertirse, en siete de los casos historias de vida.

Se trata en la mayoría de los casos de mujeres que me vieron crecer y testigas mutuas de sufrimientos y carencias muchas veces compartidas. El objetivo de las entrevistas fue que ellas pudieran platicar su historia resaltando los dolores, limitaciones, fortalezas, deseos y sueños desde su ser mujer, para poder comprender como las mujeres del barrio Guadalupe reproducimos la violencia a pesar del dolor que sentimos en nuestro cuerpo y en nuestros corazones. La intención de la metodología fue que a lo largo de la investigación reflexionáramos sobre nuestra historia de violencias, sumisiones y reproducción de la misma. Ya que el solo hecho de ir a la historia intentando no

victimizarnos, sino responsabilizarnos de la parte que nos corresponde y reconociendo las limitaciones, es ya un hecho terapéutico. Así, mientras se daba las largas pláticas, ellas y yo íbamos encontrando esta historia común desde nuestra condición de mujeres y opresión histórica.

Fueron varias las ocasiones en las que la violencia que vivían algunas mujeres al interior de sus casas en el periodo de las entrevistas era insoportable para las ellas, y mi cercanía, las posibilidades que en teoría existían y que yo les compartía intentando contagiar la esperanza que la situación de violencia en la que vivían podía cambiar y mi posicionamiento como feminista; acompañarlas a hacer denuncias y tocar puertas para buscar justicia y mejorar su situación de violencia, fue para mí, un imperativo moral; así, confirmando la ineptitud de las autoridades del municipio que ellas de sobra conocían, yo las animaba a intentarlo nuevamente con lo que por un lado nos desgastábamos juntas, pero confirmábamos que el camino no era ese y que habría que buscar otros rumbos y alianzas para salir de la situación dolorosa. Lo que yo con mi optimismo veía como aprendizaje, en algunos casos, para ellas era confirmar que la justicia para ellas estaba negada, las puertas se les cerraba en la cara una vez más aun “acompañadas por una estudiante universitaria feminista” (por supuesto, inexperta).

El enojo y la indignación que yo mostraba con el juez municipal, con el psicólogo del DIF municipal, a la policía municipal y a la red de mujeres de Chilón ante su incapacidad de servir a demandas de las mujeres, no servían de nada, pues aunque en teoría las mujeres tenemos derechos, las instituciones en Chilón ni tienen el compromiso ni las condiciones para asegurar a las mujeres una vida libre de violencia; sin la presión de una organización, sin los apoyos de los medios de comunicación y sin el recurso económico que implican las llamadas por teléfono, el dinero para los pasajes y papeleos, a nivel institucional no se resuelve nada y mucho menos tratándose de mujeres empobrecidas, indígenas y analfabetas o con poca escolaridad. Entendí por la experiencia, que conocer nuestros derechos, no era suficiente, que nadie garantizará para las mujeres y para nadie, una vida digna, esto era algo que las mujeres de sobra conocían.

“eso que pasa en la televisión es mentira, ¿Qué gano yo con que los derechos estén escritos en un papel si no es cierto? ¿Qué gano yo con tantas mentiras? ...Talvez lxs ricxs, talvez lxs que tienen estudio, talvez lxs ladinxs adineradxs, tu porque no tenés

hijxs y tenés estudio, tal vez tú, tal vez ellxs si tienen derecho... que denunciemos ¿Dónde?, que nuestra vida puede ser mejor, que van a encarcelar al hombre, que lo van a obligar que se haga responsable ¿Cómo, si no tenemos dinero para que nos hagan caso?... tal vez tu si te funciona el derecho porque ya fuiste a la universidad, porque no eres indígena, porque no eres tan pobre y sabes hablar... a ti tal vez te pagan algo para estar aquí hablando con nosotros, pero en eso solo ganas tú... deberías pagar a quienes te dan su palabra”.

Estas fueron palabras que pronunciaron varias mujeres, quizá un poco cansadas de mis visitas y de mi optimismo; marcaron muy bien la diferencia que había entre ellas y yo, y me ayudaron a poner los pies en la tierra, si bien es cierto que yo nací y crecí en el barrio Guadalupe y que he sido testiga y también he experimentado situaciones de violencia durante mis primeros 18 años de vida, también es cierto que los caminos que habíamos recorrido después de irme del pueblo, eran diferentes y que yo había adquirido capitales que me hacían quizá más fácil el ejercicio de mis derechos. Me faltaba dentro de muchas otras cosas, considerar cuales han sido las propias formas de resistencia de las mujeres, sus propias fortalezas o las posibilidades de abrir un camino desde su propia historia, dejar de proyectarme y también dejar de medirlas desde mi parámetro, es decir, desde mi propia experiencia y aprendizajes. Empatía y escucha fueron dos elementos obligatorios que de allí en adelante tenía que integrar a mi forma de ser para hacer un trabajo colaborativo.

El trabajo para lograr una verdadera empatía y una verdadera escucha no es algo fácil y los recursos a los que tenemos que recurrir para lograrlo son diversos, el camino es largo, de toda la vida.

Sabemos del problema.

Como mucho pasa a quienes creemos que ya sabemos algo porque oficialmente así se nos ha reconocido, y que luego entonces con nuestras capacidades adquiridas podemos ir a “iluminar” a lxs otrxs, armar proyectos desde fuera sin estar con la gente, dar recetas sin conocer las particularidades de cada persona, de cada comunidad, creemos que ya podemos ayudar a quienes lo necesitan. Sucedió que intente por varias ocasiones explicar cómo funciona la estructura “social, económica y política” en el mundo, para que entendieran que el gobierno y las instituciones no trabajan para el pueblo, que la

política en México era antidemocrática, que las autoridades en todos sus niveles funcionan en la misma lógica, que éramos oprimidxs y cómplices de nuestra situación.

La mayoría de las personas mayores de edad avanzada en el barrio Guadalupe, explicándola de diferentes maneras, sabían mejor que yo como funciona el mundo y su politiquería. La corrupción, compra de votos, las falsas promesas, el enriquecimiento de los políticos, la repentina y fugaz “generosidad” del gobierno; el enriquecimiento de algunos países, y más aún, de algunas personas a costa del sufrimiento y despojo de la mayoría. “así es deporsí, así somos”, “¿Quién no acepta si te ofrecen un buen dinerito, somos humanos pues?” “El que no tranza, no avanza”, “los políticos mienten porque son vivos, lo saben hacer”.

El problema aquí, no era entonces “la ignorancia que yo adjudicaba a mis hermanxs vecinxs, sino la tolerancia, la resignación, aceptación y normalización de estas relaciones de despojo, opresión; estaban cansadxs de decepcionarse una y otra vez de falsas esperanzas en las diversas áreas de la vida, y en pequeña escala reconocen que a medida de lo posible, también, nosotrxs, ellxs mismxs, practican estos antivalores.

Empatía y escucha

Trabajar la humildad para asumir, que si bien, yo he adquirido algunas herramientas de empoderamiento, escuchar y ver a las mujeres como conocedoras, creadoras y con grandes potencialidad que al unir nuestros conocimientos y fuerzas podríamos hacer un trabajo realmente colaborativo es verdaderamente necesario. Hasta entonces mi soberbia (y todavía, en muchas ocasiones observo mucho de eso, intentando, cuando me es posible que no se imponga en mi quehacer) hacía que la igualdad, horizontalidad y el reconocimiento de los saberes de las mujeres y hombres, solo había sido un discurso, una carta de presentación muy de moda, siendo esto uno de los mayores obstáculos para un trabajo de bien común y nuestra humanización.

La máscara de humildad se me ha ido desvaneciendo a medida que con golpes de realidad en el acercamiento con las mujeres del barrio Guadalupe, he podido ir abriendo el corazón, los oídos también a cerrar la boca como lo sugiere Carlos Lekendorft, esa ardua, continua y difícil tarea que permite un dialogo real entre educadora-educandx y educandx-educador/a.

La inquietud y compromiso con la comunidad se fue incrementando y juntamente con ello la inseguridad y la constante pregunta de ¿Cómo hacer las cosas de la mejor manera?

Lxs maestrxs del caminar diferente en Chiapas para la creación de un mundo más justo, lxs zapatistas y otrxs comprometidxs, reconocen que no hay recetas, que el camino se hace caminando y, como me ha sucedido hasta ahora, el aprendizaje es a prueba y error.

A raíz de este darme cuenta y de escuchar una y otra vez la mayoría de las entrevistas que ya tenía echas, para mayo del 2009 comenzamos con una “célula de compartimiento” en donde nos reunimos periódicamente ocho mujeres que nos “interesamos” para tomar café y compartir por primer vez de manera colectiva los problemas e ideas de ayuda mutua; dijimos que tan solo la idea de encontrarnos y tomar café ya era una buena idea; para entonces yo ya había egresado de la universidad y regresé al pueblo mientras terminaba la tesis, esto me permitía mayor y continuo acercamiento con ellas y mi sueño de emprender juntas nuevos proyectos de empoderamiento. Sin embargo, estas reuniones solamente se lograron cuatro veces, para las últimas dos, el grupo ya había disminuido casi a la mitad. Nuevamente quise saber porque no estaba funcionando, creyendo yo que el grupo estaba interesado. Encontré lo siguiente:

- La promotora del programa oportunidades del barrio comenzó a reunir las obligatoriamente el mismo día de nuestra reunión.
- La célula de compartimiento no estaba cumpliendo con las expectativas de las mujeres, aunque admiten que era divertido, aseguraron que también era pérdida de tiempo.
- Los esposos prohibieron a seis de las mujeres ir a esas reuniones, porque a diferencia del programa de oportunidades, nuestras reuniones no estaban generando dinero.
- Yo estaba pareciendo frente a varios hombres del barrio, una amenaza para el bienestar de las familias, porque algunas mujeres comenzaban a mostrar su inconformidad ante el abuso de algunos esposos. Y se sabía, yo había acompañado a algunas mujeres a hacer sus denuncias.

- Aunque el espacio estaba siendo un espacio de desahogo, diversión y aprendizaje para todas, estos espacios estaban prohibidos y autoprobibidos para las mujeres.
- Compartir por ejemplo sobre las insatisfacciones sexo-afectivas de las mujeres, aunque en el momento fue liberador, en la mayoría de ellas hubo culpa y arrepentimiento después.
- Compartir asuntos del ámbito íntimo y privado, era de algún modo traicionar el espacio “sagrado” de la familia; esto no sucedió en dos de las mujeres, quienes fueron abandonadas por la pareja mucho tiempo antes.
- Era necesario aprender a ser más sutil y ser, hasta donde sea dignamente posible más empática también con los hombres, y dejar de verlos solamente como monstruos victimarios.
- Quizá utilizar los espacios de reunión como lo son los constantes platicas obligatorias con las promotoras del programa oportunidades, y hacerlxs más beneficiosxs, ya que las mujeres se quejan de las continuas reuniones, asegurando que los asuntos que ahí se tratan no son de su interés.

Nuevas estrategias

Reconociendo que la espiritualidad es uno de los elementos principales en las personas que habitan el barrio, y que ocupar parte del tiempo en ello es algo incuestionable, así, las mujeres “deben” prestar atención a esta área de su vida siempre que cumplan con “los deberes” impuestos en “su” rol de mujer; incluso los hombres sienten como deber buscar en la espiritualidad la solución de los problemas; por lo que partir de la espiritualidad para realizar el trabajo comunitario y hacer redes amorosas y solidarias comenzó a parecer pertinente, idea que se fortaleció al conocer un poco más sobre la experiencia y la eficacia de la pedagogía que utiliza la misión de Bachajón.

Era necesario entonces reflexionar sobre nuestro sentir espiritual y conectarlo con la lectura que podemos hacer de la realidad política, social y nuestras prácticas sociales. Esto es así, porque las personas se reúnen generalmente por tres motivos.

- La necesidad de acercarse a Dios.

- Búsqueda de dinero, por ejemplo el programa antes oportunidades, ahora próspera.
- Para beber, drogarse o delinquir.
- Por falta de dinero no hacen fiestas, pero aseguran que les gustaría reunirse para festejar eventos juntxs y compartir como se hacía anteriormente, lxs convivios habían sido históricamente relacionados con la espiritualidad. Matrimonios, bautizos, primera comunión, acción de gracias por cumpleaños; el primer año de vida es obligatorio agradecer con un convivio, anteriormente se invitaban a lxs vecinxs quienes colaboraban en la realización de la fiesta, actualmente es algo que solo compete a la familia nuclear.

Las religiones que existen en el barrio Guadalupe son la católica y protestantes, todas de raíces judeocristianas, con más aspectos en común que las diferencias en las que la mayoría de las veces basan su rivalidad y divisionismo. Como lo sugiere la misión jesuita de Bachajón, hemos de partir de lo que hay y de lo común para caminar hacia la solución de los problemas de manera comunitaria. En la pedagogía de lxs jucawuales expuesta y trabajada por lxs hermanxs de la misión, cada temática de reflexión en las diferentes encuentros, grandes o pequeños, lo relacionan con algún versículo de la biblia. Sin que la idea de mi parte fuera involucrar las creencias espirituales, al comenzar yo a respetar, escuchando y abriendo el corazón a los modos de las personas del barrio Guadalupe, los encuentros comenzaron a fluir de esta manera, analizando nuestra realidad y relacionándolo con algunas frases de la biblia, poco a poco y con algo de dificultad al transcurrir el tiempo, se han podido cuestionar las propias creencias y encontrar los mismos argumentos dentro de la biblia, siendo un instrumento que las personas no desean abandonar. Las personas del barrio Guadalupe ven en la biblia su luz y su verdad, y en ella ven la palabra de Dios, sin la cual ellxs afirman que no pueden dar pasos seguros en las decisiones que en la vida han de tomar. Los grupos a partir de entonces han sido mixtos, los hombres se han involucrado mostrando fuerte interés.

Sabemos que la religión ha sido históricamente y sigue siendo en la mayoría de los casos una institución para la opresión, sin embargo, la espiritualidad es una necesidad humana que puede ser liberadora; mi temor ante la seguridad de que la biblia es una espada de doble filo, manipulable, en algunos momentos nuevamente siento inseguridad

y temor ante la manera en que las cosas por momentos toma rumbos turbulentos; en estos casos introducir los cuestionamiento o preguntas generadoras en los pequeños grupos de reflexión, me dan algo de nervios, temiendo que nuevamente los encuentros que aún son recientes, dejen de existir, o que yo deje de ser tomada en cuenta y deje de incidir cuestionando la lógica de violencia y abonar las semillitas de cambio, y junto con otrxs, el sueño común de la construcción de un mundo más más libre y justo. En estos casos me pregunto constantemente sobre ¿qué tan igual a las personas serviles al poder y opresión puedo ser yo sino cuido y reflexiono cada momento mi tipo y modo de incidencia o colaboración? Al iniciar cada sesión, reflexionamos u oramos pidiendo que Dios de entendimiento en la cabeza y en el corazón para que la soberbia y el querer tener e imponer nuestra razón a lxs demás desaparezca.

Es importante recalcar que en estos encuentros se evita hablar de las diferencias religiosas, ya que catolicxs y protestantes han tenido históricamente una rivalidad significativa en la que cada quien intenta convencer al otrx de que está equivocado, se critican y se excluyen. El motivo religioso ha sido históricamente motivo de divisionismo, es decir, es anticomunalidad. En muchas comunidades sobre todo indígenas en Chiapas, quienes cambian de religión han sido expulsadx de su comunidad. Es importante señalar la manipulación histórica de los partidos políticos dentro de las iglesias religiosas.

En el barrio las necesidades aunque están entrelazadas o son transversales se han dividido en cuatro áreas de trabajo, alimentación, género, violencia y espiritualidad.

Alimentación

En el área de alimentación ha habido dos propuestas, mi propuesta caminar ha sido sembrar comenzando por los patios de las casas y posteriormente ocupar los espacios comunes en el barrio como callejones barrios y banquetas para sembrar comida y flores; otra de las propuestas que ha cobrado fuerza ha sido aprovechar las ventanillas abiertas de los diferentes instituciones gubernamentales para hacer proyectos obteniendo el recurso económico que prometen; en una de las ocasiones SEDATU tenía ventanillas abiertas e hicimos el proyecto para gallineros y huertos invirtiendo tiempo y entusiasmo, posteriormente buscamos un técnico como lo indica la convocatoria, el técnico exigió como condición para avalar el proyecto la cantidad de \$7 000 por adelantado. De igual manera sucedió cuando intentamos otro proyecto por parte de

SEDESOL, en ambas experiencias platicamos colectivamente y decidimos que así no íbamos a trabajar. Otro intento fue solicitar semillas en el área de fomento agropecuario del municipio, recurso que se nos negó por tres ocasiones.

Analizamos nuevamente la corrupción y de nueva cuenta entendimos que en la mayoría de los casos, las instituciones trabajan de esta manera por lo que no podíamos esperarnos de eso, porque, además no contábamos con ese dinero y en caso de tenerlo, sería alimentar la corrupción y al mismo tiempo nos arriesgábamos a ser víctimas de un fraude como mucho a sucedido. Al igual que la mayoría de las personas, una parte de nosotras seguía creyendo en algunos momentos, que las instituciones eran las únicas que podían solucionar nuestros problemas y teníamos la esperanza de beneficiarnos de ellas para arrancar con nuestros proyectos colectivos. Aún estamos considerando este problema y estamos evaluando el modo en el que de manera digna podamos tener acceso a los recursos que de por sí consideramos nuestros; una de las posibilidades y proyecciones está siendo convertirnos en una cooperativa u organización no gubernamental.

Mientras tanto, el ejercicio de sembrar como una pequeña muestra o ejemplo de los logros que pueden obtenerse de manera autónoma lo he comenzado yo, un lugarcito todavía pequeño dentro del barrio que pretende ser un espacio estéticamente bonito y creativo, intentando animar a que las personas para hacerlo colectivamente de manera mejorada o personalizada en sus propios espacios.

En este sembrar alimentos que he aprendido de otrxs que lo hacen, y que pretende ser un ejemplo en expansión, incluye también la resignificación de una vivienda digna y cómoda utilizando los recursos de la región y reciclando materiales que reducirían costos y que a la vez son amigables con el medio ambiente. La casa y el huerto han logrado el objetivo de llamar la atención, gustar e inspirar a la gente del barrio, al grado de en algunos casos imaginar una versión para ellxs.

Ser ejemplo del cambio que queremos ver en el mundo ha sido un asunto que de acuerdo a mis posibilidades y limitaciones estoy tomándome muy en serio. Al vivir yo en una casa de tierra que yo misma construí, sembrar parte de mis alimentos, y prescindir del drenaje, ha logrado dar a mis palabras mayor resonancia en la comunidad.

Otra de las tareas que ya se han emprendido es platicar y reflexionar sobre la calidad y saludable de los alimentos que consumimos, esta va a la par con la propuesta para la siembra y el consumo de las plantas comestibles y curativas típicas de la región como lo es el suyu, la mostaza, la chaya, el chayote, la calabaza, la papa, y otras que se dan fácilmente y sin necesidad de tanto espacio en los pequeños terrenos del barrio.

Otro proyecto en el que se ha tenido apenas acercamiento es aprender a hacer un cereal para niños con granos de la región, actividad que realiza la misión de Bachajón en el área de salud y nutrición que coordina la hermana Esther.

Genero

Siendo yo feminista con una historia propia, y por lo tanto la igualdad entre mujeres y hombres mi bandera de análisis y lucha, como se menciona al principio de este capítulo, esta área ha tenido una particularidad y en cierto grado un fuerte rechazo por parte de la comunidad, ya que en el acercamiento inicial la metodología no fue la adecuada para el contexto, fue de confrontación y señalamiento, sabemos por el camino de los expertos que el tema de violencia y desigualdad es un tema delicado que requiere táctica y estrategia. También a lo largo de la historia nos hemos podido percatar que el conflicto y la confrontación tarde o temprano implican negociación, dialogo y muchas veces rupturas. El conflicto, el sufrimiento y las rupturas aunque de por sí suceden en el barrio, no son aceptables en un primer momento, la idea y sueño de las personas es que la situación mejore, para las mujeres que los hombres sean buenos y para los hombres que las mujeres obedezcan y se esfuercen por ser las mejores mujeres cuestionar este ideal ha sido una tarea muy lenta.

En este sentido, fue necesario suavizar el método y trabajarlo desde la espiritualidad, ejemplo que se ha aprendido desde la misión de Bachajón, hablar de Dios, es hablar de respeto, de igualdad, de amor, de responsabilidad, de compromiso, de no violencia. Desde allí si está siendo posible la reflexión y aceptación por parte de las personas, lo mismo que está sucediendo en el área de violencia generalizada en la que el miedo ha evadido el asumir compromisos importantes para el bienestar de la comunidad.

Violencia

Como se ha venido mencionando desde el primer capítulo, el clima de violencia junto con las crisis económicas y profundización de la pobreza y el desempleo, el camino al

que muchos jóvenes han sido orilladxs ha sido la delincuencia, el alcoholismo, la drogadicción, la migración y para muchas mujeres y adolescentes también una puerta aún más oprimiente ha sido la prostitución. Ante ello, la circulación de armas de fuego ha sido también una estrategia por la que han optado los hombres con mayor posibilidad económica para defender “sus pertenencias y sus familias”, es decir, las estrategias de “seguridad” y el acceso a los niveles de justicia dependen del estatus económico. En los últimos dos años, el mayor clima de violencia con asesinatos, robos fuertes, secuestros y violaciones ha logrado convocar a un importante número de persona a marchas, movimientos y proyectos de organización y vigilancia, sin embargo, esto no es algo que aún este concretado en todos los barrios, en algunos hay más avances que otros, en el barrio Guadalupe, el miedo, la apatía y los partidos políticos con ayuda de los delegados oficiales de barrio, siguen siendo un fuerte obstáculo en la lucha y organización ya que las reuniones de próspera, pan sin hambre y asuntos políticos son constantes y coinciden con las reuniones y movilizaciones alternativas. Otras de las dificultades ha sido que la organización y movilización la ven relacionada con la iglesia católica, motivo por el cual las iglesias protestantes se autoexcluyen.

En algunos intentos de organizarnos para la vigilancia en el barrio contra los robos y la violencia, las personas aseguraban que no había como organizarse porque los delincuentes viven en el barrio y sus familias los protegen; los hombres que están armados solamente protegen sus casas y sus familias, aseguran que no van a meterse en problemas con los delincuentes si estos no se meten con ellxs. Por migración, alcoholismo, drogadicción o por tener otra pareja el 50% de los hombres abandona sus hogares dejando a las mujeres con sus hijxs aún más vulnerables en la situación.

Casualmente lxs más individualistas ante la situación, en la mayoría de los casos suelen ser quienes profesan tener una religión protestante, por lo que es oportuno y necesario trabajar desde su propia espiritualidad.

Coyunturas o posibilidades.

La organización que ya camina: en todos los barrios se han nombrado delegados alternativos, es decir, paralelos al delegadx oficial, ya que estos últimos en ningún momento representan los intereses de los barrios y utilizan a la gente que tienen para golpear a la organización y lucha del pueblo. Este movimiento de líderes alternativxs es

reciente, y ante el incremento de la tasa de violencias, abusos y omisiones por parte del estado, es un movimiento que tiene mayor convocatoria.

El movimiento magisterial

El movimiento magisterial sensibilizó y concientizó a muchxs maestrxs que nunca habían participado en organizaciones y movimientos populares y campesinxs, lo que también fortalece la posibilidad de trabajo en los barrios, por ejemplo, en el barrio Guadalupe hay dos maestrxs de primaria que también son líderes religiosxs pentecostales y que se han dispuesto a fortalecer este proyecto para caminar hacia el *lekil kuxlejal* y les compromete igual que a mí, a aprender constantemente las formas de trabajo colectivo.

La formación de líderes en la iglesia pentecostés

Otra de las coyunturas sumamente importantes ha sido la formación de líderes en la iglesia pentecostés el Divino Salvador (quizá también en otras), esta formación tiene como objetivo salir de las iglesias en dónde diariamente hacen cultos, cantos oraciones para relacionarse con la comunidad y mostrar-enseñar a Dios por medio del amor y el servicio.

Uno de los logros más importantes en este sueño, ha sido encontrar otros corazones identificados con el proyecto pudiendo lograr un equipo de trabajo convencido de que es necesario poner manos, cuerpo a la obra para transformar estas relaciones desiguales de poder; para ello compartimos la idea de que el cambio comienza en unx mismx, asumimos también el respeto, el compromiso y responsabilidad comunitaria como hemanxs que somos. Para ello, compartimos también el compromiso de desarrollar la escucha, la humildad, el servicio y el amor; camino que de manera comprometida y desde diversos caminos espirituales hemos recorrido cada unx de nosotrxs. Todxs estamos conscientes también de que la finalidad es dirigirnos a convertirnos en educadores-educandxs.

El equipo está conformado por una alumna universitaria de desarrollo sustentable, una maestra de educación primara, un maestro de educación primaria y yo como antropóloga feminista comunitaria. Tenemos la fortuna de contar también con una gran cantidad de aliadxs que se disponen a apoyar con talleres especiales de manera gratuita como maestrxs de teatro, agroecógxs , abogadxs, constructores de hornos, baños

ecológicos, alfarería y reciclaje. La finalidad es que las personas del barrio vayamos aprendiendo oficios y actividades que permiten caminar hacia una buena vida, a la vez que fortalecemos el movimiento amplio que ha estado caminando en el pueblo para solucionar los problemas que el estado ha propiciado o no ha querido atender.

Antes de concluir, una de las cosas que es importante mencionar es que yo como antropóloga no profeso ninguna religión, pero creo en la necesidad del florecimiento espiritual, para ello, como lo creen lxs zeltales, es necesario o parte de un likel kuxlejal, lxs expertxs sugieren que es importante partir de lo que hay, de las necesidades y potencialidades reales de la comunidad en la que nosotrxs como antropólogos nos convertimos simultáneamente en educadores-educando.

Reflexiones inacabadas.

Como mucho se ha dicho a lo largo de este trabajo que pretende hasta ahora ser de investigación-acción colaborativa y dialógica, lo que se ha expuesto son apenas los primeros pasos del largo camino que falta para el lekil kuxlejal o una buena vida, o como dice un gran líder comunitario “eso del lekil kuxlejal nunca lo vamos a encontrar en el futuro, lo hacemos aquí y ahora y si, vamos avanzando, pero siempre habrá trabajo que hacer, problemas que solucionar”, esto es apenas un granito de arena para fortalecer el gran sueño individual y colectivo en donde las mujeres como mitad de la humanidad ocupemos el lugar que nos pertenece como personas y del cual junto con otros grupos distintivos además del sexo, el color, la etnia, la opción sexual y demás, hemos sido excluidas.

El camino se hace caminando y ahí seguiremos abriendo la brecha buscando lucecitas que alumbre nuestro andar.

Anexos

Matriz de marco lógico

Problema: Escasez alimentos de en el barrio Guadalupe Tepeyac, municipio de Chilón, Chiapas.

Objetivo: Que las familias del barrio Guadalupe Tepeyac, municipio de Chilón, Chiapas produzcan parte importante de sus alimentos.

Propuesta: Huertos comunitarios

Diagnóstico

El municipio de Chilón, Chiapas, por muchos años ocupó el primer lugar en marginación a nivel nacional; según los datos del SEDESOL, CONEVAL e INEGI en el informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social de la subsecretaría de prospectiva, planeación y evaluación 2010, el municipio ocupa el lugar número 47 en rezago social a nivel nacional y el lugar 25 en extrema pobreza, es decir, 87.519 (70.57%) de 111.554 personas viven en extrema pobreza en el municipio.

El barrio Guadalupe Tepeyac, está conformado por 57 familias ampliadas, todas ellas expulsadas del campo a los centros urbanos por las recurrentes crisis económicas provocadas por la reestructuración del sistema capitalista en las últimas cinco décadas y que se han evidenciado en la región del municipio con la caída del precio del café, la reconfiguración productiva, desplazando cultivos locales como maíz, frijol, chile, calabaza y otros, que a la vez que se usaban para el autoconsumo y sustento de las familias chiloneras, posibilitaba también la comercialización para quienes tenían excedentes. Ahora, la producción de ganado por la alta demanda nacional de carne, la siembra de plantas para agro combustibles ha reemplazado la producción de alimentos de autoconsumo; políticas de reconversión productiva que consecuentemente ha vulnerado el derecho a la alimentación de las familias que habitan el municipio y para este caso el barrio Guadalupe.

El 90% de las familias que habitan el barrio son indígenas tzeltales; el 100 % de los varones mayores de 15 años se han separado de sus familias por semanas, meses, incluso años, para trabajar fuera del municipio a destinos como Quintana Roo, Tabasco,

Campeche, ahora también a destinos como Sinaloa, Sonora, Estados Unidos y Yucatán¹⁰.

Las mujeres y l@sniñ@s son quienes se quedan enfrentando la situación sin dinero y con casi nulas alternativas y recursos para satisfacer sus necesidades más básicas como es la alimentación y la salud.

El 70% de las mujeres reciben el “apoyo” de Prospera y l@s adultos mayores el apoyo mensual destinado a este sector, sin embargo, este recurso no alcanza siquiera a cubrir las deudas adquiridas por las familias a lo largo del mes para poder alimentarse.

l@s niñ@s del barrio hacen mandados y trabajo doméstico para las familias del pueblo que cuentan con algo más de recursos, recibiendo por su trabajo un poco de comida, a veces \$5 o \$10 diarios, o bien \$30 semanales; en el pueblo, la fluidez del dinero es escasa, las fuentes de empleo casi inexistentes, las cantinas, el alcoholismo y la drogadicción proliferan. No han sido pocas las mujeres del barrio Guadalupe Tepeyac que se han visto empujadas a fichar en las cantinas, al sexo servicio, a migrar en condiciones de desventaja para conseguir dinero, exponiéndose a serios abusos, reproduciendo así la situación histórica opresiva de clase, etnia y género.

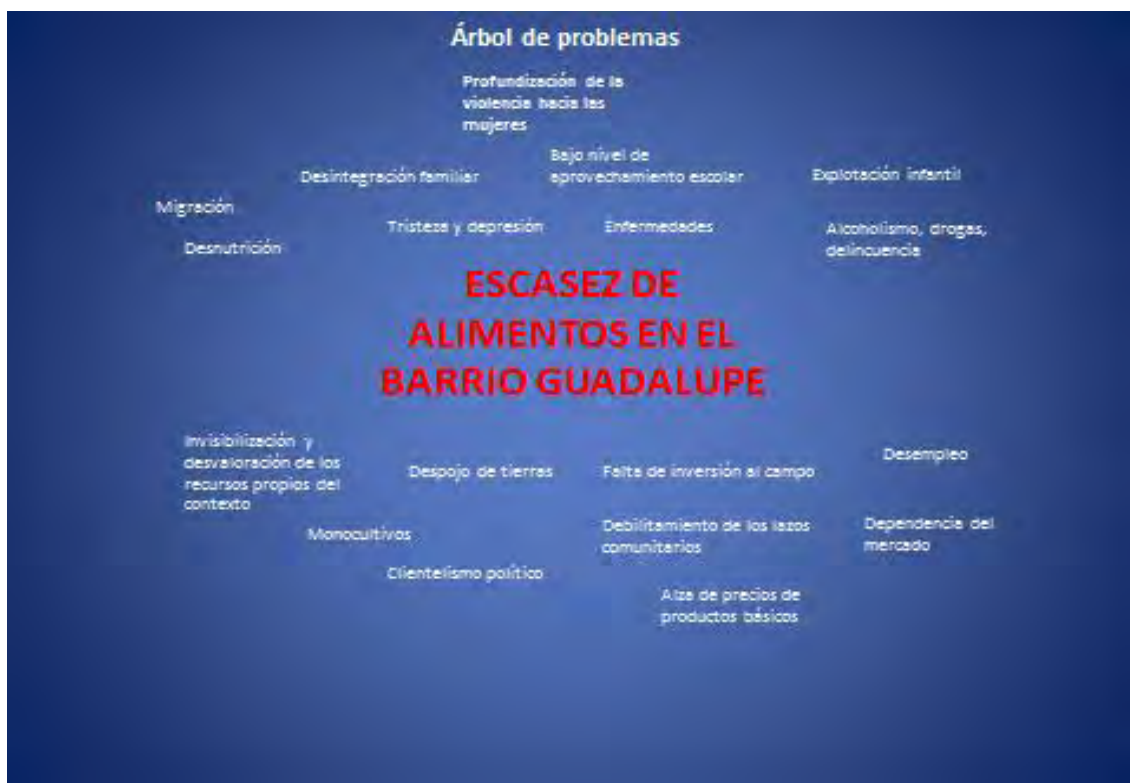
Puesto cruda y rápidamente parte de los problemas multidimensionales que aquejan el barrio Guadalupe, me parece pertinente el trabajo colectivo en la implementación de huertos comunitarios y reflexiones sobre el reconocimiento de la importancia de ser autónomos por lo menos en la alimentación.

Hipótesis

Las familias del barrio Guadalupe sufren por hambre ante la escasez de alimentos, siendo las mujeres y l@sniñ@s más afectados. Las personas del barrio han caído en la dependencia por las políticas asistencialistas implementadas por el estado en décadas pasadas, políticas que, en los últimos años se han visto debilitadas ante las recurrentes crisis, quedando las familias profundamente vulnerables. La creación de huertos comunitarios acompañadas de reflexiones sobre la importancia de recuperar la práctica de producir los propios alimentos de manera comunitaria, solucionaría el problema de escasez, a la vez que fortalecería los lazos comunitarios, siendo así, existe gran

¹⁰ Encuesta realizada en el barrio personalmente en el 2009.

posibilidad que de manera colectiva creen alternativas para satisfacer otras necesidades relacionales de causa y efecto expuestas a continuación en el árbol de problemas.



Matriz de marco Lógico	Resumen narrativo de objetivos	Indicadores	Métodos de verificación	Supuestos
Fines	Que las familias del barrio Guadalupe Tepeyac tengan la comida que necesitan. Disminuir las enfermedades que son	El 85% de las familias del barrio tienen plantas comestibles en sus terrenos. 60% de lxs habitantes del barrio	Resultados de la encuesta diseñada para tal fin	Los entes financiadores siguen apoyando la continuidad del trabajo de autosuficiencia en el barrio.

	<p>consecuentes de la alimentación. Caminar hacia la recuperación de la autonomía alimentaria.</p>	<p>Guadalupe expresan haber mejorado su salud. El 70% de lxs habitantes del barrio Guadalupe manifiestan menor dependencia del mercado para su alimentación.</p>		
Propósito	<p>Las familias del barrio Guadalupe producen parte importante de los alimentos que necesitan. Las enfermedades consecuentes de la alimentación han disminuido.</p>	<p>Las familias del barrio producen el 50% de los alimentos que necesitan después de seis meses de arrancar con el proyecto. El 60% de las enfermedades consecuentes de la alimentación han disminuido después de un</p>	<p>Resultados de la encuesta diseñada para el monitoreo de los proyectos.</p>	<p>Lxs habitantes del barrio Guadalupe han hecho suyo el programa y se organizan para solucionar otros problemas comunitarios.</p>

		año de ejecutar el proyecto.		
Componentes	Huertos comunitarios que incluyen moringa, chacha, chayotes, calabazas, tsuy, mostaza, árboles frutales como naranjas, limones, mandarinas, mangos, en los espacios públicos del barrio y en los terrenos familiares. Familias más sanas. Células de reflexión sobre la importancia y estrategias de la autonomía alimentaria.	Huertos comunitarios que incluyen moringa, chacha, chayotes, calabazas, tsuy, mostaza, árboles frutales como naranjas, limones, mandarinas, mangos, en los espacios públicos del barrio y en los terrenos familiares a seis meses de la siembra. Células de reflexión sobre la importancia y estrategias de la autonomía alimentaria durante y	Resultados de la encuesta diseñada para el monitoreo de los proyectos.	Lxs habitantes del barrio cuidan y fortalecen sus huertos familiares y públicos.

		después de la ejecución del proyecto.		
Actividades	<p>Visitar a las familias para promover la siembra de plantas nutritivas y buscar consenso para fecha de reunión.</p> <p>Hacer la reunión para reflexión colectiva sobre la importancia de producir los alimentos y definir los días en los que hay que sembrar y los lugares públicos en los que se realizará.</p> <p>Sembrar colectivamente y agendar días de compartimiento de saberes y</p>		Fotografías, lista de asistencia y actas de acuerdo.	Lxs habitantes del barrio Guadalupe participan en la siembra de plantas comestibles y en las reflexiones sobre la importancia de producir los alimentos.

	experiencia acerca del uso de las plantas para la alimentación.			
--	---	--	--	--

Bibliografía

ANDER-EGG, EZEQUIEL (2003), Repensando la Investigación-Acción Participativa, Lumen Hvmanitas, Argentina

AUBRY, ANDRÉS (2005) “Chiapas a contra pelo; una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica” Editorial Contrahistorias/Centro (DE ESTUDIOS, INFORMACION Y DOCUMENTACION) Immanuel

Wallerstein, México (1979) Los campesinos en las luchas de liberación, Apuntes de Lectura No. 5, San Cristóbal de las Casas, México, INAREMAC.

(1982) “Cuando dejamos de ser aplastados” SEP dirección general de educación indígena

AUBRY ANDRÉS E INDA ANGÉLICA

(2003) Los llamados de la memoria; Chiapas 1995-2001. Consejo estatal para la cultura y las Artes Chiapas.

ARIAS, JACINTO (1975) “El mundo numinoso de los mayas; estructura y cambios contemporáneos”, SEP Setentas, México.

BARONNET, BRUNO, MORA MARIANA Y STALHER SHOLK RICHARD

(2011) Luchas Muy Otras; zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas, UAM-X, UACH, CIESAS

BERTELY BUSQUETS, MARÍA (2011) “De la antropología convencional a una praxis comprometida” en “Leyva Xochitl et al, Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado, 2011, Chiapas”.

BIDASECA KARINA Y VAZQUEZ LABA VANESA (2010) feminismos y (des) colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur artículo realizado en el marco del Proyecto Ubacyt “Mujeres interpeladas en su diversidad. Feminismos contra-hegemónicos del Tercer Mundo”

BORDA, FALS (1985) Conocimiento y poder popular, lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Bogotá. Siglo XXI, México.

BOBROW-STRAIN AARON 2009 ¿Qué harán los ladinos? Finqueros, identidad y conflicto en Chilón, Chiapas. En antropología del poder, anuario de estudios indígenas, universidad autónoma de Chiapas, instituto de estudios indígenas, san Cristóbal de las casas, Chiapas, México.

CABNAL, LORENA (2010) feministas siempre: Feminismos diversos, el feminismo comunitario, Las Segovias, Asociación para la cooperación con el Sur. www.acsur.org

(2008) Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del “Sumak Kawsay” – Buen Vivir. Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán Jalapa –AMISMAXAJ *Integrantes del Sector de Mujeres Mesoamericanas en resistencia, Asambleas del Feminismo Comunitario y Marcha Mundial de Mujeres*

CHOQUEHUANCA CÉSPEDES, DAVID (2010) “Hacia la reconstrucción del vivir bien, en América Latina en movimiento”, Num. 452, febrero,

COHEN, M. (2005). *Identidad, subjetividad y lengua de origen*. Buenos Aires: Ediciones del siglo.

COSTOPOULOS, YAZMÍN Y REYNA, PABLO (2008) “La búsqueda de la revaloración; Un enfoque intercultural ismo y desarrollo”, Revista de Vinculación y Ciencia. Universidad de Guadalajara, Num 24, Guadalajara,

COSTOPOULOS YAZMÍN, (2010) Sistematización de la practica desde una perspectiva intercultural; reconstrucción y análisis del enfoque Intercultural de una experiencia educativa con población tzeltal, Tesis de maestría en Investigación y desarrollo de la educación, Universidad Iberoamericana.

CURIEL, OCHY (2009) descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde américa latina y el caribe, ponencia presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista realizado en Buenos Aires en junio, organizado por el grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires.

DE VOS, JAN (2001) Kibeltik, Nuestra raíz, Editorial Clío y CIESAS, México, DF.
(2002) Una tierra para sembrar sueños; historia reciente de la selva Lacandona 1950-2000, FCE-CIESAS, México.

DE VOS, JAN, (1997) “Encuentro de los mayas con la teología de la liberación”, en *Eslabones*, num.14, julio-diciembre.

DUPLÁ, JAVIER (2000). “La pedagogía ignaciana. Una ayuda importante para nuestro tiempo”. *Conferencias sobre pedagogía ignaciana*. Serie Cuadernos Ignacianos 2. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

DÍAZ, F. (2008). *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pueblo mixe*, México, unam/ser-Mixe, pp. 34-50.

ESCOBAR, ARTURO

(2010), “Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes”, Envion Editores.

(2012) Más allá del tercer mundo globalización y diferencia. Bogotá, instituto colombiano de Antropología e Historia, ICANH

ESTEVA GUSTAVO, BASCHET JÉRÔME, ALMENDRA VILMA, ROZENTAL EMMANUEL (2013) Rebelarse desde el nosotrxs: Porque desde el abismo es imposible vivir sin luchar...Querétaro, ediciones copyleft, en cortito que es pa' largo. Una publicación autogestiva y sin patrón.

ESTEVA GUSTAVO (2009) “Más allá del desarrollo: la buena vida” ALAI, América Latina en Movimiento: <http://alainet.org/active/38110>

FUENTES, JOSÉ ANDRÉS (2011) “La crisis del Paradigma Epistémico Hegemónico: De porque el mundo no funciona y otros asuntos; en búsqueda de causas y explicaciones”, Master en Desarrollo Económico y sostenibilidad, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.

FREIRE, PAULO (1997) *Pedagogía de la autonomía, saberes necesarios para la práctica educativa*, Siglo XXI

1975. *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, México siglo XXI

1985. “la educación como acto político y como acto de conocimiento” en: Miguel Escobar G. (antología) *Paulo Freire y educación liberadora*, México, secretaría de educación pública – ediciones el caballito.

FOUCAULT MICHEL (2005) “La arqueología del saber”, Siglo XXI (primera edición de 1970), México

(1992) “Microfísica del poder”, Ediciones Endymion,

GONZÁLEZ, MA. CRISTINA (2004). “Dicotomías para analizar el conocimiento tácito”. en Matins, R.A.; Martins, L.A.; Silva, C.C.; Ferreira, J.M.H. (eds.) *Filosofia e história da ciência no Cono Sul: 3º Encontro*. Campinas: afhic.

GARCÍA DE LEÓN, ANTONIO,

(1998) “Resistencia y utopía, Ediciones Era, México DF.

(1995) “La vuelta del Katun; Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena”. Di

GUITERAS HOLMES, CALIXTA (1996) *Los peligros del alma; visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, (primera edición 1961), México DF.

HARAWAY, DONNA J. (1995). “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial.” En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Catedra, Universitat de Valencia e Instituto de la Mujer, Madrid, España.

HELLER, A. (1987). *Sociología de la vida cotidiana*. Serie: Historia, Ciencia y Sociedad 144. Barcelona: Ediciones Península.

HERNÁNDEZ, ROSALVA AÍDA.

(2010). “Bajo la sombra del guamuchil: Historias de vida de mujeres Indígenas y campesinas en prisión”. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos. México.

HERNÁNDEZ MENDOZA, F. (2004). “La educación intercultural en el multiculturalismo indígena”, en Triquis de Oaxaca – Nanj n̄in ĩn. Disponible en línea [<http://www.triquis.org/html/modules.php?name=News&file=print&sid=30>]

HIDALGO ONÉSIMO Y CASTRO GUSTAVO

(1998) “La estrategia de guerra en Chiapas”, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC). San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

JACORZYNSKI, WITOLD (s/f) “Pos modernismo y sus críticos: discusiones en torno a la antropología posmoderna”

JARA, O. (1994). *Para sistematizar experiencias*, Costa Rica: Alforja.

LAVE, J. (1991). *La Cognición en la práctica*. Buenos Aires: Paidós. Maimones, Ma. del Carmen,

LEYVA SOLANO, XÓCHITL et al (2011) *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, CIESAS, PDTG-UNMSM, UNICACH, Mexico.

y Speed, Shannon. (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor, en Xochitl

Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coordinadoras) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor.*, CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala, Mexico D.F. (2002) “Catequistas, Misioneros y Tradiciones” en Juan Pedro Viqueira, y Mario Humberto Ruz (eds.)

Chiapas: Los rumbos de otra historia. Mexico, D.F., CEM/UNAM, CIESAS, CH/UNAM, CEMCA, Universidad de Guadalajara, [1998], pp. 375-405.

LEYVA SOLANO, XOCHITL, (2008) “El cosmoser y el common prácticas de los mayas en movimiento” en *Revista Cultura de Guatemala. Los mayas: historia, discursos y sujetos*. Tercera época, Año 29, Vol.1 enero-abril. 127-134. Editorial Serviprensa Guatemala.

MALLON, FLORENCIA (1995). “Historia política desde abajo. Hegemonía, el estado y los discursos nacionalistas”. En *Campesinos y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*. México, El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán, CIESAS..

MORIN, EDGAR (1995) *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa
(1999a) *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Paris, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)
(2004) *La epistemología de la complejidad*. *Gazeta de antropología*, 20, art. 2
http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html

MIGNOLO, WALTER

(2001) “Capitalismo y geopolítica del conocimiento; El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo”, Ediciones del Signo (& Duke University) Buenos Aires, Argentina

MURILLO LICEA, DANIEL

(2005) *Encima del mar está el cerro y ahí está el Anjel; significación del agua y cosmovisión en una comunidad tzotzil*, Instituto mexicano de tecnología del agua, México DF.

NAVARRETE, FEDERICO (2004) *Las relaciones interétnicas en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, DF.

MACAS, LUIS (2010), "Sumak Kawsay: La vida en plenitud", en *América Latina en movimiento*, Num 452 febrero,

MELGOZA GARCÍA, VERÓNICA (2005) Comunicación indígena en Chiapas. Del Primer Congreso Indígena de 1974 a los comunicadores de Melel Xojobal de 2004. Un estudio de caso, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS Sureste.

MISIÓN JESUITA DE BACHAJÓN (2010) huellas de un caminar, universidad iberoamericana.

MIJANGOS NOH, JUAN CARLOS (2006) Educación popular y desarrollo comunitario sustentable. Una experiencia con los mayas de Yucatán. FLACSO, Plaza y Valdes editores.

MONJARDIN LÓPEZ ANA, (1999), "Los Acuerdos de San Andrés y los gobiernos autónomos en Chiapas" Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad Vol V, No.14 Enero/Abril

PAREDES, JULIETA (2008) Hilando fino desde el feminismo comunitario. La paz, Bolivia.

PAOLI BOLIO, ANTONIO

(2003) Educación, Autonomía y Lekil Kuxlejal; Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los Tzeltales, UAM, México DF.

PAOLI, ANTONIO (2001) "Lekil Kuxlejal. Aproximaciones al ideal de vida entre los tzeltales", en Revista Chiapas, Numero 12.

<http://www.ezln.org/revistachiapas/No12/ch12paoli.html>

QUIJANO, ANÍBAL.

(1993). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.

RAPPAPORT JOANNE

(2011) “Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica” en Leyva, Xochitl et al (2011) *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*,

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA

(2010) Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores 1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón

“La epistemología y sus formas cambiantes”.

RODAS CASTILLO SANDRA MIGDALIA, URRIZA GOLDARACENA CARLOS, VAN DE VELDE LUIS 2006 “DESARROLLO”: ¿Paradigma recuperable o paradoja? En búsqueda de nuevos paradigmas para “Otro-Mundo-Posible” Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” Facultad de ciencias económicas y sociales Departamento de administración de empresas III diplomado en gestión de ong's

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA.

(2009). “Una Epistemología del Sur: La Reinención del Conocimiento y la Emancipación Social”. CLACSO y Siglo XXI Editores. México. (2010) “Para descolonizar Occidente; Mas allá del pensamiento abismal”, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -CLACSO; Prometeo Libros,

(2006) “La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes”.

Capítulo I, En publicación: Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires). Disponible en:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>

SARTORELLO, STEFANO, ET ALL (2012) “El buen vivir: miradas desde adentro de Chiapas” San Cristóbal de las casas Chiapas, editorial fray Bartolomé de las casas

SACHS, WOLFGANG, (EDITOR) (1996), Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder, PRATEC, Perú, 1996 (primera edición en ingles en 1992)

SANTIAGO CECILIA (2007) “La Mirada Psicosocial en un Contexto de Guerra Integral de Desgaste”, en *Journal for Social Action in Counseling and Psychology*, Vol 1, Num 1, primavera.

SCHLITTLER ALVAREZ JAIME ¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas. Tesis de maestría 2012 CIESAS.

SORIANO, R. (2004). Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo, España: Almuzara.

TALPADE MOHANTY, CHANDRA (2008) Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras): *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, ed. Cátedra, Madrid,

TOLEDO, SONIA (1996) Historia del movimiento indígena en Simojovel 1970-1989. México D.F., Serie Monografías 6, Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas

VILLA FUERTE ET ALL (2002) “La tierra en Chiapas; viejos problemas nuevos”, FCE, México.

WALSH, CATHERINE (2005), Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad, en *Signo y pensamiento*, Num 46, Vol XXIV, enerojunio.

WENGER, E. (2001). Comunidades de práctica. Aprendizaje, significado e identidad. México: Paidós.

