



Xmuc'ub co'tantic. Mujeres tseftales, afectividad y buen vivir en comunidad

Mauricio Arellano Nucamendi



**Xmuc'ub co'tantic. Mujeres
tseltales, afectividad
y buen vivir en comunidad**



**Xmuc'ub co'tantic. Mujeres
tseiales, afectividad
y buen vivir en comunidad**

Mauricio Arellano Nucamendi

El CIESAS y la Universidad de Guadalajara han dado origen a la Cátedra Jorge Alonso que, entre sus actividades, otorga un premio anual a la mejor tesis de doctorado en las temáticas de la cátedra. El premio lo decide autónomamente un jurado plural e interinstitucional que indica las modificaciones que se tienen que hacer a la tesis ganadora para que se convierta en libro. La presente publicación es producto de ese proceso.

Primera edición en español (GE), 2023

Mauricio Arellano Nucamendi

Xmuc'ub co'tantic. Mujeres tseltales, afectividad y buen vivir en comunidad

Mauricio Arellano Nucamendi; introd. de Lorena Paz Paredes-México: GE, 2023; 352 p.; 21x14cm
(Sección de Obras de Ciencias Sociales).

ISBN_digital: 978-607-8696-75-8

Dewey 303.4

Primera edición: 2023

Xmuc'ub co'tantic. Mujeres tseltales, afectividad y buen vivir en comunidad

Cátedra Interinstitucional

Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso

D.R. © 2023 Mauricio Arellano Nucamendi

D.R. © 2023 Cátedra Jorge Alonso

Calle España 1359 / C.P. 44190 / e-mail: occte@ciesas.edu.mx

La presente publicación cuenta con una lectura de pertinencia avalada por el Comité Editorial de la Cátedra Jorge Alonso, que garantiza su calidad y relevancia académica. El responsable técnico de esta publicación es Jorge Alonso Sánchez.

Diseño de la colección, portada y diagramación de interiores: Postof

Coordinación editorial general: Jorge Alonso Sánchez

Corrección: Grafisma

Foto portada: Odilia Culej Culej

ISBN_digital: 978-607-8696-75-8

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Una mirada	
Lorena Paz Paredes	11
Introducción/Posicionamiento	15
Hacia un marco epistémico común en la lucha contra las desigualdades	23
El ensamble de la investigación	30
Las mujeres tseltales y la mediación patriarcal de las relaciones campesinas indígenas con la tierra y los bienes naturales	37
La relación campesina indígena con la tierra en Chiapas	37
La condición campesina indígena en la Selva Norte de Chiapas	50
De la tierra comunal a la tierra ejidal en la Selva Norte de Chiapas	58
Mujeres tseltales de la Selva Norte y procesos recientes de des/comunalización	68
Mujeres tseltales de la Selva Norte, tierra y bienes naturales	71
<i>Tenencia, uso y usufructo de la tierra</i>	78
<i>Alimentación, nutrición y salud</i>	86
Mediaciones patriarcales y sostenibilidad de la vida campesina indígena	88
<i>Trabajo doméstico y de cuidados</i>	88
<i>Desvinculación y revinculación de las mujeres con la comunidad y la tierra</i>	91
Recapitulaciones	96
Mujeres tseltales y proyectos políticos en defensa de la tierra-territorio en la zona Selva Norte de Chiapas	99
Del integracionismo nacionalista a la nación multicultural	99
Tensión, conflicto y antagonismo en la diversidad cultural	102

Las mujeres como sujetos de derechos	109
<i>La parcela de la Mujer</i>	115
<i>Igualdad de derechos, voz y voto y representación ejidal</i>	118
El proyecto político desde la Misión de Bachajón	122
<i>Reglamentos internos</i>	126
<i>Modevite</i>	132
<i>El gobierno comunitario municipal</i>	139
El proyecto político zapatista	143
El Nosotr@s Zapatista	150
El proyecto político del CDMCH	153
<i>Mujeres sin tierra y sin derechos nunca más</i>	155
<i>Cotitularidad de la tierra y Tenencia familiar de la tierra</i>	157
<i>Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio</i>	
<i>y por el Derecho de las Mujeres a Decidir</i>	159
Recapitulaciones	163

La lucha de las mujeres tseltales por la tierra-territorio y la toma de decisiones **167**

Estudios campesinos y aportes de las mujeres a la reproducción social campesina indígena	167
Las mujeres campesinas indígenas como sujeto de lucha por lo comunitario	176
La racionalidad campesina indígena de las mujeres tseltales y la interrelación de los procesos sociales y naturales	179
Ontología de la vida y epistemologías relacionales y territorializadas	182
La <i>madre tierra</i> como herencia o regalo de las-os ancestas-os	188
El ofrendar a ch'ul jme'tic y el altar maya	192
El derecho colectivo de los pueblos a tener, cuidar y defender su riqueza biocultural	197
Mujeres y pensamiento nosótrico	200
Las reivindicaciones del cuerpo pasan por las reivindicaciones del territorio	202
La violencia hacia las mujeres y la violencia hacia la <i>madre tierra</i>	204
Recapitulaciones	209

La lucha por la sostenibilidad de la vida campesina indígena en la zona Selva Norte **211**

Las mujeres frente al control de los procesos de la sostenibilidad de la vida	211
La potencia antipatriarcal del afecto en las relaciones con la tierra	214
La multidimensionalidad e integralidad de los cuidados	217
<i>La defensa multidimensional del territorio</i>	
<i>y los bienes naturales</i>	222

<i>El Trabajo como cuidado, amor y respeto a la madre tierra</i>	227
<i>Vivir en resistencia, que no se haga pequeño nuestro corazón</i>	229
Hacia una política territorial y multidimensional del cuidado	230
<i>Plantas medicinales y salud física, mental y espiritual</i>	232
<i>Huertos y soberanía alimentaria</i>	237
Las mujeres como agentes de cambio	240
Recapitulaciones	245
Conclusiones	247
Bibliografía	253

Una mirada

Lorena Paz Paredes

Quien se aventure a la lectura de este libro debe dejarse sorprender y permitirse viajar a la Selva Norte de Chiapas, escuchando la voz de las mujeres, en compañía del autor Mauricio Arellano Nucamendi, con una actitud desprovista de ideologías y prejuicios académicos.

Este libro resulta conmovedor y estrujante por muchas razones. Nos cuestiona un naturalizado universo de desigualdades, opresiones, exclusiones y violencia, desde el enfoque de la ética del cuidado como propuesta de vida, en un sentido abarcante. Nos ofrece novedades y aportaciones relevantes, teóricas, metodológicas y políticas; y como el autor señala, perfila retos profundos para los colectivos de mujeres rurales y los movimientos y organizaciones feministas, y también desafíos en el terreno del pensamiento pues le abre horizontes a la ecología política, al ambientalismo feminista y a las teorías campesinistas, entre otras.

Mauricio anuncia que su trabajo de investigación con mujeres campesinas tseltales es un esfuerzo colectivo de varios grupos y en distintos campos de acción (CDMCH, CESMECA-UNICACH y los colectivos de mujeres de dos ejidos de la Selva Norte). Nos advierte que se trata de un acompañamiento personal de larga data, que después de muchos años aún continúa. Y nos refiere la permanente confrontación consigo mismo en este acercamiento a la lucha de las mujeres, dice él, desde su corporeidad masculina, lo que ha significado un constante cuestionamiento introspectivo, una revuelta subjetiva, que forma parte de este complejo proceso de investigación que atestigüé durante el tiempo en que fue armándose el caleidoscopio de su narrativa.

El esfuerzo para comprender el sentido de la resistencia de las mujeres, desde el lenguaje, ha significado para el autor, acercarse al idioma, aprender tselta, no como quien estudia otra lengua y la traduce

al español, sino como quien investiga, descubre y revela un mundo tras las maneras de nombrarlo. Y eso creo que es un camino iluminador. Cierto que los etnógrafos como Clifford Geertz lo hacen, pero en este proceso además de un aprendizaje etnográfico, se construye un conocimiento situado y comprometido con las mujeres tseltales.

Nombrar, describir la defensa multidimensional de las mujeres, del territorio, de la tierra que habitan, desde sus términos, desde su lenguaje, es la revelación de un vasto mundo de vida.

La experiencia de investigación que nos ofrece Mauricio en el libro, da cuenta de una riqueza de recursos metodológicos: talleres, reuniones, encuentros, donde las mujeres comparten y testimonian sus reflexiones y esperanzas de cambios, y donde se perfilan sus estrategias y propuestas sobre la sostenibilidad de la vida en muchas dimensiones. Son espacios de observación y de narración interpretativa, en los que el autor nos descubre la potencia creativa de las mujeres en su modo de ver, nombrar y soñar. Leyendo estos pasajes también nos sorprende la potencia narrativa del autor que nos conduce, nos desliza, nos adentra en este mundo de vida.

¿Cómo pasar de la lógica liberadora que desde ahí construyen las mujeres, a un proceso social en la práctica de sus comunidades y organizaciones? Es la pregunta que deriva el autor de estas reflexiones conjuntas en los talleres.

Otro aporte notable es la exploración de los estudios campesinistas y el replanteamiento de los procesos reproductivos campesinos a partir de las contribuciones feministas en torno a la sostenibilidad desde la economía del cuidado, vuelta una ética femenina descentrada de la producción de valores de cambio y de la hegemonía del mercado. La exposición de la racionalidad campesina desde la voz de las tseltales, sin duda abre el horizonte de estos estudios, le aporta otra mirada, un enfoque nuevo y un universo complejo.

Pienso no sólo en las teorías campesinistas clásicas, ciegas al género, o en la ecología política. También en el ambientalismo feminista de Bina Agarwal, —referida por Mauricio— de Maria Mies, de Vandana Shiva, de la corriente socialista, autoras para quienes el cuidado del mundo humano y no humano, rompe la separación cultura-naturaleza desde las prácticas y las percepciones femeninas.

La relación orgánica de las mujeres tseltales con la *madre tierra* y con los elementos naturales todos, supone una cosmovisión de respeto, cuidado, restauración, un modo de ser, de hacer, un peculiarísimo panteísmo en el que todo es sagrado, y una filosofía vitalista. Todo ello hace posible un diálogo con la naturaleza, sustento de la vida humana, desde el respeto, la no violencia y el perdón.

Se trata ni más ni menos que de una contribución profunda desde la espiritualidad y la memoria, desde el pensamiento nosótricas y de comunidad, que tiene gran potencia política en la defensa de la tierra, el territorio y el cuerpo de las mujeres. Y supone enriquecer el concepto de 'buen vivir' como propuesta de resistencia y ejercicio de derechos.

Y todo lo anterior anclado en un contexto de tensiones y violencias, comunitarias, entre gobiernos municipales, con el Estado y los programas de bienestar como Sembrando Vida, y con organizaciones aliadas y otros actores locales.

Este libro nos invita a desprendernos de ideas fáciles, de caminos trillados para bien acercarnos a lo que hoy están construyendo las mujeres indígenas desde una narrativa inédita. Bienvenidas lectoras y lectores.

Ciudad de México, septiembre 2023

Introducción/Posicionamiento

Es frecuente que en nuestras investigaciones sobre los problemas rurales reproduzcamos el orden patriarcal con nuestra mirada androcentrada, por ejemplo, al establecer a los hombres como interlocutores e ignorar que las mujeres u otros sujetos pueden plantear otras lecturas críticas de su realidad en ámbitos como el social, agrario o ambiental. Esto también ocurre cuando la defensa de los derechos campesinos e indígenas a la tierra y el territorio parte de categorías como pueblo o comunidad que, aun cuando trascendentes, no logran abarcar las experiencias de las mujeres ni de otros sujetos subalternados.

Dar cuenta de lo anterior implica una ruptura epistémica, por mi parte intencionado, en el trabajo académico con la Dra. Mercedes Olivera Bustamante en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA-UNICACH), del año 2009 al 2022, en donde laboro como Técnico Académico desde el 2013. Mismo que me abrió la posibilidad de una articulación política con el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A. C. (CDMCH), y los colectivos de mujeres indígenas en las regiones Llanos y Selva Norte de Chiapas (Olivera, Bermúdez y Arellano, 2014). También de un acercamiento a las luchas feministas como a los debates teórico-políticos críticos del sistema de opresión patriarcal, colonial y capitalista, a través de diversos seminarios, diplomados y conferencias, impartidos por exponentes de distintas vertientes del feminismo. En esta ruptura ha sido importante la amistad construida con compañeras feministas en lo cotidiano de las luchas compartidas por la defensa de la tierra/territorio; también la revolución acontecida en mi entramado familiar.

Las inquietudes sembradas durante estos años, de una investigación comprometida con la transformación del sistema de

opresiones, encontraron cobijo en el doctorado en desarrollo rural de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco (UAM-X). En este espacio, fue fundamental el acompañamiento de la Dra. Gisela Espinosa Damián del 2017 al 2022, para encauzar una *epistemología de la articulación* descentrada de la *epistemología de la representación* (Haraway, 1995). Lo anterior, a manera de que la investigación doctoral aportara y se nutriera de la potencialidad de la lucha de las mujeres tseltales en la Selva Norte de Chiapas, cuya singularidad es su movimiento contra el despojo de las riquezas a sus pueblos campesinos indígenas y la privatización de la tierra, vistas como una lucha por erradicar toda forma de violencia hacia las mujeres para vivir bien, con respeto, en comunidad.

Al respecto, una particularidad de la investigación doctoral que motiva esta publicación ha sido su inscripción en el proyecto *Territorios para la vida: Las mujeres indígenas de Chiapas y el manejo sustentable de sus recursos naturales*, financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), en su convocatoria de Atención a Problemas Nacionales 2016.¹ Y llevado a cabo del 2018 al 2020 (año de terror por la primera ola de la COVID-19), con la Dra. Mercedes Olivera Bustamante, la Dra. Araceli Calderón Cisneros y la Mtra. Blanca Luz Hernández Álvarez, entonces académicas del CESMECA-UNICACH, en diez localidades indígenas de las regiones Selva Norte y Altos de Chiapas donde el CDMCH tiene presencia.

De esta manera, la interlocución central en esta publicación es con mujeres campesinas tseltales de la zona Selva Norte de Chiapas. También se incluyen voces de mujeres ch'oles del Colectivo Balam que participaron en espacios de reflexión compartidos con los colectivos tseltales, bordando historias de lucha, resistencia y rebeldía sobre el tejido biocultural, al plantear: "no queremos que nos quiten *nuestro*

¹ El objetivo trazado en este proyecto fue fortalecer la autodeterminación, el reconocimiento y la participación social de mujeres indígenas articuladas al CDMCH en las regiones Llanos y Selva Norte, a través de una investigación colaborativa sobre las relaciones que guardan con la tierra y el diagnóstico de los principales problemas ambientales que afrontan (agua, suelos, bosques, biodiversidad), para generar con un sentido autocrítico, propuestas colectivas para el ejercicio pleno de sus derechos a la tierra-territorio y el aprovechamiento sostenible de sus bienes naturales.

madre tierra”²; y voces de mujeres indígenas y mestizas, abogadas y/o defensoras del CDMCH, para quienes igualdad de género, clase y etnia constituye “una lucha organizada contra la violencia del sistema capitalista patriarcal, por la autodeterminación personal, el reconocimiento y el ejercicio de los derechos de las mujeres en los tres sistemas de justicia que configuran sus territorios: positivo, consuetudinario y autónomo, para que sean tomadas en cuenta en todos sus derechos, a la tenencia y toma de decisiones sobre la tierra y el territorio” (Entrevista a Flor R. y Claudia V., 2016).

En este tiempo, un espacio importante para la reflexión de la experiencia fue el Grupo de Trabajo Economía Feminista Emancipatoria del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (GTEFE-CLACSO),³ en particular la perspectiva de la economía del cuidado y las luchas por la sostenibilidad de la vida, no obstante, el reto de situar el debate en el contexto rural latinoamericano. Este enfoque fue importante para renovar el diálogo con las mujeres tseltales y ch’oles, ya que nos brindó herramientas para descentrar la mirada de la perspectiva jurídica y agraria de la exclusión de las campesinas indígenas de la tenencia de la tierra, a partir de la comprensión de los bienes naturales o ambientales como riqueza biocultural, en el análisis de las luchas por la defensa de la tierra-territorio.

De finales del 2020 hasta noviembre de 2021, ya en el contexto de la segunda y tercera olas de la Covid-19, fue importante la reflexión sobre la incidencia-investigación y la multidimensionalidad e integralidad que las mujeres indígenas plantean en sus luchas por

² Reivindicaciones bordadas por las mujeres *C’asesej c’opetic* (quienes llevan y traen la palabra), del MDTTDM, presentadas el 23 de noviembre de 2018 en el Foro por la Defensa de la Vida y el Territorio; el conjunto de bordados se colocó en el altar maya elaborado como ceremonia de inicio y cierre de las actividades.

³ El Grupo de Trabajo Economía Feminista Emancipatoria fue seleccionado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales para un primer período del 2016-2019 y un segundo del 2019-2022t, se integra por cincuenta personas de diversos lugares de Abya Yala y de España, que se plantean: “En primer lugar, aportar críticamente a la construcción de economías emancipatorias y alternativas al capitalismo heteropatriarcal y colonialista, desde perspectivas feministas. Y, en segundo lugar, constituirse como una red de aprendizajes mutuos, diálogos, intercambios de conocimientos y experiencias, que contribuyan a una mejor comprensión de la realidad y fortalezcan la acción política en nuestros territorios a partir de la confianza, la cooperación en actividades concretas que nos articulen y nos permitan avanzar” (Barragán *et al.*, 2017: 1).

la tierra-territorio y por una vida comunitaria libre de violencias; en particular, de cómo en sus apuestas interrelacionan concepciones, saberes y prácticas de defensa y cuidado ambiental, la salud, la alimentación y la equidad de género para una vida libre de violencias. Esto gracias a la invitación de la Dra. Gisela Espinosa Damián para integrarme al grupo de colegas que venía elaborando una propuesta de incidencia-investigación en el marco de la convocatoria de los Programas Nacionales Estratégicos a presentar Proyectos Nacionales de Investigación e Incidencia orientados al desarrollo de estrategias para contribuir a afrontar, prevenir y erradicar las violencias estructurales.

Por todo lo anterior, esta publicación debe comprenderse en su encarnación de trabajo colectivo. De manera particular, es pertinente reconocer la creatividad desplegada por las compañeras indígenas y no indígenas que se encuentran en la diversidad, lidiando con sus diferencias y contradicciones, hilando los derechos de las mujeres indígenas, la defensa de la tierra/territorio y la sostenibilidad de la vida campesina indígena, desde sus resistencias, rebeldías y luchas, particulares y compartidas, contra el dominio capitalista, colonial y patriarcal de nuestros tiempos.

En este proceso, es vital señalar mi confrontación conmigo mismo al acercarme a las luchas y los debates feministas desde lo que simboliza y materializa mi corporalidad masculinizada de varón. En particular por las acciones prácticas de disensión con el pacto patriarcal que los hombres debemos llevar a cabo en la intencionalidad política de conocer, sentir en lo profundo y asumir el hartazgo, la indignación, la rabia y los cuestionamientos que plantean las mujeres y las feministas al orden patriarcal, colonial y capitalista encarnado en nosotros; contra la mediación patriarcal (tiempos, estrategias, tácticas, horizontes), y la superficialidad de los cambios en que nos vivimos, reproduciendo el sexismo, la misoginia y el pacto patriarcal, por lo que somos catalogados como machos progres, feministas o aliados.⁴

En este sentido, la investigación tuvo para mí un sentido pedagógico constituido en un principio metodológico que constituye

⁴ Reflexiones motivadas en el Seminario "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente", impartido por Raquel Gutiérrez del 5 al 8 de agosto de 2019.

a la vez, su debilidad y su fortaleza objetiva: aprender a reconocer y respetar la autoridad femenina y la importancia política de los encuentros entre mujeres, romper el pacto patriarcal y luchar contra la mediación patriarcal. Es decir, que hubo ámbitos de la vida de las mujeres a los que no pude ni consideré pertinente acceder, sobre los cuales tendí puentes respetuosos de conocimiento y acción. Así, el tramo del camino compartido con las mujeres indígenas y no indígenas ha tenido mucho de escucha, de ampliar la respuesta al por qué debe interpelarnos su indignación y su rabia, al cómo plantean los cambios necesarios desde el latir de sus propias colectividades para vivir bien, con respeto, en comunidad; de cuál es y cómo debe ser nuestra lucha como varones en el lugar en el que nos situamos y el horizonte político que podemos compartir con las mujeres.

El capitalismo como proyecto histórico hegemónico abarca la imposición de las separaciones ontológicas del modelo colonial moderno, del cercamiento de la tierra y de la degradación del poder social de las mujeres, en particular de las indígenas, desvaloradas como sujeto social y político. En el caso mexicano, el modelo neoextractivista impuesto en las últimas décadas tanto por los gobiernos neoliberales como por los progresistas latinoamericanos, se lleva a cabo por vía de la imposición de la primacía del régimen privado de la tierra en la propiedad social, restructurando el sistema de opresiones en las comunidades campesinas indígenas.

Este despojo neoliberal no puede comprenderse sin la marginación de la economía milpera y el control creciente del crimen organizado y para-militar en el territorio nacional, que han minado el frágil control que los pueblos indígenas han tenido históricamente sobre sus territorios. Esta tensión y fragmentación del entramado comunitario amenaza las bases materiales de la reproducción física y social de los pueblos indígenas, con efectos diferenciados de género, planteando importantes retos en sus luchas organizadas en defensa de la tierra y el territorio. Y es precisamente en este contexto neoliberal que asistimos a un cambio que va de la lucha por el acceso a la tierra, bien codiciado por los campesinos e indígenas como lugar para vivir y trabajar, a la defensa de los territorios y bienes naturales expresada como *defensa de la madre tierra* o *defensa de la vida*.

Estos movimientos confieren a la propiedad social y al simbolismo de la *sagrada tierra* una importancia antisistémica por contravenir las lógicas del capital. En especial, considerando que la propiedad social de la tierra está ligada a un sistema de parentesco patrilocal, a un sistema patrilineal de herencia y a una estructura comunitaria de cargos que, entre otros rasgos, han sido empleados para definir a la comunidad y la comunalidad; cuyos principios colectivos han sido valorados como contrapuestos a los de la lógica del capital. Esto debido a que se considera que el acceso a la tierra es fundamental para el trabajo de subsistencia y la seguridad alimentaria; y más aún, que su carácter de propiedad social representa una base material para que, en los ejidos y comunidades, los pueblos establezcan cierto grado de autonomía frente al Estado y su dinámica capitalista de despojo.

Sin embargo, la denominada lucha de los pueblos en defensa de la vida, de la tierra y el territorio tiende a reproducir las estructuras del poder patriarcal que favorecen la marginación y exclusión de los jóvenes y particularmente de las mujeres de la toma de decisiones sobre la vida comunitaria, con consecuencias negativas para el ejercicio de su autodeterminación personal y para la misma lucha de los pueblos campesinos indígenas frente a las amenazas neoextractivistas. De tal manera que, en el marco de su libre determinación y autonomía, es necesario reconocer que esta comunalidad o colectividad históricamente ha sido construida desde parámetros masculinos y se ha sustentado en la subordinación de las mujeres hacia los hombres y la dinámica patriarcal y colonial del Estado y del sistema capitalista.

En los términos del Estado, esta urgencia se debate en la propuesta presentada por el gobierno de la Cuarta Transformación en junio de 2021, de la reforma Constitucional de derechos de los pueblos indígenas y afroamericano; en la cual se plantean mecanismos para el ejercicio efectivo de su derecho a la libre determinación y autonomía en el marco del Estado mexicano, la diversidad cultural y el pluralismo jurídico de la Nación. En ella se plantea la salvaguarda de los derechos individuales de las mujeres indígenas, bajo el principio de igualdad en todos los ámbitos de la vida, como una condición política elemental para la realización de todos sus derechos. Lo anterior abarca lo relativo a la tierra, el territorio y los bienes naturales como base

de su existencia misma en el plano material, espiritual y sagrado, la protección integral de su salud y la medicina tradicional (conceptos, creencias, prácticas y recursos materiales y simbólicos que incluyen instrumentos, plantas medicinales y espacios sagrados), el acceso a una vida libre de violencias y discriminaciones así como a las garantías de acceso a la justicia, la autosuficiencia, soberanía alimentaria y el fomento de la agroecología (INPI, 2021).

En el ámbito rural, esta relación de poder se aprecia en las rebeldías de las mujeres indígenas al ataque neoliberal globalizado de sus formas campesinas de reproducción; en sus luchas por mantener o recuperar el control de la tierra como condición material de subsistencia, su relación simbólica y su vínculo afectivo con la sagrada madre, a contrapelo de la separación y el sometimiento permanente del proceso de reproducción social de la vida al proceso de producción de mercancías para la acumulación del capital; en sus resistencias a ser reducidas a un medio para la reproducción de la fuerza de trabajo y para la acumulación del capital, al control feminicida de su autonomía y a su invisibilización como sujeto social, económico y político por el Estado, la sociedad y los hombres (Cabnal, 2010; Federici, 2013).

En este sentido, siguiendo las reflexiones de Raquel Gutiérrez sobre el movimiento feminista por la despenalización del aborto en Argentina, señalamos que la actual rebelión de las mujeres en los contextos rurales e indígenas de México, convoca a una cultura política del mandato para ser tomadas en cuenta en las decisiones relacionadas a la sostenibilidad de la vida comunitaria bajo los principios de libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas. Se trata de una lucha que evidencia, cada vez más, que el horizonte de deseo y esperanza por una vida buena, en comunidad, con respeto para las mujeres y la *madre tierra*, no se agota ni se resuelve con la política de demanda de derechos al Estado, la nación y los hombres; cuyas concesiones políticas tienden a ser capturadas, restringidas y cooptadas por las formas liberales, la autoridad patriarcal y las lógicas de la sociedad capitalista.

En este escenario, las racionalidades dialógicas e intersubjetivas planteadas por las mujeres indígenas frente a la imposición de la primacía del sentido liberal en el régimen de propiedad social

de la tierra y la riqueza biocultural de los pueblos campesinos indígenas, constituyen un semillero de perspectivas ontológicas, epistemológicas, conceptuales y de experiencias necesarias para trascender la racionalidad de la razón objetiva y del pensamiento único que solo puede sostener la hegemonía de la modernidad y del mercado capitalista ahondando la crisis ecológica, socioeconómica y humanitaria de nuestros tiempos.

En este sentido, otro hilo metodológico que se teje contra las desigualdades, por la construcción de vínculos afectivos en la diferencia, tiene que ver con las luchas antagónicas entre lo indígena y no indígena, lo masculino y lo femenino que se configura desde la marginalización de la relación nosótrica e intersubjetiva en el contexto nacional, base de la organización comunitaria que replantean las mujeres tseltales —y ch’oles— a sus pueblos. Esto me permitió asumir el reto de establecer relaciones basadas en la intencionalidad política, no exenta de dificultades, de trascender la figura objetivante del informante y del traductor indígenas.

En el trabajo colaborativo, busqué resolver las complejidades de la diferencia asumiendo los principios de la igualdad de género y de la interculturalidad, tomando cursos para aprender la lengua tseltal y con el apoyo solidario, en distintos momentos, de Irma Gómez Díaz y Norma de Jesús Gómez Pérez, jóvenes tseltales que entonces laboraban en el CDMCH. Especial fue la colaboración con Reybel Pérez Cruz, tseltal del ejido Emiliano Zapata, municipio de Yajalón, Chiapas, a quien tuve la fortuna de asesorar en la elaboración de su tesis de licenciatura en Moxviquil y quien, interesado en la filosofía y los caminos de liberación de su pueblo tseltal, ha sido un maestro, amigo y colaborador en la investigación referida.⁵ En el mismo sentido, fue importante el trabajo con las compañeras ch’oles Odilia López Álvaro y Flor Ramírez Pérez del CDMCH. En todos los casos, la interpretación reflexiva ha sido fundamental

⁵ A través del trabajo docente (2011-2020), en el Instituto de Educación Superior en Desarrollo Humano Sustentable Moxviquil, pude presenciar la emergencia de generaciones de jóvenes indígenas, campesinos y rurales, como Reybel, estudiantes de la licenciatura en Planeación del Desarrollo Rural, hoy denominada en Autogestión Sustentable del Territorio, quienes en su formación profesional se plantean ante sí, el significado profundo y crítico de su pertenencia a un entramado comunitario.

para el acercamiento a la racionalidad indígena territorializada, y más aún para replantear la articulación con las mujeres y sus colectivos.

La colaboración establecida entre el grupo del CESMECA como academia, el CDMCH como organización social y los colectivos de mujeres tseltales —y por momentos con las compañeras ch'oles— tuvo sus propias complejidades, tensiones, acuerdos y apuestas en común. Desde el ámbito académico en el que me situó, un aspecto central y no acabado fue asumir nuestras diferencias culturales y nuestros distintos campos de acción política, así como la especificidad de la colaboración académica respecto del incomparable trabajo político desplegado, de manera cotidiana y concreta, por las mujeres en sus colectivos y por el CDMCH. Otro ha sido la dificultad para romper con la mediación mestiza en la toma de decisiones estratégicas, así como con la investigación objetivante y extractiva para vivirmos, más allá de lo declarativo, como compañeras/os de lucha.

No todo ha sido consensos también hubo fuertes disensos, a veces silenciosos, que han hecho parte del aprendizaje personal y colectivo en tanto que, en las investigaciones que plantean la incidencia, el aspecto metodológico refiere a la intencionalidad de construir vínculos afectivos y políticos para la acción transformadora.

Hacia un marco epistémico común en la lucha contra las desigualdades

Desde mediados de los años ochenta, la ecología simbólica y la ecología política se han ocupado del mundo de lo natural con valiosos aportes para trascender la dicotomía cultura-naturaleza, a través de etnografías que han evidenciado la construcción social del mundo de lo natural y dado cuenta de la profunda interrelación de los procesos sociales y los procesos naturales que aún late en las profundidades de nuestra América. La trascendencia epistemológica de las ciencias sociales radica en haber demostrado que la naturaleza es el polo tensional frente al cual se construye el universo de significación y la cosmovisión del mundo moderno que escinde lo natural y lo cultural, la mente y el cuerpo, la razón y la emoción (Santamarina, 2008).

En este sentido, planteamos que la acumulación capitalista de la riqueza material, simbólica (re) producida por la *economía campesina* y

la *economía del cuidado* se consume al estructurar la *complementariedad en desigualdad* indígena y al desestructurar la sostenibilidad de la vida campesina; mientras, de cierta manera, la riqueza afectiva “escapa” al capital, aunque éste subsuma los cuidados como base de su reproducción. Con base en ello, la actual crisis civilizatoria se aborda como una crisis de los procesos y las condiciones que posibilitan la sostenibilidad de la vida campesina indígena. En este marco analizamos el reclamo por una vida libre de violencias hacia las mujeres y hacia la *madre tierra*, enarbolado por las mujeres tseltales desde su resistencia a la imposición de la primacía de la propiedad privada en el régimen de propiedad social de la tierra y de los bienes naturales.

Nos referimos como zona Selva Norte de Chiapas al territorio que comprenden tres municipios donde la población hablante de tseltal es mayoritaria (INEGI, 2010): Sitalá (93%), Chilón (95%) y Ocosingo (80%). En los primeros se vive la efervescencia del litigio jurídico impulsado por integrantes del Movimiento en Defensa de la Vida y del Territorio (Modevite), para que el Estado mexicano reconozca su derecho indígena a la autodeterminación y garantice el ejercicio de su sistema normativo propio para decidir su forma de gobierno y elegir a sus autoridades a nivel municipal, sin la presencia de partidos políticos. Nos centramos en el ejido San Sebastián Bachajón, municipio de Chilón y en el ejido Peña Limonar, municipio de Ocosingo, donde colectivos de mujeres indígenas articuladas al CDMCH, elaboran reivindicaciones de género para tejer de otro modo sus entramados comunitarios.

En particular, abundamos en los casos de los colectivos Las Gaviotas, *T'sunun* y *Y'etal Witz* en las rancherías Coquilte'el, Corostic y Tim del ejido San Sebastián Bachajón, municipio de Chilón y del colectivo *Xanich'* en el ejido Peña Limonar, municipio de Ocosingo, ambos de una matriz cultural tseltal. Como ya mencioné en algunos momentos nos referiremos a las compañeras ch'oles del ejido Agua Dulce Tehuacán que, alarmadas por la violencia hacia las mujeres, en el año 2019 decidieron formar el colectivo Balam, con quienes también trabajamos y se realizaron actividades conjuntas (talleres), con las compañeras tseltales de Peña Limonar u otras más amplias como el “*Encuentro Amor, Cuidado y Derechos de los Pueblos sobre su Patrimonio Biocultural*” celebrado el 27 de junio de 2019.

A diferencia de los Altos de Chiapas donde predomina el trabajo asalariado y la producción artesanal, la mayoría de la población indígena de la Selva Norte mantiene una condición campesina de auto subsistencia, arraigada a una cultura milpera como concepción del tiempo, del espacio y de la vida que no encaja del todo a los tiempos y lógicas del capital. La mayoría de las mujeres se ocupa en el conceptualizado como trabajo doméstico, reproductivo o de cuidados que también abarca su colaboración en la parcela, la cría de animales domésticos, el cultivo de frutas y verduras, la producción (escaza), de artesanías y su ocupación en trabajos informales para obtener ingresos, precarios. Ello es contrario a la tendencia nacional de incremento de la población rural ocupada en el sector terciario en detrimento de la ocupada en el agropecuario, a lo cual se suma su desplazamiento hacia las ciudades o asentamientos urbanos; situación que implica cierta pérdida en la autosuficiencia alimentaria, cambios en las prácticas culturales y las formas de alimentación (INPI, 2021).

El objetivo de esta publicación es dar cuenta de la relación material, política, simbólica y afectiva que las mujeres tseltales de los ejidos San Sebastián Bachajón y Peña Limonar han establecido con la tierra/territorio y cómo la plantean ahora en su lucha por la defensa de la vida y la *madre tierra*. En particular, los problemas que enfrentan para ejercer su derecho indígena a la tierra/territorio y a vivir bien en comunidad, así como las formas cómo desde su racionalidad campesina indígena, construyen su autodeterminación y desincorporan la construcción masculinizada de la tierra/territorio que les impide participar con plenitud en la lucha por la sostenibilidad de la vida campesina indígena.

Este objetivo parte del reconocimiento de la potencialidad que guarda la lucha de las mujeres tseltales en la zona Selva Norte contra la imposición de la primacía de la propiedad privada en el régimen de propiedad social de la tierra y de los bienes naturales, también por una vida libre de violencias hacia las mujeres y hacia la *madre tierra*, en el contexto en el que se ven excluidas y despojadas por la lógica patriarcal neoliberal encarnada en los hombres cuando reivindican para sí la tierra/territorio en detrimento de las mujeres y sus familias.

A partir de la consideración de Raquel Gutiérrez, de que la lucha por la autonomía material es fundamental para la autonomía

política y a su vez éstas son las bases para la autonomía simbólica, se ha planteado la construcción de un marco analítico y metodológico que aporte al horizonte político de la *complementariedad equitativa* (Espinosa, 2009), como principio constitutivo de la esfera política, clima cultural (Hernández, 2008), o cultura de derechos que prefigure el cambio social con perspectiva feminista y antipatriarcal, germen de la reproducción de lo común, que coloque en el centro lo que aquí conceptualizamos como la sostenibilidad de la vida campesina e indígena. En este sentido, nos planteamos las siguientes interrogantes:

¿Qué elementos configuran el proyecto político de las mujeres tseltales frente a la imposición del régimen de propiedad privada y la autoridad patriarcal de la tierra y el territorio? ¿Cuáles son las potencialidades y limitantes de género, clase y etnia que des-incorporan las mujeres tseltales en su lucha antagónica por la defensa de la tierra/territorio, su participación plena y su valoración como sujetos sociales y de lucha por un horizonte comunitario? ¿Cómo se transforman y construyen las mujeres indígenas y campesinas como sujeto de lucha por la defensa de la *madre tierra*, el cuidado y la recuperación de las condiciones materiales, simbólicas, políticas y afectivas que posibilitan la sostenibilidad de su vida campesina indígena?

Al respecto, Lorena Cabnal nos advierte que los pueblos indígenas parten de hacer la oralidad política misma que no conceptualiza o categoriza como el pensamiento occidental; y que más que un concepto, categoría o constructo la *defensa y recuperación del territorio-cuerpo-tierra* enarbolada desde el año 2007 por las mujeres xincas de Guatemala, a partir de su cosmosentir/cosmopensar el feminismo comunal territorial, constituye una consigna relacional para la integralidad de la vida, en su lucha por transformar los entramados históricos estructurales de opresión sobre la tierra y sus cuerpos.⁶

En este sentido, ha sido fundamental acercarnos, a través de la escucha, a reconocer la potencia desplegada por las campesinas e indígenas en múltiples sentidos, desde sus resistencias, rebeldías

⁶ Cabnal L., Federici S. Y Dirik D. (11 al 13 de noviembre de 2021). *Retos y análisis del Feminismo contemporáneo*. IV Conferencia Internacional MarxFem En S Arnfred y O Gunes (Moderadoras). Transform! Europe and the University of the Basque Country (UPV/EHU).

y luchas frente a la violencia estructural y su encarnación directa, al cuestionar su realidad asumiéndose sujetos epistémicos de cosmovisiones liberadoras, críticos de esencialismos étnicos y del entronque patriarcal (Cabnal 2010). Es por ello que un aspecto importante ha sido dar cuenta del cómo, en la oralidad tselal, las mujeres cuestionan el mundo colonial moderno incrustado en su realidad comunitaria.

Acorde a lo planteado por Cabnal y con el mejor de los esfuerzos de interpretación por parte de las compañeras y el compañero tselales, ante la imposibilidad de traducir el significado y el sentido de las palabras en las lenguas indígenas en términos de definiciones conceptuales, consideramos importante ubicar en el discurso de las mujeres tselales, algunas expresiones que puedan darnos cuenta del sentido profundo de los reclamos y los planteamientos que ellas elaboran desde su posición de resistencia y rebeldía, a manera de consignas relacionales de lucha por la integralidad de la vida.

En consideración con lo hasta aquí expuesto, en la separación y el conflicto permanente por el sometimiento de los procesos de reproducción social a los procesos de valorización del capital, con implicaciones de género para las mujeres y su condición campesina e indígena, se plantea un enfoque metodológico delineado en tres ejes analíticos:

- a. Enfoque del derecho de los pueblos indígenas como justicia social y ambiental, con perspectiva de género, clase y etnia, en una realidad donde se imbrican el sistema positivo, consuetudinario y autónomo.

Esto ha implicado descentrar la mirada de la perspectiva jurídica y agraria sobre la tierra basada en su entendimiento como propiedad en su acepción liberal y como tal a recurso o materia prima y acercarnos al derecho consuetudinario y autonómico, sin negar que a lo largo de la historia este pensamiento colonial se ha venido incorporando en la población indígena y en los hombres en particular. Se retoma el término *Yochel antsetic*, es decir, los derechos de las mujeres en una noción que considera que la *madre tierra* forma nuestro cuerpo (*ch'ich' baqu'et*): lo que nos mantiene vivos-os, de pie en el plano material y espiritual. Es

decir, el cuerpo visto en su articulación con el territorio, en la defensa que hacemos de éste como sustento de la vida; en el horizonte de justicia social, ambiental y de género a partir de la cultura de derechos para la autodeterminación personal de las mujeres, el caminar parejo con los hombres y el cuidado, amor y respeto hacia la *madre tierra* y por la recuperación de las condiciones materiales, simbólicas, políticas y afectivas que posibilitan la sostenibilidad de la vida.

b. La construcción de un marco epistémico común que permitiera el diálogo interétnico, intercultural e intergenérico y la reflexión entre el CDMCH, el grupo del CESMECA y los Colectivos de mujeres tseltales, a partir del reconocimiento de las mujeres indígenas como sujetos de lucha por un horizonte comunitario basado en una episteme nosótrica e intersubjetiva.

Esto permitió entablar renovados diálogos teórico-políticos entre el concepto de patrimonio biocultural (Boege, 2008), y la racionalidad campesina-indígena de las mujeres tseltales (y ch'oles), de la Selva-Norte; lo cual posibilitó una particular reflexión sobre la tierra-territorio como sostén de la existencia material y simbólica, y como base para el ejercicio de su autodeterminación. Al respecto, fueron importantes la concepción de *ch'ul jme'tic* que alude al carácter sagrado de la *madre tierra* y el sentido relacional de las personas con la *sc'ulejal bahlumilal* o riqueza biocultural, herencia de nuestras madres/padres (*jme'jtatik*).

De manera constante las mujeres refirieron que mientras la parcela ejidal se hereda por la línea paterna y ha sido incorporada como uno de los aspectos de la vida comunitaria que atañe a los hombres, la riqueza biocultural, en cambio, es un regalo de nuestras madres/padres, cuyo cuidado trasciende los límites impuestos por el cercamiento de la tierra. Dicho de otro modo, la reflexión en torno al cuidado de *ch'ul jme'tic* y la *sc'ulejal bahlumilal* amplía el campo de acción política de las mujeres en su lucha por la defensa de la tierra-territorio. Por ello, para acercarnos al sentido comunitario de la tenencia familiar sin negar la primacía de la propiedad privada que permea a la propiedad social de la tierra, consideramos importante descentrar el debate sobre la tierra en su sentido agrario y en su entendimiento como recurso, para situar

las reflexiones desde el carácter ancestral y sagrado planteado por las mujeres en su discurso y en su trabajo con la tierra.

- c. Una perspectiva crítica para replantear el debate sobre la sustentabilidad de la vida desde la centralidad que la economía feminista da a la economía del cuidado y la ecología política al cuidado de los bienes naturales.

Un punto inicial ha sido la perspectiva materialista del feminismo ambiental según la cual las relaciones de los hombres y las mujeres están enraizadas en su realidad material en el proceso histórico del capitalismo colonial patriarcal, en sus formas específicas de interacción con el medio ambiente, siendo estructurantes la división sexual del trabajo, la distribución de la propiedad y la distribución del poder (género, clase y etnia), es decir, el control y los privilegios que configuran la posesión y disfrute, las decisiones y la apropiación simbólica sobre la naturaleza y las construcciones ideológicas.

En el proceso impulsado por las mujeres tseltales –y choles– articuladas al CDMCH en la Selva Norte de Chiapas, este punto de partida nos permitió reflexionar sobre la integralidad y multidimensionalidad de la vida, hilada desde su relación con la tierra y los bienes naturales. Aquí fueron importantes las nociones de *scanantayel* (sostener, vigilar, mirar, proteger y hacerse responsable de alguien), y *c'uxubtayel* que remite a los aspectos subjetivos fundamentales para establecer relaciones de respeto y cuidado, sin embargo, también se comprende como regenerar, hacer que sane o que se recupere aquello que ha sido dañado.

También fueron importantes las nociones de *ich'el ta muc'* que remite a escuchar la palabra, tomar en cuenta a los demás, reconocer y respetar la grandeza de cada ser humano, los seres vivos y los entes sobrenaturales; es decir, no solo de los hombres, sino de las mujeres, no sólo de los adultos sino de los más pequeños y más grandes, no solo de las personas sino de los seres vivos y entidades sobrenaturales (López, 2013; 2015). *Xmuc'ub co'tantic* relativo a las acciones para el *engrandecimiento del corazón*, que se haga fuerte nuestra lucha contra el sistema capitalista que pretende llenar de miedo nuestro corazón, de divisiones a nuestras comunidades; que no tengamos miedo por el mal gobierno, que tengamos fuerza, no se haga pequeño nuestro corazón

y que no nos dominen. *Pajal ants winiquetic* relativo a que la lucha por la defensa de la tierra-territorio es al tiempo una lucha por la igual valoración de hombres y mujeres, que nos remite a las transformaciones que deben darse para que hombres y mujeres caminen parejo.

Ch'ul lum qu'inal relativo a lo que se encuentra en, sobre y debajo de la tierra; *ch'ul bahlumilal* que refiere a todo lo que hay en la tierra: montes, lagunas, animales, las nubes, el cerro, lo que puedo ver y lo que no puedo ver. *Ch'ul jme'tic*, es decir, la tierra como una *sagrada madre* relacionada a Dios mismo (es cristiano), que nos lo dejó y por lo que tiene el carácter de sagrada, y madre por lo que ella es la que nos sostiene; también referida como *jchu'tic lum qu'inal* que amamanta, da calor a la sangre y por tanto vida al cuerpo. En este sentido, vender u ofender a la *madre tierra* es como despreciar el regalo que les fue dado por Dios. *Jcuxlejaltic* relativo a vivir bien en comunidad, el cuidado de la *madre tierra*, hablar tsel'tal, recuperando los conocimientos, honrar a las y los ancestros, buena alimentación, salud, trabajo. *Stalel* como el modo de ser indígena y en el plano personal a su naturaleza conferida desde antes del nacimiento, de cómo vengo en mi ser a relacionarme con el mundo, con la tierra, con el cosmos, de la libertad para relacionarse con las personas, con lo comunitario; con una potencialidad reflexiva, crítica y antagónica de las costumbres de los pueblos tsel'tales, en particular de las que oprimen a las mujeres y a la *madre tierra*.

El ensamble de la investigación

La intención de descentrarnos de una *epistemología de la representación* para aproximarnos a una *epistemología de la articulación* implica reconocer que el 'sujeto investigador' y el 'objeto de estudio' se constituyen en los procesos de investigación a la vez que constituyen al conocimiento; es decir que todo conocimiento es subjetivo y por tanto una relación social, de poder. En particular, se ha enfatizado en cómo quienes nos implicamos académica y políticamente en las problemáticas estudiadas, podemos asumir metodológicamente nuestra subjetividad con el diálogo reflexivo, abonando a la generación de conocimientos científicos situados fundamentados en una objetividad rigurosa pero

no neutral, que también transforma a quienes investigan (Haraway 1995; Harding 1996; Cruz, Reyes y Cornejo, 2012).

El conocimiento científico así generado, abarca la necesaria toma de conciencia de la relación que establecemos en el acto de conocer, a partir de nuestra posición como sujeto investigador, socialmente comprometidos y políticamente implicados en los procesos sociales que investigamos. Esto también hace necesario que, en el encuentro, la construcción de vínculos afectivos y el diálogo con el 'sujeto investigado', nos vivamos en la intención política del desplazamiento epistémico. En nuestro caso, no se pretendió experimentar el lugar del 'sujeto investigado' sino encarnar su interpelación, trascender lo declarativo, a partir de la procuración del diálogo intersubjetivo, intercultural e intergenérico, como proceso dialógico, abierto y contingente, atravesado por los conflictos y las inconsistencias de los diferentes campos de acción política (academia, organización social, colectivos de mujeres campesinas tseltales), propios de la investigación con otras-os.

La posibilidad de imaginar metodologías para la reflexividad fuerte y colectiva en el quehacer etnográfico comprometido con la transformación, ha sido abordada por Ruiz y Dauder (2018), desde la conjunción de la epistemología feminista y la investigación activista, como objetividad relacional; esto es como posibilidad colectiva de construir vínculos feministas desde las emociones (de producir conexión y responsabilidad no el distanciamiento y la neutralidad), y de conocimientos con una intención política explícita, al servicio de los procesos críticos de transformación social. Las autoras plantean las prácticas corporales en investigación, la articulación comprometida y las epistemologías fuera de campo como tres artefactos teóricos para el análisis del papel del cuerpo y las emociones en el proceso de investigación, las redes y vínculos que se generan en éste, cómo y desde dónde nos comprometemos en lo que investigamos, las relaciones de poder y las violencias epistémicas en la práctica investigadora, y los dilemas, encuentros y desencuentros entre investigación y activismo.⁷

⁷ Las prácticas corporales en investigación refieren a repensar el valor epistémico del cuerpo, como un lugar de desigualdad social y de empoderamiento, de cómo se regulan y normativizan los cuerpos en la investigación y de las dinámicas inter-corporales "sujeto-objeto"; a hacer consciente y explicitar el entrelazamiento entre la experiencia corporal

De acuerdo con Ruiz y Dauder, en la objetividad relacional, el conocimiento dialógico, comprometido y responsable emerge de las prácticas articuladoras desde el respeto, la escucha profunda y la conciencia de pluralidad de posiciones; el compromiso y la transformación social en la investigación activista, son un principio ético que requiere de herramientas para generar diálogos y no otredades. La articulación en la diferencia es entonces una oportunidad para establecer una relación profunda, en la que se asuma el carácter transformador y no neutro de la investigación, se cuestione el individualismo epistémico y la visión representacionista del conocimiento (concebido como un producto y no como un proceso colectivo), de reconocer la relevancia del sujeto y la subjetividad en el proceso investigador, la recuperación del conocimiento encarnado y experiencial y en el conocer para transformar.

En correspondencia con las autoras, el conocimiento intersubjetivo y dialógico emanado de formas de articulación y acompañamiento desde posiciones desiguales donde se constituyen el "sujeto-objeto" de investigación, de manera social y relacional, conlleva una implicación emocional con quienes se investiga, mediante una mirada parcial que no disocia lo corporal sensorial: la escucha al otro, contacto y sensibilidad. De esta manera, la articulación de diferentes voces y puntos de vista sobre objetivos compartidos, desde las tensiones que genera la heterogeneidad de experiencias asociadas a opresiones que se intersectan, plantea el reto de imaginar metodologías de investigación etnográfica centradas más en procesos, prácticas y acompañamientos que en técnicas para recabar información; que rompan con la distinción rígida y jerárquica de sujeto-objeto como con visiones individualistas y representacionistas de la ciencia, para la articulación de posiciones heterogéneas, desiguales y conflictivas.⁸

propia y la investigación o de cómo se hacen cuerpo los privilegios y vulnerabilidades de quien investiga en los procesos de investigación y en la articulación comprometida con lo que/quienes se investiga. Las epistemologías del fuera de campo refieren a aquellos saberes producidos por sujetos en desventaja epistémica, invisibilizados como no conocimiento, también de los deshechos de la investigación y en las ignorancias que genera (cuerpo, emociones, poder, colectividad y activismo).

⁸ Para Xochitl Leyva (2021), es importante que nos cuestionemos con quién nos articulamos y cómo nos articulamos, además nos llama la atención sobre la tendencia a resaltar la articulación en positivo solo con quienes comparten nuestras perspectivas,

En nuestro caso, el método de investigación ha consistido en articular ámbitos del trabajo político desplegado en tres campos específicos de acción colectiva: el de las mujeres tseltales, el del CDMCH y el del grupo del CESMECA. Al problematizar la experiencia concreta de colaboración entre la academia, el activismo político y los grupos organizados de mujeres, referimos que ninguno de los tres se constituye en colectividad de forma armónica sino en permanente tensión, hacia su interior y su exterior; misma que en un contexto socioambiental, político y económico cambiante, va marcando la pauta de la colaboración, en tanto relación de poder, como posibilidad de establecer el consenso no exento de contradicciones. En este sentido, la tesis no constituye un proyecto en sí, sino que se trata de un ensamble de la información, reflexiones y planteamientos generadas desde la confluencia con divergencias de un objetivo común: trabajar por el reconocimiento pleno de las mujeres campesinas, indígenas y no indígenas, como sujetos de derechos a la tierra y el territorio.

La construcción del consenso en torno a las diferentes aristas de la relación entre el activismo feminista y la academia ha sido producto de un intenso trabajo político asumido por personas concretas, gracias al cual se renueva la posibilidad del vínculo afectivo y el trabajo en torno a la lucha de las mujeres indígenas por la tierra y el territorio. En este sentido, por parte del CDMCH se planteó que la investigación "Territorios para la vida..." fortalecería lo que denominan defensa jurídica estratégica; mientras que como grupo académico nos planteamos una investigación participativa que abonara a la lucha organizada de las mujeres.

En una apretada síntesis, colaboramos en las siguientes actividades de investigación e incidencia política: i), realización de diagnósticos comunitarios en 10 localidades donde tiene incidencia política el CDMCH; ii), el análisis de la información recopilada y la realización

hablan nuestro mismo lenguaje o están en los mismos debates. En cambio, la articulación en su sentido dialógico, no solo de presencia física (o virtual), es también problemática en la práctica, suele presentar límites profundos y plantea grandes retos en relación a quienes no comparten nuestro pensamiento, y que, en el caso que nos ocupa, tienden a ser quienes ejercen formas del poder patriarcal, como sucede con los hombres en relación al pensamiento y las prácticas feministas en los espacios académicos, activistas y de los movimientos antisistémicos, altermundistas y/o feministas.

de talleres en torno a los derechos de las mujeres al uso y usufructo de sus bienes ambientales; iii). Encuentro regional Amor, Cuidado y Derechos de los pueblos sobre su patrimonio biocultural iv), Talleres de selección-germinación de semillas y de soberanía alimentaria basado en los tubérculos; v). Talleres sobre plantas medicinales para la elaboración de jarabes y tinturas. Además de otras actividades que se irán mencionando a lo largo de la tesis.

Un aspecto central de la colaboración ha sido reconocer como sujetos a las compañeras promotoras defensoras indígenas del CDMCH y no reducirlas al papel de traductoras (lo que las sitúa en un ámbito de subordinación), y con ello revalorar sus contribuciones políticas además de su importante labor para resolver el monolingüismo tanto de las indígenas como de las mestizas; lo cual también define el papel que desempeñamos en el proceso de investigación, como académicos y/o mestizos. En el diseño de las entrevistas, los talleres, el Encuentro y otras, fue importante el trabajo intercultural en relación con los objetivos y las estrategias más que la traducción de las preguntas de los cuestionarios, de las mesas de trabajo y de los grupos de discusión. Ello no significa que siempre se logró un trabajo horizontal ni que el pensamiento ni la lengua tseltal —o ch’ol— ocupó un lugar central en el trabajo político; la recuperación de las palabras en tseltal que se plantean en esta publicación responden a una inquietud compartida con algunas compañeras-os.

El proceso de investigación e incidencia requirió un gran esfuerzo de coordinación entre académicos, formadoras en derechos humanos y en agroecología. En la última etapa fue importante la coordinación con Matea Jiménez y Sandra Espinoza para concertar con las compañeras de los Colectivos, el trabajo con Rubén Olivera Córdova de Crisalium Educación, Naturaleza y Transición, A. C. y Lucía Pérez Santis de Nichim O’tanil.

La participación de las compañeras de los colectivos fue diversa, en general como actoras o sujetos y en algunos casos se limitó a su papel como informantes. El punto común de arranque fue el interés compartido en el trabajo en favor de sus derechos como campesinas indígenas a la tierra/territorio en un horizonte que se fue ampliando conforme fuimos avanzando desde el diagnóstico comunitario,

las reflexiones, el análisis y el trabajo concreto relacionado a las alternativas que se fueron definiendo conjuntamente. En este proceso, la colaboración me permitió resolver cuestiones que serían imposibles como un proyecto de investigación individual, dada las posibilidades limitadas que derivan de mi corporalidad, ya referida, en relación con el tema investigado, además de mi manejo deficiente del tselta.

Con todo lo anterior, queda claro que el proceso de investigación ha sido colectivo, como también ha sido gran parte de la reflexión y el análisis de la experiencia. Sin embargo, como he mencionado, esta obra responde a mis inquietudes, de ahí que asumo mi responsabilidad en cuanto a lo aquí contenido. Esta publicación consta de cuatro capítulos. En el primero planteamos los límites del análisis jurídico agrario y el derecho a la tierra para comprender la lucha de las mujeres por la defensa de la tierra/territorio y la sostenibilidad de la vida campesina indígena; se propone ampliar la mirada hacia la relación de las mujeres con los bienes naturales para investigar cuáles son los proyectos políticos que están incidiendo en su vida y los elementos que ellas asumen (o no) en su lucha. En este capítulo presentamos tres mapas elaborados por la Mtra. Gabriela Fenner Sánchez.

En el segundo capítulo analizamos los distintos proyectos políticos territoriales que tienen presencia en la zona Selva Norte de Chiapas relacionados a la tenencia, uso y usufructo de la tierra y los bienes naturales, así como sus implicaciones para las mujeres y sus luchas. En el tercer capítulo, argumentamos que la racionalidad campesina-indígena de las mujeres tseltales (y ch'oles), de la Selva-Norte posibilita una particular reflexión sobre la tierra-territorio como sostén de la existencia material, simbólica y afectiva, base para el ejercicio de su autodeterminación. En el cuarto capítulo analizamos la multidimensionalidad del cuidado a partir del proceso que impulsan las mujeres tseltales articuladas al CDMCH, en su lucha por la sostenibilidad de la vida en la zona Selva Norte de Chiapas.

Las mujeres tseltales y la mediación patriarcal de las relaciones campesinas indígenas con la tierra y los bienes naturales

En este capítulo abordamos la relación de las mujeres con la tierra, distinguiéndola en el análisis de la relación con los bienes naturales. Argumentamos que plantear la investigación como relación de las mujeres a la tierra en tanto propiedad es insuficiente para investigar cuáles son los proyectos políticos que están incidiendo en la vida de las mujeres tseltales de la zona Selva Norte de Chiapas y qué elementos ellas vienen asumiendo (o no) en su lucha por la defensa de la tierra-territorio y la sostenibilidad de la vida campesina indígena. Por ello, proponemos la pertinencia de ampliar la mirada hacia la relación de las mujeres con los bienes naturales para dar cuenta de las mediaciones culturales, religiosas y políticas, también de los efectos materiales (economía), simbólicos (cultura), políticos y afectivos (poder), de los discursos, las prácticas y las instituciones planteadas desde y hacia las mujeres tseltales. Con base en lo anterior y en el actual período neoliberal analizamos cuál es el papel de las mujeres y las problemáticas que ellas identifican.

La relación campesina indígena con la tierra en Chiapas

En México, el despojo de la tierra comunal se recrudeció desde la segunda mitad del siglo XIX, con la imposición del régimen privado de propiedad para favorecer la creación del latifundio agroexportador, a su vez sostenido por la explotación de la fuerza de trabajo campesino indígena. En el país, la movilización campesina indígena por el reconocimiento y la restitución de la tierra comunal fue alentada o aplacada por la ambigüedad y la simulación del Estado mexicano y de los gobiernos estatales, con la mediación impuesta de sus políticas

agrarias, ya sea para otorgar garantías a la propiedad privada en manos de los terratenientes o restringírselas para limitar su poder político.

Para el caso de Chiapas, Reyes (1992), observó que la demanda agraria campesina indígena fue incipiente durante las primeras cuatro décadas del siglo XX cuando el 2.6% de los propietarios poseía el 63% de las tierras censadas mientras el 76.9% poseía el 4.39%. A lo largo del siglo, esta estructura agraria no se modificó en lo sustancial ya que el reparto agrario en la entidad se caracterizó por tardío, retórico, corporativo, ralentizado y represivo, por la nula restitución de tierra ancestral y la protección de la propiedad privada a través de la emisión de certificados de inafectabilidad, la dotación ejidal de terrenos nacionales, así como el uso de la fuerza pública y de las guardias civiles de los terratenientes para reprimir la toma campesina de tierra o, en última instancia, la compra de tierra a los finqueros por el Estado, para la población campesina.

La demanda agraria se politizó con las luchas sindicales organizadas en el cardenismo a finales de los años treinta y la emergencia del movimiento campesino chiapaneco en los años setenta, en el contexto de la gran inversión directa del Estado (hidroeléctricas, pozos petroleros, vías de comunicación) y de la extensión de la ganadería sobre la tierra agrícola para la expansión del capital. A principios del siglo XXI, la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU, 2012) estimaba que más del 60% de la tierra en Chiapas (4.3 millones de hectáreas) estaba inscrita en el régimen de propiedad social y se encontraba en manos de 360 mil sujetos agrarios, en su mayoría hombres; hacia el 2018 el Registro Agrario Nacional (RAN), consideraba que el 97% de los núcleos agrarios eran ejidos que abarcaban el 82% de la superficie social y que el 3% eran bienes comunales que comprendían el 18% de esa superficie (Ver Cuadro 1).

Cuadro 1. Núcleos agrarios y superficie en Chiapas y México

NÚMERO DE EJIDOS Y COMUNIDADES EN EL REGISTRO AGRARIO NACIONAL (Corte al 2018)			
Número de Ejidos		Superficie (hectáreas)	
Nacional	29760	Nacional	82255042
Chiapas	3156 (11% del total nacional)	Chiapas	3563451 (4% del total nacional)
Número de Comunidades		Superficie (hectáreas)	
Nacional	2394	Nacional	17265883.49
Chiapas	89 (4% del total nacional)	Chiapas	782599.36 (5% del total nacional)

Fuente: Elaborado con base en datos del Registro Agrario Nacional

De acuerdo con Diego (2022), la política agraria del Estado mexicano posrevolucionario dispuso la propiedad de la nación sobre los bienes y recursos existentes en el país, y con el reparto agrario simplificó el sentido amplio de la lucha zapatista por la tierra como territorio y cooptó la exigencia de formas autonómicas de gobierno basadas en el control y la administración de la tierra y del territorio por las asambleas y autoridades comunitarias. Desde entonces y aun cuando se considera que el régimen de propiedad social de la tierra no determina lo comunitario (Robles, 2000), podemos señalar que la posesión de tierra en calidad de ejidos y bienes comunales ha representado una condición mínima necesaria para la reproducción física, social, económica y espiritual de los pueblos campesinos indígenas, para el ejercicio de sus derechos fundamentales y de los procesos autonómicos.

Sin embargo, contrario a esta salvaguarda, en el año de 1992 se consumó jurídicamente la cancelación de la reforma agraria iniciada en los años ochenta, con lo cual el Estado mexicano puso fin al reparto agrario y abrió la tierra ejidal y comunal al modelo neoextractivista, no obstante, aún sin decretar la desaparición formal de la propiedad social. Para hacer operativa esta contrarreforma se diseñó el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), implementado por el gobierno federal de 1993 al 2006.⁹

⁹ El PROCEDE fue un programa del Gobierno Federal coordinado por la Secretaría de la Reforma Agraria que abarcaba diferentes fases: ratificación de linderos y plano definitivo,

A lo largo de estos años, diversos grupos al interior de los ejidos y de organizaciones campesinas e indígenas y no gubernamentales se movilizaron en rechazo de este programa y en contra de esta política privatizadora; a través de redes estatales y nacionales denunciaron la parcialidad de la información gubernamental sobre el PROCEDE; la coerción ejercida desde el aparato gubernamental a ejidatarios/as, comisariados y asambleas ejidales; el condicionamiento de obras, servicios, créditos, programas sociales y proyectos productivos; la ilegitimidad e ilegalidad con la que se aprobó la certificación en asambleas sin quorum y el divisionismo interno generado por esta imposición.¹⁰

A pesar de lo anterior (RAN, 2017), la vigencia del ejido en Chiapas se aprecia en el hecho de que solo el 3.5% aceptó el Dominio Pleno (0.49% de la superficie de propiedad social en la entidad), no obstante que el 85% ha sido certificado (77% de la citada superficie). Cabe señalar que estas cifras ocultan a los grupos en los ejidos que resistieron a ser regularizados pese a quedar excluidos del Programa de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO).

Cuadro 2. Ejidos y superficie certificada en Chiapas y México

EJIDOS CERTIFICADOS, PARCELAS CERTIFICADAS Y PARCELAS CON DOMINIO PLENO (Corte al 2017)									
Ejidos certificados			Parcelas certificadas		Ejidos con dominio pleno		Parcelas con dominio pleno		
Número			Número	Superficie	Número		Número	Superficie	
Nacional	28431	95.5%	5570480	30382311.87	5875	19.7%	284941	3516625.20	4.27%
Chiapas	2,690	85.2%	417,593	1417889.46	112	3.5%	2,019	17491.38	0.49%

Fuente: Elaborado con base en datos del Registro Agrario Nacional

actualización del padrón de ejidatarios, delimitación y confirmación de tierra de uso común, certificación parcelaria individual y titulación de solares urbanos. El régimen de Dominio pleno es cuando legalmente los ejidatarios se convierten en propietarios privados individuales de su parcela y de su solar, las cuales ya no están sujetas al régimen ejidal sino al régimen de la propiedad privada, regida por el derecho común.

¹⁰ Declaración pública del Encuentro Nacional contra PROCEDE y PROCECOM, 2003.

En este turbio contexto, en su gran mayoría fueron los hombres quienes decidieron sobre el PROCEDE y quienes, al aceptarlo, recibieron a su nombre los certificados parcelarios. De las más de 417 mil parcelas certificadas en la entidad, son hombres el 80% de sujetos con calidad de ejidatario, el 71.9% de comunero y el 75.3 de posesionario (Ver Cuadro 3); lo cual es similar a los sujetos con calidad de ejidatario (78.3%) y comunero (78.3%), en los núcleos agrarios que no fueron certificados (Ver Cuadro 4). En cuanto a las mujeres, llama la atención que el porcentaje de quienes accedieron a un certificado parcelario es mayor en los bienes comunales (28.1%) respecto de los ejidos (19.6%); y que en los núcleos agrarios certificados el 35.7% son avocindadas (sin tierra de cultivo propias), lo que nos indica que el acceso a un solar para la vivienda es lo que más se viene naturalizando como posesión para las mujeres.

Cuadro 3. Sujetos agrarios en núcleos agrarios certificados en Chiapas y México

SUJETOS DE NÚCLEOS AGRARIOS CERTIFICADOS (Corte al 2019)					
Número de sujetos que cuentan por lo menos con un certificado parcelario o de uso común vigente o aquellos que tienen la calidad de ejidatario o comunero aun cuando no se les ha expedido documentos					
Calidad	Sexo	Chiapas	%	Nacional	%
Ejidatarios 1/	H	273550	80.4	2211667	75.3
	M	66499	19.6	726975	24.7
	TOT	340049	100	2938642	100
Comuneros 2/	H	56288	71.9	595684	70.7
	M	22025	28.1	246497	29.3
	TOT	78313	100	842181	100
Posesionarios 3/	H	40672	75.3	488762	71.2
	M	13309	24.7	197789	28.8
	TOT	53981	100	686551	100
Avocindados 4/	H	3821	64.3	99226	68.8
	M	2120	35.7	45068	31.2
	TOT	5941	100	144294	100
Total 5/	H	374331	78.3	3395339	73.6
	M	103953	21.7	1216329	26.4
	TOT	478284	100	4611668	100

1/ Número de sujetos con calidad de Ejidatario, que cuentan con por lo menos un certificado parcelario o de uso común vigente o aquellos que tienen la calidad de ejidatario aun cuando no se les han expedido documentos.

2/ Número de sujetos con calidad de Comunero, que cuentan con por lo menos un certificado parcelario o de uso común vigente o aquellos que tienen la calidad de Comunero aun cuando no se les han expedido documentos.

3/ Número de sujetos con calidad de Posesionario en Ejidos, que cuentan con por lo menos un certificado parcelario o de uso común vigente.

4/ Número de sujetos con calidad de Avocindado en Comunidades, que cuentan con por lo menos un certificado parcelario o de uso común vigente.

5/ Suma del total de sujetos agrarios en núcleos agrarios certificados.

Fuente: Elaborado con base en datos del Registro Agrario Nacional

Es así como, debido al precepto de que los hombres son los titulares del derecho y contrario a la creciente reivindicación y el debate sobre los derechos de las campesinas indígenas, la mayoría de las mujeres quedó al margen de todo reconocimiento como sujeto de derechos agrarios. La magnitud de lo anterior se comprende si consideramos como Pérez y Mackinlay (2015), que la reforma agraria de 1992 consagró el principio individualista y eliminó las restricciones jurídicas que obligaban al titular del derecho agrario a actuar en beneficio de su familia, el ejido y la sociedad en su conjunto: el carácter patrimonial de los derechos agrarios (la única vía legal para su transmisión era la hereditaria), la obligación de mantener la tierra en permanente explotación, la obligación de cultivar la tierra con trabajo personal y el carácter no acumulable de los derechos.

Cuadro 4. Sujetos agrarios en núcleos agrarios sin certificar en Chiapas y México

Núcleos agrarios no certificados					
Reconocidos con calidad ejidatario/comunero por resolución presidencial o sentencia de tribunal agrario en ejidos y comunidades no certificados					
Calidad	Sexo	Chiapas	%	Nacional	%
Ejidatarios 1/	H	31152	78.3	131430	74.6
	M	8637	21.7	44738	25.4
	TOT	39790	100	176169	100
Comuneros 2/	H	4295	78.3	125813	71.8
	M	1191	21.7	49304	28.2
	TOT	5487	100	175118	100
Total 3/	H	35448	78.3	257244	73.2
	M	9828	21.7	94042	26.8
	TOT	45277	100	351287	100
1/ Número de sujetos reconocidos con calidad de Ejidatario.					
2/ Número de sujetos reconocidos con calidad de Comunero.					
3/ Suma del total de sujetos agrarios en núcleos agrarios sin certificar					

Fuente: Elaborado con base en datos del Registro Agrario Nacional

Pérez y Mackinlay advierten que de 1917 a 1992 el ejido y los bienes comunales se rigieron por las mismas disposiciones jurídicas y su funcionamiento estuvo sujeto a reglas homogéneas de inalienabilidad, intransmisibilidad, imprescriptibilidad, inembargabilidad e indivisibilidad vinculada a derechos individuales. Con la reforma agraria de 1992, la estructura del derecho de propiedad social tuvo cambios sustanciales por las que los ejidos solo mantienen sus características de forma y ahora cuentan con la facultad de disponer libremente del destino de su tierra, es decir, de "transmitir el uso y usufructo de las tierras ([Ley Agraria], art. 45), de aportarlas al capital social (LA, art. 75), de ofrecerlas en garantía (LA, art. 46) de convertirlas al dominio pleno (LA, art. 23, frac. IX), de acordar la terminación del régimen ejidal (LA, art. 23, frac. XII)" (Pérez y Mackinlay, 2015: 57).

Podemos argumentar con Pérez y Mackinlay (2015) que la reforma salinista demolió las bases jurídicas de la propiedad social e impuso sobre esta la primacía del régimen de propiedad liberal, no obstante, las salvaguardas del derecho indígena al territorio en el ámbito nacional e internacional, del que todavía gozan los sujetos agrarios, en particular de los bienes comunales, por su origen histórico y, a veces, el tamaño o la composición étnica de sus titulares. Esta primacía ha tenido importantes consecuencias en la vida de las mujeres porque la acentuada titulación neoliberal de las parcelas no les garantiza el acceso y control sobre la tierra y los bienes naturales, al reproducir valoraciones que perpetúan la mediación de los hombres en ámbitos como el familiar, comunitario ejidal y nacional; como el argumento de que no pueden heredar la tierra porque no saben ni pueden trabajarla.

Frente a las formas de institucionalización y legalización de la violencia estructural contra las mujeres, que las coloca en una gran desigualdad ante los hombres, producida por la reforma al Artículo 27 Constitucional y la implementación del PROCEDE en Chiapas, desde el año 2004 y con un posicionamiento feminista antisistémico, el CDMCH se constituyó en un actor importante en la defensa de los derechos a la tierra y el territorio de las mujeres campesinas e indígenas. Entre los años 2004 y 2005, el CDMCH realizó el *Diagnóstico sobre mujeres, tierra y propiedad en Chiapas* (Olivera y Ortiz, 2008); a partir de los resultados, que se corroboran en el Cuadro 4, argumentaron que además de

reproducir su condición subordinada de género, la exclusión de las mujeres campesinas de la propiedad de la tierra y la inseguridad jurídica profundizan su situación de pobreza o pobreza extrema y les impide tener una vida digna.

Con base en este diagnóstico, el CDMCH consideró que aun cuando precarizada por la globalización neoliberal de la economía nacional, la producción agrícola de subsistencia, y por tanto la propiedad de la tierra, son fundamentales en regiones periféricas como Chiapas. También advirtieron que la tenencia de la tierra y la pertenencia territorial, como elementos sustanciales de la identidad campesina y de la cosmogonía que asocia los rituales a la sagrada tierra con las normas matrimoniales y la herencia, están configuradas por relaciones desiguales de poder que niegan a las mujeres la posibilidad de ejercer sus derechos comunitarios y ciudadanos, tales como participar en las asambleas, tomar decisiones colectivas y asumir cargos de representación ejidal o comunal.

Desde esta perspectiva, más que la *complementariedad en dualidad*, se enfatizó la cultura de dominación e invisibilización de las mujeres ya que si bien consagrada la igualdad jurídica, ni el derecho positivo ni el indígena las han reconocido como sujetos de derecho a la propiedad de la tierra. Y que, por un lado, la exclusión histórica del derecho a la propiedad de la tierra por el hecho de ser mujeres ha sido naturalizada como parte de sus subordinaciones de género; por otro, ha profundizado el dominio y la mediación de los hombres como propietarios y jefes de familia, de las autoridades comunitarias-ejidales y del Estado. Es decir, evidencian la *complementariedad en desigualdad* que ha colocado a las mujeres campesinas indígenas en una situación de mayor riesgo feminicida,¹¹ de explotación económica, opresión étnica y dominación política que han acelerado su integración violenta al mercado informal de trabajo.

¹¹ Definida como un mecanismo de dominio, control y opresión hacia las mujeres "Es el producto de una organización social basada en la dominación de hombres sobre mujeres, caracterizada por formas agudas de opresión de las mujeres con sus constantes mecanismos de desvalorización, exclusión, discriminación y explotación. Además de ser un grave problema social, constituye un crimen de Estado porque éste no garantiza la seguridad y vida de las mujeres y cuando son víctimas de violencia, no es capaz de protegerlas y de evitar su asesinato" (Lagarde, 2005 en Olivera y Ortiz, 2008: 330).

Ahora bien, en este proceso el CDMCH reconoce que, por parte de las mujeres campesinas indígenas, "también ha sido fundamental el despliegue de sus potencialidades subjetivas, el desarrollo de su conciencia social, su capacidad y práctica organizativa, el reaccionar ante la injusticia, la opresión política y la violencia de género, abriendo causas a la expresión de su rebeldía" (Olivera y Ortiz, 2008: 339).

Además, se analizan los efectos privatizadores de la reforma salinista sobre la tierra ejidal y comunal, entre ellos la ruptura del principio de beneficio familiar del reparto agrario ya referido que, en este caso, se argumenta, profundiza la exclusión e inseguridad jurídica de las mujeres, con un alto costo material y emocional para ellas. Esta violencia estructural¹² también plasmada en reglamentos internos ejidales, se encarna en el despojo que padecen de sus hijos u otros parientes cuando ellas heredan la parcela (viudez), o de sus parejas en caso de separación o abandono, o de las autoridades comunitarias (varones). Además, la justicia del perdón se ejerce en contextos y estructuras jerárquicas que tienden a reproducir la posición subordinada de las mujeres en la familia y la comunidad; incluso, con tentativas de homicidio (Saavedra, 2018). Y el acceso a la justicia se dificulta por el machismo, el clasismo y el racismo, y debido a que las mujeres por lo general carecen de títulos de propiedad y de la valoración comunitaria como sujetos de derechos agrarios.

Con base en lo anterior, se planteó la importancia del trabajo de formación y organización política como fue el caso de la campaña *Mujeres sin Tierra y sin derechos nunca más* (2004) para la construcción de una cultura de derechos, es decir, de relaciones, instituciones y simbolismos de igualdad entre hombres y mujeres, sin discriminación étnica, desigualdad de clase ni violencia económica, política y social. El reconocimiento de los derechos de las mujeres a la propiedad de la tierra como un horizonte político, abarcó la reivindicación de los

¹² Por violencia estructural se alude a aquella que "No proviene de la acción violenta de una persona específica sino es el resultado del sistema social en el que sus miembros tienen oportunidades desiguales de acceder a los recursos, a la justicia, a la toma de decisiones y a los beneficios del desarrollo, es decir, al poder. La pobreza, la marginación, la exclusión y la desintegración social son indicadores de la violencia estructural" (Olivera y Cárdenas, 2000 en Olivera y Ortiz, 2008: 330).

derechos de sucesión y de participación en cargos de representación y de toma de decisiones que implica la consulta sobre los megaproyectos. Lo anterior, a partir de la ciudadanía étnica,¹³ del litigio estratégico y del pluralismo jurídico fundamentado en el derecho internacional en el que se sustentan los derechos de las campesinas indígenas, en específico a tener tierra.¹⁴

Es importante señalar que, a lo largo de esta campaña, también se documentaron reclamos y cuestionamientos de las mujeres: "yo no tengo parte de terreno, no tengo, solamente los hombres, solamente él tiene; pero yo también lo sufrí, lo luché también"¹⁵, sin que ello significase la reivindicación de ser titulares de la propiedad de la parcela sino, en principio, su rechazo a ser privadas de ese bien que consideran familiar.

Este mismo planteamiento que, considero, prioriza una perspectiva jurídica y política, es el que ha guiado el trabajo académico coordinado por Mercedes Olivera Bustamante en el CESMECA-UNICACH y nuestra colaboración con el CDMCH. En este sentido, también considero que nuestro análisis de las luchas por lo comunitario en Chiapas puede nutrirse de los estudios sobre la comunalidad, la producción de lo común o las tramas comunitarias, desarrollados, en particular, a partir de los procesos sociales situados en el estado de Oaxaca, México. Esta perspectiva nos coloca, como grupo académico, frente al reto de ampliar nuestra mirada centrada en el Estado y en acciones para la construcción de la demanda hacia lo comunitario y las acciones para la

¹³ Para el CDMCH la ciudadanía es el proceso de información, interiorización, práctica y defensa de los derechos de las mujeres; la ciudadanía étnica refiere a este proceso en relación con los derechos indígenas, es decir, tanto los que se tienen por ser mujeres (derechos individuales) como los que refieren a su condición étnica (derechos colectivos).

¹⁴ Con horizontes de deseo, Raquel Gutiérrez (2017) refiere que el despliegue de las luchas sociales abre caminos de transformación social y política que en muchas ocasiones permiten ampliar las perspectivas de aquello a lo que se aspira. Sin embargo, una problemática en las potentes posibilidades de transformación política, económica y social bajo un horizonte comunitario-popular insinuadas en América Latina a comienzos del siglo XXI ha sido que se han visto empantanadas por la sistemática política de «construcción de Estado» impulsada por los gobiernos progresistas.

¹⁵ Testimonio de mujeres indígenas de la región Selva-Norte, En CDMCH (2006), *Mujeres sin tierra y sin derechos, ¡Nunca más!* Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=HKeqauWqMZw>

construcción del mandato (Gutiérrez, 2018). Así, esta obra se teje desde una perspectiva antropológica en torno a saber cómo trascienden en las luchas por la tierra-territorio, los cuestionamientos, reclamos y planteamientos de las campesinas indígenas por la construcción de sentidos antipatriarcales en la colectividad-comunidad.

Las luchas por un horizonte comunitario popular (Gutiérrez; 2018; Gutiérrez y Rátiva, 2020) se comprenden por su centralidad en la reproducción material y simbólica de la vida colectiva y las multiformes prácticas políticas comunitarias que regulan la perdurabilidad y el equilibrio de los vínculos producidos, haciéndose cargo, también, de la diferencia sexual. Son esfuerzos colectivos, económicos y políticos, por vínculos y significados compartidos, gestionados y reproducidos con el trabajo de servicio para el sostenimiento de la vida común, de interdependencia humana y no humana. Se trata de conocimientos, significados, actividades y prácticas desplegadas colectivamente contra y más allá (antagónicos) de las separaciones impuestas por los procesos del capitalismo, el patriarcado y la colonialidad a la existencia colectiva, de la sociedad y la naturaleza, de las mujeres del conjunto de los varones (binarismo de género/mediación patriarcal) y la desposesión de los medios de existencia, con la consecuente explotación de la tierra y sus bienes naturales.

Esta propuesta propone algunas claves analíticas para profundizar en la comprensión de lo comunitario, basadas en experiencias concretas en México, Guatemala y Bolivia, entre otras: i) Lo comunitario no es necesariamente indígena y lo indígena no es necesariamente comunal; ii) Lo comunitario se realiza como actividad en una trama de interdependencia, son relaciones sociales que se producen y refuerzan generalmente contra y más allá de las relaciones sociales capitalistas; iii) Lo comunitario es producto de la capacidad humana de cultivar, revitalizar, regenerar y reconstruir lo necesario para garantizar la vida colectiva, contra y más allá de las separaciones y negaciones que impone la lógica de despojo y explotación patriarcal del capital, reforzado por el Estado liberal y sus formas políticas; iv) dada su plasticidad, la (re)producción de lo común es una práctica política no estado céntrica aunque no necesariamente anti estatal.

Desde esta perspectiva, Gladys Tzul (2018; 2018b) aborda la realidad indígena en *Chuimeq'ena'*, Guatemala, cuestionando el enfoque de la inclusión/exclusión de las mujeres en las tramas comunitarias, al que califica como una falsa interpretación producto de la cultura feminista liberal estadocéntrica. Tzul argumenta que el control de los medios concretos para la reproducción de la vida (agua, caminos, boques, cementerios, escuelas, lugares sagrados, rituales, fiesta, etc.) está en el centro de los intereses de los sistemas de gobierno indígena, sostenidos por el trabajo de servicio para cuidar, producir y regenerar lo común que se distingue del trabajo para el sostenimiento familiar cotidiano. Así, la propiedad comunal organizada por una estructura de parentesco de apellidos patrilineales se considera como una estrategia jurídico-política para frenar la embestida liberal de expropiación de la tierra comunal con poderosos efectos en la conservación de la cohesión interna.

La misma autora propone analizar la condición de las mujeres como *inclusión diferenciada a las tramas comunitarias* por la cual, en el antagonismo entre la política comunal y la política liberal del Estado, ellas tienen un papel estructural más que marginal en la producción de la decisión colectiva y la autoridad comunal, expresada como una lucha territorial por la defensa permanente de la soberanía comunal para autogobernarse y de resistencia a la forma liberal y a la ocupación capitalista del territorio que expropia y subsume lo comunal indígena a formas individuales de representación ciudadana. Sin embargo, advierte que la organización comunal de la propiedad genera sus propias contradicciones, tal como la limitante que representa para las mujeres el tener que organizar la reproducción de la trama de la vida y la conservación del acceso a la tierra y sus bienes, únicamente desde el acotado formato matrimonial.

El horizonte comunitario popular, sin duda, posibilita renovar el diálogo con las mujeres y enriquece nuestros análisis y objetivos en torno a la autonomía y autodeterminación personal y comunitaria. Sin embargo, en el caso mexicano y particularmente en la zona Selva Norte, considero con Gutiérrez y Rátiva (2020) que la propiedad de la tierra y la herencia se han establecido bajo la influencia colonial y nacional-estatal reforzando la invisibilización del trabajo de las mujeres. De ahí que, más que conceptualizar la condición de género de las campesinas

indígenas como una *inclusión diferenciada*, es pertinente abordarla como una *complementariedad en desigualdad* (Espinosa, 2009) partiendo del hecho que los ejidos y comunidades son propiedad social y como tal una producción patriarcal del común, ante lo cual se afirman distintos posicionamientos de las campesinas indígenas.

Es en la tensión de estos cambios que considero importante indagar cómo viven las mujeres campesinas indígenas su relación con la tierra en tanto propiedad social, y los bienes naturales, en tanto riqueza material y simbólica (re) producidas por la lucha y el trabajo campesino indígena. Lo anterior en procesos sociales en los que, por un lado, las mujeres padecen, denuncian y confrontan la legalización del despojo gran empresarial de su tierra-territorio como pueblos indígenas y campesinos; y por otro, los despojos de sus tierras por ser mujeres, relacionados a una subjetividad que no las reconoce como sujetos de derechos agrarios. En particular, me interesa destacar las reflexiones críticas de las desigualdades y los principios y valores postulados por las mujeres tseltales, en el marco político de la *complementariedad equitativa* (Espinosa, 2009) que pone en el centro la sostenibilidad de la vida campesina indígena.

La ecología política (Santamarina, 2008) subraya la importancia de comprender los mecanismos de poder que subyacen a la práctica de naturalizar a las culturas y a los diversos otros como a la práctica de culturalizar a la naturaleza; incorpora en sus análisis a las relaciones entre economía, ecología y poder que determinan los usos del medio ambiente, la historia del capitalismo y su crítica, y a la desigualdad que ha generado el capitalismo a escala global y sus impactos sobre el medio ambiente. En este sentido, un tercer enfoque que retomo para profundizar en la relación de las mujeres con la tierra y los bienes naturales se teje a partir de las luchas y los postulados de “poner la vida en el centro”, que ha tomado relevancia en los enfoques feministas de la economía emancipatoria y de la ecología política.

Desde esta perspectiva, al enfatizar la construcción política de la naturaleza y los efectos materiales de los discursos, las prácticas y las instituciones relacionadas a ésta en un mundo globalizado, se plantea la trascendencia del análisis de las causas estructurales de la actual degradación ambiental. Es el caso de la privatización y estatización

de los recursos naturales, también de la erosión de los sistemas de conocimiento y el manejo de éstos, derivadas del entronque entre el proceso histórico del capitalismo colonial patriarcal y las bases preexistentes de las desigualdades económicas, sociales y políticas; sus efectos de género en las mujeres, en su tiempo, nutrición, ingresos y salud; en las redes de sobrevivencia social y conocimiento indígena; así como en las respuestas que hombres y mujeres dan a las amenazas sobre las bases materiales de su reproducción.

En este aspecto, el feminismo ambiental (Agarwal, 2004) enfatiza que las relaciones de los hombres y las mujeres con la naturaleza están enraizadas en su realidad material, en sus formas específicas de interacción con el medio ambiente, estructuradas por la división sexual del trabajo, la organización de la producción y la reproducción, la distribución de la propiedad y del poder basado en el género, la clase y la etnia, así como por la ubicación geográfica; es decir, por el control y los privilegios que configuran la posesión y el disfrute, las decisiones y la apropiación simbólica sobre el mundo no humano y las construcciones ideológicas como género, cultura y naturaleza.

En este contexto, un reto para el desarrollo de una estrategia de protección y regeneración ambiental sustentable en los movimientos ecologistas "es el reconocimiento de la interrelación e interdependencia entre los diferentes componentes materiales de la naturaleza [vegetación, tierra, agua, animales, etc.] y entre la naturaleza y la sustentabilidad humana" (Agarwal, 2004: 275-6). Mientras, un reto en la práctica de las ciencias sociales es ser un instrumento para la reflexión crítica y una herramienta para la liberación humana. Se trata del sentido político del quehacer en el campo social y humanista, para desestabilizar la jerarquía de poder y control al abonar a los procesos sociales que apelan a la constitución de nuevas bases para la existencia y rearticulaciones significativas de la subjetividad y de la alteridad en sus dimensiones económica, ecológica y del poder.

La condición campesina indígena en la Selva Norte de Chiapas

G. Lenkersdorf (2010) argumenta que previo a la invasión colonial del siglo XVI, el área maya se diferenciaba del altiplano mexicano por la existencia de naciones sin Estado. Entonces, la cohesión social se

basaba en la convivencia de un territorio reconocido como propio y en convicciones religiosas compartidas, sin una organización sociopolítica y estructuras centralizadas de gobierno que fundamentaran la posesión terretorial por algún tipo de nobleza hereditaria. Cada nación hablaba una lengua distinta (tojolabal, chuj, ch'ol, tsotsil, tseltal) y ocupaba su propio territorio compacto y continuo, sin depender de un centro rector. El cuerpo político territorial se fundamentaba en la conjunción montaña-valle (*huyub-tagah* en quiché, *tzul-tak'a* en kekchí, *yub-kixkub* en pokomchí, *altépetl* en náhuatl "agua-cerro").¹⁶

La autora refiere que la configuración montaña-valle brindaba una diversidad ecosistémica que permitía a cada nación ser económicamente autosuficiente pero no aislada, al disponer de tierras alta y baja y posibilitar el intercambio de productos de tierra fría con los de tierra caliente, como de pescados y mariscos. También, dentro de la religiosidad maya, constituía al madre-padre a quien se venera y ofrenda, compuesto por una deidad femenina, la tierra o valle, y una deidad masculina, la montaña. El pensamiento dual, los principios de interdependencia y diversidad complementaria, así como el carácter sagrado del territorio propio de cada nación maya, se manifestaban como la base ecológica del sistema organizativo que interrelacionaba a los habitantes de las montañas con los que vivían en las llanuras y en las orillas de los ríos. De ahí que, previo a la invasión española, el concepto de gobernar tenía un sentido diferente ya que se ejercía en común, a través de un tipo de consejo de ancianos (*aghuetic*, en tseltal), cargo que era selectivo y no hereditario.¹⁷

¹⁶ La organización política de estos pueblos se modificó en las diferentes épocas de su historia y según las circunstancias regionales, aunque los principios básicos de su concepción del mundo subsistieron durante milenios.

¹⁷ De acuerdo con G. Lenkersdorf (2010), tseltales, al igual que ch'oles y lacandones son parte de la civilización maya que habitó la ahora denominada Selva Lacandona desde el período clásico más tardío (500 D.C.), tiempo en el que se desarrollaron las ciudades de Toniná en el actual valle de Ocosingo, de Palenque en las profundidades de la selva y de Yaxchilán y Bonampak a lo largo de las riberas del Usumacinta. Luego del resquebrajamiento de la unidad política maya hacia el siglo X, la región siguió habitada por comunidades aldeanas autocontenidas y dispersas que practicaban una agricultura de roza y quema; sin algún sitio que fuese su capital, cada poblado constituía un elemento de su *huyub-tagah*, un territorio amparado por su deidad tutelar Cerro-valle, con una escasa división social del trabajo y producción de excedentes.

G. Lenkersdorf (2010) narra cómo el régimen colonial alteró las descentralizadas estructuras políticas locales y regionales atomizando a las antiguas naciones, entonces sin una economía acumulativa ni una ideología expansionista, implantando nuevas estructuras, instituciones y nombres con la creación de la provincia de Chiapa. Sin embargo, el dominio español se ralentizó en la zona oriente de la Selva Lacandona ya que, con excepción del antiguo pueblo lacandón, que permaneció insumiso hasta finales del siglo XVII, los pueblos tseltal y ch'ol fueron sometidos al pago de tributos con mucha crueldad debido a su baja producción de excedentes y por carecer de productos con alto valor comercial.

De tal manera que en la zona maya el cacicazgo no tenía raíces prehispánicas, sino que fue impuesto por los invasores españoles al instituirse las encomiendas. Sin embargo, estos caciques indígenas fueron objeto de terror por parte de los encomenderos debido a las dificultades que tenían para organizar el trabajo y cumplir con la entrega de los tributos, de lo cual eran responsables; además, carecían de beneficios reales pese a la promesa de ser exentados con sus descendientes del pago de tributos. Por ello, como forma de resistencia, huían a la selva para mantener una autonomía plena del dominio español y del yugo de la civilización impuesta.

A mediados del siglo XVI, refiere la autora, los dominicos arribaron a Chiapas y formaron seis distritos administrativos eclesiásticos para favorecer el control religioso y civil de las poblaciones nativas. Apoyados por la Corona, estos frailes fueron un contrapeso a las arbitrariedades de los encomenderos, sin embargo, también constituyeron una carga para los pueblos al imponer caciques, gobernadores y fiscales indígenas a su servicio. De hecho, en los pueblos mayas la categoría de cacique desapareció a finales de siglo XVI y con ello fracasó el intento de crear una nobleza mediatizadora hereditaria a la manera europea.

Para evangelizar a los pueblos y extender sobre éstos las estructuras centralizadoras de la provincia de Chiapa, los dominicos aprendieron sus lenguas, desintegraron, reubicaron y congregaron a aquellos asentados en las cimas o laderas de las montañas a zonas planas según la traza colonial española; de esta manera, sometieron la relativa autonomía territorial de estos pueblos al control parroquial, según

capillas, santos tutelares y tributos independientes, constituyeron un mundo comunitario aislado y parcelado, y los expusieron a una mayor mortandad.¹⁸

Las poblaciones tseltales y ch'oles asentadas en la Selva Lacandona fueron congregadas hacia sus márgenes en el oriente. Las primeras dieron vida a los pueblos de Ocosingo, Yajalón, Chilón, Petalcingo y Bachajón; este último producto de la congregación inducida por fray Pedro Lorenzo de la Nada hacia 1564, de tres poblados que se encontraban asentados en la selva: *Xuxuycapa*, *Tuni* y *Lakma'* (de Vos, 2001). Las segundas dieron vida a los pueblos de Palenque, Tumbalá y Tila. Todos bajo el control político de la provincia de Chiapa con centro en la Ciudad Real, adjudicada a la gobernación de Guatemala.

Hasta hace poco la literatura sobre la región Selva Norte confería a los actuales lacandones, de quienes se considera que históricamente han permanecido ligados a la selva, la cualidad de mantener una economía colectivista, una religiosidad cósmica y una relación armónica con ella; de preservar sus referentes conceptuales de cultura maya, sin fuertes influencias externas, materializados en su tradición oral, sus acervos míticos y rituales, así como en la agrobiodiversidad de sus milpas. A diferencia de los pueblos tseltales, ch'oles y tojolabales, que desde la colonia "fueron desarraigados [de la selva] y asentados en zonas periféricas, perdiendo muchos elementos de su universo social y cultural" (Singer, 2000: 45).¹⁹

¹⁸ A fines del siglo XVI (G. Lenkersdorf, 2010), la población indígena de la provincia de Chiapa estaba concentrada en alrededor de 90 poblados; la gran mayoría contaba con 200 o 300 tributarios, pocos tenían 300 o 400 y solo 3 sobrepasaban estas cifras (Tecpatán entre los zoques, Comitán entre los tojolabales y Chiapan entre los chiapanecas).

¹⁹ De acuerdo con Singer (2000), los lacandones conciben un cosmos amenazado de destrucción y que, al mismo tiempo, alberga esperanzas de sobrevivencia, a través del equilibrio que los hombres están obligados a mantener. Los mitos narran de qué manera nacieron sus dioses, que a su vez dieron nacimiento a los humanos y crearon los astros para asegurar la reproducción del universo, separaron las aguas de la tierra y los distintos niveles del universo: el cielo, la tierra y el inframundo; así como crearon a los animales silvestres y míticos. En el centro del mundo crece la ceiba, árbol cósmico y sostén del mundo, cuyas raíces salen del inframundo y cuya copa alcanza el cielo. Los lacandones elaboraron un complejo sistema ritual para que sus dioses no destruyan el cosmos y atiendan la renovación cíclica de la selva y la alternancia de las fases de vida y muerte de los seres humanos, quienes ocupan la tierra y enseñan a sus descendientes que sólo mediante la realización de ceremonias y el copal pueden asegurar el renacimiento de sus dioses, el retorno del Sol al amanecer y el equilibrio de los principios de

La transformación de la provincia de Chiapa en una alcaldía mayor significó más presencia del Estado, a través de la figura del alcalde mayor y la república de indios como formas de autogobierno local de tipo municipal (alcaldes, regidores y cabildo). El cabildo municipal operó hasta inicios del siglo XIX, a manera de consejo, con la participación de quienes se habían ganado el respeto del pueblo, en general personas mayores de edad, conocidas como Principales, semejante a lo que pudo ser la costumbre prehispánica. Si bien impuesto, el cabildo municipal se arraigó en los pueblos mayas con relativa autonomía, de acuerdo con sus tradiciones y circunstancias regionales ya que la mayoría escapaba de la vigilancia estatal. El grado de independencia y autogestión se observa en la elección y la legitimidad de las autoridades locales que no dependía tanto del Estado como de los pueblos.

En cambio, los cargos municipales como el de alcalde o regidor fueron poco deseados por los indígenas, quienes al quedar en medio de los conflictos y la rivalidad de los poderes eclesiásticos y civiles que se disputaban su obediencia, eran objeto de encarcelamiento, azotes y maltratos. Además, los privilegios del Estado no se recibían por el linaje sino por el cargo; de tal manera que solo el gobernador y los integrantes del cabildo estaban exentos de los trabajos comunales. Por otro lado, ninguna de las provincias eclesiásticas en la zona maya correspondía al antiguo territorio de una nación ni a una uniformidad lingüística, así como, si bien importante, la república de indios debilitó los vínculos entre comunidades pertenecientes a la misma nación (G. Lenkersdorf, 2010).

Así, la elaborada religiosidad indígena fue desarticulada y el gobierno de consejos en su acepción prehispánica fue parcelado, decapitado y empujado a la clandestinidad más absoluta por el asesinato y muerte de los sacerdotes y Principales indígenas (hombres y mujeres), los crueles castigos corporales, la destrucción de los centros ceremoniales y de la memoria escrita. Sin embargo, la concepción cristiana del Hombre dividido en dos partes, cuerpo y

complementariedad y solidaridad de los que depende la vida colectiva. Los mitos y las prácticas rituales son la culminación tangible de un proceso de reflexión colectiva acerca de su existencia. Los rituales lacandones no hacen más que posponer, una y otra vez, la fecha del último cataclismo.

alma, una perecedera y otra inmortal, no logró desplazar el universo mitológico de las deidades indígenas que atribuía a cada ser humano varias entidades anímicas, entre ellas la nombrada por los españoles como nahuales (García, 1985).

Este universo pervivió en el núcleo duro de la cultura indígena, en la resistencia clandestina de la concepción y los cultos de origen prehispánico y en la interpretación indígena del catolicismo como expresión de una particular relación con la tierra; las cuales adquirieron un carácter subversivo y utópico en los movimientos de revitalización religiosa (pacíficos o belicosos) y en las rebeliones ante las brutalidades de la dominación colonial (García de León, 1985; Viqueira, 1991).²⁰

Durante los siglos XVII y XVIII, los pueblos indígenas padecieron el despojo de sus tierras comunales por la expansión de las haciendas y estancias ganaderas particulares o religiosas. Sin embargo, Bachajón conservó su territorio comunal, entre otros factores por ser una región selvática, su escasa producción de excedentes, el tamaño de su población y "su agresividad hacia el exterior" (Breton, 1984: 87). A diferencia de las poblaciones ubicadas en los actuales municipios de Ocosingo, Altamirano, Yajalón, Las Margaritas y Comitán, al poniente de la Selva Lacandona.

El despojo de tierras comunales se recrudesció con el orden jurídico, social y económico configurado por proyecto liberal de nación a través de la Ley de Desamortización de Bienes Eclesiásticos de 1856, que dinamizó la expansión de la propiedad privada y la acumulación capitalista por medio de la agricultura. De 1851 a 1885, se disparó la presencia de finqueros alemanes, estadounidenses y más tarde mestizos en la economía de la zona tseltal norte, el número de fincas y la producción de café y caña de azúcar (asociada a la producción de aguardiente). Se trató de "un proceso de rápido cambio social y espacial en el que colonos no indígenas se desplazaron al centro-norte de Chiapas, despojando y privatizando tierras comunales de indígenas y expandiendo el paisaje de fincas" (Brobrow-Strain: 2015: 85).

²⁰ Al respecto, Viqueira (2002) señala la importancia de cuestionar la creación de un pasado mítico pero irreal para explicar las luchas indígenas actuales, al borrar los matices y recalcar solo la resistencia permanente ante la imposición de occidente.

Fue entonces que Bachajón se vio afectado en al menos 8 mil hectáreas por la expansión de los ranchos y las fincas de mestizos que se hicieron del control político y económico de la región. Contrario a su imagen de violentos, los tseltales priorizaron las vías jurídicas para contrarrestar este despojo y asegurar la posesión de sus tierras comunales. Así, en 1876 reclamaron ante la Jefatura Superior de Hacienda y la Agencia del Ministerio de Fomento, la propiedad de casi 7 mil hectáreas que les fueron catalogadas como terrenos baldíos por carecer ellos de los títulos legales, aun cuando las trabajaban y conocían como *Alumtenam*, *Alamquinal* y *Chalamchén* (Fenner, 2007:38; 2015:373).

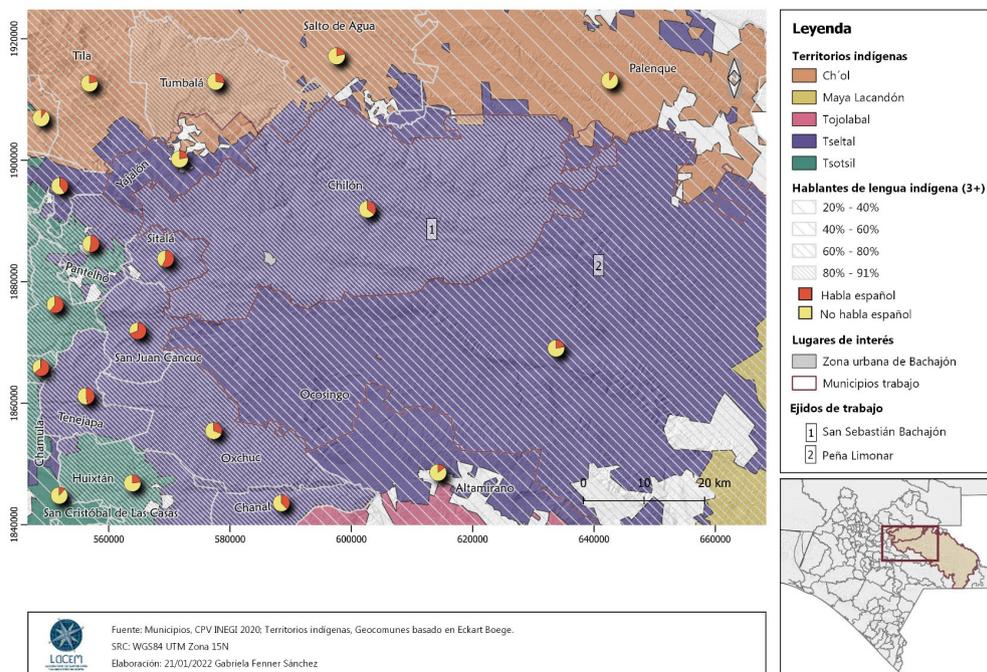
Sin embargo, la imagen de violentos asociada por los mestizos a los pueblos de Bachajón perdura hasta hoy como un elemento que configura las prácticas territoriales en la región, ya sea para naturalizar la dominación sobre los pueblos indígenas, en tanto bárbaros, por vía de su integración a la civilización en su modalidad de progreso o desarrollo (p. ej. terratenientes); o bien para mitificar su resistencia ante el despojo e injusticias de su explotación por los no indígenas y dar sentido al acompañamiento en su liberación (p. ej. la Misión jesuita de Bachajón y los Centros de Derechos Humanos) (Brobrow-Strain: 2015). De esta manera, las prácticas territoriales y disputas entre los sujetos que enarbolan estos proyectos políticos abarcan la tensión entre el sentido liberal o comunal de la propiedad de la tierra.

En este sentido, nos interesa resaltar la continuidad del espesor mitológico indígena, en particular tselta, que aun cuando marginal, persiste en la figura de *cuxul ants winiquetic*. Se trata de mujeres y hombres, conocidos como Principales (*Trencipal*), a quienes se les revela el don de comunicarse con *te Ajawetic* y que conservan la pureza y la autenticidad para realizar el ofrendar a *ch'ul jme'tic* (*madre tierra*) en los lugares sagrados. Estas personas asumen el mandato de velar por la comunidad, sin embargo, su importancia a nivel de lo comunitario ha venido a menos por efecto de la evangelización y la secularización. Al grado de que las mujeres Principales han dejado de realizar el ofrendar a la *madre tierra* en las cuevas sagradas o lo realizan de forma oculta como la mayoría de los hombres, por su estigmatización como brujería al interior de los ejidos y comunidades de la región. Esto va más allá

del altar maya que, como veremos, desde el año 2000 realizan quienes asumen el cargo de *j'a'teletic yu'un ch'ul nah* (Principales nombrados trabajadores de la iglesia) en la estructura de la pastoral social de la Misión de Bachajón.

Al respecto, la región Selva Norte se ubica en la confluencia de las Montañas del Oriente y las Montañas del Norte, de cordilleras entrecortadas por valles que van de los 300 a los 1200 msnm. En ella, existen abundantes cuevas, varias de estas históricamente consideradas *cuxul* (con vida, sagrada) por los pueblos tseltales, como son las que se encuentran en las montañas de *Ya'leltsemen* y *Ahc'abal nah* en Yajalón, *Yaxwinic* en Chilón, *Ic'al Ajaw* en Oxchuc, *Joloniel* en Tumbalá (ch'ol), entre otras. La importancia conferida a estas cuevas radica en su carácter de *sbentanail wits* (puerta o ventana) y de *scuxib yo'tan Ajaw* (descansadero del *Ajaw*) relacionada con las montañas de que forman parte y que en sus entrañas contienen el *yan [ye'tal] bahlumilal* (el mundo subterráneo) o *c'atinbac* (lugar de los huesos ardientes), fuente de riquezas materiales o simbólicas bajo el dominio de *te Ajawetic*. Lugares donde algunos grupos aún realizan rituales que invocan la sacralidad de los cultivos, de la tierra y de los manantiales custodiados por *te Ajawetic* e imploran por la protección a la comunidad (Méndez-Pérez, 2014).

Mapa 1. Población indígena en la zona Selva Norte de Chiapas



De la tierra comunal a la tierra ejidal en la Selva Norte de Chiapas

Brobrow-Strain (2015), ha documentado que a principios del siglo XX en la zona Selva Norte, una nueva ola de colonos mestizos adquirió la propiedad de las fincas de los extranjeros y de otros mestizos. Y les dio otro impulso con la producción del café sostenido con el trabajo de servidumbre por deudas (coerción, lealtad, paternalismo), asociada con la producción de caña y aguardiente para el consumo indígena. Lo anterior ya en el contexto de la reforma agraria, el debate entre la servidumbre por deudas o la liberación de la fuerza de trabajo indígena y la consagración de la pequeña propiedad en la nueva visión de país, como punto final a la formación de grandes fincas.

De acuerdo con el autor, como en el resto de la entidad, la reforma agraria y la organización campesina en Chilón fueron obstaculizadas y reprimidas durante varias décadas por los terratenientes; quienes

se valieron de recursos jurídicos y políticos en aras de garantizar la tenencia de la tierra, la producción de café y la cría de ganado, de la creación de policías ganaderas (grupos de pistoleros conocidos como guardias blancas) para inhibir la toma campesina de tierras y de su propia identificación como pequeños propietarios o rancheros más que como finqueros. Sin embargo, la ganadería generó sus propias contradicciones y en los años ochenta los terratenientes fueron obligados a realizar concesiones sustanciales al campesinado también organizado y movilizado por el corporativismo y las políticas indigenistas del Estado benefactor que sustituyeron al terrateniente paternalista.

Por su parte, muy temprano, en el contexto de las políticas de reparto agrario, San Jerónimo y San Sebastián iniciaron un largo proceso jurídico para garantizar la posesión legal de sus tierras comunales como ejidales. De acuerdo con lo publicado en el Diario Oficial de la Federación, hacia 1926 pobladores de San Sebastián solicitaron la dotación de tierras ante el Departamento Agrario "por carecer de las indispensables para satisfacer sus necesidades económicas". En el curso del trámite, en 1929 las autoridades agrarias federales asentaron que Bachajón constaba de dos grupos que formaban dos barrios vecinos, quienes "aun cuando reconocen [a] las mismas autoridades, no se tratan entre sí y arreglan sus asuntos por separado".

En 1933 la autoridad federal reconoció un padrón de 1107 solicitantes con derecho a ser sujetos de la dotación agraria "que se dedican exclusivamente a la agricultura, viven de sus productos y carecen de tierras indispensables para subvenir sus necesidades individuales y colectivas" y quienes han ocupado "desde mucho tiempo atrás" las 22,870-53-21 ha de terrenos nacionales. La dotación agraria al ejido San Sebastián Bachajón se publicó en el Diario Oficial de la Federación el 21 de agosto de 1935 (DOF, 1935, 21 de agosto). Tiempo después, el 22 de febrero de 1962 el ejido San Sebastián solicitó la ampliación de sus tierras; en respuesta, ese año la autoridad federal reconoció un padrón de 1,215 capacitados y adjudicó una superficie complementaria al ejido de 13,586 ha de "terrenos propiedad de la

nación” para formar 1,216 parcelas de 10 ha (DOF, 1964, 12 de junio).²¹ Hacia 1976, San Sebastián aún tenía por convertir 26,500 ha de tierras comunales a ejido y la resolución de una demanda para la restitución de 8 mil ha invadidas por mestizos (Breton, 1984).

Ahora bien, más que desde la trama del linaje, la certeza jurídica adquirida con el reconocimiento jurídico de la posesión de las tierras comunales como ejidales por el Estado liberal, significó a su vez, el reconocimiento de los hombres como ejidatarios, es decir, como sujetos de derechos agrarios, titulares de las tierras que pudieron parcelar. Explica Miguel (76 años, casado, Coquilté’el, 2018):

Quien trabajó mucho abarcó de 20 a 30 hectáreas. Así recibió sus tierras. Los padres que se pusieron muy listos ahora tienen grandes extensiones de tierras. Aquí por [Alan] Sacun tienen muchas tierras que están en las montañas pero porque sus padres apartaron muchas hectáreas con su trabajo. [...] Donde abarcó mi papá hasta ahí llegó, después empezaron a hacer sus límites, mojones [de la Ranchería Coquilté’el].

La importancia conferida por las mujeres a este proceso jurídico se observa en el testimonio de Rosa (78 años, Coquilté’el, 2018): “nuestras madres y abuelas eran quienes se levantaban en las madrugadas a hacer las tortillas para que nuestros abuelos pudieran llevar tortillas y pozol al trámite de las tierras”. Sin embargo, solo 10 mujeres (0.8%) fueron empadronadas en la ampliación ejidal, lo que no debe cambiar mucho en la dotación ejidal.

Por otro lado, la organización socioterritorial y la estructura comunitaria también tuvieron cambios profundos, en particular, desde 1958 cuando la Diócesis de San Cristóbal creó la Misión de Bachajón con la Compañía de Jesús, en la zona Selva Norte, con sede en el barrio de San Jerónimo Bachajón, municipio de Chilón.

²¹ De acuerdo con Bretón (1984) desde 1920 se iniciaron las gestiones para legalizar los terrenos comunales de Bachajón como ejido. En 1935 se atribuyeron 22 mil hectáreas al ejido San Jerónimo y 22 870 al ejido San Sebastián, hacia 1960 se reconocieron 26 310 hectáreas restantes al primero, mientras el segundo tenía hasta 1976, pendientes de convertir a ejido 26 500 hectáreas de tierras comunales más una demanda de restitución de 8 mil hectáreas invadidas por mestizos.

Además de contrarrestar el avance del evangelio protestante y recobrar su territorio, en un primer momento, la Misión realizó un trabajo regional para mejorar las condiciones de vida del pueblo tsel'tal y contrarrestar su realidad de opresión. La Misión impulsó la formación bíblica de hombres y mujeres indígenas jóvenes, como catequistas y promotores para el desarrollo integral de la comunidad y la creación de ermitas, sin considerar a los pueblos indígenas como sujetos de la catequesis ni respetar su identidad ni su realidad social. A través de la gestión de servicios de alfabetización, agua entubada y luz eléctrica, así como la formación de promotores de salud, talleres de carpintería y hortalizas, y más tarde el cultivo de café y la promoción del uso de fertilizantes químicos en la zona por el gobierno, se dinamizó la integración tsel'tal al desarrollo y, por tanto, al proyecto indigenista del Estado nacional.

A través de este trabajo se sentaron las bases estructurales, organizativas y territoriales de la Misión, a partir de la inculturación del pueblo tsel'tal, es decir, de conocer su cosmovisión, organización, lengua, gramática, ritos, formas de celebración de la fe y la traducción de la biblia (de Vos, 2002).²² Se prohibió el consumo de alcohol considerado por los jesuitas como un mecanismo de subordinación y explotación indígena, y por las trabas que imponía el alcoholismo al despertar de la conciencia en las comunidades, sin embargo, al ser un elemento ritual, con su prohibición también se atacó la "costumbre". Se remplazaron los santos tradicionales por representaciones más ortodoxas de la Virgen de Guadalupe y de Jesucristo, se modificó el calendario ritual y la concepción indígena del sistema de salud-enfermedad; se profundizó el estigma del trabajo de mediación de las/os Principales con *te Ajawetic* y se debilitó el sistema de cargos, asociado al calendario ritual, al culto al sol y la luna, y al ofrendar a la tierra en las cuevas sagradas.

²² Reybel Pérez Cruz (2020) documentó el testimonio de Pío Quinto (†), Diácono del ejido Emiliano Zapata, municipio de Yajalón, quien manifestó que hacia 1964 unos catequistas tsel'tales de Zapata fueron a un curso en la Diócesis de San Cristóbal y a su regreso comunicaron que no era bueno orar en los cerros, que adorar a algo que no fuese Dios era no creer en él. En consecuencia, la gente dejó de ir a orar a El Calvario, ubicado en la cima del cerro *Ahc'abal nah*, de hacer la fiesta de San Pedro y de pedir por el bienestar de la comunidad, el crecimiento de las milpas y la abundancia de los animales. Pasaron 20 años para que algunos Principales retomaran las oraciones en El Calvario e hicieran la fiesta de la Santa Cruz y de los santos.

En San Sebastián desde mediados de los sesenta se vivían disputas internas por el control de los cargos ejidales, tensiones por el abandono a las mayordomías y capitanías, el rechazo a ocupar ciertos cargos comunitarios y la negativa de algunos *c'atinabetic* a participar en las ceremonias (ahora identificadas como brujería) por la prohibición del alcohol sin el cual el trabajo del ofrendar a la tierra se considera incompleto, el incremento del gasto (familiar) de los capitanes en maíz, frijol, puerco, alcohol y refrescos para sostener las fiestas de los santos y del Carnaval, el aumento de la población y de hombres sin tierra (Breton, 1984); del alcoholismo, las acusaciones de brujería, la violencia homicida y los conflictos agrarios (Lobato, 2012).

En este contexto y ante lo sinuoso del reparto agrario, hacia los años setenta las iglesias cristianas alentaron la migración a la Selva Lacandona, confiriéndole el carácter de éxodo. Entre ellos, tseltales de Bachajón y ch'oles de Tumbalá —y algunos rancheros mestizos de Palenque y Salto de Agua— iniciaron la colonización de la zona norte de la Selva Lacandona y con ello abrieron un nuevo frente en el desmonte del bosque tropical, entonces iniciado por las compañías madereras para la extracción de cedro y caoba. Este hecho es importante si consideramos que, hasta mediados del siglo XX, la selva era vista como un territorio salvaje que infundía miedo, a donde las y los tseltales pocas veces se internaban para no exponerse ante los espíritus (Becquelin y Breton, 2003).²³

Es así como en 1966 y 1971, tseltales y ch'oles hicieron respectivas solicitudes de tierras “al carecer de las indispensables para satisfacer sus necesidades”, por cuyas dotaciones fueron creados los ejidos Peña

²³ Becquelin y Breton (2003) documentan que el carnaval de Bachajón es de origen cristiano y que representa un drama antiguo —histórico y mítico— que sirve a la reestructuración socio-religiosa de la comunidad y a la adaptación de los actores tseltales, en su tierra y en su historia. En la actualidad, el carnaval solo es celebrado por el pueblo de San Sebastián que, a diferencia de San Jerónimo, ha conservado una estructura tradicional, mantenido a sus autoridades precoloniales y guardado ciertas tradiciones socio-religiosas. En este, hacia los años setenta, la selva aparecía como tierra extraña, salvaje y hostil; era el lugar desde el cual se desplazaban físicamente los *c'abinal* o *caribios*, personajes míticos que, en la representación, fungen de mediadores entre *te Ajawetic* y las personas, estableciendo la continuidad entre el desplazamiento de la selva (*bahlumilal*, mundo, donde uno puede caer enfermo y morir) y el orden social (sistema de cargos) del pueblo de indios (*lum*, pueblo, territorio humano).

Limonar y Agua Dulce Tehuacán (DOF, 1969, 18 de abril; 1981, 26 de octubre; 1981, 4 de noviembre).

En efecto, el 18 de abril de 1969 se publicó en el DOF la dotación al ejido Peña Limonar de 3,900 ha de temporal “que se destinarán como sigue: 1,940 hectáreas de terrenos propiedad de la Nación servirán para formar 97 unidades de dotación de 20 hectáreas cada una, a fin de beneficiar a los 96 capacitados que arrojó el censo y la escuela del lugar; 20 hectáreas serán para la zona urbana del poblado [...]” (DOF, 1969, 18 de abril). En 1975 Peña Limonar solicitó la ampliación ejidal, por lo cual en 1981 les fueron conferidas 2,450 ha de terrenos baldíos, propiedad de la Nación, para 60 nuevos ejidatarios (DOF, 1981, 26 de octubre). Cabe señalar que, del total del padrón, apenas hay dos mujeres (1.28%) y en la resolución de la ampliación se establece la Unidad Industrial para la Mujer, sin especificar su superficie.

Se ha documentado que las demandas de tierra por los pueblos indígenas en Chiapas se posicionaron política y organizativamente con el Congreso Indígena de 1974, ya sea para señalar los abusos y malos tratos por parte de los finqueros o las invasiones de éstos a su tierra, así como para denunciar la corrupción de los ingenieros encargados de ejecutar las dotaciones agrarias y el retraso de los trámites. En este Congreso, ejidatarios de San Sebastián manifestaron la urgencia de “que se legalice a la mayor brevedad posible nuestro ejido y que nos devuelvan el terreno despojado” (Esparza, 2013:129), sus tierras más ricas y planas en los márgenes del río Tulijá y sus tierras colindantes con Chilón.²⁴ Ante esta situación, de 1974 a 1980 la Misión de Bachajón

²⁴ “Los ejidatarios de San Sebastián Bachajón queremos presentar a nuestros compañeros indígenas la denuncia de las invasiones que sufrimos en estas tierras comunales. A pesar de llevar muchos años de tratar de poner en orden nuestros papeles ante la Autoridad Agraria esto no ha sido posible hasta la fecha por la lentitud de los trámites en el DAAC [Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización]. Esto ha favorecido directamente a los mestizos que han invadido nuestras tierras. Existen grandes invasiones. La primera es la que colinda con las tierras de Chilón, pérdidas para los chiloneros hace tiempo. Los ladinos abarcan más y más terreno. [...] La segunda gran invasión de tierras que sufrimos está localizada en los terrenos que están en los márgenes del río Tutiljá. Tenemos el documento antiguo que claramente atestigua que esas tierras están habitadas por bachajontecos. Actualmente nos han despojado de la parte más rica y plana. [...] Nos urge que se legalice a la mayor brevedad posible nuestro ejido y que nos devuelvan el terreno despojado, pues nos es imposible organizarnos y evitar mil pleitos y dificultades entre nosotros. Muchas veces nos encontramos entre la espada y la pared por no poder

impulsó procesos de lucha por la tierra, tradujo la Ley Agraria al tselal y encauzó la solución legal de la restitución de bienes comunales invadidos al ejido San Sebastián Bachajón y de las nuevas dotaciones a campesinos-indígenas en la selva.²⁵

Brobrow-Strain (2015), concluye que el ejido como forma espacial proporcionó la base física, institucional y social para la elaboración de nuevas territorialidades indígenas fuera de las fincas y con ello, el debilitamiento de los terratenientes como mediadores entre los campesinos y el Estado no obstante surgieron otras mediaciones: maestros bilingües, jefes políticos indígenas, comités agrarios y funcionarios federales. Sin embargo, conforme se desarrolló la demanda de tierras también surgieron luchas de poder internas por la tierra o el control de la autoridad ejidal.

Ahora bien, la organización social de lo comunitario se transformó radicalmente con la creación del ejido, la remarcación de los linderos y la parcelación de las tierras comunes en los términos de la Ley Agraria, la integración de la población a la estructura política indigenista del Estado moderno, la relativa profundización de la incorporación de la producción campesina al mercado regional y nacional a través de la venta de azúcar morena o panela y del café.²⁶ Hasta los años setenta (Breton, 1984), la tenencia y el uso colectivo de la tierra en Bachajón (ríos, montañas, bosques y pastizales) se fundamentaban por su pertenencia a los ancestros de linaje que las desmontaron y cultivaron; se heredaba entre los hombres del linaje, quienes adquirirían la obligación de recibir

solucionar legalmente los conflictos y somos pasto fácil de ingenieros, jefes de zona y autoridades judiciales" (Esparza: 2013: 129)

²⁵ Lo anterior como parte del viraje de la Diócesis de San Cristóbal (Morales, 2005), que a partir de 1971 asume la actitud profética enunciada en el Concilio Vaticano II. Desde la acción pastoral proclamada en la Asamblea Diocesana de 1975 se impulsa un proceso liberador del indio concebido como pobre entre los pobres, como marginado, explotado y oprimido; se gesta una Iglesia autóctona que encarna una teología india en el proyecto de catequesis indígena. Así, en la toma de conciencia del pueblo de sí mismo se privilegia la cosmovisión y la organización comunitaria mesoamericanas como pilares de su línea pastoral (Lerma, 2015), en donde tierra, acuerdo, comunidad y el servicio a ésta son partes consustanciales de la liberación del indio y de la resurrección de nuestra sociedad.

²⁶ De acuerdo con Morales (2005:93), el Estado nacional emergente de la Revolución Mexicana favoreció el ingreso de los protestantismos a México, dando facilidades al Instituto Lingüístico de Verano que se explican como medidas del Estado para acotar el poder de la Iglesia católica y afirmar su perspectiva de modernidad.

la tierra, de cultivarla y transmitirla a sus descendientes, misma que usufructuaban con las mujeres al casarse.

Entonces, refiere Breton (1984), el ejido San Sebastián Bachajón estaba socialmente organizado en cuatro *c'atinajibal* (calpules), a saber: *Cacmawinic*, *Ti'jawinic*, *Ba'ilwinic* y *Jwayelwinic*. Los límites de cada uno eran protegidos por su *c'atinab* (ancestro viviente, Principal), que en conjunto estructuraban el gobierno de los *c'atinabetic*,²⁷ considerados *ts'umbajom* (ancestros vivientes), *jalwanej* (quien establece el diálogo ritual) y *poxtawanej* (quien alivia) o *ac'chamel* (quien enferma). A través de las festividades de los santos patronos, del Carnaval y del saludo del corazón a la sagrada tierra y a los guardianes en los cerros, ojos de agua y milpas, los Principales garantizaban la protección de los *canan lum* (antepasados, guardianes de la tierra/pueblo) y del santo patrón a los miembros de su *c'atinab*, para salvaguarda de la salud individual (*ch'ulel/ch'ulelal*) y colectiva (crecimiento de las milpas, protección de las casas).²⁸

El mismo autor documenta la importancia que entonces, el pueblo tseltal de Bachajón daba al sostenimiento de la estructura de cargos (bajo la idea de que tener cargo es cuidar a la comunidad) y en consecuencia, a su participación en las mayordomías y capitanías en torno al carnaval, ya que la fiesta hermanada de San Jerónimo y de San Sebastián tenía un sentido cosmogónico, que marcaba el nacimiento del maíz nuevo y el cierre del ciclo agrícola.²⁹ A través del

²⁷ Cargo definido por los términos *ts'umbajom* (de *ts'umbalinel* tener descendientes y ascendientes) que se puede traducir como ancestro viviente, el que está en la coyuntura del mundo de los vivos (*winiquetic*) y del mundo de los muertos (*ch'ich'mamtic*) y *a'tejpatan* (contribución en trabajo) que su pone "proveer un trabajo (*a'tel*); en tanto responsable de la protección de los miembros de su *c'atinab*, de igual modo que el trabajo agrícola, aseguran la vida del grupo y su reproducción en el plano ideológico" (Breton, 1984: 100 y 123-4).

²⁸ La concepción que configura al *c'atinab* está ligada al *ch'ulel*, el *ch'ulelal* (espíritu guardián) y el *lab* o *nahual*. Se atribuye a la figura de *c'atinabetic* un *lab* muy fuerte (gavilán, búho, lechuga, felinos, serpientes o rayo), de tal manera que fundan su autoridad en el respeto y el temor, limitado a su *c'atinab*.

²⁹ De acuerdo con Breton (1984), existían 44 cargos del Cabildo, 22 por cada barrio y respectivamente un presidente, un gobernador, dos síndicos, dos alcaldes, dos regidores, dos jefes de cuartel y dos cabos; los cuales no significan una estructura ascendente. Cada barrio aportaba a una persona para constituir el consejo comunitario, constituido por el juez, el agente y sus suplentes. A su vez, los caseríos más importantes eran

carnaval de San Sebastián *te Ajawetic* atendían la renovación cíclica y la salvaguarda de la salud individual y colectiva, la vida de la comunidad y el orden cósmico ante las amenazas de un mundo enfermo, preso de la desorganización, del ruido y del caos. En esta cosmovisión maya y concepción del espacio lleno de fuerzas, espíritus y almas que provocaban enfermedades y la muerte, era fundamental el correcto cumplimiento de los ritos, ceremonias y fiestas a lo largo del año en iglesias, cerros, ojos de agua y milpas.

Bachajón era una comunidad indígena de más de veinte mil personas que vivían en un territorio de casi mil kilómetros cuadrados. La identidad tseltal estaba interrelacionada con el calendario agrícola y el trabajo campesino asociado a la cultura de milpa y el cultivo de diversas variedades de maíz, frijol y calabaza. El 60% de la superficie del territorio comunitario eran bosques, pastizales y acahuales, lo que permitía el sistema de desmonte y quema, con períodos de descanso de la tierra de cuatro a cinco años. La comunidad vivía en un régimen de auto subsistencia agrícola, con pocos excedentes, una pequeña producción artesanal y menor producción para el mercado. Eran importantes la cría de pollos, cerdos, guajolotes y avispas o abejas, también la recolección de leña, hongos, plantas y frutas silvestres de valor nutricional o medicinal.

Por su parte, las mujeres, esposas o parientes de los mayordomos o capitanes, compartían el trabajo y la condición del cargo otorgado a su esposo, tanto en la participación económica como en la acción ritual; o bien, participaban como *yok sc'ab* (los pies y las manos de los capitanes) o *juy mats'* (batir el atole), en el que eran apoyadas por

agencias rurales de Bachajón, cada una con su agente rural y dos policías. Bachajón fue municipio hasta finales 1921 cuando se incorporó al municipio de Chilón. Los cargos antes desempeñados por ladinos fueron después ocupados por indígenas que entonces se constituían ya una élite de poder entre indígenas que se disputaban los cargos en la estructura institucional del Estado. Hoy esto se observa de forma concreta en la disputa por el manejo de los ingresos que el ejido San Sebastián Bachajón tiene por la explotación del banco de grava conocido como El Venadito y por la caseta de cobro que tienen hacia la entrada del parque ecoturístico Agua Azul, lo cual ha sido motivo de fuertes tensiones entre los ejidatarios y entre éstos y funcionarios del gobierno del estado: "Cada Centro del ejido recibe dinero de Agua Azul. El dinero es guardado por un Principal. Cuando el comisariado hace gestiones a él le pide sus gastos. En el ejido hay mucho dinero, es muy rico el ejido de San Sebastián, pero también hay mucho desvío de dinero", dice uno de nuestros entrevistados (noviembre de 2018).

las mujeres de su patrilinaje y otras aliadas. En cambio, los hombres rechazaban las postulaciones a ocupar cargos en el ayuntamiento constitucional del municipio de Chilón, del cual Bachajón ya era una agencia municipal. Esto debido a que consideraban a su participación en ellos, como una sanción social, asociada al trabajo forzado, al pago de tributos o impuestos que antes daban al cura y a la administración colonial y ahora al gobierno municipal.

Con la creación del ejido, los problemas que antes buscaban dirimirse con los Principales de *c'atinajibal* comenzaron a ser presentados ante el comisariado ejidal, autoridad en el ámbito agrario, cuyas principales funciones han sido recaudar las contribuciones de los ejidatarios, fijar los linderos con precisión y asegurar la integridad del patrimonio frente a las haciendas de los ladinos como a los ejidos indígenas colindantes. A la figura de "*trencipal*" (*c'atinabetic*) se le confirió el papel de representante del comisariado en el cuidado del patrimonio ejidal, la recaudación de las contribuciones, el control de la asistencia a las asambleas y la solución de conflictos internos por tierra. Desde entonces, las familias tseltales dedican sus esfuerzos a sostener la estructura de cargos ejidales.

Don Narciso, Principal (*j'a'teletic yu'un ch'ul nah*) de Peña Limonar, que de niño vivió la migración de San Sebastián al Norte de la selva, recordó que antes creían que algunas personas nacían con su nahual (*slab*) y causaban enfermedades; que esto llegó a ser considerado brujería en los pueblos y que, en algunas ocasiones, le quemaron la casa a quien se sabía estaba *comiendo* el *ch'ulel* de otras personas. En su opinión los nahuales acabaron con el arribo a la zona de los Padres jesuitas Indalecio Chagolla, Ignacio Morales y Mardonio Morales, y que en Peña Limonar esto ya no se suscitó.

A pesar de ello, en Peña Limonar aún permanecen Principales *cuxul ants winiquetic* que no hacen parte de la estructura de la iglesia autóctona ni de la estructura del gobierno ejidal, sino que realizan su labor del ofrendar a la *madre tierra* en el ámbito privado, según les sea requerido, en general dentro del ámbito familiar al inicio de cada ciclo agrícola, a veces en la milpa, en el solar o en el potrero. Y, a diferencia de lo que hemos documentado en la Selva Norte, en este ejido aún se confiere cierto prestigio a esta labor y a las mujeres que la llevan a cabo.

Mujeres tseltales de la Selva Norte y procesos recientes de des/comunalización

A partir de 1971 (Morales, 2005), la Diócesis de San Cristóbal asume la actitud profética enunciada en el Concilio Vaticano II y desde 1975, con base en la acción pastoral proclamada en el primer encuentro diocesano en San Cristóbal de Las Casas, se impulsa un proceso liberador del indio concebido como pobre entre los pobres, como marginado, explotado y oprimido. Y una Iglesia (autóctona) encarnada en una situación cultural (proyecto diaconal) para la toma de conciencia del pueblo de sí mismo; en donde tierra, acuerdo, comunidad y el servicio a ésta son partes consustanciales de la liberación del indio y de la resurrección de nuestra sociedad.

De esta manera, la Misión de Bachajón ha jugado un papel muy importante en el proceso de comunalización de la zona Selva Norte, al constituirse en una escuela donde las y los indígenas aprendieron a escuchar la palabra de Dios y a analizar su propia realidad de campesinos e indígenas marginados en el ámbito local, estatal y nacional, en particular a través de la formación de catequistas y diáconos indígenas. Esto ha significado la incorporación de un sentido universal de justicia, por lo cual en la región se le concibe como *jTatic* (nuestro padre) Misión. Esta nueva etapa se expresa en la concepción de 'nuestro cuerpo' como comunidad que 'tiene un corazón': la palabra de Dios que se revela en el trabajo para la vida en comunidad cristiana. Interpretación teológica que establece una relación entre la pobreza material y la pobreza espiritual, primero desde la teología india y después desde la teología de la liberación (de Vos, 2002; Morales, 2005).

En la Diócesis de San Cristóbal, con grupos de reflexión en los años ochenta y con la creación de la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) en los años noventa, mujeres tsotsiles, tseltales, ch'oles, tojolabales, mestizas y religiosas discutían las desigualdades que experimentaban como indígenas, como campesinas y como mujeres; las cuales marcaban la vida de sus comunidades, con la nación y el Estado mexicano, dando cuenta de la exclusión de las mujeres de los espacios rituales, políticos y organizativos. También reflexionaban sus formas específicas de vivir y concebir la espiritualidad con *mirada, mente y corazón de mujer*.

A principios de febrero de 1994 (Brobrow-Strain, 2015), en el contexto del vacío político y la toma de tierras alentada por el alzamiento zapatista, ejidatarios de San Sebastián y San Jerónimo Bachajón encabezados por la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), tomaron más de 2,000 hectáreas de propiedad privada que reclamaban robadas por los mestizos en el siglo XIX; lo cual buscaron comprobar con documentos auténticos del Archivo Central de Guatemala de 200 años de antigüedad, que presentaron como títulos virreinales, pruebas que no fueron suficientes para las autoridades agrarias federales. El carácter restitutivo más que productivo de esta toma de tierras quedó de manifiesto en la siembra campesina de la milpa en los terrenos que se hallaban cultivados de pastizales.

Por otro lado, en la zona Selva Norte la violencia paramilitar ha sido un mecanismo empleado en la disputa del gobierno municipal de Chilón por actores no indígenas. Por ejemplo, en 1996, el grupo paramilitar tseltal "Los Chinchulines", de filiación priista, acometieron robos, secuestros, asesinatos y torturas para condicionar al primer gobierno municipal indígena de Chilón (1995-1998), emanado de la alianza entre *Yomlej* ("Todos Juntos", proceso organizativo impulsado por la Misión de Bachajón) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD).³⁰

Sin embargo, el desplazamiento del control mestizo y priista del ayuntamiento constitucional por el arribo indígena a la presidencia municipal durante tres períodos consecutivos, desde 1994 hasta el año de 2005 y posteriores, no ha roto, sino que dio pautas a un nuevo cacicazgo indígena basado en el clientelismo político otrora priista de los ejidos. De tal manera que: "Antes [de los cambios al Artículo 27 Constitucional de 1984, sin presupuesto público] nadie quería ser presidente, y tenían prácticamente que obligar a algún terrateniente o comerciante a asumir el puesto, ahora todos quieren ser presidentes" (Brobrow-Strain, 2015: 217).

³⁰ De acuerdo con Brobrow-Strain (2015), los Chinchulines se formaron en 1988 como Frente Unido de Ejidatarios para combatir a sus rivales políticos por el control del comisariado ejidal de San Jerónimo Bachajón, en la disputa sostenida por las concesiones de transporte, la extracción de grava y la concentración de la tierra dentro del ejido. En abril y mayo de 1996, los conflictos entre los Chinchulines y sus rivales por el control del comisariado ejidal de San Jerónimo Bachajón se volvieron cada vez más violentos.

En sentido opuesto a lo anterior, a través del trabajo de los agentes de la pastoral y de las comunidades eclesiales de base, conocidas como Pueblo Creyente, se fue constituyendo una demanda de justicia social que ha transitado de la promoción y defensa de los derechos humanos y el desarrollo comunitario (Pastoral Social³¹) a la construcción, desde el año 2008, de la Pastoral de la *madre tierra* como posicionamiento ecologista y contra el extractivismo (Lerma, 2015).

Esto se observa en el giro de las movilizaciones en rechazo del alcoholismo, la drogadicción y la prostitución por parte del Pueblo Creyente de Simojovel todavía en el año 2012 hacia la conformación del Modevite en el 2013.³² También en las reflexiones, los planteamientos y las acciones realizadas como Área de Mujeres de la Diócesis de San Cristóbal y el diálogo —no exento de tensiones— con diversos grupos feministas, en donde usualmente las campesinas indígenas han teorizado como *desigualdad en la complementariedad* a la estructuración patriarcal, capitalista y neoliberal de la vida comunitaria (Espinosa, 2009); y como *Lequil Cuxlejal-ich'el ta muc'* (Buen vivir con respeto) a la construcción de una vida libre de violencias para las mujeres y para la *madre tierra*, que abarca el reclamo por un buen trato y por ser tomadas en cuenta en los ámbitos familiar, comunitario y nacional, así como su rechazo a los agroquímicos, a los transgénicos y a los megaproyectos.

³¹ De acuerdo con Lerma, "Los catequistas que se formaron en la diócesis fueron promotores del desarrollo de sus comunidades en varios sentidos: se habían preparado en antropología, en leyes agrarias, en capacitación de talleres, en educación y en salud. Además, fungían como traductores y enlaces de sus comunidades con la sociedad regional mestiza y promovían la discusión de la palabra de Dios a la luz del presente. Serían también los encargados de organizar la discusión en sus comunidades y de despertar la reflexión acerca de su situación social" (Lerma, 2015:71).

³² El Pueblo Creyente se funda a inicios de la década de los noventa del Siglo XX, en la necesidad del análisis de la realidad a la luz de la palabra de Dios para ver las alternativas que conduzcan a la armonía y a la paz en la vida de la sociedad y de la Iglesia. El Sacerdote tsotsil Marcelo Pérez, entonces responsable Diocesano de la Pastoral Social y párroco de San Antonio de Padua en el municipio de Simojovel, fue constantemente amenazado de muerte por "encabezar" las denuncias y las movilizaciones para exigir el cierre de cantinas y centros de prostitución, así como terminar con el tráfico de armas y el narcotráfico.

Mujeres tseltales de la Selva Norte, tierra y bienes naturales

La población de la zona Selva Norte se ocupa fundamentalmente en el sector primario. (Ver Cuadro 5). De acuerdo con Covalada *et al* (2014), en general se trata de familias campesinas que pueden tener entre una y catorce hectáreas de tierra que trabajan de forma parcial y manual; las cuales dedican al cultivo de milpa, el cultivo de café y otros de pequeña escala que venden para disponer de ingresos para la subsistencia familiar, por cuya precariedad dependen del trabajo jornalero. En algunos casos tienen una o dos cabezas de ganado. Y disponen del uso de leña para la provisión de energía.

Son menores las familias productoras que cuentan con superficies de 15 a 30 hectáreas y pueden trabajar para subsistir y ahorrar, a través del cultivo familiar de la milpa y de café convencional u orgánico, la producción de miel y, en pocos casos, de la palma africana o el cultivo de hule. La mayoría trabaja de forma familiar y crían ganado bovino como ahorro; solo algunas complementan sus ingresos con trabajo jornalero o lo contratan e integran organizaciones de cafetaleros y ganaderos. También disponen del uso de leña para la provisión de energía.

Aún menores son las familias productoras orientadas al mercado, las cuales cuentan con superficies mayores a 30 hectáreas, que buscan una mayor rentabilidad económica en sus sistemas de producción, por lo que el precio de los productos y la apertura de mercados son factores importantes en sus decisiones sobre el cambio de uso de suelo. Usan el trabajo familiar, no se emplean como jornaleros, sino que los contratan; se centran en la ganadería bovina, palma africana, hule, café y miel; también cultivan alimentos para el consumo familiar y para la alimentación de sus animales e integran organizaciones de ganaderos y palmeros.

Cuadro 5. Población ocupada total e indígena por sector de ocupación, 2000

Región indígena	Núm. Mpio.												
		Sector primario				Sector secundario				Sector terciario			
		Total	%	Indígena	%	Total	%	Indígena	%	Total	%	Indígena	%
Altos de Chiapas	18	89068	56.1	76749	67.5	23081	14.5	14570	12.8	46714	29.4	22355	19.7
Norte	21	50010	72.0	34089	81.8	5872	8.5	2533	6.1	13575	19.5	5028	12.1
Selva Lacandona	16	133088	71.3	111833	82.6	13647	7.3	6186	4.6	39807	21.3	17384	12.8

Fuente: http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones_indigenas_cdi.pdf

Como se ha señalado, la zona Selva Norte es, hacia el poniente, producto de la transición entre tierras frías y cálidas, que va de la presencia de pinos a las caobas y platanares (Breton, 1984); mientras que, hacia el oriente, es bosque tropical o selva alta perennifolia, considerada la más exuberante y rica por su alta diversidad de especies y endemismos. La presencia, ausencia o abundancia de determinadas especies varía según las condiciones topográficas y edáficas (Pennington y Sarukhán, 1998).

En la zona Selva Norte, hombres y mujeres coinciden en señalar que en la actualidad las montañas están lejos y perturbadas, que los árboles grandes y muchos animales se han acabado. Una explicación de lo anterior es que “ya todo se ha parcelado”, es decir, se ha repartido y tiene dueño, por su apertura como tierras para el cultivo de la milpa, haber tumbado el cafetal y el crecimiento de la población. El cambio de uso de suelo y vegetación fue intenso en el período 1993-2012 (Covaleda *et al.*, 2014), por la deforestación para el establecimiento de potreros —es el caso de Peña Limonar— ya sea en su modalidad de cría de ganado vacuno como ahorro o, en menor proporción, de ganadería bovina como capitalización no obstante que no encontraron familias productoras de mercado en Chilón.

A ello le siguió la apertura de tierras para la agricultura y la degradación forestal debido a la extracción de árboles maderables y la apertura de sombra para cafetales, cuya intensidad desde el año 2007, se ha visto afectada por los precios y la plaga de la roya del café,

por lo cual estos tienden a ser convertidos en potreros.³³ También la fuerte cultura arraigada a la milpa como fuente de alimentos enfrenta el problema de la degradación de los suelos, el alto precio de los insumos y las plagas como la gusana ciega. Sin embargo, aun cuando (Covaleda *et al.*, 2014) documentaron que la regeneración de bosques tuvo una tendencia mínima respecto de la deforestación, en el trabajo de campo conocimos algunas iniciativas de conservación ambiental y de reforestación (aun cuando no se nombre como tal) con árboles como la caoba, el cedro, nogal, cacate' y otras con especies leñables o para renovar la sombra de los cafetales.

La pérdida de diversidad biológica, florística y faunística, la erosión de suelos, la alteración de la capacidad retentiva de agua y de los sistemas encargados de mantener la estabilidad ecológica afectan la vida del bosque tropical y de las poblaciones campesinas e indígenas que, ya sea asentadas de tiempo atrás o en épocas recientes, subsisten a base de distintas estrategias de aprovechamiento de "las riquezas (*sc'ulejal bahlumilal*) que nos han heredado nuestras/os madres/padres (*jme' jtatic*)". Estrategias que van desde el cultivo de la milpa en las parcelas, la cacería en las montañas y la pesca en los ríos a los cafetales, la producción de miel, al cultivo de chile y la siembra de pastizales para la cría de vacas.

Al abordar sobre el uso de la leña, en noviembre de 2018, hombres y mujeres refirieron que antes abundaba y no tenían problemas, hoy ya es muy difícil conseguirla:

Ya nos vemos muy pobres porque ya no tenemos como cocinar nuestros alimentos. Se han acabado los árboles. (Teresa, 65 años, Coquitte'el).

³³ En esta zona (Covaleda *et al.*, 2014), Chilón abarca una superficie de 168,136 ha y Ocosingo de 941,588 ha. Hacia el 2012, ambos municipios conservaban un mayor porcentaje (80%) de superficie forestal respecto de la ganadería (11.03% en Chilón y 17.09% en Ocosingo) y de ésta en relación con la superficie agrícola (8.38% en Chilón y 2.71% Ocosingo). Hacia el 2014, el maíz era el cultivo que abarcaba la mayor superficie en Chilón (19 mil ha, 52.29%) y Ocosingo (44 mil ha, 64.14%) mientras que la de frijol era mucho mayor en Ocosingo (16 mil ha, 24.02%) respecto de Chilón (4 mil ha, 11.26%) y la de café en Chilón (13 mil ha, 35.68%) respecto de Ocosingo (8 mil ha, 11.76%). La palma africana ocupaba 280 ha en Chilón (0.75%) mientras que en Ocosingo el cultivo de hule unas 45 ha (.06%).

Es difícil conseguir leña, quienes tienen aún la montaña no dejan cargar leña; nosotros solo cargamos en nuestro cafetal porque ya todo tiene dueño y no nos dejan entrar porque despojan el machete o el hacha si nos ven cortando leña (Aurora, 50 años, Corostic).

Ya está algo lejos donde se consigue [...] si no [consigo en mi terreno] busco el dueño de los sitios y les pido un poco de leña, pero ya no hay lugares libres para que entres y cortes, ya no hay [...] Sí dan, pero si lo compras. (Jorge, Corostic, 64 años).

Ya no hay leña, ya hay mucha gente y ya es muy difícil; además, ya no hay un lugar de uso común, ya todo es milpa. Aun no compramos, pero ya es muy difícil de conseguir. (Rocío, 40 años, Tim).

Para conseguir leña todavía hay. En mi parcela hay muchos que llegan a buscar leña porque hay algunos que tienen menos tierras que nosotros. (Elvira, 50 años, Coquilte'el).

En el mismo sentido, las mujeres consideran que ha mermado de forma sustancial la fauna original, otrora rica en mamíferos como conejos, armadillos y comadrejas, así como en jaguares, ocelotes, gato montés, tepezcuinte, tapir, tejón, mono araña, saraguato, *tsemen* (danta), mapaches y venados; aves como *jtab* (cojolita), *j'is* (faisán), pederníz, loros y tortolitas; especies acuáticas como los caracoles, cangrejos, peces y reptiles como las tortugas, culebras y lagartos. Refiriendo al tema, Eugenia (50 años, Peña Limonar) dice que "había mucha comida [...] pero ya no hay, ya se acabó [...] los hijos de ahora ya no les tocó ver, pero antes había mucha comida". Si bien refirieron que se ha reducido la cacería y en algunos casos se habla de encarcelar "a la persona que molesta a los animales", las mujeres señalan que:

Sí, hay animales, pero ya lejos de la comunidad. (Irene, 48 años, Peña Limonar).

Animales silvestres ya no hay mucho, ya solo quedan las ardillas, mapache, armadillo; se ha acabado porque hay muchos que salen a cazar. (Elvira, 50 años, Coquilte'el).

Ya no hay animales, ya no hay montaña, ya hay mucha población o si hay ya están escondidos, aún quedan pocos venados, pero lo cazan. (Micaela, 69 años, Tim).

Mi papá decía que aquí era pura montaña, había muchos animales, ahora ya no es así. Antes no había tanta gente por eso abundaban los animales, los árboles y agua. (Aurora, 50 años, Corostic).

Las mujeres consideraron que una de las principales causas por las que ya no crecen las plantas alimenticias y medicinales, hierbas u hongos es el uso de agroquímicos:

Aquí hay plantas medicinales que se encuentran en los peñascos. Cuando nos enfermamos o nos da aire en las piernas siempre buscamos plantas en los peñascos. Allá crecen solas. Las recogemos, las machacamos y las ponemos en alcohol. [...] Las plantas medicinales hay aquí en nuestras tierras, muchos vienen a buscar plantas en nuestro cafetal. (Aurora, 50 años, Corostic).

En las montañas no sé qué plantas medicinales existan porque yo no las utilizo; solo las señoras mayores conocen de esto. (Elvira, 50 años, Coquilte'el). Nosotras no llegamos a la montaña a recoger plantas medicinales solo buscamos las que conocemos como *sitit*, *yax jolon*, *wako*, *chawaj te'*, verbena, epazote. (Josefina, 36 años, Coquilte'el).

La red hidrográfica es permanente durante el año por la presencia de aguas subterráneas que alimentan manantiales y arroyos, como da cuenta la presencia de los ríos *Bach'ajón*, *C'anthela'* y *Paxilha'*, (afluentes del río *T'ulilha'*), *Chocolha'* y Santo Domingo; mientras que al norte de Ocosingo se encuentran las lagunas de *Nahá* y *Metzabok*. En algunos manantiales han colocado cruces y hacia el mes de mayo hacen ceremonias y el discurso ritual a cargo del Principal, como forma de respeto hacia *te Ajawetic*.

Siempre tenemos agua [...] porque está comunidad realiza ceremonia de agradecimiento al ojo de agua [...] Le llevan las ofrendas de trago, caldo, cacao; se van muy bien preparados a ver el ojo de agua y después a las cruces. (Alejandra, 35 años, Peña Limonar).

Ahora el agua potable lo traemos de *Sulupwits*, también ya fueron a ponerle una cruz. (Gloria, 49 años, Tim).

En mayo lo celebramos. Le ponemos cruz en los ojos de agua, así está acostumbrado el agua también porque antes nuestros abuelos lo hicieron; ahí bailaban, comían, hacían fiesta. Siento que es muy importante porque es una manera de respeto a *te Ajawetic* o los espíritus de la tierra y el agua. (Felipe, Corostic, 70 años).

En noviembre de 2019, un ex comisariado de Peña Limonar daba cuenta de que en el ejido “Hay muchos ojos de agua, [que] no se pueden contar” para ilustrar que el ejido “es un lugar de agua”; y de que debido a la contaminación por agroquímicos, dejaron de consumir el agua de los arroyos que atraviesan el poblado y porque muchas personas se bañan en ellos, ya que para eso se considera que sí están limpios. Por ello, en su reglamento ejidal prohibieron el uso de agroquímicos en la cercanía del poblado, ya que en ellos también obtienen pescados y caracoles. Por otro lado, han otorgado el derecho de uso de alguno de sus manantiales a otros ejidos que lo han solicitado, para abastecerse de agua.

Esto se debe a que a pesar de la abundancia de agua en la región Selva, su escasez se deja sentir con frecuencia en algunas zonas. Es el caso de la ranchería Tim, donde no hay manantiales grandes sino pequeños ojos de agua que se secan de marzo a mayo, tiempo en el que las mujeres, en particular quienes viven en las zonas montañosas, viven más dificultades para hacerse del agua que emplean en el día a día, ya que deben caminar más:

Hay problemas de agua, hay un tiempo que se va el agua en los meses de marzo, abril y mayo, nos quedamos sin agua y como no tenemos Rotoplas [tinaco] no tenemos donde almacenar el agua, el agua lo traemos de la montaña *Sulupwits* [...] En el mes que no hay agua vamos al pozo de mi papá que tiene en su milpa y ahí toma agua toda la gente; es un pequeño ojo de agua, lo cargamos en garrafón, hay varias familias que tienen ojo de agua en su tierra y eso nos sustenta. (Cecilia, 48 años, Tim).

En esta ranchería, por acuerdo comunitario hace algunos años cada hijo casado coopero para juntar una cantidad de dinero con la cual obtuvieron el derecho de uso y el derecho de paso del agua de un manantial que brota en la montaña de *Sulupwits*. Algo similar ocurre en

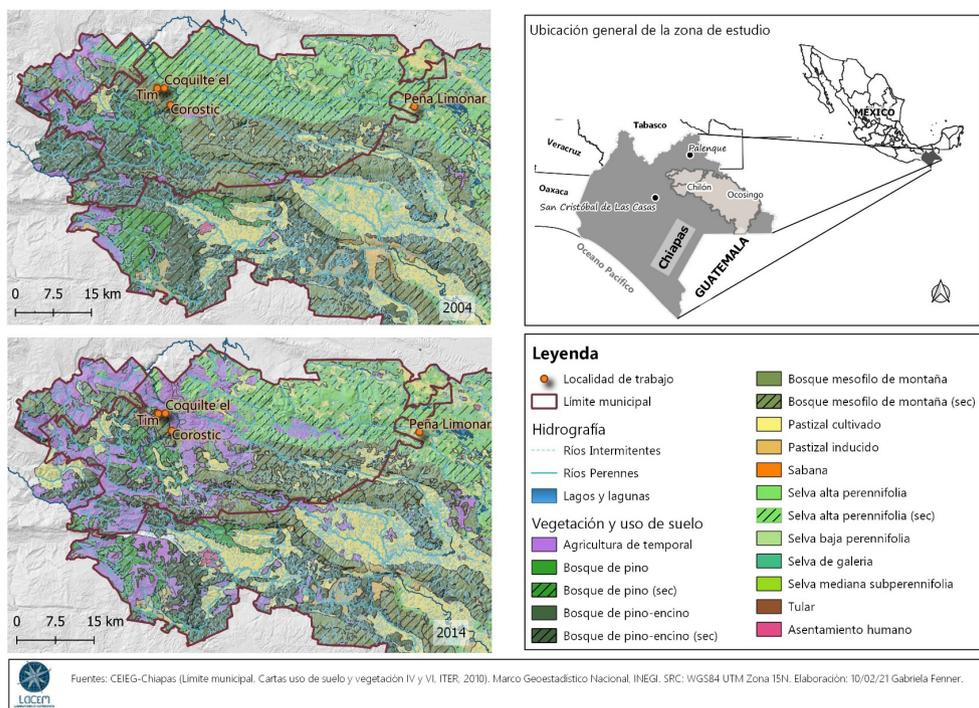
Coquilte'el, en donde también tuvieron que organizarse para obtener los derechos de uso y de paso del agua de un manantial ubicado en *Sulupwits* y de otro en *Jol Muc'ul ha'*. El primer caso ocurrió hace ya varias décadas y, recuerdan, el pago también consistió en dar pollo, pan y refrescos a los dueños de los terrenos donde pasó la tubería hasta llegar a la rancharía. En los últimos años han gestionado el apoyo en infraestructura para el servicio de agua, con el ayuntamiento municipal, ya que, refieren:

No se ha acabado el agua entubada que se tiene ahora. El problema es que ya se ha aumentado la población y ya no alcanza para todos. Las cajas donde se junta el agua están ubicadas en un lugar de bajo nivel y esto hace que el agua no suba en los hogares que están en lugares elevados (José, 68 años, Coquilte'el).

No nos llega el agua hasta acá, juntamos en la noche porque estamos en el cerro y no sube el agua entubada. En temporada de seca llego hasta el potrero a cargar agua, en un ojo de agua. [...] son largos los días que cargamos agua y casi no podemos cargar por las otras actividades que tenemos (Josefina, 38 años, Coquilte'el).

En Corostic había muchos ojos de agua y un arroyo suficientes, según se cuenta. Sin embargo, las familias han aumentado, los ojos de agua han disminuido su fuerza y el arroyo está contaminado por el uso de agroquímicos, de ahí que prefieren no tomar agua de este. Aunque algunas familias señalan que disponen de agua de forma permanente en sus casas, otras familias que viven en las zonas altas de la rancharía tienen muchas dificultades para acceder al líquido en sus hogares.

Mapa 2. Cambios de vegetación y uso de suelo en la zona Selva Norte de Chiapas (2004-2014)



Tenencia, uso y usufructo de la tierra

En Chilón y Ocosingo, más del 70% de la superficie municipal se encuentra bajo el régimen de propiedad social. Chilón es uno de los municipios que más tierra de propiedad social tienen en el estado de Chiapas, en él se cuentan 41 ejidos con una superficie de 152 964.28 ha, de los cuales 31 han aceptado la certificación ejidal, entre ellos San Sebastián Bachajón, uno de los ejidos más grandes del territorio nacional, que delimitó sus linderos como una medida para proteger su tierra y recuperar la invadida o despojada.³⁴ Por su parte, en Ocosingo se

³⁴ En una entrevista grupal (García y Mendoza, 2006, 42-4), Jerónimo Saraos Silvano, entonces presidente del Comisariado ejidal, y un grupo de Principales de la zona *Ahlan Sac hun* refieren que hacia el 2004 los ejidatarios de Bachajón aceptaron "solo lo que nos gusta" del PROCEDE para renovar el plano ejidal, el censo de ejidatarios y sus certificados

cuentan 212 ejidos y 3 comunidades con una superficie de 761 358.63 ha, sin embargo, tan solo la Comunidad Zona Lacandona abarca 662 000 ha; en este municipio 82 ejidos rechazaron la certificación ejidal, entre ellos Peña Limonar. El contraste entre la superficie de propiedad social y la superficie certificada por el PROCEDE en la zona, se observa en el Mapa 3, donde la instauración del dominio pleno es nula.

Las mujeres tseltales adultas de San Sebastián Bachajón y Peña Limonar consideran que sí tienen tierra, aunque no se encuentra a su nombre sino del esposo, hijo, papá, hermano o de ellas cuando son viudas y tienen hijos pequeños. En general, ellas saben que por la costumbre de sus ancestros, solo los hombres heredan tierra y las mujeres no, porque se casan y se van a vivir con su esposo; incluso la tierra se encuentra a nombre de éste, aún en los casos en los que, con su trabajo, ellas han aportado a su compra: "Las mujeres no pueden heredar tierras porque se casan. Ninguna mujer de mi comunidad tiene tierras" (Verónica, 60 años, Coquilté'el). Ahora bien, aunque la expresión dominante es que "él es el ejidatario" mujeres como Edith (56 años, Coquilté'el), aseguran "Yo también soy ejidataria porque soy esposa de un ejidatario".

Este aspecto de la *costumbre* en torno a la tenencia, uso y usufructo de la tierra está basado en un orden social con un sentido de justicia de género que, cuando se violenta, puede ser cuestionado por las mujeres para legitimar su derecho en la óptica de la *inclusión diferenciada* o en su caso afirmado por los hombres para acentuar las diferencias como *complementariedad en desigualdad*: "La mayoría de las mujeres aquí no son ejidatarias, si tienen tierras en palabra, pero el papel es de los hombres" (Rocío, 40 años, Tim); "se puede decir que mientras viven, las mujeres solo prestan la tierra de su esposo para sembrar" (Yolanda, 80

de derechos agrarios; que mantuvieron sus tierras ejidales como de uso común, es decir, sin aceptar la titulación parcelaria individual ni la titulación de los solares urbanos y mucho menos la adopción del régimen de dominio pleno. Al mantener el uso común de sus tierras de dotación y adoptarlo en las de ampliación, los ejidatarios refieren que no aceptaron el PROCEDE no obstante que "algunos se molestaron, [porque piensan que] ya entró". Entonces, se refiere que las autoridades agrarias reconocieron y regularizaron 5 836-88-22.859 ha que resultaron demasías, incorporándolas a las 36 456-63-21 ha reconocidas en la dotación y ampliación, sumando un total de 42 233-51-43.859 ha; además, se refiere que había 1107 ejidatarios de dotación y 1215 de ampliación, se aceptaron a 237 nuevos ejidatarios y a 4782 posesionarios.

años, Corostic); "Aquí solamente los hombres tienen a sus nombres las tierras. Las mujeres no tienen derechos, no les dan derecho a utilizarlo. Yo pues, siento, por esa costumbre, que solamente estoy prestando la casa donde vivo. ¿Qué podemos hacer las que hemos nacido aquí? No somos dueñas de las tierras" menciona Teresa (65 años, Coquilte'el), quien considera que por esa *costumbre* tiene a su cuenta un solar donde hace su hortaliza y siembra frijol, mientras sus hermanos heredaron las tierras de su padre.

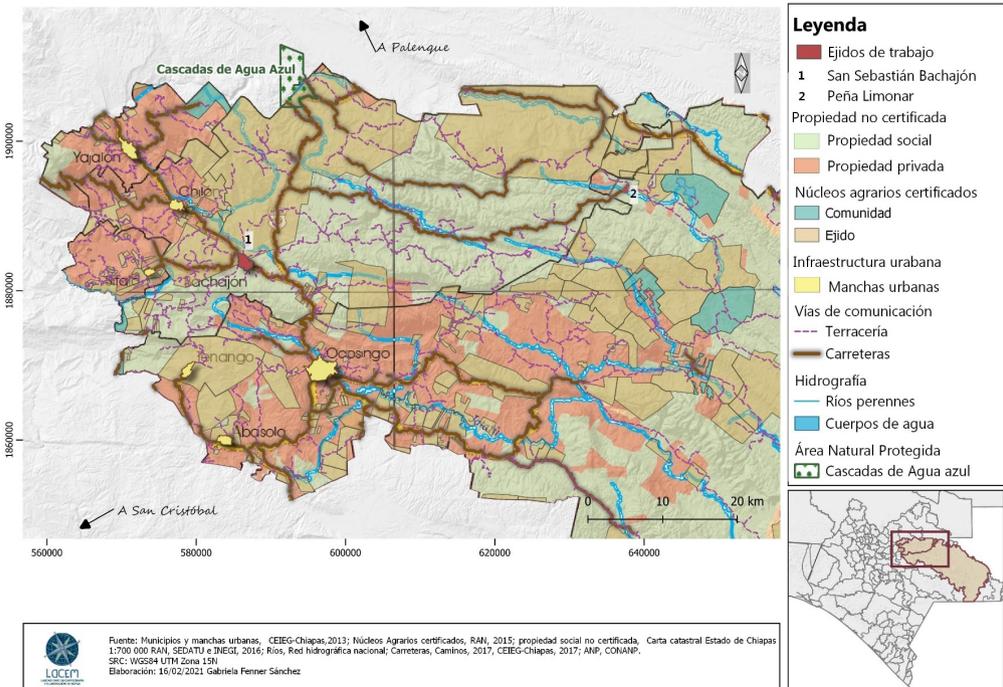
Es ilustrativo el caso de Gabriela en Peña Limonar, ya de edad mayor, quien recuerda como hace cuarenta años su esposo tomaba mucho (aun lo hace) y vendió las tierras por el trigo, dejando a su familia, en especial a sus cuatro hijos sin ningún patrimonio y a una hija que al menos podía "irse en otro lado [con su esposo]". Ella no pudo evitarlo aun cuando estaba en desacuerdo. Además de regañada por su esposo fue reprendida por su suegra: "Antes no podía decir nada por la venta de las tierras que hacía mi esposo. Regañaba y decía que las tierras eran solamente de él. Entonces por eso no decíamos nada. Aunque le decía que no vendiera sus tierras, no me escuchaba, no me hacía caso". Al reflexionar sobre esta experiencia, su nuera, promotora de derechos de las mujeres en la Misión de Bachajón, opina: "Cuando la regañaban, [mi suegra] no le decía nada a su esposo, porque la situación de antes no era como ahora, ahora ya se tiene conocimientos de cómo defenderse de la violencia, pero antes no era así. Cuando los hombres las regañaban solo tenían que agacharse" (Alejandra, 35 años, Peña Limonar).

El hecho de que el nombre de las mujeres no esté en el papel y se considere a los hombres como "encargados de trabajar la tierra", también se contextualiza históricamente por parte de las mujeres en el momento de la dotación y ampliación ejidal, en el que solo ellos las recibieron y "no nos daban" "porque las mujeres no tenían derechos de recibir las tierras"; misma que prefigura una lucha en la que no necesariamente reivindican tener su nombre en un papel. Otro elemento destacado por las mujeres respecto al por qué es de "los dos", es su auto reconocimiento como trabajadoras de la tierra y su saber sembrar desde pequeñas, según los tiempos que permite su responsabilidad en el cuidado del hogar: "se puede decir que es de los dos porque ahí trabajo también, aunque no esté a mi nombre"

(Dora, 38 años, Corostic). En algunos casos las mujeres se autonombran campesinas por su relación con la tierra: "trabajamos en ella, de ahí nos mantenemos", "la sagrada tierra nos alimenta, es como nuestra mamá", "de ahí vivimos. Si no tenemos tierras es muy pobre y triste".

Las mujeres refirieron que antes había pocas personas y mucha tierra, que ésta se ha parcelado y dado en herencia. La superficie a la que ahora pueden acceder los jóvenes en cada familia es menor a la de sus padres y con algunas excepciones varía de 1 a 10 ha en el caso de San Sebastián Bachajón (de cafetal o milpa) y de hasta 20 ha en el caso de Peña Limonar (donde también abundan los pastizales). El fraccionamiento de la tierra repercute, junto con otros factores (plagas, falta de lluvias, viento), en la disminución del volumen de la producción de maíz y frijol, que se prefiere destinar al consumo familiar pues el primero se vende a \$4.00 el kilo y luego se compra a \$6.00, en el caso del segundo se vende a \$13.00 el kilo y después se compra a \$20.00.

Mapa 3. Tenencia de la tierra en la zona Selva Norte de Chiapas



A pesar del cambio cultural de derechos en ciernes, la herencia de la tierra no se ha eximido de tensiones. Durante el trabajo de campo documentamos la disputa entre tres hermanos, cuando el mayor reclamó para sí la tierra que trabajaban juntos cuando falleció su padre, sin considerar a sus dos hermanas. También el caso de Sara (50 años), quien no tuvo hermanos, pero fue su hermana mayor quien buscó impedirle que trabajara con libertad la tierra que heredaron cuando su papá falleció, hasta que, con mucha dificultad, logró hacerlo, pero en calidad de préstamo. Por otro lado, en el cuestionamiento sobre los derechos de las mujeres a la tierra-territorio, aun domina el sentido androcéntrico y patrilineal de la herencia de la tierra: "Nosotros no hemos platicado en dejarle tierras a nuestra hija, pero si no tuviera tierras mi yerno, tendrían que juntarse primero mis hijos y decidir entre todos si les van a ceder una o dos hectáreas de tierras a su hermana" (Elvia, 54 años, Peña Limonar).

Cuando las mujeres madres refirieron que les gustaría tener tierra de cultivo, expresaron su deseo de resolver el hecho de que sus hijos alcanzaran muy pocas tierras para trabajar y no podrán sostener a su familia (a donde suelen incluirse); también relacionaron el hecho de que su parcela les queda lejos o es insuficiente ya sea por su tamaño o porque les provee una parte de lo que necesitan para subsistir, por ejemplo, si solo cuentan con cafetales y prestan o rentan tierra para sembrar maíz y frijol. Esta preocupación se debe a que los dueños de las parcelas ya no las prestan y con mayor frecuencia piden el pago de una renta (que va de entre \$1,000.00 a \$2,000.00 por ha), por siembra o bien se tiene que comprar maíz.

Respecto del trabajo en la milpa (mayo) y tornamilpa (noviembre), las mujeres han observado que la tierra está perdiendo fuerza (nutrientes) porque no se deja descansar, lo que mina el rendimiento de la producción de maíz y frijol. Ellas consideran que esta situación se agravó a partir del uso generalizado de agroquímicos que, si bien facilita y agiliza el trabajo, tiene la desventaja de que la tierra se mal acostumbra a su uso, la deteriora y se sacrifica la disponibilidad de verduras silvestres, además, implica gastos y se considera que provoca dolores de cabeza y enfermedades crónicas como tumor, cáncer y la muerte. Este cuestionamiento deriva de la propia experiencia

campesina y de la consideración de que la tierra tiene su *Ajaw*, de la formación agroecológica que se lleva a cabo por la Misión de Bachajón y el CDMCH.

De eso [las plantas silvestres] comemos porque cuando no matamos con Gramoxone, sobre la tierra crecen varios alimentos. Nosotros no utilizamos el Gramoxone porque queremos que esté bien nuestra tierra, porque nos dicen que si aplicamos Gramoxone se mueren los microorganismos y que eso hace que ya no crezcan el maíz ni el frijol. Y cuando uno quiera comer verduras ¿Dónde puede encontrar si ya no se da? También endurece la textura de la tierra, por eso no utilizamos Gramoxone. También provoca que crezca mucho pasto y por eso mi esposo no quiere utilizarlo, solo trabaja con machete. (Edith, 56 años, Coquilt'e'l).

Además de la milpa, las mujeres trabajan en la siembra, limpia y, en especial, en el corte, lavado y secado del café; ir al cafetal también es sembrar plátano, *x'axinte*, palmita, *ic'us*, cacate', naranja, mandarina, *tsuy*, yuca y yerbamora. En la zona, al menos 250 familias tseltales productoras de miel y café hacen parte del grupo de Cooperativas y Empresas de la Economía Social y Solidaria *Yomol A'tel*, a través de las cooperativas *Bats'il Maya* (café), y *Ts'umbal Xitalha'* (miel), que se comercializan con la marca *Chabtíc* (nuestra miel), y el Grupo de Cafeterías *Capeltic* (nuestro café). Así obtienen un mejor precio, como en el año 2018 que obtuvieron un pago de \$45.00 por kilo de café a diferencia de los \$35.00 o \$30.00 pagados por los intermediarios.³⁵ Sin embargo, producir miel y café orgánico es un trabajo familiar basado en acuerdos y responsabilidades compartidas que garanticen su calidad. Por la sobrecarga de trabajo que esto supone y por las afectaciones de la plaga de la roya en la salud de los cafetos, algunos optaron por

³⁵ Esta cooperativa nació con el cobijo de la Misión de Bachajón y el acompañamiento del CEDIAC que "Una vez recuperadas las tierras de las comunidades tseltales, ha volcado su trabajo hacia la construcción de procesos sustentables en el territorio". Le antecede la creación de la tostadora de café *Bats'il Maya* en 1993. En 2001 se constituyó la cooperativa *Ts'umbal Xitalha'* para mejorar el ingreso de las familias productoras de café. En 2010 se inauguró la primera cafetería *Capeltic* en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. En 2011 se organizó *Yip Ansetic*, cooperativa de mujeres productoras de jabones, cosméticos y productos de salud e higiene a base de miel e ingredientes naturales (Ver: <https://www.batsilmaya.org/index.php>).

tumbar sus cafetales y la mayoría por el cultivo convencional y el coyotaje.

La importancia de la tierra para las mujeres se observa en las palabras de Verónica (60 años, Coquilte'el), quien considera que ellas deciden en su corazón (son libres) si quieren sembrar porque no hay "jefes", también en las palabras de Alejandra³⁶:

Me gusta tener tierras en mi comunidad porque de ahí nos alimentamos. Si no tuviera tierras ¿Dónde sembraría el maíz y el frijol? Así como te digo que por ahí tengo hortaliza de no sé cuántos metros, pero ahí estoy encontrando mi comida. Siembro cebollín, cilantro, chayotes, frijoles, chiles, tomate. Pero de ahí estoy sobreviviendo con mis hijos. En mi solar está sembrado: naranja, plátano, limón, así como calabaza que tengo por allá y que la he comido varias veces. Aunque sea poco las tierras, pero yo le aplico abono orgánico de lombriz. Eso le aplico por eso se dan los alimentos.

Sí, es importante tener tierras porque de ella se vive con nuestros hijos y también porque cuando nos morimos quienes se quedarán ahí serán mis hijos. Cuando ellos se mueran se quedarán sus hijos. La sagrada tierra no tiene límite de vida, ahí nos vamos reproduciendo de generación en generación, pero cuando no tenemos tierras no tenemos donde vivir y además no se tiene dinero para estar rentando siempre para producir nuestros alimentos. Por eso, es mejor tener nuestras tierras para que nuestra vida esté contenta. (Alejandra, 35 años, Peña Limonar).

Como Verónica y Alejandra, las mujeres señalaron que para ellas ir a la milpa es limpiar el maizal (en Corostic suelen sembrar maíz) así como sembrar frijol (*c'ajben ch'enek o ts'il chenec*), chile y calabaza, yuca, chilacayote, yerbamora, mostaza, chayote, tomatillo, cebolla, chiwa, *x'axinte'*, *chuc'ul chan*, *ch'ix itaj*, yerba santa, *jot t'ol*, pacaya, *chapay*, *mohtoy*, *ic'us*, chile; así como regresar a su casa con verduras, hongos, leña y guineos. Señalaron, además, que su trabajo se sobre carga cuando asumen la responsabilidad de la milpa (y por ende de la

³⁶ Algunas voces hacen ver que la posibilidad de que las mujeres vayan a trabajar la tierra depende de que el papá o la mamá les den permiso en el caso de estar solteras, o del esposo si están casadas ya que solo si éste es de buen corazón las mujeres pueden ir a dónde quieran, aun si van acompañadas.

familia), ya sea por la migración, abandono, alcoholismo o muerte del esposo, y según sea el apoyo que se recibe de sus hijos e hijas u otros familiares.

Yo no trabajaba en la milpa porque tenía hijos pequeños. Cuando crecieron mis hijos ellos empezaron a trabajar y ya no me dejaban ir a la milpa porque yo trabajaba en la casa haciendo tortillas, pozol, lavado de la ropa. Mis hijos eran puros hombres, solo tenía una hija que es la más pequeña. Por eso no trabajaba en la milpa. Pero ahora ya cargo leña, ya limpio mi solar porque ya no tengo pues a mis hijos, ya estoy sola. (Elvia, 54 años, Peña Limonar).

Por otro lado, tanto hombres como mujeres comprenden el reclamo del derecho de las mujeres a la tierra, es decir, su nombre en un papel, desde la lógica masculina. Esto se observa en la afirmación de que ya no hay más tierra para repartir o donde encontrar, de que las mujeres ya la tendrán al casarse o bien cuando los padres señalan que han respetado los derechos de las mujeres porque les han heredado un solar. Por ello, a diferencia de la parcela de cultivo, las mujeres solo tienen un lugar para vivir y sembrar sus hortalizas. El solar es un buen lugar para naranja, guanábana, *chapay*, guayaba, lima, limón, *cacate*´ y otros árboles, además del cebollín; se procura la cría de gallinas y en algunos casos de puercos.³⁷ El cultivo de hortalizas es reciente y ha sido promovido tanto por la Misión de Bachajón como por el CDMCH.

Además de los solares, es emergente que los padres y las hijas consideren la posibilidad de heredar una pequeña superficie para cultivar maíz y frijol. Es el caso de una joven soltera de 25 años en San Sebastián Bachajón, a quien su padre dio, de palabra, sin el papel, menos de una hectárea de cafetal que ella trabaja y donde obtiene un pequeño ingreso por la venta de su café, de las gallinas que cría y los huevos que éstas ponen. Esta joven atribuye la acción de su padre al hecho de que ella no ha salido a la ciudad. Marcela de 22 años también está convencida de que, junto con su hermana menor, heredarán las 15 ha de acahuals y montañas en posesión de su mamá, y en donde siembran la milpa.

³⁷ De acuerdo con la información recopilada, los abuelos no compraban aceite ni azúcar ya que cocinaban con manteca de los cerdos que criaban y en el caso de Bachajón también producían caña y la molían en el trapiche.

Es importante resaltar la emergente cultura de derechos que atraviesa el ámbito personal, familiar y comunitario, y que abre la posibilidad de que las mujeres, jóvenes en particular, sean sujetas de acceso a tierra de cultivo, aunque muchas veces sin el papel. Sobre todo, si tenemos en cuenta contextos indígenas como el de los Altos de Chiapas, en donde incluso las que han comprado tierra optan porque un varón, padre o hermano, funja como el titular de derechos para salvaguardar su tierra ante la comunidad. En el tejido de lo comunitario dos fuerzas contradictorias convergen y suponen una potencial fuerza antagónica: el sentido liberal del derecho de las mujeres a la propiedad de la tierra como principio organizativo externo de reconocimiento/redistribución, configurado a partir de la exclusión/inclusión; y el sentido comunitario del derecho y la justicia socioambiental como principio organizativo interno de reconocimiento/redistribución, configurado a partir de la *inclusión diferenciada*.

Alimentación, nutrición y salud

El cultivo de milpa, el corte de café, la recolección de plantas silvestres y el traspato hacen parte del trabajo que las mujeres de la zona Selva Norte han llevado a cabo en distintos momentos de su vida, por lo cual puede señalarse que tienen una relación de trabajo directo con la tierra. Podemos señalar que al menos hasta los años setenta, la dieta estaba basada en el consumo de verduras silvestres asociadas a la milpa y luego al cafetal. Sin embargo, al menos desde los años ochenta, cuando se promovió el uso de agroquímicos en la zona, ha mermado la diversidad y disponibilidad de alimentos en las montañas, los acahuales, en las parcelas, los cafetales y los solares.

Entre otros alimentos, las mujeres mencionaron a la yerbamora, mostaza, el *chapay*, *joma*, *sitit*, *yax jolon*, *waco*, *chawajte'*, verbena, *culix*, epazote, *saquil itaj*, *chuc'ul chan* (parecido a la yerbamora), *x'axinte'*, flor de calabaza, chayote y otras; algunas de las cuales "ahora se siembran en los terrenos de cultivo porque ya no se consiguen en la montaña" (Cecilia, 48 años, Tim). Si bien en las montañas de Peña Limonar todavía "conseguimos lo que es el *chapay*, *jol mes* (palma silvestre comestible), *joma* (pacaya) y aún se encuentran verduras silvestres como *x'axinte'*, chicoria, *tsuy*, antes había mucho *mohtoy*

(pacaya pequeña) y hongos, pero acá cerca del poblado ahora ya no hay nada" (Alejandra, 35 años).

La disponibilidad de peces y caracoles en los ríos y arroyos también se ha visto gravemente mermada. De ahí que se puede identificar la relación entre la alta disponibilidad de alimentos con la conservación de la montaña, la diversificación de la milpa e incluso del café de sombra y la participación económica de las mujeres indígenas. Respecto de la alimentación, algunas jóvenes señalaron algunos cambios:

Me han contado que comían *x-jech* ', *xc'oloch* ', hongos, el *sats* ', la tuza, el venado y otras cosas. La forma cocer *x-jech* era envolverlos en hojas de plátano; ahora se come, pero muy pocas veces, ya casi no se da por aquí. Mi mamá dice que ya no se da la verdura, los hongos, porque ahora ya usan agroquímicos y están matando todo. (Margarita, 22 años, Tim).

La alimentación ha cambiado, antes comían pura verdura, porque había en la montaña, pero ahora ya hay pollos, comemos carne, otros animales de traspatio, bueno, si comemos verdura, pero no todo el tiempo, ya variamos la alimentación. (Patricia, 18 años, Corostic).

Cocinar y moler el nixtamal, la elaboración de las tortillas y el pozol sigue siendo central en la vida de las mujeres ya que no se compran tortillas ni, se procura, harina de maíz; en general se trabaja con el metate, aunque también se cuenta con un molino eléctrico y la prensa para hacer este trabajo. La disponibilidad de maíz en todo el año supone el uso generalizado e intensivo de agroquímicos en la milpa y tornamilpa no obstante que, consideran, ello les aleja de la buena alimentación porque contamina la tierra y el maíz, mata las plantas alimenticias, medicinales y ornamentales y enferma a las personas: "No compramos tortillas, todavía muelo si es que quiero y cuando no, lo hago en el molino" (Claudia, 70 años, Coquiltel).

Sin embargo, alcanzar este propósito supone tener ingresos monetarios para hacerse de los insumos necesarios y en muchos casos pagar la renta de la tierra para cultivar la milpa o bien comprar el maíz si no se tiene una buena cosecha. El dinero necesario para ello se obtiene de la venta de café, de gallinas, huevos y remesas, también de los jornales que antes se cobraban o pagaban con mazorcas de maíz. La producción de artesanías es escasa más allá de las blusas o nahuas

bordadas que las mujeres hacen para su propio uso y por el cual llegan a invertir hasta dos meses de su tiempo, que compran quienes no pueden elaborarlas.

En la zona, desde los años sesenta la obtención de ingresos se sostuvo por la producción de café hasta la crisis de su precio en los años noventa y las afectaciones por la roya; en las últimas décadas ha sido importante la migración hacia el interior junto con los programas asistenciales. En el caso particular de Peña Limonar, se ha buscado obtener ingresos con la cría de vacas, la producción de chile tabaco y la migración. Las mujeres han encontrado en la cría de gallinas y la venta de huevos la posibilidad de obtener algunos ingresos: “nadie compraba pollo apenas comenzó a ser dinero el pollo” (Yolanda, 80 años, Corostic).

En general se refiere a la compra de jabón, arroz, sopa, huevo, papa, aceite, azúcar y sal. Un cuestionamiento importante sobre la situación de la alimentación, la expresan Micaela y Lucía: “Ya perdieron la costumbre de nuestras/os ancestros/os, parece que ahora ya todo es dinero ya no pueden vivir sin dinero” (Micaela, 69 años, Tim); “El problema es cuando no tenemos para comprar los alimentos; es por eso que salimos a trabajar a Sonora, Playa [del Carmen] o cualquier otro lugar. Cuando no tenemos milpa, así trabajamos, compramos nuestros alimentos” (Lucía, 38 años Coquilté/el).

Mediaciones patriarcales y sostenibilidad de la vida campesina indígena

Como ha podido observarse, la relación con los bienes naturales nos permite ampliar la mirada en torno al carácter vivo y sagrado que las mujeres confieren a su relación con la tierra, más allá de los límites que nos impone centrar el análisis de ésta como propiedad o tenencia. Sin embargo, el trabajo de reproducción social que sostiene esta relación se tensa con la desestructuración de la economía campesina, como podemos observar a continuación.

Trabajo doméstico y de cuidados

Además del matrimonio, los hijos y el trabajo de cultivo, las mujeres

pocas veces aludieron al trabajo de reproducción biológica y a las responsabilidades domésticas, que incluyen el trabajo en la milpa y el cafetal, como un mecanismo de legitimación de su tenencia de la tierra, en tanto mujeres. Sin embargo, ello sí sucede cuando se reivindica el derecho a la tierra de cultivo ante situaciones de despojo por parte de algún familiar. En este sentido, se identificaron cuatro ámbitos del trabajo realizado por las mujeres:

- i) Sembrar, cortar y pelar el frijol, la calabaza y la yuca; limpiar, doblar la milpa y desgranar el maíz, cortar, despulpar, lavar y secar el café, sembrar y limpiar la hortaliza, cultivar y cortar verduras como *chapay*, *mohtoy* (pacaya), malanga, yerbamora, *x-axinte*, *tsuy*, *ch'ib*, chile, mostaza y frutas como mandarinas y naranjas.
- ii) El cuidado de la familia que consiste en la crianza de los hijos o de los hermanos y de las personas mayores, atender al esposo, al padre o a los hermanos, ayudar a su mamá, arreglar, barrer y limpiar la casa, prender el fuego, hacer la comida, cocer el nixtamal y el frijol, moler el maíz, hacer las tortillas y el pozol, poner el café, lavar la ropa y los platos, cuidar a los animales de traspatio, cargar la leña y el agua.
- iii) El trabajo orientado a la obtención de ingresos como hacer pan, bordar la blusa o nahua, hacer canastos, criar y vender animales.
- iv) El trabajo de servicio comunitario como asistir a asambleas, reuniones y aportar a las cooperaciones; ligado con el servicio a la comunidad cristiana católica.
- v) El trabajo organizativo como mujeres, por ejemplo, en el caso de aquellas que participan de los colectivos articulados al CDMCH.

Cumplir con estas responsabilidades requiere de las mujeres, levantarse desde las 3 o 4 de la mañana o más temprano en las temporadas de intenso trabajo en la milpa y el cafetal, para dormirse después de las ocho de la noche: "si su esposo va a la milpa [en general a las 5 am] ella le tiene que mandar su pozol y su tortilla y si ella va, tiene que dejar hecho todo lo de la cocina para que se pueda ir a trabajar en la milpa" (Gloria, 49 años, Tim). El estado de vida, la edad y el número de mujeres en la familia son importantes para el trabajo doméstico y de cuidados que incluyen la transmisión de la lengua, los conocimientos, principios y valores:

Antes, cuando estaba criando a mis hijos, me levantaba a las dos de la mañana porque los niños seguían dormidos y para que no me ganara el tiempo. En la temporada de cosecha de café era necesario que desde temprano pusiera a secar el café para que le alcanzara el sol. Por eso me levantaba en la madrugada, pero cuando crecieron mis hijos y ahora que ya tengo mi hija, que ahora es como mi madre, ella es la que me alimenta, la que se levanta temprano. Ahora sólo me levanto, tomo mi café y como mis tortillas. De ahí me voy a la milpa, cafetal, hortaliza. Así vivo ahora, pero antes no era así. En temporada de café juntamente con los hombres cortábamos y lavamos el café. Porque se lavaba en el arroyo. Pero ahora ya no es así, ya se lava aquí [en la casa], ya no es muy trabajoso. Solo se despulpa y se pone a secar. Por eso ya tengo esperanza, ya que antes era muy pesado trabajarlo porque era bastante café, a veces cosechábamos 32 bultos, era mucho el café. Pero no nos rindió, el precio no era alto y no pagaba completo el coyote. Y como a *jTatic* Emilio le gustaba cerveza, ahí se gastaba. (Verónica, 60 años, Coquilté'el).

Lo que hago en la mañana hago mi fuego, pongo agua caliente para el café, calentar el frijol, moler la masa para la tortilla, hacer la tortilla, batir el pozol que va a llevar mi esposo, lavar, barrer; si comes o no, no importa, dejas agua caliente para hervir, nuevamente coces pozol. Si la ropa no se seca hay que colocarlo en un lugar más caliente. Si es tiempo de cosecha hay que pelar el frijol, hay que desgranar el maíz y si no hay que ir a la milpa, al cafetal y con hijo en la espalda y si no hay mucha tortilla hay que hacerlo rápido, bañar a los hijos. No como los hombres que van a la milpa, regresan y se duermen. No, nosotras no descansamos. (Martha, 48 años, Tim).

Me dedico a los trabajos del hogar. No tengo descanso. Me levanto temprano para hacer el fuego, después lavo el nixtamal y lo muelo. Hago el desayuno de mis hijos para que se vayan a la escuela. Después de irse los hijos entonces veo lo que le hace falta a mi casa. La comida la preparo yo, pero cuando tengo mucho trabajo también me ayuda mi esposo. Por ejemplo, el me ayuda a moler cuando estoy moliendo, hacer las tortillas no lo hace; pero moler, sí. Mi esposo empezó a mejorar cuando entré al "Derecho" pero antes no era así. Mi situación de antes era fuerte, pero gracias a Dios que fue elegido para tener el cargo sobre el derecho de las mujeres. Mi esposo se dio cuenta, ahorita estamos tranquilos, él busca o trae de comer y contento convivimos y yo también cuando tengo tiempo nos vamos a la milpa a traer y deshojar la mazorca de maíz. Entre los dos nos ayudamos por igual. De lo que yo recuerdo de niña es que mi madre se iba a sembrar en la milpa frijol y otras

cosas durante la temporada de siembra y mi madre criaba sus animales de traspatio. A mi abuela veía que trabajaba haciendo comales, platos, sartenes de barro; los detallaba y se quedaban muy bonitos. Me enseñó cómo se amasaba el barro, qué tanto de arena se le tenía que poner para amasarlo. Pero creo que yo no tengo inteligencia porque no aprendí. (Alejandra, 35 años, Peña Limonar).

Desvinculación y revinculación de las mujeres con la comunidad y la tierra

La migración de los esposos, hijos e hijas se da, en lo fundamental, hacia el interior del país. Sin embargo, quienes han migrado hacia el norte (Sonora y Baja California), relatan que el trabajo como jornaleros en la agroindustria es extremo (clima, vivienda, alimentos, tiempo que permanecen agachados) y prefieren los trabajos en la construcción, viveros o plantaciones, tiendas de autoservicio o empleos asociados al turismo en el centro del país (Ciudad de México, Guanajuato incluso Monterrey), el sureste (Cancún, Mérida, Playas del Carmen, Cozumel) o el propio estado de Chiapas (Agua Azul, Tuxtla Gutiérrez, Palenque).

Se observó que las familias tienen en promedio entre cinco y ocho hijos y que han tenido una experiencia migratoria al menos el esposo, dos y hasta tres o cuatro hijos varones y una o hasta dos hijas. Por la magnitud de la migración, en el caso de las rancherías de Bachajón hay mujeres que señalaron que sus hijos e hijas se van al terminar la preparatoria a lugares donde tienen familiares o conocidos, a tal grado que algunas afirmaron que ya no hay jóvenes en la comunidad.

La migración está muy asociada a la crisis del café, producto referido como el principal ingreso monetario, así como a la carencia e insuficiencia de tierras, por la necesidad de ropa y zapatos; en el menor de los casos para conocer otras realidades y vivir otras experiencias. Pocas personas salen por motivos de estudios como ha sido el caso de un joven en Peña Limonar con estudios en ingeniería ambiental en la UNICACH (ahora en Monterrey) y una joven en Coquilté el que estudia enfermería en Palenque. Muchas veces se desconoce en qué trabajan, aunque en el caso de las mujeres suele referirse el trabajo doméstico y el cuidado de infantes. Fueron menos los casos de migración hacia Estados Unidos. La migración va desde dos a tres meses hasta

definitiva, la temporal busca acoplarse a los tiempos de la milpa y el cafetal; muchos han formado su familia o se especula que han formado otra al haber perdido contacto con sus madres/padres o esposas.

Martha (48 años, Tim), quien vive con su esposo, es madre de tres hijas y tres hijos, y cuya familia compra maíz, aunque tienen tierra de cultivo, refiere:

Mi hijo trabaja en Cancún, se fue hace 5 años, quizá un poco más. Trabaja en un hotel. No sé cuánto le pagan, quizás le pagan muy bien por eso no regresa, pero ya tiene esposa aquí en la comunidad. También tengo una hija trabajando en Playa del Carmen; trabaja en una tienda como vendedora a veces le pagan \$1,100.00 o \$1,000.00 semanales, pero dice que si la tratan bien. Pero bueno es algo.

Elvia (56 años, Peña Limonar), quien vive con su esposo, es madre de cinco hijos y una hija, y cuya familia tiene tierras de cultivo, menciona:

Mi primer hijo trabaja en la milpa. Los otros tres están trabajando en Mexicali, no sé en qué trabajan, no sé cómo viven por allá, pero ellos me dicen que están bien y yo les aconsejo desde aquí que no estén tomando licor. Uno de ellos tiene 20 años que esta por allá. Si ha venido como tres veces. Se fueron a trabajar por gusto, solo porque les gusta el trabajo.

Las expectativas respecto al dinero son variadas de acuerdo con el género, la edad, el estado civil y el estilo de vida. En la mayoría de los casos se busca solventar el gasto cotidiano de la familia, lo que implica cubrir el pago de las cooperaciones comunitarias, comprar agroquímicos o resolver algún problema, es decir, no se destina al ahorro o la inversión en la producción, aunque hay un caso en Peña Limonar en donde se refiere la compra de vacas: cuando regresan no traen dinero. En general, ante la incertidumbre de la migración se considera el trabajo de la tierra como la base del sustento aun cuando no les provee de ingresos monetarios.

Por eso le decimos con su papá que es mejor que aquí siembren su café, su maíz, frijol para que así tenga alimentos sanos. (Verónica, 60 años, Coquilté'el).

Mi esposo trabaja la tierra tiene maíz y frijol. Cuando no hay dinero se va a trabajar como dos o tres meses, él habla bien el español y sale, yo no sé español porque no fui a la escuela y no salgo de la comunidad. Ya no tenemos cafetal, antes si lo trabajamos, pero nos gusta más que sale a trabajar y regresa con dinero. Por eso preferimos eso y ya no trabaja el cafetal. (Esperanza, 50 años, Corostic).

Porque su papá no tiene tierras por eso se fueron. Terminaron COBACH, se fueron mis hijos, ya llevan muchos años allá; dos ya se casaron allá. Ya casi no vienen, pero en abril vendrán [por una semana]. A veces vienen mis nuevas también, pero no se acostumbran. Ya tienen un hijo cada uno. Mis hijas aún no se han casado, ya casi llevan un año allá no las dejan venir como tienen su patrón. (Aurora, 50 años, Corostic).

En algunos casos, si bien supone abandono, la migración del esposo ha significado un cambio positivo para las mujeres. Es el caso de Rocío (Tim, 40 años) quien tiene dos hijos y tres hijas menores de 19 años, una tierra donde siembra milpa y tiene cafetal (que ahora considera de su hijo) y cuyo esposo hace dos años se fue a Cancún:

No habla y nunca manda dinero, cuando se fue dijo mandaría, pero nunca mandó. Él toma alcohol, quizá lo que gana solo lo gasta en trago. Afortunadamente mis hijos ahora ya son grandes, pero no toman, están en la escuela, se van contentos. Cuando [mi esposo] se fue dijo: "me voy a trabajar, a buscar dinero, no tengo dinero", dijo "en tres meses estoy de regreso", pero nunca volvió. Pienso que solo se enoja por el trago porque cuando está en juicio es bueno, pero en cuanto sale a pasear ya regresa borracho y no se puede hablar con él. Ahora me siento contenta con mis hijos porque no hay borracho quien nos asuste adentro de la casa. Cuando mi esposo estaba aquí si le pedía permiso para ir a pasear y cuando él decía no, yo no iba, pero nunca entendí porque me decía no. Cuando me decía no, me sentía enojada, triste y con las ganas de ir a donde quiero ir.

En el caso de los jóvenes varones migrantes, las mujeres refieren cambios en la vestimenta y en el uso de aretes o piercings y problemas de alcoholismo y drogadicción asociados a la violencia de género, ya sea en el lugar a donde se encuentran o en la comunidad cuando regresan. Las/os jóvenes no piden permiso a la comunidad sino a sus padres. Muchas mujeres han salido a trabajar fuera de la comunidad

y se han documentado varios casos en los que han formado una vida en pareja y han padecido violencia de género, infidelidades, abandono a ellas y sus hijos pequeños cuando los hay, maltrato físico e incluso amenazas de quitarles a sus hijos. En los casos de violencia o abandono se observa el apoyo de las madres y los padres de las jóvenes, quienes las reciben con sus hijos y en ocasiones asumen la responsabilidad del cuidado de sus nietas/os mientras sus hijas vuelven a migrar:

Ya solo vivo con mi mamá, en total 3 mujeres y un hombre. Soy soltera y dentro de mi familia yo salgo a trabajar porque nadie me da dinero. Cuando salgo a trabajar contrato a alguien para que haga la milpa, puede ser cualquier persona que quiera trabajar. Cuando trabajo también así compro jabón, sal. Es necesario el dinero y aquí no lo encontramos y por eso salimos a trabajar. Llego a trabajar a Sonora, ahí me pagan \$1,200.00 semanales haciendo actividades de corte de calabaza, pepino, empaque u cualquier otra actividad que uno elige. Me voy en los meses de septiembre a noviembre, solo 3 meses. Allá hay veces no dan buena comida, pero cuando pasa eso nosotros compramos la comida por ahí en el centro. Nos quedamos a dormir en el trabajo. Tiene cuartos, cuarto para hombres y mujeres. Las actividades lo hacemos entre hombres y mujeres. [...] Las mujeres que trabajan en Sonora son de distintos lados como Altamirano, Ocosingo, Palenque. [...] El dinero lo consigo en cualquier trabajo o como te decía salgo a trabajar a Sonora porque aquí no tenemos dinero. Cuando no sembramos maíz o frijol lo compramos. El problema es cuando no tenemos para comprar los alimentos, es por eso por lo que salimos a trabajar a Sonora, Playa o cualquier otro lugar. Cuando no tenemos milpa, así trabajamos, compramos nuestros alimentos. (Francisca, 38 años, Coquilté'el).

Yo no he pensado en salir a trabajar más porque ya tengo información sobre la situación de los migrantes que los maltratan, más siendo mujeres a veces son violadas o no les pagan y a veces me pongo a platicar con mi mamá sobre eso y por eso no quiero ir a migrar. He escuchado también que hay jóvenes mujeres y hombres que ya regresan muertos, la situación está muy complicada. He escuchado que les pagan a veces \$1,000.00, \$1, 200.00 o \$1,300.00 semanales. Cuando regresan se compran cosas como celulares, ropa, zapatos y solo [...] Aquí si hay trabajo para los jóvenes, la milpa, el corte café. (Margarita, 22 años, Tim).

Me gusta mi comunidad, no pienso salir porque allá todo se compra. En cambio, aquí da, solo hay que sembrar y trabajar. Las mujeres que salen a trabajar si se burlan de ellas, que quién sabe qué fueron hacer, que lo que hacen no están trabajando bien, que fueron a buscar marido, que quién sabe cuántos hombres tendrán y otras cosas más les dicen. Los jóvenes hombres se van cuando salen de la escuela. Les dicen a sus papás, si los dejan, se van. Así pasa con las mujeres también porque tienen necesidades de ropa, zapatos. Así como yo, si tengo hermanitos pequeños, mi papá tiene que hacerse cargo, entonces a mí ya no logran comprarme lo que quiero. (Patricia, 18 años, Corostic).

Mi hija se fue a trabajar a Mérida y ahí encontró al papá de la niña, la embarazaron. Sí vivieron juntos durante un tiempo, pero después él busco otra mujer y abandono a mi hija y cuando estaba embarazada ella vino y se regresó. La niña nació en Mérida y un tiempo mi hija desapareció con mi nieta, hasta que le pedí a mi hija mayor, que también está en Mérida, que me la buscara y la buscó. Ella se estaba escondiendo porque el hombre le quería quitar la niña y ahí me la traje. (Gloria, 49 años, Tim).

De esta manera, podemos dar cuenta que la vida de las mujeres y de sus pueblos en el ámbito comunitario ejidal y a la vez nacional, se desenvuelve en el medio de grandes contradicciones. Sin duda alguna, las expresiones “desde que llegó la palabra de Dios” para aludir a la estructura eclesial de la Misión de Bachajón y “desde que llegó el derecho” para aludir al CDMCH, dan cuenta de la reconfiguración de los marcos de convivencia, según las propias perspectivas de estas instituciones y las de los pueblos indígenas y de las mujeres en ellos. A la vez que generan sus propias contradicciones, ya sea en el terreno sociológico o teológico, como observaremos en los siguientes capítulos.

También podemos dar cuenta de los cambios generacionales y que el trabajo de la Misión y la presencia del CDMCH, han sido fundamentales para las mujeres. Un aspecto de especial atención es que la gran mayoría de las mujeres que participan en los Colectivos son adultas mayores, lo que coloca el reto de saber cómo piensan las jóvenes. Ello no significa que se han erradicado los despojos de tierras hacia las mujeres, sí que hay un cuestionamiento que las va colocando en otra posición, al menos en el discurso, ya que la denuncia realizada

por ellas, sobre la alta frecuencia de la violencia doméstica, deja dudas al respecto. En este sentido, queda claro que no debemos naturalizar la tenencia patrilinial de la tierra sino analizarla en términos de los mecanismos estructurales e históricos de dominación y resistencia, de desvinculación y revinculación con la comunidad y la tierra. Y en el alcance y los retos de los cambios socioculturales necesarios para el acceso a la justicia en torno a la tenencia y disfrute de la tierra y de la riqueza biocultural.

Recapitulaciones

Los pueblos campesinos indígenas de la Selva Norte de Chiapas llevaron a cabo una intensa movilización en defensa de la tierra comunal y encontraron en la política de reparto agrario un sinuoso camino para legalizar su posesión o acceder a la dotación de tierras como ejido. Si bien esto ha posibilitado una condición mínima necesaria para la reproducción campesina indígena, es importante señalar que la perspectiva jurídico-agraria acarrea con una serie de contradicciones derivadas de la primacía del régimen privado en la propiedad social, entre ellas la imposición de la mediación de los hombres en la relación de las mujeres con la tierra y la reducción del sentido amplio y profundo de la tierra a su carácter de recurso o medio de producción.

Esto constituye parte de la violencia estructural dinamizada con la modernidad capitalista colonial y patriarcal, misma que ha significado la imposición de las escisiones ontológicas entre lo natural y lo cultural, la mente y el cuerpo, la razón y la emoción, del cercamiento de la tierra y de la degradación del poder social de las mujeres. El deterioro biocultural en la zona Selva Norte documentado, es un reflejo de que los pueblos indígenas no han sido ajenos a las consecuencias del desarrollismo. Por lo contrario, es ante el recrudecimiento de la ofensiva neoextractivista y la amenaza a sus territorios, que se despliega una amplia movilización en defensa de la vida y del territorio; la cual puede comprenderse como una lucha por poner ciertos límites a la expansión e intensificación del capital.

La desestructuración de la economía campesina indígena por la acumulación neo-liberal ha significado una histórica reconfiguración

de la llamada complementariedad en la dualidad como una complementariedad en desigualdad, cuyos rasgos, calificados por algunas autoras como un patriarcado de baja intensidad, perviven en la memoria de las mujeres y de sus pueblos. Esto se expresa en la legitimidad que las mujeres confieren a la tenencia y al trabajo familiar de la tierra, por la cual el que su nombre aparezca en un certificado no ha sido, hasta ahora, una de sus demandas fundamentales. Sin embargo, esta racionalidad constituye una base para la construcción política de un sentido de justicia social, ambiental y de género, cuando ese orden social es violentado por los hombres, la sociedad o el Estado, lo que se ha denominado complementariedad en igualdad o equitativa.

En este sentido, la mirada amplia de la tierra como territorio y con ello de los bienes naturales o ambientales, nos ha permitido dar cuenta de la continuidad histórica a la vez marginal, del espesor mitológico indígena que confiere a la tierra un carácter sagrado y vivo. Mediante el trabajo político, la dimensión afectiva basada en el ideal de una vida y una muerte abrazada a la *madre tierra* se constituye en un horizonte de deseo que, como veremos, se nutre y se tensiona con la confluencia de distintos grupos que enarbolan apuestas por lo comunitario y adquiere matices divergentes e incluso antagónicos. Nos referimos aquí, a la comunidad agraria, cristiana, autónoma y feminista.

Mujeres tseltales y proyectos políticos en defensa de la tierra-territorio en la zona Selva Norte de Chiapas

En este capítulo analizamos los distintos proyectos político-territoriales que tienen presencia en la zona Selva Norte de Chiapas relacionados a la tenencia, uso y usufructo de la tierra y de los bienes naturales. En particular, nos referimos al trabajo de evangelización y de organización comunitaria de la Misión jesuita de Bachajón desde 1958, al trabajo organizativo prozapatista desde 1994 (desde los 80's en *las cañadas*), y al que el CDMCH realiza en defensa de los derechos humanos de las mujeres indígenas, desde su constitución en el 2004. Con base en lo anterior analizamos el sentido que las mujeres dan a la tierra y a su participación en contra de las amenazas a las bases materiales, simbólicas y afectivas que sostienen sus procesos de producción y reproducción social; identificamos cuáles son los cuestionamientos que las mujeres plantean a los hombres y a las estructuras de participación y de decisión en sus ejidos, al Estado-Nación, sus procesos organizativos y en general, al sistema de opresiones.

Del integracionismo nacionalista a la nación multicultural

La crítica antropológica al indigenismo planteó el dilema en las ciencias sociales de servir al Estado y su política de mexicanización del *indio*, es decir, a su integración por asimilación a la nación moderna por la vía del desarrollo agro-industrial y la democracia liberal, funcional a la acumulación del capital. O de discernir para construir su vocación crítica y popular. Este cuestionamiento tuvo un alcance continental con la Declaración de Barbados (1971), que marcó una ruptura con las políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos. Lo anterior, al enarbolar el derecho inalienable de las sociedades indígenas a

ser protagonistas de su propia lucha y de sus propios esquemas de gobierno y desarrollo; y al reprobar la dominación colonial hacia éstas y la connivencia de las misiones religiosas con los intereses imperialistas en América Latina.

En dicha Declaración, se plantea que Estados, misiones religiosas y cientistas sociales tienen una responsabilidad ineludible de accionar y contribuir a propiciar la liberación de las sociedades indígenas. Entre otros, con la creación de un Estado multiétnico basado en el reconocimiento y garantías a los derechos indígenas, anteriores a toda sociedad nacional, que incluyen la propiedad colectiva, inalienable y suficientemente extensa de su territorio, una postura autocrítica, radical y disidente de la acción evangelizadora, despótica e intolerante, de las misiones religiosas; y una relación de profundo respeto y sensibilidad frente a los valores religiosos indígenas.

En este contexto, Stavenhagen (1980). expone un afán analítico y otro programático en el quehacer científico social, basado en el reconocimiento de los pueblos campesinos e indígenas como sujetos activos de un nuevo proyecto histórico de desarrollo del país, sostenido por su capacidad organizativa y una política integral de beneficio social, creada desde abajo, para elevar los niveles de vida de la población marginalizada. Para ello, destaca el autor, la conciencia de clase no se contrapone a la conciencia étnica y, en nuestro caso, podemos decir que tampoco a la de género, como posibilidad de “un desarrollo cultural autónomo de los grupos étnicos indígenas, en un nivel de igualdad con los mestizos, dentro de un marco de transformación económica y social de la sociedad global” (1980: 32).

Dos décadas después de Barbados, hacia 1989, se reconoce la obsolescencia del Convenio 107 (1957), sobre poblaciones indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo por su enfoque integracionista y asimilacionista. En su lugar se adopta el Convenio 169 que reconoce “las aspiraciones de los pueblos indígenas y tribales a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”, con énfasis en sus derechos al trabajo, la tierra, al territorio, la salud y a la educación.

La lucha incansable e incontenible de los pueblos indígenas por su derecho a la tierra, el territorio, la autonomía y la libre determinación, a contrapelo de la globalización económica neoliberal, encausó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Y continúa su impulso en el llamamiento a la Asamblea General de las Naciones Unidas a redactar una Declaración Universal de los Derechos de la *madre tierra*, en pro de una economía ecológica basada en un paradigma no antropocéntrico, crítico de la sociedad capitalista y del modelo de producción y consumo insostenible. También en el debate abierto y las acciones en diversas naciones relacionadas a la jurisprudencia de la Tierra como filosofía del derecho y de gobernanza humana (legislación, políticas, participación social y educación) que reconoce que los seres humanos somos parte de una comunidad más amplia de seres y que nuestro bienestar depende del bienestar de la Tierra en su conjunto (“Buen vivir”), (ONU, 2018).

Por su parte (Valladares, 2008), la presencia de las mujeres en el movimiento indígena nacional de los años setenta se forjó una visibilidad política a finales de los ochenta. En una lucha desplegada desde el interior de la casa, la comunidad, la organización política (mixta), hasta la aldea global, lograron, a través de su articulación con diversos procesos sociales, constituirse, hacia los años noventa, en un actor político con rostro propio e importantes triunfos en el ámbito legislativo, no obstante, la prevalencia de las causas estructurales de su subordinación. En la intersección de los derechos de los pueblos indígenas, los derechos humanos y los derechos humanos de las mujeres, las mujeres indígenas reivindican la cosmovisión indígena como un espacio de resistencia y su reconocimiento como sujeto de derecho con demandas y, más aún, con mandatos de género, críticos y culturalmente situados, frente a los problemas sociales, culturales, ambientales y políticos que les afectan.

Empero, sus planteamientos van más allá de la crítica a la opresión de género en términos de la diferencia cultural (usos y costumbres, tradiciones) hacia las intersecciones de la violencia histórica, estructural y contextual de la colonialidad y la modernidad, que reproducen la inequidad y la subordinación, como es el caso de los efectos nocivos de los tratados comerciales y el neoextractivismo en

el marco del modelo económico neoliberal. Y sus apuestas más allá de la igualdad de género en términos del feminismo liberal, hacia los conceptos de complementariedad y la dualidad, la libre determinación personal y colectiva, y el respeto hacia la *madre tierra* “desde definiciones de persona que trascienden el individualismo occidental, desde concepciones de una vida digna que van más allá del derecho de propiedad y desde concepciones de equidad que incluyen no solo la complementariedad entre los géneros sino entre los seres humanos y la naturaleza” (Hernández 2007 en Valladares, 2008: 54).

Con base en lo anterior, señalamos que la lucha de las mujeres indígenas por la tierra y el territorio abarca la multidimensionalidad e integralidad de los procesos bioculturales que sostienen la vida campesina indígena, más allá de la modernidad capitalista y su carácter colonial y patriarcal.

Tensión, conflicto y antagonismo en la diversidad cultural

En los años setenta, Bonfil (1971/1990), cuestionaba el enfoque funcionalista de la comunidad armónica autocontenida, por su acercamiento superficial, descriptivo y asimilacionista de la diversidad cultural. En cambio, postulaba un enfoque crítico para visibilizar el carácter asimétrico de las relaciones de la sociedad dominante en detrimento de los grupos étnicos. Por un lado, a partir del análisis de las tensiones, contradicciones, conflictos y antagonismos en las relaciones de explotación y sojuzgamiento a los grupos étnicos. Por otro, de una perspectiva pluricultural como horizonte de emancipación nacional que, a través de la conciencia étnica, rompiera desde sus bases, las formas de explotación y la relación colonial de sometimiento y enajenación de los pueblos indígenas y su cultura.³⁸

³⁸ De acuerdo con Bonfil, el florecimiento del enorme potencial cultural de la civilización negada en México requiere la anulación y supresión de la estructura del poder colonial, la liberación de los pueblos y culturas oprimidas a través de la constitución de un Estado o Nación Plurinacional. Esto significa una organización política que descentraliza el poder, en pro de una participación democrática que garantiza derechos individuales y colectivos, la construcción de estructuras sociales y niveles de organización política más amplios y complejos que los de la comunidad local, así como la libre determinación y la representación efectiva de los pueblos mesoamericanos.

Más tarde Bonfil (1991), argumenta el control cultural del México imaginario basado en la negación y exclusión del México profundo, y el antagonismo aún irreconciliable del proyecto civilizatorio de matriz cultural mesoamericana y el de matriz cultural occidental cristiano.³⁹ Esta relación de dominación está caracterizada por la opresión e imposición del mestizaje biológico, de un modelo cultural uniforme y de la modernidad colonial capitalista de ocupación del territorio, que violentan la identidad indígena, sus formas de organización social y su cultura, coartando su continuidad histórica y su derecho a decidir en relación a sus conocimientos y bienes materiales. Esto ha implicado cambios profundos en las identidades indígenas, dentro de los cuales destaca el proceso histórico de fragmentación de la continuidad del territorio indígena y su reducción a la comunidad local.

La resistencia y rebeldía contra la explotación de los bienes naturales y del trabajo indígena, frente a la desigualdad económica y a la diferenciación social, abarca la revaloración de la cosmovisión indígena, subordinada y cercenada por la dominación colonial moderna y la penetración ideológica occidental. Para Bonfil (1991), esta es una lucha por construir la capacidad social de decidir sobre el núcleo de elementos culturales que, centrados en la milpa, tienden a politizar la integralidad de los procesos económicos, sociales y naturales, como esquema de pensamiento y forma de vida, de concebir y ubicarse en el universo e interpretar, interrelacionarse y transformar la naturaleza, de ordenamiento espacial del territorio.

Otros ámbitos importantes en la lucha indígena, relacionados con la integralidad de los procesos económicos, sociales y naturales en las sociedades mesoamericanas, refieren a la filosofía que constituye la conexión del cuerpo humano (microcosmos), con el universo (macrocosmos), basada en el predominio de una racionalidad donde la vida afectiva tenía primacía sobre la intelectual, como apunta López

³⁹ De acuerdo con el autor, el México profundo es un mundo dinámico que vive en una tensión permanente, en donde se resiste para sobrevivir, creando y recreando su matriz cultural mesoamericana (concepción del universo, pensamiento, conocimiento, emoción), ajustándola a presiones cambiantes, reforzando sus ámbitos propios y privados, haciendo suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiterando cíclicamente actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia.

Austin (1986),⁴⁰ quien a su vez considera que la posibilidad de que los grupos indígenas adquirieran un peso específico en la actualidad, radica en su capacidad social de producción intelectual y difusión de su pensamiento:

En la parte superior de la cabeza (*cuatl*), se ubican la conciencia y razón; en el corazón (*yollotl*), todo tipo de procesos anímicos, y en el hígado (*elli*), los sentimientos y pasiones que pudieran estimarse más alejados de las funciones de conocimiento. Es una gradación que va de lo racional (arriba), a lo pasional (abajo), con un considerable énfasis en que era el centro, en la confluencia, donde radicaban las funciones más valiosas de la vida humana. Aun los pensamientos más elevados y las pasiones más relacionadas con la conservación de la vida humana se realizaban en el corazón, y no en el hígado ni en la cabeza (1986: 219).

La dominación colonial —siglo XVI— sobre los pueblos mesoamericanos significó la ruptura, negación, devaluación y opresión del sentido humano cuya racionalidad asociaba la mente y el corazón, es decir, la racionalidad de la subjetividad, como constructo del alma, la emoción, el pensamiento y el sentido del juicio (Laughlin, 2002). En el siglo XIX, lo anterior se profundizó cuando el sistema hacendario, ya entonces afianzado con el despojo, los repartimientos y la encomienda, cobró impulso con las leyes de reforma que desarticularon las repúblicas de indios y tensionaron la organización de la vida comunitaria, basada en cierta autonomía a cambio de trabajo. Esto implicó diversas relaciones entre terratenientes y trabajadores (trabajo servil, asalariado, permanente, temporal, mediería, esclavitud); en Chiapas se ha enfatizado la relación de tipo servil basada en la autoridad patriarcal del patrón quien brindaba seguridad material a los mozos afirmándoles

⁴⁰ Desde un enfoque marxista y a partir de sus estudios sobre la concepción del cuerpo humano en la vida de los pueblos nahuas del Altiplano Central, complementados con la consulta de fuentes etnográficas sobre los pueblos mayas, como son la obra de Calixta Guiteras (1965), sobre el pueblo tsotsil de Chenalhó, en los años sesenta, López Austin estudia las concepciones del cuerpo humano dentro del pensamiento mesoamericano, apoyándose del concepto de Cosmovisión. Si bien esta sociedad tenía una proyección cósmica dual (Gran madre/Gran padre), se enaltecía el valor de lo masculino palpable en la compleja jerarquización de los hombres en relación con la más simple diferenciación social de las mujeres.

su posición subordinada. En esta *cultura de finca*, las mujeres tenían la obligación de servir en la casa grande y tolerar el acoso sexual del patrón o de sus parientes (derecho de pernada) (Olivera, 1979; Toledo, 2002).⁴¹

Dominación que, como ya se refirió, cobró otros matices con la política asimilacionista del Estado moderno, que desde la década de los cincuenta implicó para los campesinos la expansión desigual e incluso marginal, del modelo de agricultura intensiva (revolución verde) y ganadería extensiva para impulsar la urbanización y el desarrollo industrial del país. En Chiapas, la década de los setenta se caracterizó por la lucha campesina organizada para la distribución agraria que aun cuando reprimida por los gobiernos estatales, logró afianzar el sistema ejidal, al colapsar las fincas a finales de los años ochenta. Con ello, se instauró una estructura económica dominada por campesinos de subsistencia que se ha visto reflejada en la configuración del espacio y la transformación campesina indígena de los ecosistemas, a partir del cultivo de café de sombra, la cría de vacas y el cultivo de pastos; y, de forma particular de la siembra del maíz bajo el sistema milpa, cuya expansión territorial tuvo otro impulso hacia los años noventa, con la toma campesina indígena de tierras en el marco del levantamiento zapatista (Reyes, 1992; Rus, 2012).

En la propiedad social, la reorganización campesina en torno a la parcela familiar y la titulación de la tierra a nombre de los hombres recreó la autoridad masculina y la dominación patriarcal de la finca, al restituir la autoridad paterna sobre la unidad económica campesina e instituir esta autoridad de los hombres en la asamblea comunitaria sobre las tierras ejidales o comunales. Con la conquista de la tierra, las mujeres quedaron confinadas al espacio doméstico y aquellas que contaban con una experiencia de lucha dejaron de participar en las

⁴¹ Las mujeres de familias acasilladas eran indígenas y socialmente imaginadas como más débiles y sumisas que los hombres de su grupo. Dependientes de las decisiones de sus patrones, de sus padres o maridos, difícilmente permanecían libres de la tutela de algún hombre, que casi siempre era asignado por el patrón. Una mujer joven y sola, era poco valorada y fácilmente se convertía en víctima del acoso de cualquier trabajador de la finca. Su honorabilidad se resguardaba bajo el amparo del padre, del esposo, del patrón, de un hermano o hijo adulto; la mayoría de ellas mantenía relaciones sexuales de manera concertada o forzada con el finquero o con algún pariente de éste (Toledo, 2013: 19-7).

asambleas comunitarias, en movilizaciones y en acciones colectivas para la defensa de la tierra (Toledo, 2013).⁴²

Respecto de este período, las zapatistas (EZLN, 2015: 109-115), han denunciado su situación de explotación como mujeres tanto en las fincas como en las comunidades indígenas o campesinas que *formaron los hombres* al juntarse para vivir en comunidad, evidenciando que éstos se asumieron como los patrones de la casa, es decir, en los dueños de la tierra, del trabajo y de las mujeres. Sin embargo, las mujeres también han resistido a la dominación patriarcal y la violencia feminicida ejercida contra ellas como humillación, maltrato físico y control sobre su cuerpo y sexualidad. Mismas que reproducen su estructural reclusión en el espacio doméstico desvalorado, por la cual ellas cargan con la miseria y el sufrimiento de la triple opresión: discriminación, marginación y desigualdad como mujeres, indígenas y campesinas.

De acuerdo a sus testimonios, este carácter patriarcal se asentó en el nacer desvaloradas y no ser bienvenidas al mundo por ser mujeres; el ser consideradas inútiles, que no saben nada y un estorbo para los hombres; que sólo sirven para la cocina, para atender al esposo y cuidar a los hijos: “como que no somos nada, como que solo los hombres pueden ser autoridades, salir en las calles y participar”, dice la Comandanta Miriam y agrega “No importa el sufrimiento de la mujer, no hay justicia, quedamos con la cabeza agachada, calladas, humilladas y avergonzadas por ser mujer” (EZLN, 2015: 116-121). En estas circunstancias, se podría matizar que el hecho de que Miriam declare y proteste significa que alguna grieta había en este sistema de opresiones.

De tal manera que podemos señalar que las formas históricas y específicas de acumulación capitalista, colonial y moderna, han

⁴² Toledo estudia los casos de Huitiupán y Simojovel, sin embargo, podemos señalar que durante el siglo de fincas la autoridad del patrón instituía una autoridad masculina que reunía los requisitos socialmente considerados positivos y que legitimaban su autoridad patriarcal: propiedad de la tierra, su don de mando, condición ladina, fuerza, virilidad, capacidad de hacer producir las tierras con “visión de progreso”. En la construcción de las desigualdades pesaban los lazos consanguíneos rituales, sexuales, de amistad, de amor y enemistad que los unía al patrón; la legitimidad de la autoridad del patrón les permitía a éstos ejercer la violencia y aplicar sanciones -reprender, golpear, castigar, expulsar- a sus trabajadores (Toledo, 2013: 16-7).

profundizado la dominación hacia los grupos indígenas, caracterizada por la integración desigual y combinada de sus territorios al mercado global neoliberal. En los ejidos tseltales, lo anterior se concreta en las tensiones, contradicciones y conflictos entre la costumbre y el *talel* (aquello que le viene dado, desde antes del nacimiento, modo de ser), cuya potencialidad reflexiva, crítica y antagónica, desde los pueblos tseltales y en particular de las mujeres, analizaremos después.

Al respecto y a partir de una etnografía del *ch'ulel* realizada en el pueblo tseltal de Cancuc, Pitarch (1996), refiere que para los castellanos la tradición o costumbre equivale a lo propio de lo indígena, y que en la perspectiva indígena, comprendida como *jtalettic* (lo que 'nos viene dado, nuestro legado'), en realidad representa a 'lo ajeno de nosotros mismos', equivale a lo extraño y 'solo hasta cierto punto es indígena', como es el caso de la celebración de fiestas o rituales públicos relacionados al calendario gregoriano (ritual cristiano/plaza/sistema de cargos). A diferencia del cálculo aproximado de los tiempos de las labores de cultivo, los rituales domésticos o en manantiales y cuevas (ceremonia de inauguración de una casa, ritual de curación, ofrenda a los señores de las montañas), basados en la reciprocidad (ritual indígena/celebrado fuera de la plaza/Principales), guiadas por el calendario mesoamericano (*bats'il ajta c'aal*, la genuina cuenta de los días).

El autor da cuenta del carácter interétnico, en apariencia cultural, del *ch'ulel*, ya que, argumenta, constituye una memoria anímica esencialmente política, permanentemente actualizada en función de las nuevas circunstancias históricas. De ahí que no se nace tseltal, sino que la condición indígena se forja ante los criterios coloniales y modernos impuestos para distinguir a un bárbaro de un cristiano o mexicano y las prácticas de control económico y dependencia institucional que en lugar de ser resistidos afuera del corazón, en el cuerpo, son convertidos en una oposición a internalizar adentro del cuerpo, en el corazón, las categorías de dominación, los mecanismos de control y los valores de la cultura castellana.⁴³ Lo anterior bajo la forma de principios anímicos

⁴³ En la lengua tseltal los sentimientos y emociones se definen como estados del corazón. La persona es un manojo de seres y voluntades distintos: los *lab*, el *ch'ulel* y el ave del corazón; estás tres voluntades del corazón se distinguen a su vez de la conciencia de la cabeza. En el *batz'il ch'ulel* residen la memoria, los sentimientos y las emociones,

históricos que subrayan las diferencias entre las formas culturales amerindias y castellanas, identificadas las segundas como técnicas de cooptación de la sociedad dominante, que al ser reconocidos como ajenos y peligrosos (se puede perder el ave del corazón y con ello la vida), pueden practicarse pero nunca se convierten en *habitus*.

Siguiendo al autor, tomado en su conjunto, el interior del corazón de alguien es su *talel*, "aquello que le viene dado", su naturaleza conferida desde antes del nacimiento y por consiguiente formada a priori.⁴⁴ Por su parte, la cabeza depende del discernimiento, la razón. Pero la cabeza se halla vacía en el momento de nacer. El saber de la cabeza se designa con el verbo *nop*, es decir, entender, aprender, con las connotaciones ya vistas; el saber del corazón se designa con el verbo *na'*, que implica un tipo de conocimiento que, o bien existe de antemano, o bien es adquirido con independencia de la experiencia sensible, tiene un carácter retrospectivo, de algo que es traído a la memoria. Así, en la representación tseltal de persona distingue una relación recíproca con el mundo y un destino compartido con otros seres,⁴⁵ hay una

es responsable de los sueños, su experiencia es la de los sueños y en él se origina el lenguaje. El *ch'ulel* en su concepción como lo otro del cuerpo, alojado en el corazón, refiere a la memoria tseltal forjada, a manera de una interminable ceremonia de curación (*ch'abajel*), en la pesada tarea de distinción y afirmación cultural de lo indígena respecto de lo castellano, por contraste (no existe sincretismo), entre el interior del cuerpo (el corazón) donde se halla el universo anímico culturalmente castellano y el mundo exterior del corazón (el cuerpo) culturalmente amerindio.

⁴⁴ La raíz de la palabra es *tal*, "venir", y, aplicado a una persona, tiene sentido de "lo que viene dado", "su carácter", "su forma de ser"; *talel* puede ser comprendido como el interior de su corazón, aquello que le viene dado, su naturaleza conferida desde antes del nacimiento y por consiguiente formada a priori.

⁴⁵ En su etnografía de las "almas" tseltales (*ch'ulel*), situada en Cancun, el autor argumenta la imposibilidad de registrar un modelo mesoamericano de persona en los grupos étnicos de la actualidad, no obstante, refiere que el saber sobre la persona puede entorsearse expresado en sus prácticas cotidianas, a través del chismorreo, la interpretación de los sueños, el cuidado personal, la actitud corporal, el diagnóstico de enfermedades y las técnicas de curación. Para el autor, la persona indígena es una reunión de fragmentos heterogéneos, una heteroclita conjunción de seres, lugares y tiempos. Toda persona tiene un cuerpo (*baqu'etal*), formado esencialmente por carne y huesos y por 'lo otro del cuerpo', su *ch'ulel*, alojado en el corazón, que se compone a su vez de tres clases de seres o "almas". Sobre las distintas identidades de las personas se puede decir que la más superficial es la que corresponde al cuerpo, por debajo de ella el *batz'il ch'ulel* y más profundo el *lab*; el ave del corazón no juega ningún papel. Sin embargo, hay que apartarse de la suposición de que la persona forma un todo, que es una suma física y psíquicamente integrada. Los *lab* forma parte del *talel* de la persona en cuestión, pertenecen al afuera,

interiorización concreta del “afuera” de Cancuc en el cuerpo, de modo que lo más entrañado, el corazón, termina por componer una especie de paisaje interno que captura y reproduce fragmentos del exterior.

En el caso que nos ocupa la perspectiva étnica e histórica del término *talel*, en su acepción *na'* de conocimientos adquiridos desde antes del nacimiento y aprendizajes independientes a la experiencia sensible (como la onírica), es traída a la memoria como estados del corazón (*ch'ulel*), asociados a valores y principios que mantienen lo común tselal para sobrevivir y resistir abrazado a la *madre tierra*, es decir, sobre cómo debe ser el modo de vida del pueblo tselal. Todo lo cual constituye una de las bases para analizar la situación de género como mujeres y la de su comunidad, que refieren no está completa aún ya que se les niega o arrebatada la libertad de vivir desplegando en su *talel*, lo sagrado de la mujer, ya que no hay *ich'el ta muc'* (tomar la grandeza del otro/a, respeto).

Desde la perspectiva de las mujeres con quienes trabajamos, el *talel* es amordazado por el *uts'inel*, es decir, la violencia del divisionismo, la narco-para-militarización, la explotación y la dominación a los pueblos indígenas, por el machismo, el alcoholismo y la drogadicción, el abandono, el ser corridas de la casa, la violencia sexual y la injusticia de género, por los proyectos de inversión, la súper carretera San Cristóbal-Palenque y en algunos casos, el actual programa Sembrando Vida. De tal manera que el miedo, la vergüenza y el maltrato implícito en la violencia patriarcal colonial del capitalismo moderno, genera un estado del corazón constantemente referido como *xiwel o'tanil* (miedo, no poder expresar lo que en verdad nace del corazón), por el cual su *ch'ulel* (sentimientos y emociones), está intranquilo.

Las mujeres como sujetos de derechos

La historiografía contemporánea del campo mexicano va desde la lucha por el reparto agrario y la apropiación del proceso productivo a la

son lo que no es un indígena tselal; dentro del conjunto de almas, el *lab* se pone en relación con el mundo castellano. Los hombres y mujeres formados por trece *lab* se dice que son seres humanos cabales, como ocurre con los mejores chamanes.

emergencia de luchas por la autonomía política de los pueblos indígenas ante el Estado, cuyo movimiento emblemático por antisistémico, es el EZLN. En los últimos años, en los municipios indígenas viene cobrando fuerza política el impulso a la creación de Concejos de gobierno, a contracorriente de los vacíos jurídicos que los colocan al margen de la legalidad y de la ofensiva contra su insurgencia producto de la descomposición del sistema de partidos amalgamado con el control territorial por el crimen organizado. El debate y la movilización en torno a la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas hace necesario repensar al 'indio' (Reina, 2011), y a las mujeres indígenas como un nuevo sujeto político en la construcción de las naciones del siglo XXI.

Hacia los años ochenta, en México se promovieron organizaciones campesinas de segundo nivel con demandas relacionadas al control del proceso productivo y la comercialización de sus productos frente al corporativismo del Estado.⁴⁶ La asimetría entre hombres y mujeres se recreó en la organización campesina relacionada con integrantes de iglesias, instituciones agrarias y organizaciones no gubernamentales. Las campesinas indígenas articuladas con feministas populares elaboraron sus agendas de género, procuraron sus propios espacios al interior de sus organizaciones mixtas o se separaron de éstas por el menosprecio del que eran objeto, además de la afrenta a las feministas catalogadas de ideólogas burguesas que dividían la lucha de los pueblos. En parte, debido a la hegemonía conferida a la lucha de clases ante la explotación del campesinado y a la asimilación cultural ante las desigualdades étnicas, mientras que las de género e intergeneracionales estaban más naturalizadas (Hernández, 2008).

La compleja articulación política entre las mujeres indígenas y los feminismos, con tensiones y rupturas, ha enriquecido las perspectivas del cambio social en el ámbito comunitario, nacional y

⁴⁶ Hasta la década de los años cuarenta, el reparto agrario en Chiapas se dio por la expansión de la frontera agrícola y a partir de los setenta con la toma de las fincas. En los años ochenta la apropiación campesina del proceso productivo fue con el café, producto comercial que estimuló organizaciones como la Indígena de la Sierra Madre de Motozintla (ISMAM), y la Unión de Uniones de Chiapas, uno de los proyectos económico-productivos y comerciales más relevantes del país.

global en múltiples dimensiones. El pensamiento construido desde estas luchas ha marcado un viraje tanto en las ciencias sociales que tienden a indianizarse, como las mujeres cobran mayor presencia pública en las luchas indígenas. Sin embargo, es importante advertir que el feminismo es una de las luchas anti patriarcales posibles, que las mujeres indígenas en movimiento no siempre se identifican como feministas y hoy es frecuente que se cuestione el feminismo como un destino político inevitable para ellas, en sus luchas contra el sistema de opresiones, como ha referido Aura Cumes (2021) en múltiples espacios.

La voz crítica de las mujeres ha cobrado visibilidad en las luchas campesinas indígenas, en los debates sobre el sentido de lo comunitario y lo nacional, más aún por sus desafíos en la construcción de alternativas al colapso civilizatorio. Esto ha sido palpable en el viraje de la lucha por el reparto agrario a la lucha por la defensa del territorio y de los bienes naturales frente a la amenaza y el despojo extractivista del que son objeto los pueblos indígenas. En la zona Selva Norte lo anterior ha sido manifiesto en el rechazo al PROCEDE y en la resistencia a la construcción de la súper carretera San Cristóbal-Palenque.

Al interior de los ejidos, la confluencia de distintos grupos que enarbolan apuestas por lo comunitario adquiere matices divergentes e incluso antagónicos, me refiero a la comunidad agraria, cristiana, autónoma y feminista. En la discordancia que suponen estas nociones del buen vivir y transversal a ellas, el reclamo por una vida libre de violencias hacia las mujeres y hacia la *madre tierra* viene siendo asumida por las campesinas indígenas como una reivindicación y planteada en términos de un mandato de liberación en los ámbitos familiar, comunitario y nacional. Tal como observamos en los planteamientos y las actividades del CDMCH, del MODEVITE, el EZLN y los distintos niveles de gobierno; en las mantas, carteles y consignas que denuncian la violencia física, sexual y el feminicidio hacia mujeres indígenas, en particular de las tseltales de la zona Selva Norte, en los Encuentros, las marchas o las megaperegrinaciones.

La titulación liberal de la tierra es un eje clave para comprender la colonialidad del poder y el sistema moderno colonial de género, al imponer el binarismo de género, reducir la posición social de las mujeres, su capacidad de gobernar su pueblo y su reclusión al

espacio doméstico (Lugones, 2010; Lugones en García, 2014). Las reminiscencias de lo anterior se palpan en los registros de la memoria colectiva de las mujeres en torno al carácter familiar y comunitario de la tierra ejidal no obstante que el papel está a nombre del esposo, el hermano o el hijo. Tanto en Peña Limonar como en Bachajón la dinámica afirmativa del binarismo de género y la reforma liberal que impone la primacía del régimen privado de propiedad es, paradójicamente, lo que puede permitir a las mujeres indígenas tomar conciencia de que la *complementariedad en la dualidad* ha devenido en desigualdad.

De ahí la importancia de dar cuenta de las luchas que las mujeres indígenas impulsan por la tierra-territorio y de cómo los diversos actores que convergen en la tierra ejidal entrelazan o no, en su trabajo político, la crítica a las opresiones de género, clase y etnia, reconocen en sus luchas o no, la autoridad de las mujeres, promueven y respetan los espacios 'entre mujeres' e impulsan su participación en el gobierno de lo comunitario.

En este sentido, en Chiapas, desde los años setenta, otros espacios de participación fueron promovidos por la teología de la liberación y aunque los agentes de la pastoral carecían de una perspectiva de género en los análisis, sí tenían una posición crítica de la desigualdad, la opresión, la explotación y el maltrato. En ello, las mujeres se organizaron en grupos de reflexión bíblica, cuyo impulso dio vida a la CODIMUJ fundada en 1992, donde compartían sus experiencias y problemas cotidianos, analizaban su realidad y cuestionaban la dominación de los hombres.

Desde los años ochenta, el trabajo organizativo político y militar del EZLN ha contribuido a que las mujeres se vivan como actoras en la construcción de su proyecto autonómico anti capitalista. Las mujeres zapatistas han sentado un precedente en los movimientos campesinos y populares, no solo por su participación sino también por su articulación con "mujeres que luchan" en otras regiones del país, del continente y del mundo. Es un referente de cambios la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas (EZLN, 1993), máxime si consideramos que, en Chiapas, hasta los años ochenta, las mujeres ni los movimientos campesinos e indígenas en los que sostuvieron una importante participación política planteaban reivindicaciones de género.

En el plano nacional, desde los años noventa las mujeres campesinas e indígenas organizadas empezaron a articular sus demandas de género con las demandas autonómicas de sus pueblos, al denunciar la opresión económica y el racismo de la modernidad capitalista del Estado nacional y desarrollar un discurso y una práctica política propia con una perspectiva de género culturalmente situada, que cuestiona el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas, así como el etnocentrismo del feminismo hegemónico (Hernández, 2008). Raquel Gutiérrez (2016) concibe el pensamiento y la acción crítica de las mujeres en contra de estas asimetrías como la lucha dentro de la lucha.

En 1992 la resistencia y lucha indígena se plasmó en la reforma al artículo 2° Constitucional que establece que México es una nación pluricultural. Paradójicamente, se intensificaron las políticas neoliberales (véase el caso de la reforma al Artículo 27 Constitucional en 1992 y de la Ley de Minería en 1993), recrudesciéndose el carácter colonial y patriarcal de la dominación y explotación capitalista hacia los pueblos campesinos indígenas, con mecanismos institucionales que en Chiapas abarcan una guerra de baja intensidad (militar y paramilitar), del cual las mujeres han sido un objetivo político para neutralizar (véase la masacre de Acteal en 1997).

La firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte en 1992 y su entrada en vigor en 1994, afianzarían la paradoja del campo sin campesinado, al incentivarse la importación del maíz y el acceso mercantil a las tierras campesinas indígenas bajo el régimen social de propiedad. Revertir esta paradoja fue una demanda indígena al Estado mexicano y una exigencia al mismo desde la emergencia del EZLN, hasta el año 2001 cuando se consuma la traición a los Acuerdos de San Andrés firmados en 1996.

La cultura de milpa basada en una economía de subsistencia ha sido duramente golpeada por los gobiernos neoliberales, en aras de su conversión productiva al modelo agroexportador. Producto de las políticas que dejaron de financiar la producción agrícola tradicional para financiar el consumo con políticas sociales dirigidas hacia las mujeres,⁴⁷

⁴⁷ Solidaridad (1988 a 1997), Progresía (1997 a 2002), Oportunidades (2002 a 2014) y Prospera (2014-2018). Por citar un ejemplo, hasta el gobierno de Peña Nieto, el 70%

el campo chiapaneco experimentó cambios profundos que colocaron a los hombres, en especial a los jóvenes, en la disyuntiva de migrar lejos. Sin embargo, la realidad nos muestra que pese a estas condiciones tan adversas que abarcan el deterioro de los ecosistemas y el hecho de que el cultivo de la tierra ha dejado de ser el principal medio de vida, el modo de vida campesino indígena chiapaneco continúa estrechamente vinculado a la cultura de la milpa, es decir, a una concepción del tiempo, del espacio y de la vida que no encaja del todo a los tiempos y lógicas del capital, cuya base territorial son los ejidos y comunidades.

Así, las mujeres adultas en condición de marginalidad, que generalmente no migraban, se vieron forzadas a cargar con la sobrevivencia familiar campesina en crisis, a asumir la responsabilidad del gasto cotidiano familiar con los precarios ingresos que obtenían de los programas sociales, los microcréditos, el trabajo informal. Y la responsabilidad del cultivo de la parcela como extensión del trabajo de cuidado desempeñado en el ámbito doméstico, sin transformar su rol subordinado de género en sus hogares ni obtener un reconocimiento social ante la comunidad y la sociedad. Es decir que si bien no toda la economía campesina, durante este período se feminizó el gasto cotidiano de subsistencia, al menos hasta el 2018 cuando el gobierno de AMLO canceló el Prospera e impulsó el Programa Sembrando vida.

A través de políticas neoliberales, el Estado y los procesos de valorización del capital penetraron la vida familiar y comunitaria, al imponer una serie de prácticas y compromisos a las mujeres y reducir el papel de las autoridades a funciones operativas (como sellar los padrones de beneficiarias), para aprobar los programas gubernamentales. Con ello, se pretendió expropiar al jefe del hogar de la capacidad de decidir, en particular sobre la tenencia, uso y usufructo de la parcela (Procampo, Pagos por servicios ambientales, reconversión productiva); y a las autoridades ejidales sobre los bienes comunes, por ejemplo, con la facultad que el Estado se agenció para decretar de interés público a los proyectos extractivos, como fue el caso de los asociados a la Reforma energética de 2013.

de la población chiapaneca dependía de estos apoyos gubernamentales para subsistir (Olivera, Urbina y Arellano, 2014).

El desacuerdo con la aceptación del PROCEDE, la tensión por los proyectos extractivos, la resistencia al *mal gobierno*, el dilema de recibir los programas sociales también asociados al sistema de partidos, entre otras cuestiones, se han visto reflejadas en el nombramiento de autoridades ejidales en resistencia cuando las oficiales se ligan a intereses externos. A ello se suman las autoridades autónomas en los ejidos donde la insurgencia zapatista tiene presencia. El contexto regional se enturbió con la presencia del crimen organizado y la criminalización de quienes politizan la defensa de la vida digna y justa, en términos de lo propio y deseado.

En este contexto social, económico y político cambiante, ahora tensionado por la disputa territorial del crimen organizado, las mujeres indígenas y campesinas vienen reflexionando su realidad a través de las relaciones políticas que establecen con la Misión de Bachajón, el EZLN, el CDMCH y el Estado. Con varias limitantes y retrocesos, luchan por constituirse en un sujeto político que articula demandas y mandatos de género con demandas y mandatos autonómicos, en la convergencia complementaria y antagónica del ideal de la comunidad indígena, agraria, cristiana, feminista y zapatista. Sus esfuerzos por constituirse en un sujeto político de lo comunitario, les plantea grandes retos al ser desplegada o contenida su fuerza organizativa por las potencialidades y las contradicciones derivadas de las relaciones que establecen como bases zapatistas, del Modevite, partidistas y otros actores políticos como el CDMCH.

Para ello, es importante comprender cómo hombres y mujeres defienden y luchan por garantizar para sí la base material de la vida, la creatividad subjetiva y los vínculos afectivos que despliegan; y en ello, dar cuenta de cuáles son las perspectivas de liberación planteadas por las indígenas y las articulaciones políticas en las que se acuerpan, con sus contradicciones, retos y desafíos, mediante las cuales pueden construir otras narrativas necesarias para cambiar el mundo.

La parcela de la Mujer

Un reclamo recurrente en la actualidad es que por motivos históricos y culturales los hombres han heredado la tierra de generación en generación, que ni las autoridades ni la comunidad reconocen el

derecho de las mujeres a tener tierra y que en la asamblea ejidal no se respeta la participación de las mujeres, ya que se cree que los hombres son los únicos que pueden hablar o dar su opinión al poseer a su nombre los certificados agrarios:

Que estamos excluidas, es lo que vemos, que no existimos para ellos porque una casa, una parcela que esté su derecho a la mujer, los dos, no hay, solo ama de casa. Por eso decimos que el hombre se ha puesto encima del derecho de la mujer. La mera verdad, no somos reconocidas, solo para tener hijos. Queremos la igualdad como hombres como mujeres. (Foro en CIDECI, 2017).

La exclusión de las mujeres de la tenencia de la tierra y la nula participación en la toma de decisiones comunitarias ha sido incorporada a la política pública “para pasar de la igualdad formal ante la ley, a la igualdad material entre hombres y mujeres”. El reconocimiento y la certeza jurídica de las mujeres como titulares de derechos agrarios y su “creciente participación y liderazgo en ejidos y comunidades” se asocian a los trabajos de regularización y certificación, es decir de la individualización de la propiedad agraria en más del 95% de la superficie ejidal. A nivel nacional, producto del Programa de Regularización y Registro de Actos Jurídicos-Fondo de Apoyo a Núcleos Agrarios sin Regularizar (RRAJA-FANAR), “durante 2019 alrededor de 36 por ciento de las mujeres del campo han recibido al menos un documento agrario, entre Certificados Parcelarios, Certificados de Uso Común o Títulos de Propiedad” (RAN, 2019). Según datos oficiales, mientras que en 1970 sólo se reconocían un total de 31, 459 ejidatarias, hacia octubre de 2019:

Un millón 218 mil 523 mujeres tienen reconocidos e inscritos derechos sobre tierra de propiedad social, de las cuales 727 mil 869 son ejidatarias, 247 mil 271 comuneras, 197 mil 755 posesionarias y 45 mil 628 avecindadas. El RAN tiene certificadas 8 mil 628 parcelas destinadas a las Unidades Agrícolas Industriales para la Mujer (UAIM), mejor conocidas como Parcela de la Mujer; con una superficie de 72 mil 143 hectáreas.⁴⁸

⁴⁸ Es una parcela con destino específico en la que se deberá establecer una granja agropecuaria o de industrias rurales aprovechadas por las mujeres mayores de 16 años del núcleo de población. En ésta se podrán integrar instalaciones destinadas específicamente al servicio y protección de la mujer campesina.

La reivindicación de los derechos de las mujeres a la tierra (propiedad, cotitularidad, tenencia familiar) en el contexto de la primacía del régimen liberal de la propiedad acarrea sus propias contradicciones, por ejemplo, el minifundismo extremo. Por un lado, las propias mujeres han incorporado esquemas de percepción, apreciación y de acción, construidas desde la razón androcentrada funcional al sistema de opresiones, al culturalizar el despojo de la tierra por parte de los hombres y las autoridades, que las niegan como sujetos de derecho. Por otro lado, las mujeres tseltales de la zona Selva Norte no plantean como una reivindicación importante y propia ser titulares de la tierra en su acepción liberal. El impulso a su lucha es mantener la tenencia, el uso y usufructo familiar de la tierra, gozar de una participación plena en las decisiones comunitarias, así como construir una vida comunitaria libre de violencias hacia las mujeres y hacia la *madre tierra*. Se trata de un profundo cuestionamiento y rechazo a la mercantilización y privatización de la tierra-territorio.

En San Sebastián Bachajón donde solo se permitió la medición de linderos y la actualización del padrón de ejidatarios-as, las mujeres expresan su desacuerdo con los programas de certificación ejidal porque “cuando escuchamos del PROCEDE nos causa *tristeza* porque eso implica que las tierras serán divididas, cortadas” (Edith, 56 años, Coquilté’el), “No creo que alguien venda sus tierras, porque me parece *triste* que yo la venda porque de ahí vivimos. Les sirve a los hijos cuando la tierra esta cuidada” (Claudia, 70 años, Coquilté’el); “luchamos para que no entrara el PROCEDE, nos organizamos porque si no ya estuvieran las tierras divididas. Aquí nadie vende sus tierras o si lo venden [por necesidad o enfermedad] solo entre nosotros” (Martha, 48 años Tim).

En Peña Limonar donde se rechazó por completo la regularización y certificación de la propiedad social, un grupo de mujeres narró, cómo en el año 2012, ellas hablaron ante la asamblea ejidal y se mantuvieron ‘firmes’ para que no ‘entrara’:

Era una mayoría quienes ya se habían anotado, pero fuimos a presionar en la asamblea para que no entrara. Aunque muchas personas nos insultaban, ellos nos decían que las mujeres no teníamos derechos, que a qué llegába-

mos si nunca asistíamos a las asambleas. No éramos muchas mujeres, pero si pudimos detenerlos. Con nuestros esposos llegamos a pedir asesoría en la Misión para ver cómo podíamos hacer para detenerlos y también con la ayuda del Centro de Derechos [de la Mujer]. Cuando ya teníamos fuerza entramos en la asamblea y cuando vino la licenciada Rita estuvimos a punto de encerrarla. Pero las autoridades decían que porqué estábamos ahí, si nosotras no sabíamos cómo estaban tramitando el PROCEDE [Ya en la modalidad de Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios Sin Regularizar —FANAR—]. A nuestros esposos no los dejamos participar, nosotras, como mujeres, fuimos las que hablamos. Les dijimos que nosotras teníamos derechos porque nuestros padres habían buscado las tierras. Les cuestionaba si mi papá hubiera querido entrar en el PROCEDE. Les dije que él había buscado las tierras para que pudiéramos alimentarnos con nuestros hijos y por qué, nosotros como hijos que nacimos después, íbamos a vender nuestras tierras. Nos mantuvimos fuertes hasta que pudimos correr a la licenciada, casi encerramos a la licenciada. Pero los otros que estaban a favor del PROCEDE nos empezaron a insultar, pero nosotras tampoco les tuvimos miedo. Después los que habían entrado al PROCEDE se informaron de que en realidad no era bueno; nos invitaron a la junta donde lloraron enfrente de nosotras para pedir perdón porque nos habían insultado. Pero cuando estaba el problema si daba miedo porque eran muchas personas [entre] mujeres, hombres, ejidatarios, pobladores. Pero pudimos ganar y ahora gracias a Dios estamos viviendo bien. Ahora los que entraron [habían aceptado] al PROCEDE reconocen nuestro esfuerzo ya que siguen trabajando en sus tierras. Pero aquí estamos tranquilos porque pueden acceder a conseguir la leña, los peces, las palmas, de todo (Susana, 53 años, Peña Limonar).

Esto plantea la importancia de descentrar el debate sobre la tierra en su entendimiento como propiedad y recurso, para retomar el carácter simbólico, ancestral y sagrado que las mujeres plantean al cuestionar su realidad. Y al reclamar su participación política en las decisiones multidimensionales, en torno a los procesos de la reproducción social campesina e indígena. Es aquí en donde más que un fin, la propiedad social puede ser el punto de partida para la reconstrucción de la trama comunitaria y de los vínculos afectivos en ella.

Igualdad de derechos, voz y voto y representación ejidal

Otro ámbito en el que se plantea la exclusión de las mujeres es en

su participación en las decisiones colectivas y en los cargos de representación agraria. Ante ello, el 19 de diciembre de 2016 se publicó el Decreto por el que se adiciona un segundo párrafo al artículo 37 de la Ley Agraria para establecer que “Las candidaturas a puestos de elección que integran el comisariado ejidal y el consejo de vigilancia, deberán integrarse por no más del sesenta por ciento de candidatos de un mismo género, pudiendo aspirar a cualquiera de los puestos indistintamente”. El RAN (2019) estima que, a nivel nacional, en el 2019 había 18 mil 120 ejidatarias y comuneras formando parte de los órganos de representación, de las cuales 2 mil 177 eran presidentas; 3 mil 599 tesoreras; 3 mil 12 secretarías de los comisariados ejidales o de bienes comunales, así como 9 mil 332 primera y segunda secretarías del Consejo de Vigilancia.

La participación de las mujeres en los asuntos comunitarios se construye desde espacios que no son necesariamente la asamblea ejidal. Para algunas mujeres, como Ana de 38 años, cuando era niña “no había participación de las mujeres, solo los hombres eran los que hablaban” o como menciona Elvira (50 años, Coquilte’el), “la reunión que hacen los hombres ahí solo ellos participan. En las asambleas de la comunidad ahí si no asistimos”. Cecilia, de 48 años y quien vive en Tim y es *jMeltsa’anwanej*, recuerda que desde el año 2002, la Misión de Bachajón “empezó a reunirnos como mujeres y platicar sobre nuestros derechos... y ahí fuimos conociendo al CDMCH”. Alejandra de 35 años, recuerda que en Peña Limonar esto ocurrió sobre todo a partir del 2012 “cuando fuimos abriendo nuestros ojos”.

Hay cambios importantes “ahora las mujeres ya participan, ya tienen derechos”. La participación se da en la “reunión que tenemos [en el colectivo] entre mujeres” o como en el caso de Lourdes:

La participación de las mujeres lo veo porque yo también salgo, asisto a las asambleas o en cualquier reunión. Los hombres no dicen nada cuando asistimos, también damos nuestra palabra, hay veces que no permiten porque las participaciones son por puntos. La participación de las mujeres lo veo muy bien, es bueno que nos tomen en cuenta.

Sin embargo, en varias ocasiones la participación refiere a la presencia en las asambleas ya que la posibilidad de dar la palabra tiene otras

condicionantes, muchas de ellas contextuales. Elvira nos explica cómo fue aprendiendo a participar:

Me gusta participar porque estamos entre mujeres y porque las otras mujeres que no participan les gusta que nosotras participemos. Las mujeres dicen que les gusta que participemos porque ellas tienen pena, miedo de hablar, pero yo les digo que es mejor que participemos para que no nos regresemos con las ganas de decir lo que queríamos decir. Pero ellas dicen que es mejor que nosotras participemos porque nosotras ya no tenemos pena y porque salimos a las juntas, nos informamos de muchas cosas. Cuando asistimos a las juntas ahí reflexionamos, analizamos como enfrentar una problemática o poder defendernos de las personas que abusen de nosotras. Yo perdí el miedo de hablar desde hace mucho tiempo, cuando empezamos a ir a San Cristóbal con mi hermana. Ya tiene como 20 años que empecé a asistir a reuniones. Mi hija estaba bebé, llevaba pues a mis 4 hijos. Ahí cuando nos hacían preguntas yo también respondía con lo que veía que pasaba en mi comunidad, porque si no decimos nuestra palabra no se dará a conocer y uno vuelve con un nudo en la garganta. Por eso es mejor decir lo que siente. Así fue como fui aprendiendo (Elvira, 50 años, Coquitel).

Marcela de 22 años, de Tim, quien tiene cargo en la iglesia y va a las antorchas guadalupanas, reflexiona sobre el significado profundo de su participación:

También salgo en capacitaciones. En las primeras veces no quería hablar, sentía mucha vergüenza y pena, pero me doy cuenta de que conforme pasa el tiempo nos acostumbramos a hablar, a perder el miedo, nos abren el corazón. Cuando solo estamos en casa no aprendemos más cosas, no perdemos el miedo, por eso salir sí ayuda. Cuando salgo, trato de participar para no quedarme con las ganas de hablar, me siento motivada, me siento alegre al estar ahí.

La participación de las mujeres en los cargos comunitarios está ligada al trabajo de servicio y las cooperaciones, necesarios de cumplir para poder acceder a los diversos servicios como son la escuela, la clínica, el agua entubada, la luz eléctrica. En la zona Selva Norte, un cargo que las mujeres han asumido es el de policías "porque tal vez algunas mujeres vayan a tener problemas y no pueden ser detenidos por los

hombres sino por las mujeres". Sin embargo, en Tim nos compartieron que, al participar de estos servicios, ellas no están exentas del acoso por parte de los hombres, quienes les dicen groserías, por lo que "las mujeres ya no quieren quedarse en ningún cargo". Otros cargos en los que participan las mujeres son como vocales del programa Prospera, ahora extinto.

En general se considera que "las mujeres no pueden dar servicio, solo los hombres; ya si son viudas, sus hijos van a hacer servicio y si no tienen hijos ni esposo, no van, pasa, así nada más". Sin embargo, negarse al trabajo de servicio o las cooperaciones monetarias puede conllevar una multa o a vivir al margen de la vida comunitaria ejidal, como sucede con familias que, al dar por concluida su militancia zapatista, buscan reincorporarse a la vida ejidal. Al participar, las mujeres desafían la costumbre, como Alejandra, que participa del Colectivo de mujeres, tiene un cargo importante en la Misión y fungió como agente municipal, o como Francisca:

Como mi hermana no puede, les digo que yo hago el servicio, pero después dicen que les causo vergüenza cuando trabajo. Pero no todos los hombres hablan así, pero hay otros que si te obligan a hacer el servicio, cuando uno no cumple te hacen pagar. El servicio es chaporreo de la escuela, por eso dicen que les causo vergüenza porque yo estoy acostumbrada a trabajar, tiro cualquier tipo de árbol y eso les causa vergüenza porque no todas las mujeres salen a trabajar. Puros hombres son los que trabajan, pero cuando no hay hombres nosotras trabajamos, solo que les da pena que trabaje porque en las otras comunidades ninguna mujer hace servicio, pero a mi gusta trabajar. Hay personas que comentan de que trabaje y otros que no, por eso hago mi servicio porque también tengo agua entubada. A los hombres no les gusta que las mujeres realicen servicio porque no están acostumbrados a ver a una mujer hacer servicio (Francisca, 38 años, Coquilte'el).

Por otro lado, a nivel de cada ranchería, como es el caso de Corostic, algunas mujeres han denunciado injusticias cometidas hacia ellas y sus familias (es el caso de algunas familias ex bases de apoyo zapatista), por parte del agente municipal quien por algo que antes se pagaba con trabajo de servicio, ahora les piden el pago de una "entrada" o una multa de \$2, 000.00 y de hasta \$20, 000.00 para que sus hijas-os puedan

estudiar en la escuela o para acceder al servicio de agua entubada en sus hogares. Al no poder pagar, sus hijos tienen que caminar hacia otras rancherías para tomar clases o acarrear el agua a sus casas: “No nos hacen caso. Nos da miedo hacer algo, [como] tomar la escuela”.

Las mujeres señalan la importancia de que las autoridades tomen en cuenta su palabra y de que ellas puedan levantar su mano para elegir las en la asamblea. Edith de Coquilte’el (56 años), considera que:

Antes las mujeres, cuando no podíamos hablar, nos daba un poco de pena. [Ahora] Los hombres también nos llaman a la reunión: “También las mujeres van a dar su participación”, dicen el agente y el comité, cuando nos reunimos. Sin embargo, solo damos nuestra palabra, pero no es posible que nos den cargo: “No van a poder las mujeres”, dicen. En cambio, cuando nos reunimos entre mujeres ahí decimos, comentamos lo que pensamos, nos organizamos entre mujeres, damos nuestra palabra. Y si los hombres están cerca, así escuchan nuestras palabras.

La *jMeltsa’anwanej* de Tim (58 años), expresó sobre la importancia del trabajo que realizan la Misión de Bachajón y el CDMCH, ante esta realidad: “Yo veo que el trabajo de la Misión y el Centro son iguales, hablan de la misma problemática. Como que ahí abrimos los ojos, nos parece muy bien porque antes no había esa información y ahora que en diversas partes hay esa información, es muy bueno”.

El proyecto político desde la Misión de Bachajón

La importante influencia y el dominio que la Misión de Bachajón tiene en la zona Selva Norte no es absoluta en términos geográficos, poblacionales ni religiosos, sociales, políticos o económicos. La relación con sus feligreses se instituye en la intención de minar las tensiones y las contradicciones de su trabajo evangelizador para la vida en comunidad cristiana, por su estructura vertical de cargos y áreas, así como por el impulso de líneas estratégicas, procesos y proyectos que fluyen desde la Misión, como centro institucional —y por tanto de la Diócesis de San Cristóbal y de la propia Iglesia católica—, hacia las ermitas. Sin embargo, sería erróneo omitir la capacidad crítica de los creyentes respecto de las condiciones de colonialidad en su relación

con la Misión jesuita; ya que en tanto sujetos políticos (Villalobos, 2020), las-os tseltales ponen en marcha sus perspectivas y propuestas de cambio social y generan subjetividades políticas y procesos organizativos no exentos de asimetrías.

En el 2016, la Misión de Bachajón (Villalobos, 2020) contaba con más de 50 trabajadores con un salario, la mayoría era tseltal, mientras la dirección era regida por religiosos o religiosas mestizos-as, de la espiritualidad ignaciana. Los *j'a'teletic yu'un ch'ul nah* (trabajadores de la iglesia), son hombres y mujeres de rancherías o ejidos que sirven (sin salario) a la comunidad cristiana y a Dios para alcanzar el *lequil cuxlejalil* (vida integral, buena, de armonía), y son aconsejados por un matrimonio de *Principales*, un secretario y su aprendiz o hermano menor. En ese año la misión tenía presencia en 622 comunidades organizadas en 62 zonas y 23 interzonas, que a su vez conforman 5 *Ts'umbaliletik* que son Chilón, *Xch'ul Xel* (San Jerónimo), *Xch'ul Xap* (San Sebastián), *Taqu'inwits* (Guaquitepec) y *Xithala'* (Sitalá), que abarcan los municipios de Chilón y Sitalá, y parte de los municipios de Yajalón, Ocosingo, Salto de Agua, Simojovel y Panthelhó.

Entonces existían al menos 16 cargos (catequista, coro, presidente de la ermita, representante del tribunal eclesial diáconos permanentes (*Abatinel*), y sus *Principales*; promotor de salud o *jPoxtawanej*, promotor del buen vivir o *Tihau Lequil Cuxlejalil*, Cuidadores-as de la *madre tierra* o *jCanan Nantic lum K'inal*, Promotores de derechos humanos o *jMeltsa'anwanej*; así como otros cargos de representación asociados a la producción y venta de café, miel, jabón y bordados. Además, el Consejo Mayor de *jMeltsa'anwanej* que estaba conformado por cuatro matrimonios (uno por zona, excepto Chilón), que tienen la responsabilidad de asesorar, formar y apoyar a quienes fungen como reconciliadores en la resolución de conflictos. Hacia el 2017, la Misión se reestructuró en 4 áreas: *Yomol A'tel* (juntos trabajamos), *Yomol Ayinel* (juntos vivimos), *Yomol P'ijubtesel* (Juntos conocemos), y *Yomol Ch'ultesel* (juntos vivimos la espiritualidad).

Villalobos (2020), documentó que en el 2017 el Consejo Mayor de *jMeltsa'anwanej* tuvo a su cargo un diplomado en Justicia Tseltal en el cual se llegó al consenso de concebir los derechos de los pueblos indígenas como *yochinel bats'il ants winiquetic*, resaltando la inclusión

de las mujeres y los hombres para aludir al pueblo indígena, en su interpretación. En este proceso, la autora da cuenta que las y los reconciliadores hablan de justicia en términos espirituales, traduciendo la biblia; sin embargo, también proponen un marco de interpretación y de acción que va más allá de esa visión e invitan a investigar y pensar la vida y las enseñanzas 'antes de la llegada de la religión' y a reflexionar en qué consiste la 'sabiduría tselal' en tres dimensiones de lo que consideran su raíz, para recuperar el conocimiento ancestral: las *p'ijilc'op* o palabras filosóficas, el *tsitsobalc'op* o el consejo ancestral y el *ch'uhunel o'tanil* o la espiritualidad, las creencias y los saberes.

Estas reflexiones sobre la sabiduría ancestral gestadas en el marco de las relaciones que las-os tseltales establecen con la Misión y otros actores, inscritas en la defensa del territorio, nos remiten al *talel*, aquello conferido antes del nacimiento, asociado al *nahual* y al don para establecer el diálogo ritual, a aquello que distingue al ofrendar de la *madre tierra* del altar maya. Es a través de los cursos de la misión, que el Diácono de la iglesia de Santo Domingo de Guzmán en Peña Limonar, aprendió a hacer el altar maya de la mano de sus Principales; mientras Teresa, compañera de Coquilte'el, afirma que hay una espiritualidad más allá de las enseñanzas de los jesuitas "Tenemos nuestra cruz en la casa, pero ese es con la Misión, en la parcela es aparte".

Es decir, que la participación indígena, en su construcción como sujeto político, desborda lo relacionado con demandas y necesidades prácticas y discurre también sobre las necesidades estratégicas, como es el caso del camino y el horizonte de lucha por la libre determinación como pueblo tselal.

Lo anterior se observa en la perspectiva del gobierno de lo comunitario por parte de las-os *jMeltsa'anwanej* (reconciliadores)⁴⁹ que, a diferencia del nivel municipal (Chilón), impulsado por la Misión, consideraban que la autonomía y libre determinación se debía construir a nivel ejidal y en las rancherías. Esto a partir de la reconciliación

⁴⁹ Los reconciliadores son un cargo civil conformado como parte del área de justicia, para procurar el acceso a los derechos humanos y la valoración de la justicia desde forma de vida tselal. Su antecedente se remonta a la creación de Promotores de derechos humanos (*jColtaywanej*), a finales de los años ochenta y de la conformación del CEDIAC (Villalobos, 2020).

comunitaria y la elaboración de reglamentos internos que estipularan su pertenencia a un pueblo indígena, su condición de sujetos de derecho, el rechazo a los programas de certificación de tierras, los megaproyectos u otras amenazas a su territorio, ya que “de poco servía tratar de hacer los reglamentos si las comunidades están divididas, si existen luchas políticas al interior” (Villalobos, 2020: 219).

Tanto en San Sebastián Bachajón como en Peña Limonar, las mujeres destacan que el trabajo de los Diáconos ha sido importante para disminuir la violencia de género, y que *jTatic* Misión les enseña sobre sus derechos a la tierra y cómo defender sus territorios. La participación de las mujeres es importante en el nombramiento de los cargos y sus *Principales*, no obstante, con frecuencia es asumida como un complemento del trabajo de servicio encomendado a los hombres, que conlleva el compromiso de asistir a los cursos de la misión en Bachajón: “yo tomé la decisión, no le pregunté a mi esposa, para ser *Principal*”. Ha sido una lucha dentro de la comunidad eclesial, que se reconozcan a las mujeres como sujetos para asumir un cargo con sus esposos, es el caso de Manuela quien es ministra al igual que Sebastiana, quien además ha sido policía, ambas con una importante participación en la organización del colectivo de mujeres en su localidad.

En la región, las mujeres tienen mayor posibilidad para ocupar los cargos religiosos que los cargos civiles, además de contar con un ambiente (no exento de subordinaciones) de respeto para ellas:

En la iglesia les dan conocimiento a las mujeres, pero en el ejido les dicen que no pueden participar, aunque los cargos que ahora pueden ocupar son de policías y del agente municipal que dura un año; el comité del ejido no muy bien quieren a las mujeres porque se requiere de mucho trabajo.

En su participación en los cargos religiosos, el prestigio y la autoridad de las mujeres pende de la valoración social de la integridad de su trabajo. Es el caso de Pascuala Vázquez Aguilar de Coquilte’el, quien luego de tener un cargo en la Misión de Bachajón, fue nombrada vocera del gobierno comunitario municipal de Chilón, y quien compartió algunos aspectos de su lucha:

Yo tengo cargo en la misión y ahí nos dan las capacitaciones sobre la *madre tierra*, de cómo respetarla. Y cuando llego a mi comunidad a informar no nos hacen caso, no nos creen. Allá nos recuerdan de cómo los abuelos cuidaban la *madre tierra* antes, de que hay que respetar las piedras, los árboles, el agua, la lluvia. Antes el río tenía peces, caracoles; de ahí sacábamos nuestros alimentos, pero ahora ya no hay, muy poquito, ya no se encuentra. Decían nuestros abuelos que la tierra es nuestra madre porque de ahí comemos, nos sostiene, estamos parados sobre ella, es todo. Por eso nuestros papás de antes lo respetaban, todo es oración, pedirle. (mayo, 2019)

Reglamentos internos

Los reglamentos internos fueron impulsados como un mecanismo jurídico de protección ante el PROCEDE, la privatización de la propiedad social y el despojo de los territorios indígenas. En el caso de los ejidos San Jerónimo Bachajón (2006), Peña Limonar (2013) y San Sebastián Bachajón (2018) se alcanzó la mayoría de los votos para convertirlos en “la palabra a cumplir por todos y todas” y el argumento jurídico para inscribirlos en el Registro Agrario Nacional. La relevancia de este esfuerzo colectivo se observa en la imposibilidad del acuerdo para aprobar y registrar los reglamentos internos de los Ejidos Emiliano Zapata en Yajalón y Agua Dulce Tehuacán en Ocosingo.

En el 2006, San Jerónimo Bachajón marcó la pauta a nivel estatal, al inscribir su reglamento interno en el RAN, amparándose en los Art. 13 al 19 del Convenio 169 ante la falta de reglamentación del Artículo 4° Constitucional. Dentro de los Artículos de este Reglamento ejidal destacan la prohibición de la venta de bebidas embriagantes, el cultivo y el uso de estupefacientes como la amapola y la marihuana; se establece el derecho de ‘los ejidatarios’ a participar en los cargos de representación y vigilancia, para lo que, entre otros requisitos, deben hablar y saber leer y escribir en tseltal, así como ser “hombre de una sola mujer”.

Además, se rechaza el PROCEDE o cualquier programa que atente contra el uso común del ejido. Se establece el carácter inembargable e intransferible de las tierras de usufructo individual y el derecho de salvaguarda territorial, el fundamento jurídico de los usos y costumbres, incluidas las formas tradicionales de procuración de justicia en tanto ejidatarios y como pueblo indígena. Se amparan los modos de trabajar

la tierra, los valores espirituales, las fiestas y tradiciones, de conservar los recursos naturales de uso común (tierras, ríos, cascadas, lagos y manantiales con su flora y fauna), los vestigios arqueológicos, los bosques con su flora y su fauna, los bancos de piedra, grava y arena. Se salvaguardan los lugares sagrados. Se prohíbe la bioprospección, la cacería y la venta de los animales y plantas que se hayan en peligro de extinción y/o que están protegidos por las leyes nacionales como el venado, tepezcuinte, jabalí, armadillo, pantera, mapache y otros.

En cuanto al reglamento interno de Peña Limonar, José Avilés Arriola SJ, considera que al ser elaborado con la participación “de todas y todos los ejidatarios”, aprobado por la asamblea ejidal e inscrito en el RAN, en el año 2013, éste se convierte en “la palabra a respetar por todos y todas”. Que la construcción del reglamento fortalece el derecho indígena, la auto determinación en la defensa y el cuidado del territorio como pueblo que se reapropia de la legislación nacional, al constituir un instrumento de defensa frente a intereses externos sobre los recursos y el territorio de la región, que es la herencia de los abuelos y abuelas y de sus propias luchas.

En este reglamento es importante destacar que además del PROCEDE se rechaza el FANAR o cualquier otro que atente contra el uso común del ejido. Se establece el cuidado y la conservación de los recursos naturales (tierras, ríos, cascadas, lagos y manantiales con su flora y fauna, los bosques con su flora y fauna, los bancos de piedra, grava y arena), y la protección de los lugares sagrados.

Se explicita un mayor control de la asamblea sobre la tenencia, uso y usufructo de la tierra de cada ejidatario (trabajo directo de la tierra, cumplimiento de acuerdos colectivos, no venta de parcela a personas ajenas al ejido, no despojar tierra), de la herencia de los derechos agrarios (protección al cónyuge, a la concubina, a uno de los hijos del ejidatario, a uno de sus ascendientes o cualquier otra persona de las que dependan económicamente de él). También se destaca el control colectivo de los órganos de representación, vigilancia y de los *Principales*, quienes pueden ser removidos en cualquier momento, entre otros motivos por estar en contra del Reglamento interno.

Se reconoce el derecho de “los ejidatarios” a participar en los cargos de representación y vigilancia; para lo cual se debe hablar,

leer y escribir en tselal, y ser "Hombre o mujer de una sola pareja, ya que la bigamia es considerada delito por el Código Penal Federal en su artículo 277". Se prohíbe el tráfico de migrantes, el uso de estupefacientes y el consumo de bebidas embriagantes, estar tirado en las calles del poblado (ejidatarias, hijos e hijas de ejidatarios), crear conflictos, golpear a sus mujeres o mujeres que golpean a sus maridos, así como asustar a los niños, etc.

Con apego al artículo 32 de la nueva Ley Agraria y del artículo 33 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, se instituye el Consejo de *Principales*, conformado por dos *Principales* llamados Mayores y dos llamados Menores. Este Consejo es electo en asamblea por un período de tres años, como auxiliar de los representantes del ejido en el cumplimiento de sus tareas: como consejeros en la resolución de conflictos agrarios y comunitarios, en la procuración de justicia, de vigilar que los ejidatarios no busquen la división del ejido, en el fortalecimiento y cumplimiento de los usos y costumbres de la cultura indígena, así como de vigilar el respeto de los derechos de las mujeres y en su caso denunciarlo ante el Agente Municipal.

También se reconoce la importancia de la educación a los y las jóvenes, a los niños y niñas en el respeto y cuidado de los bosques, las plantas, los animales, las aguas y las tierras basada en la recuperación de las tradiciones de los antepasados; de buscar el apoyo técnico para retomar el conocimiento de las semillas de la región y las técnicas de la agricultura orgánica; de promover en toda la población del ejido la información y la reflexión sobre la importancia de los recursos naturales en nuestra vida y de buscar productos que promuevan la agricultura orgánica para sustituir la utilización de agroquímicos.

En el caso de San Sebastián Bachajón, la elaboración del reglamento interno se inscribe en la lucha emprendida por ejidatarios integrantes del Pueblo Creyente, para recuperar el control y transparentar los ingresos monetarios obtenidos por el banco de arena y la caseta de cuota que el ejido mantiene en el acceso a la Reserva Natural de la Biosfera Cascadas de Agua Azul,⁵⁰ así como para garantizar la integridad

⁵⁰ Este cobro ha sido motivo de disputas entre los ejidatarios y el gobierno federal

del territorio ejidal y recuperar la tierra que les ha sido invadida. Luego de ganar la elección, el comisariado ejidal (2015-2018) solicitó el apoyo del CDH Fray Bartolomé de Las Casas, del CEDIAC y del CDMCH para elaborar el reglamento interno; en lo cual destaca el interés del presidente del comisariado ejidal por incentivar la participación de las mujeres ejidatarias y pobladoras.

Con tal propósito, hacia el 2016 se programaron reuniones de trabajo en los tres centros poblacionales de San Sebastián, desarrollados con una metodología de taller para documentar y consensuar aspectos comunitarios relativos a su identidad histórica y los bienes ejidales entre ellos los naturales, el fundamento jurídico a través del análisis de las herramientas en Derechos Humanos, así como del contenido y estructura del citado reglamento. En estas reuniones de trabajo, fue común que las compañeras del CDMCH facilitaran el trabajo en los grupos de las mujeres, quienes de esta manera exponían sus puntos de vista entre ellas y ante los hombres, mientras que éstos se auto gestionaban para el trabajo en sus grupos.

En este sentido, se establece que San Sebastián está conformado por hombres, mujeres, niños, niñas, ancianos y ancianas (Art. 1); se reconoce que hombres y mujeres tienen los mismos derechos humanos y se establece el compromiso de respetarlos sin discriminación alguna (Art. 11); se reconoce como sujetos de derecho a “ejidatarios, ejidatarias, posesionarios, posesionarias, pobladores y pobladoras”. Se establece el derecho de ejidatarios-as y posesionarios-as a participar en las asambleas generales con voz y voto, el de pobladores-as a participar en las asambleas extraordinarias, así como el de los ejidatarios y las ejidatarias a ser parte de un cargo agrario, el derecho de hombres y mujeres a heredar tierra sin importar su estado civil.

La construcción del reglamento se fundamenta en la posesión territorial del pueblo tseltal del Ejido San Sebastián Bachajón, desde tiempos inmemorables, en “la región étnica llamada *Ts’umbalil Xch’ul Xap*”, y en “nuestro sistema jurídico tseltal”, es decir, usos y costumbres

(CONANP), entre los ejidatarios e integrantes de la Sexta Bachajón (donde también hay ejidatarios), cada uno con su propia caseta; lo cual ha sido motivo de tensiones e incluso confrontaciones.

como pueblo originario y formas tradicionales de procuración de justicia. Y se plantea en términos del camino para “fortalecer la autonomía que vivimos de hecho” y “nuestras instituciones tseltales”, dinamizar el sistema de cargos, fortalecer la capacidad de diálogo y el acuerdo comunitario, superando las diferencias políticas por el “interés común por el cuidado de la *madre tierra* para el control del territorio”.

Por su parte, lo comunitario se refiere a cómo vivir en unidad, pacífica e igualitariamente; resolver los problemas comunes y buscar la armonía (*slamalil qu'inal*); usar las tierras y bienes naturales de manera colectiva, racional y sostenible (se permite trabajar y no explotar); mantener la organización y servicios comunitarios de acuerdo con los usos y costumbres tradicionales. Lo comunitario también se refiere como preservar la propiedad social (rechazo al PROCEDE, FANAR, RRAJA⁵¹), se reafirma el carácter inalienable, imprescriptible e inembargable de las tierras ejidales y por tanto, la oposición a instaurar el régimen de propiedad privada sobre las tierras y los recursos naturales del ejido; incluso se establece el límite de tierras que puede tener cada ejidatario-a (20 ha en caso de dotación y 10 ha en caso de ampliación).

Se declara como fundamental el respeto, cuidado y preservación de los lugares sagrados. Se destaca que el *chahpanel jbehlaltesej jCh'uhunel c'op cu'untic* es una muestra de “nuestro profundo amor a la *madre tierra* y el arraigo a nuestro territorio”. Se prohíbe el despojo de tierra y de bienes naturales ya sea por agentes externos o internos. Se rechazan los proyectos extractivistas y son motivo para perder el derecho ejidal, las “prácticas relacionadas con la brujería o hechicería que puedan alterar la paz y armonía de los que viven en el ejido”.

Se establecen como órganos del ejido a la Asamblea General, el Comisariado Ejidal, el Consejo de Vigilancia y los *Principales*. De éstos últimos se reconocen dos tipos, uno en cada rancharía o comunidad (integrado por un *Principal*, un secretario y un tesorero) y otro en cada centro, conocido como el *Principal mayor*: en *Ahlan Sac hun*, integrado por cinco *Principales* y un secretario, en *Ch'ich* y *Bachajón* por un presidente, un secretario y un tesorero. Es importante destacar

⁵¹ Como ya he mencionado, el ejido San Sebastián Bachajón aceptó algunas fases del PROCEDE.

que tanto los *Principales mayores* como los de cada ranchería tienen el mandato de asesorar, aconsejar y acompañar al Comisariado Ejidal en la resolución de conflictos agrarios, a través de la reconciliación, la reparación del daño y el cobro de una multa como sanción. A diferencia del reglamento de Peña Limonar arriba referido, el de San Sebastián no explicita como parte de sus funciones el vigilar que se respeten los derechos de las mujeres y en su caso denunciar ante el Agente Municipal.

Por otra parte, se prohíbe la venta de alcohol, el cultivo, tráfico y consumo de drogas, la prostitución, el aborto producido y el embarazo a una mujer sin asumir la responsabilidad paterna, así como se protege a la mujer en la manutención y el cuidado de sus hijos ante el abandono de su cónyuge. La prohibición del aborto producido llama la atención no tanto porque las mujeres estén de acuerdo o no, sino por el hecho de que algunas compañeras refirieron que éste no fue un tema discutido en los talleres por las mujeres, ni su inclusión e implicaciones fueron debatidas por las organizaciones de derechos humanos.

El reglamento interno se presentó el 18 de octubre de 2018 en el Centro *Ahlan Sac hun*, el 19 en el Centro *Ch'ich* y el 20 en el Centro Bachajón, y se inscribió ante el RAN poco tiempo antes de la elección de nuevas autoridades ejidales. A pesar de que el reglamento interno fue aprobado por la asamblea ejidal, sus impulsores no pudieron mantener la continuidad de su proyecto, ya que perdieron las elecciones para renovar a sus representantes ejidales. El Comisariado Ejidal entrante que no hace parte de la base eclesial de la Misión de Bachajón, ha manifestado públicamente su rechazo a los “usos y costumbres”, su postura a favor de la construcción de la súper carretera San Cristóbal-Palenque, hoy llamada de Las Culturas y, de hecho, aprobó la construcción de una base militar para la Guardia Nacional en tierras ejidales. Durante esta nueva administración ejidal, las mujeres han denunciado el incremento de las tensiones intracomunitarias y que han sido presionadas para firmar documentos en rechazo a la iniciativa de gobierno comunitario municipal en Chilón:

Son 153 km afectados con la súper carretera, tenemos preocupación por las tierras de maíz y de frijol. En San Sebastián son 20 comunidades afectadas,

de San Jerónimo son 5. El Comisariado [entrante], está con el gobierno y no nos apoya. Él está de acuerdo en que pase la autopista, pero es de la *madre tierra* de donde vivimos, de donde comemos. El 19 de noviembre [2018] se hizo una consulta donde participaron solo los hombres, no las mujeres. Las mujeres trabajamos la tierra, tenemos derechos y el gobierno solo cita a los Principales, Diáconos y al Agente de la comunidad. Se reúnen los hombres, las mujeres no somos tomadas en cuenta. No solo a los hombres les va a afectar la autopista sino también a las mujeres y los niños (jNantic Teresa, CIDECI, 2018).

En mayo de 2019, ejidatarios relacionados con la Misión de Bachajón desconocieron al Comisariado ejidal oficial y nombraron a Juan Jiménez García como comisariado ejidal reconocido como legítimo. Esto debido a su desacuerdo con las negociaciones que sus representantes oficiales realizaban con el gobierno del estado de Chiapas, por sus acciones en contra de la iniciativa de gobierno comunitario municipal y la presión que ejercía a los agentes rurales y *Principales* "para imponer sus leyes en contra de nosotros como pueblos" y avalar la súper carretera San Cristóbal-Palenque.

Ante el descontento y dada la fuerza política que las y los ejidatarios inconformes tienen en los Centros *Chi'ch* y *Ahlan Sac hun*, donde se encuentra la entrada a Agua Azul y el banco de grava conocido como "El Venadito", respecto del Centro Bachajón donde tiene un mayor apoyo el Comisariado legalmente reconocido, se gestó la idea en los primeros de separarse del Centro Bachajón y crear un nuevo ejido que, se especulaba, podría llamarse Ejido San Pedro *Ahlan Sac hun* o Ejido *Ahlan Sac hun* San Mardonio, este último en alusión al jesuita Mardonio Morales. Sin embargo, esto ya no siguió su curso, debido a que el 24 de abril de 2022, Juan Jiménez García obtuvo la mayoría de votos y fue nombrado como Presidente del Comisariado Ejidal de San Sebastián Bachajón.

Modevite

De acuerdo con la Diócesis de San Cristóbal, atendían los asuntos climáticos como ambientalistas o aprendices de sociólogos, por lo que trabajaron en el fundamento bíblico y teológico que los llevó a enfocar sus prioridades, perspectivas, formas de trabajo y líneas de

acción en una Pastoral de la *madre tierra* y del Cosmos. En enero de 2014, la Diócesis convocó a celebrar el Congreso Pastoral de la *madre tierra* en el marco del cuarenta aniversario del Congreso indígena de 1974 y del tercer aniversario luctuoso de *JTatic* Samuel Ruiz García. Esta Pastoral tuvo eco en la publicación en mayo de 2015, de la Encíclica del Papa Francisco *Laudato Sí* como un llamado para el cuidado de la Casa Común, la protección del medio ambiente y la supervivencia de la humanidad en tanto obra de Dios. En septiembre de 2017, en el ejido La Candelaria, municipio de San Cristóbal de Las Casas, se realizó el Encuentro "Amemos, cuidemos y defendamos nuestra Casa Común, nuestra *madre tierra*".

En el territorio diocesano, este impulso se concretó en la creación del Modevite en el año 2013, con hombres y mujeres tseltales, tsotsiles, ch'oles y mestizos del Pueblo Creyente que en la actualidad tiene presencia en 13 municipios de la zona Altos y Selva de Chiapas.⁵² De esta manera la Diócesis acuercó las movilizaciones populares contra la inseguridad por la violencia, robos, asaltos, secuestros, asesinatos y la corrupción de autoridades municipales manifestada en el aumento de las cantinas y el narcotráfico; así como al rechazo a la construcción de la súper carretera San Cristóbal-Palenque, por la que autoridades de distintos niveles presionaron a los comisariados y agentes municipales de los ejidos y comunidades a su paso, en los municipios de Huixtán, Tenejapa, Oxchuc, San Juan Cancuc, Ocosingo, Chilón, San Cristóbal y Palenque.⁵³

Las movilizaciones del Modevite, entre ellas sus megaperegrinaciones, han sido importantes para posicionar su lucha contra el despojo por los megaproyectos que los gobiernos imponen en sus territorios, a favor de la defensa de la vida, del territorio y la autonomía de los pueblos

⁵² El Modevite tiene presencia en 13 municipios: Huixtán, Oxchuc, Ocosingo, Altamirano, Chilón, Sitalá, Yajalón, Tenejapa, Cancuc, Salto de Agua, el ejido Candelaria (San Cristóbal), Palenque y Chicomuselo.

⁵³ En Los Llanos, uno de los catorce ejidos que se verían afectados por la súper carretera, hacia el 2014 el regidor municipal condicionó "se va a dar la cancha techada solo si aceptan la súper carretera". En la siguiente asamblea amenazó "no vayan a llorar, la maquinaria va a venir rodeada de policías; si no aflojan, la maquinaria va a venir resguardada por el ejército" (Foro Movimiento en defensa de la Tierra, el Territorio y por la participación y el reconocimiento de las Mujeres en las decisiones, en el CIDECI-UNITIERRA, 2015).

originarios. Es el caso de la megaperegrinación por justicia, paz y vida digna realizada del 14 al 25 noviembre de 2016, para recorrer los once municipios donde entonces el Modevite tenía presencia. Aquí es importante recuperar el comunicado del 21 de noviembre, leído por el padre jesuita Pepe Avilés en el lugar donde moran los restos de la iglesia del primer asentamiento de San Juan Cancuc, conocido como *Poko' nah* [casa antigua], "sitio histórico de la resistencia y la autonomía de los pueblos originarios de Chiapas, donde 304 años después de la rebelión tseltal de 1712, las y los peregrinos rinden homenaje a María de la Candelaria y a Juan López":

Aquí fue la cuna de esta voz de la resistencia, donde empezó a surgir esta conciencia de rebeldía para decir ya basta. En este octavo día de nuestro peregrinar y al llegar a la sombra de esta casa de *Poko' nah*, memoria y palabra de libertad, autonomía, resistencia subversiva de nuestros pueblos originarios. Hace 304 años, en 1712, [donde] una niña, joven casi, María Candelaria, mujer cancuquera cuyo papá era sacristán de este lugar sagrado, mujer sensible al dolor de su pueblo y al clamor, a los anhelos de libertad, sensible al sometimiento de estos pueblos bajo el yugo y la opresión de los españoles-caxlanes, supo desde su fe escuchar a la Virgen del Rosario y descubrió que Dios quería libertad para el pueblo indígena. [María Candelaria] Le escuchó decir: "no hay rey, no hay tributo y no hay Dios", ese Dios en el nombre del cual los españoles sometían y lo siguen haciendo hoy los poderosos, a los pueblos. De esta experiencia espiritual inició la resistencia junto con el líder guerrillero bachajonteco, Juan López. Hoy estamos aquí en la cuna de la resistencia y autonomía de los pueblos originarios para escuchar la palabra de los antepasados que lucharon y entregaron su vida en 1712 por el territorio, la autonomía y la libertad de estos pueblos. Este lugar es señal de lo que es capaz el pueblo indígena en la búsqueda de la vida verdadera. [...] Por eso, hermanos y hermanas, hoy alzamos la voz por todos los que pertenecemos a estas tierras, pero también alzamos la voz por todas las plantas, los animales y demás especies con quienes corremos la misma suerte: vivimos amenazados. (Disponible en <https://modevite.wordpress.com>)

El 20 de agosto de 2019 se llevó a cabo la mega peregrinación de la ciudad de San Cristóbal a la capital chiapaneca, para "manifestar nuestra palabra como pueblos originarios, cuidadores y dueños del territorio" ante la continuidad del sistema capitalista y sus mecanismos

de imposición en el gobierno de Andrés Manuel López Obrador (AMLO), a 9 meses de su administración, en la construcción de la súper carretera San Cristóbal-Palenque ahora llamada Carretera de las Culturas, el Tren Maya, el Centro Integralmente Planeado para el turismo (CIPP-A) Palenque-Cascadas de Agua Azul, las hidroeléctricas y concesiones mineras “que ponen en riesgo nuestra existencia como pueblos indígenas”. En esta movilización política “del pueblo tseltal, tsotsil y mestizo” fueron constantes las alusiones a la libre determinación, los derechos indígenas, el gobierno comunitario, el cuidado y el respeto a la *madre tierra* también se enaltecieron a las mujeres.

Cuadro 6. Consigna general de la megaperegrinación del Modevite, 20 de agosto de 2019

<p>¡VIVA LA MADRE TIERRA! ¡VIVA LA LUCHA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS! ¡VIVA LA LIBRE DETERMINACIÓN! ¡VIVA LAS MUJERES! ¡VIVA EL PUEBLO CREYENTE! ¡VIVA CRISTO REY! ¡VIVA GOBIERNO COMUNITARIO! ¡VIVA MODEVITE! ¡VIVA LOS PUEBLOS ORIGINARIOS!</p> <p>MODEVITE ESTÁ PRESENTE/CON SU LUCHA Y CON SU GENTE MODEVITE ESTÁ EN PIE DE LUCHA/CONTRA UN GOBIERNO QUE NO ESCUCHA MODEVITE CONSCIENTE/LUCHANDO POR SU GENTE LA TIERRA NO SE VENDE/SE AMA Y SE DEFIENDE EL PUEBLO UNIDO/JAMÁS SERÁ VENCIDO EL PUEBLO CREYENTE/CAMINANDO POR SU GENTE JESUCRISTO VIVE/LA LUCHA SIGUE PEREGRINOS DE CRISTO/PRESENTES CON CRISTO Y MARIA/TODO SE PUEDE</p>	<p>**TODOS RESPONDEN FUERA** FUERA LAS CONSESIONES HIDROELÉCTRICAS FUERA LAS CONSESIONES MINERAS FUERA LA GUARDIA NACIONAL</p> <p>**TODOS RESPONDEN: NO QUEREMOS** NO QUEREMOS GOBIERNOS CORRUPTOS NO QUEREMOS SUPER-CARRETERA NO QUEREMOS MEDIDORES DIGITALES QUÉ QUEREMOS GOBIERNO COMUNITARIO PAZ, RESPETO Y JUSTICIA</p> <p>“SIN ORO PODEMOS VIVIR, SIN AGUA PODEMOS MORIR” “SIN MAÍZ NO HAY PAÍS” “QUEREMOS FRIJOLES, QUEREMOS MAÍZ, Y A LOS MINEROS, FUERA DEL PAÍS”</p> <p>CIERRE: DENME UNA: M-O-D-E-V-I-T-E DE NORTE A SUR, DE ESTE A OESTE, GANAREMOS ESTA LUCHA CUESTE LO QUE CUESTE ¡¡¡VIVA MODEVITE!!!</p>
---	--

En esta ocasión, al menos un grupo de diez mujeres tseltales llevaron pancartas para exigir a la Procuraduría General de Justicia del Estado de Chiapas, el castigo al responsable del asesinato de la menor Patricia,⁵⁴

⁵⁴ Maricela, una niña de 14 años que vivía en el barrio de San Antonio Centro en la cabecera municipal de Chilón, asesinada, fue encontrada el 17 de agosto de 2020, con signos de violencia sexual, tirada en el basurero. Esto generó lo que se ha identificado

de 12 años, de la Ranchería *Baquel-Te'el* de Bachajón, abandonada sin vida días antes, entre matorrales, desnuda, agredida sexualmente. En sus pancartas reclamaron “No más violencia contra las mujeres”, “Somos mujeres somos humanos y merecemos respeto” y denunciaron que la “justicia es obsoleta para las mujeres”. Ese día, en la conferencia de prensa, Pascuala, vocera del gobierno comunitario de Chilón quien también “traía la voz de las mujeres” del gobierno comunitario de Sitalá, denunció “desde nuestro dolor que venimos a traer”, que las mujeres que defendían este derecho sufrían amenazas, recibían fotos de armas de fuego y que los tres niveles de gobierno y los partidos políticos las presionaban y les condicionaban los apoyos y programas sociales a cambio de “no unirse a esta lucha pacífica”.

Imagen 1. La Justicia es obsoleta para las mujeres. Megaperegrinación del Modevite



Fuente: Archivo CESMECA-CDMCH.

De acuerdo con Villalobos (2020), los cargos comunitarios y sus responsabilidades eclesiales resultan del despliegue de recursos económicos y de procesos de formación política y social para el trabajo eclesial de base como encarnación del evangelio; los cuales

como la primera movilización contra la violencia hacia las mujeres en el municipio, convocada por el Colectivo de Mujeres Tseltales Esperanza Viva.

se consideran que no son de la iglesia católica ni de los jesuitas en la misión, sino de las comunidades. Sin embargo, la autora expone una contradicción teológica y sociológica dentro de la práctica liberadora de la iglesia ya que aun cuando se toma en cuenta a los colectivos tseltales para la construcción de consensos, la gran parte de las decisiones más importantes y las acciones colectivas se promueven, impulsan y generan, en última instancia, desde los jesuitas y las Hermanas del Divino Pastor.

Sin embargo, ante la asimetría del poder que persiste en la relación con la Misión y por la cual la iglesia liberadora alimenta la condición colonial de sus creyentes, los colectivos tseltales, desde su particular experiencia de vida y su posición en la estructura social, tienen la capacidad de establecer diálogos y negociaciones para mantener una autonomía relativa de su proceso organizativo e impulsar sus propias perspectivas, propuestas y estrategias de cambio en torno a un proyecto comunitario de vida. Así, los jesuitas fueron los primeros interlocutores del Modevite hasta que se nombraron representantes locales de la base eclesial, quienes asumieron la lucha por construir su autonomía como pueblos originarios, en defensa de la *madre tierra* y por un buen vivir.

La autora da cuenta de que, si bien la propuesta del Gobierno Comunitario municipal de Chilón ha sido apropiada por la base eclesial de la Misión de Bachajón, ésta no era la vía autónoma que el colectivo de *jMeltsa'anwanej* planteaba en sus reflexiones en torno al modo de vida tseltal. Su énfasis era el trabajo para la transformación social y política a nivel local, a través de los reglamentos internos y la reconciliación en el ámbito comunitario y ejidal con una proyección regional. De tal manera que el impulso al Modevite y al Gobierno Comunitario ha conllevado la pérdida del sentido prioritario y el aliento que la Misión brindaba antes del 2017, al trabajo del colectivo de *jMeltsa'anwanej*.

En este sentido, las reflexiones y acciones que apelan al modo de vida tseltal no disocian la lucha política de la vida espiritual, basadas en la tenencia de la tierra y el vínculo sentimental con la *Tierra* como *madre* y como parte de Dios mismo. La sagrada Tierra nos abraza y necesita del respeto (*ich'el ta muc'*), emanado del amor/bondad de nuestro corazón (*c'uxul o'tanil/c'uxat ta co'tan*, dolor del corazón), del

deseo de buscar el bien común que implica cuidar (*sc'uxubtayel*), en su acepción de respeto, sanación y de cierta manera, reciprocidad entre las personas, entre estas con la Tierra y con la comunidad.

Es el caso de los rituales del ofrendar a la *madre tierra*, a cargo de *Principales c'uxul ants winiquetic* y del trabajo de la tierra que “deben hacerse con todo el corazón para pedir por el verdor del lugar de donde tienes la oportunidad de acariciar y de donde te vas a alimentar” (Pérez, 2020: 18). Es decir, volverse uno con la Tierra y todo lo existente. Es aquí donde adquieren importancia los sueños que para algunos se debe a la vida del *nahual*, importantes para seguir caminando en la vida.

Este modo de ver y tratar a la tierra, en la que el ser humano se coloca en una situación de subordinación, tiene un papel marginal y escasa o nula participación en los procesos impulsados por la Misión jesuita quien define lo sacro o profano de los rituales indígenas. Por ejemplo, durante los años sesenta la Diócesis inculcó en los catequistas que llevar a cabo los rituales era pagano e implicaba no creer en Dios. Desde los años noventa, se ha interesado por conocer la relación ancestral indígena con Dios y la *madre tierra*, sin embargo, desde el año 2000, ha institucionalizado esta concepción y las prácticas asociadas con el altar maya y dejado en el margen al ofrendar a la *madre tierra*; lo que ha significado, como en el discurso sobre la rebelión de 1712 arriba expuesto, la cooptación de la espiritualidad y filosofía tseltal por un sentido teológico y sociológico que se concreta en la estructura eclesial de base.

El estigma del ofrendar a la Tierra como brujería (dar enfermedad hasta la muerte) y la disminución de la autoridad y legitimidad de las-os *Principales c'uxul ants winiquetic* en la protección al pueblo, ha llevado a que las mujeres que nacen con el don para el diálogo ritual, tengan pena y temor o menor presencia, visibilidad y reconocimiento en la realización de los rituales, aun cuando son bien aceptadas por la Tierra y Dios. De ahí que las mujeres ahora se limitan a colaborar en lo necesario para preparar la ofrenda, podemos decir, como una manifestación limitada del modo tseltal de ver, sentir, pertenecer, vivirse y hacerse una con la Tierra. El análisis histórico es fundamental para desnaturalizar esta situación, ya que nos permite trascender la perspectiva dicotómica de la *inclusión/exclusión* y de la *inclusión diferenciada*.

El gobierno comunitario municipal

Un logro importante del ejido de San Sebastián Bachajón (y del Modevite), fue retrasar la construcción de la súper carretera, lograr que el gobierno desviara el trazo original fuera de su territorio ejidal y la cancelación definitiva del proyecto, anunciada por AMLO el 7 de julio de 2019. La presión ejercida desde el 2006 sobre los agentes municipales y otras autoridades locales, parecía llegar a su fin. Sin embargo, este proyecto carretero se reactivó poco tiempo después como “Carretera de las Culturas”, asociada al proyecto del Tren Maya. En San Sebastián Bachajón la situación se tensó más por la autorización que el comisariado ejidal hizo, sin aval de la asamblea, para la construcción de una base de la Guardia Nacional en el territorio ejidal, contra lo cual se han movilizad desde agosto de 2020.

En este contexto, el rechazo a la súper carretera se fue extendiendo a cualquier megaproyecto y a partir del 2015 empezaron a figurar las palabras autonomía, autodeterminación y gobierno comunitario en el plan de trabajo de la Misión “para lograr la autonomía como pueblo tseltal” (Villalobos, 2020). En noviembre de 2016, se anunció la conformación de un Concejo de Gobierno Indígena impulsado por las bases eclesiales de los municipios de Chilón y Sitalá, acorde a su sistema normativo tseltal, como inicio de la lucha jurídica y política para ejercer su derecho a la libre determinación como pueblo indígena.

Con la asesoría del CEDIAC, en el 2017 se formalizó la solicitud ciudadana, de las bases del Modevite de Chilón y Sitalá ante el Instituto de Elecciones y de Participación Ciudadana Chiapas (IEPC), para exigir su derecho a decidir cómo gobernarse con fundamento en la libre determinación de los pueblos indígenas, así como el cambio de régimen del sistema de partidos políticos al sistema normativo indígena.

En el año 2018, con la ceremonia de la siembra de cargos del Concejo de Gobierno Comunitario para los municipios de Chilón y Sitalá, celebrada en las instalaciones de la Misión de Bachajón y presidida por autoridades religiosas y comunitarias (*Principales*), nombraron a sus promotores de Gobierno Comunitario (*Schebal jtihaw*), coordinadores de región (*Bah jtihaw*), comisiones jurídicas (*Jucawanejetic*), así como a las seis mujeres y seis hombres que integrarían el Consejo de Voceras/os de Gobierno Comunitario Indígena (*J'a'teletic yu'un ca'telpatantayel*

jbahtic), para el caso de Chilón y cuatro hombres y cuatro mujeres para Sitalá. La importancia que Pascuala Vázquez Aguilar, una de las Voceras en Chilón, originaria del ejido San Sebastián Bachajón, da a la *siembra* de los cargos del Concejo, se expresa en la confianza depositada por las personas:

Porque convive con esa persona desde las comunidades, lo han visto su actuar, su forma de hablar, de pensar y de apoyar a la gente. No vinieron por su Gugar [refresco] o su cubeta sino por la confianza [...], porque el pueblo decide, el pueblo elige y porque el pueblo está consciente de lo que está haciendo.

Con esta acción reafirmaron la búsqueda de un camino democrático basado en el sentido del servicio al pueblo, ajeno al sistema de partidos como régimen jerárquico, basado en la compra de consciencia, descompuesto. Un referente en este caminar ha sido la experiencia autonómica de Cherán en Michoacán. Sin embargo, más que revitalizar y/o reinventar el sistema tradicional de cargos se está “sembrando la semilla para que vuelva a renacer la comunidad en una manera distinta de gobierno”. Esto se confirma en el nombramiento de igual número de mujeres y hombres en los Concejos de Gobierno Comunitario de Chilón y Sitalá, como reafirmación de la igualdad de derechos, ya que en las asambleas ejidales pocas veces dan su palabra y menos aún participan en los cargos comunitarios, por miedo a que no las escuchen o las critiquen o les hagan daño.⁵⁵

Pascuala vive esta experiencia así: “me da miedo y emoción, es un sacrificio”. Ella también participa en actividades de los colectivos articulados al CDMCH. En una Asamblea del Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir (MDTTDMD), conmemorativa del día internacional de lucha contra la violencia hacia las mujeres, organizado por el CDMCH en el 2018,

⁵⁵ “El corazón de seis mujeres y seis hombres [Cuatro de San Jerónimo Bachajón, cuatro de San Sebastián Bachajón, dos de Chilón y 2 de Guaquitepec] forman parte de nuestro concejo porque hombres y mujeres tenemos los mismos derechos y es tiempo de que la voz y el trabajo de las mujeres sean reconocidos y visto por todos.” Tomado de las *Primeras palabras del Concejo de voceros de Gobierno Comunitario del Municipio de Chilón*, 18 de mayo de 2018. Disponible en: <https://modevite.wordpress.com/>

ella llamó la atención de que “la cubeta que te regalan los partidos políticos es una forma de controlar, eso no es desarrollo” y precisó que “Para nosotros el desarrollo es la conexión con la *madre tierra*, vivir en armonía con la naturaleza y comiendo lo que cultivamos”.⁵⁶ En esa ocasión, ella compartió lo que le anima a luchar por la autonomía y autodeterminación de su pueblo tseltal:

Quando me nombraron [como una de las Voceras del Consejo] soñé con un viejito y una viejita que estaba viviendo arriba de un cerro, en una iglesia muy sencilla. Estábamos los doce compañeros [6 hombres y 6 mujeres] del Consejo y de pronto vi que salieron y me quedé solita y dije: ¡Se fueron mis compañeros! y había un maestro que lo conozco que es luchador y me animaba a seguir luchando, lo vi en mi sueño. Cuando salí, vi que en la puerta de la iglesia había una cruz, pero bien grande la cruz; estaba sembrado en medio de una carretera y había hombres y mujeres abajo, y les pregunté ¿y mis compañeros? “¡Ah, tus compañeros! Van a subir el cerro” [dijeron]. Ahí me fui corriendo. Cuando llego, veo que tenían que cruzar un potrero para llegar al cerro y resulta que venían un montón de vacas negras y caballos rojos, pero venían corriendo. Dije “lo van a aplastar a mis compañeros” y, cuando veo, se levantaron unos señores ya muy viejitos con pelo blanco que hicieron una valla para proteger a mis compañeros. Los caballos seguían corriendo y dije “¡No, los van a pasar a traer a los viejitos!” Y no, [los caballos] se pararon justo enfrente donde estaban los viejitos y ya empezaron a pasar mis compañeros y yo también. Para llegar a la punta del cerro nos resbalamos, había bastante lodo, pero ahí estaban subiendo mis compañeros, había hombres y mujeres, nos resbalábamos, pero seguíamos subiendo. Llegamos a la punta del cerro y ahí estaban un viejito y una viejita que nos dijeron “¡Por fin llegaron a mi casa!” pero una casita sencillita que tiene un cafetal grande, grande y había árboles altos y verdes, y le digo “¿Es tu cafetal?”, “es mi cafetal” dice. Por fin llegaron [nos dijeron] y [yo] agarro el suelo y veo, siento que es fértil, negro, muy bonito. Entonces, este es el camino que estamos abriendo. Sé que el gobierno va a buscar miles de formas de cómo acabar, pero lo importante es que no nos olvidemos de Dios.

⁵⁶ El CDMCH se ha mantenido al margen de este proceso por el papel determinante que sobre éste ejerce la Misión y por tratarse de un proceso de autodeterminación en los marcos del Estado nacional y no autonómico, en los términos expresados en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, de la cual el CDMCH es adherente.

La propuesta de autogobierno y libre determinación del Gobierno Comunitario Indígena municipal de Chilón se da en el marco político del estado nacional, en donde no están reglamentadas las leyes secundarias del Artículo 2° Constitucional ni los municipios bajo sistemas normativos indígenas están reconocidos en el Artículo 115 Constitucional. En el año 2018, el IEPC sugirió para el caso de Chilón la ruta jurídica seguida por Oxchuc, lo que consiste en un estudio cultural a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), propuesto para mayo del 2019; y una consulta indígena para decidir el método de elección de autoridades. Sin embargo, hasta la fecha ambos no se han realizado por falta de condiciones de seguridad para el equipo de antropólogos del INAH, tanto en Chilón como en Sitalá.

Como parte del proceso de "otras formas de gobernar", llevaron a cabo un diagnóstico para trabajar en la elaboración de un plan de vida basado en la *madre tierra* y el bienestar, a partir de la necesidad del pueblo; en el que preguntaron a las mujeres y las/os jóvenes sobre las problemáticas, los conocimientos que tienen y lo qué quisieran aprender. A partir del resultado de la encuesta, concluyeron "que no vivimos en paz ni con los usos y costumbres, hay conflictos por la fragmentación del territorio, los partidos políticos, el condicionamiento de los programas de gobierno, alcoholismo, drogadicción, divisiones religiosas y violencia intracomunitaria". También resaltaron los problemas relacionados con la tierra, en particular el hecho que "los hombres se van repartiendo y se va haciendo cada vez más pequeña hasta que un día se van a matar".

Desde el 2018, el grupo promotor del Gobierno Comunitario en Chilón ha denunciado las amenazas permanentes de grupos armados asociados a los intereses del presidente municipal Carlos Ildefonso Jiménez Trujillo alias *Ts'isim*, originario de Bachajón; el cual fue candidato a la presidencia municipal de Chilón por el PRI en el 2015 y resultó ganador con Morena en el 2018. En el 2021 fue reelecto por un segundo período en unas elecciones cuestionadas por la coacción del voto y el robo de urnas operado con grupos armados. Esto plantea un escenario incierto para el Gobierno Comunitario, ya que el presidente municipal se ha pronunciado públicamente en contra de los 'usos y costumbres' y ha obstaculizado el trabajo del INAH.

Es importante señalar que previo a las elecciones del 2018, la Diócesis de San Cristóbal, denunció la imposición de candidatos en el sistema de partidos políticos por la delincuencia organizada, así como la existencia de grupos armados ilegales al servicio de caciques y otros poderes locales que incrementan la polarización en las comunidades con la coacción del voto, el condicionamiento de los programas sociales y la distribución de despensas u otros objetos. Además, de la denuncia de la reactivación de los grupos armados de corte paramilitar, la disputa de la plaza entre el Cartel Jalisco Nueva Generación y el Cartel de Sinaloa y el control de los territorios indígenas por las fuerzas armadas del Estado (Ejército y Guardia Nacional).

El proyecto político zapatista

Desde el 2007,⁵⁷ en el marco de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona del EZLN, una fracción del ejido de San Sebastián Bachajón se organizó como Adherentes a la Otra Campaña de San Sebastián Bachajón para la defensa de 'nuestra *madre tierra* y territorio', como contrapoder al grupo de ejidatarios y las autoridades ejidales que estaban favoreciendo los proyectos del gobierno federal y estatal dentro del núcleo ejidal. En particular, el despojo de unas 600 ha de tierra ejidal de uso común, hacia los límites con el municipio de Tumbalá, por donde se accede al Parque Nacional Cascadas de Agua Azul, por parte del gobierno del estado de Chiapas y la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP). Una de las primeras acciones de la Sexta Bachajón fue tomar la caseta de cuota para el acceso a las Cascadas y construir una autónoma a la administrada por la CONANP, lo que también ha generado conflictos con la otra fracción del ejido de San Sebastián.⁵⁸

⁵⁷ La Sexta Ejido Bachajón (11 de noviembre de 2016). *Muro* [página de Facebook] Entrevista a Juan Vázquez Guzmán, Recuperado el 13 de febrero de 2022, de <https://fb.watch/b9sRXcbjCz/>

⁵⁸ El 14 de agosto de 2008 se refería que 1,876 de los 2,322 ejidatarios de San Sebastián Bachajón rechazaban el acuerdo entre el gobierno del estado de Chiapas y "las autoridades fraudulentas de la OPDDIC para administrar la caseta de entrada a las Cascadas de Agua Azul". Por su parte el CDH Fray Bartolomé de Las Casas expresaba su preocupación de que "Con esta acción, estaría fortaleciendo el control territorial de

Por otra parte, hacia el 2010 el grupo de Adherentes a la Otra Campaña La Sexta de Bachajón llevó a cabo la recuperación de tierra “que despojaron los *caxlanes* a nuestros antepasados” en cubre *Na Choj* y el ejido Virgen de Dolores, que ha sido atacada por paramilitares de la Organización para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos (OPDIC) con quienes las familias zapatistas se disputan la posesión de *Bolom Ajaw*.⁵⁹ Juan Vázquez Guzmán, entonces promotor de derechos humanos y exsecretario General del grupo de Adherentes, denunciaba que esta disputa obedecía a intereses creados para imponer el CIPP-A proyectado en una superficie de 21 mil ha:

El gobierno impone otro modo de cómo sacarle provecho a ese centro ecoturístico, de construir hoteles, restaurantes [...], sabiendo que no es para el beneficio social sino para las empresas transnacionales, que no nos beneficia. Por eso nos resistimos a que nuestras tierras, nuestros recursos naturales sean prostituidos porque nosotros lo conservamos para nosotros, es una herencia, un recurso que nuestros antepasados conservaron. (Juan Vázquez Guzmán en ZZ Colectivo, 2013).

En este proyecto se planteaba la apertura de nuevos centros ecoturísticos, la construcción del aeropuerto de Palenque (ya en operaciones) y la construcción de la súper carretera San Cristóbal-Palenque que ha sido rechazada por las amenazas a los territorios indígenas a su paso. En Bachajón se verían afectadas milpas, cafetales, yacimientos de agua, lugares sagrados, por lo cual se pronunciaron en contra: “No vamos a permitir que el gobierno cumpla con ese proyecto, en construir esa súper carretera”. Producto de esta resistencia que abarcó a varios ejidos amenazados, el 21 de julio de 2009 un grupo armado asesinó a un

la OPDDIC en la región de Agua Azul, límite de los municipios de Chilón y el poblado del mismo nombre en el municipio de Tumbalá, controlado por miembros de la misma organización priista y que también son responsables de ataques perpetrados, junto con la Policía Estatal Preventiva (PEP) en contra de las comunidades zapatistas de Bolom Ajaw y Betel Yochib, entre otras.” Recuperado el 20 de febrero de 2022, de <https://eloficiodehistoriar.com.mx/2008/08/15/derechos-humanos-frayba-informa-5/>

⁵⁹ Bolóm Ajaw, enclavado en el municipio autónomo Comandante Ramona, es una reserva ecológica en la que se ubican las Cascadas de Agua Azul y otro conjunto de cascadas aún vírgenes que resguardaban familias zapatistas tseltales (Ver: <https://www.jornada.com.mx/2010/02/08/politica/014n2pol>).

adherente de la otra campaña e hirió a otros cuatro en la localidad de Mitzitón, en disputa de un predio comunal en el primer tramo de la súper carretera proyectada, cerca de San Cristóbal de Las Casas.

De acuerdo con Juan Vázquez Guzmán, el 2 de febrero de 2011, el grupo de Adherentes de La Sexta Bachajón fue desalojado de la entrada del centro turístico y despojado de la caseta de cobro autónoma por grupos oficialistas (priístas) de Bachajón (entre los que se encontraba el entonces comisariado ejidal) y de comunidades vecinas. Esta acción en su contra contó con el respaldo de unos 800 policías estatales y federales y derivó en un muerto, un lesionado y 117 presos de La Sexta Bachajón “que su delito es defender su territorio, su autonomía, donde nosotros cultivamos nuestros alimentos”.

Por su movilización jurídica y política, lograron la pronta liberación de 107 detenidos, el resto fue liberado cinco meses después. En marzo de ese año, el comisariado ejidal firmó un convenio con el cual pactaron con un grupo de Agua Azul, la instalación de una sola caseta de cobro y dividirse los ingresos.⁶⁰ Por ello, el grupo de Adherentes denunciaba que el comisariado priista estaba “entregando en manos del gobierno del estado una parte de nuestras tierras ejidales de uso común”.⁶¹ En una video entrevista publicada en 2011,⁶² Gerónima, integrante de la Sexta Bachajón refiere:

Como mujeres que estamos organizadas en nuestro lugar de origen y queremos implementar lo que es importante para nosotras y hacer valer nuestros derechos como mujeres, según lo que es importante para nosotras, no vamos a permitir que el gobierno venga a decir lo que vamos a hacer. Sabemos pensar y analizar lo que nos parece mejor para desarrollar nuestra vida diaria. Tenemos estos derechos como mujeres, por eso hemos venido para compartir el sufrimiento que estamos viviendo en Agua Azul, en el ejido San Sebastián Bachajón para que puedan saber de nuestras luchas.

⁶⁰ En ese tiempo, había tres casetas: la autónoma, la ejidal de San Sebastián y la administrada por la CONANP.

⁶¹ Denuncia Pública del 19 de junio de 2012. Disponible en: <https://komanilel.org/2012/06/19/ejidatarios-de-san-sebastian-bachajon-recuperan-caseta-de-cobro-de-agua-azul/>

⁶² El Mensaje de San Sebastián Bachajón en <https://www.youtube.com/watch?v=dcTspD7NkmY>. Fecha de consulta: 13 de febrero de 2022.

La misma Gerónima denuncia que:

Las Cascadas de Agua Azul, dentro del ejido de San Sebastián Bachajón... el gobierno quiere despojarnos para quedarse con las cascadas... primero nos quitaron la caseta y luego nos organizamos para recuperarlo. Después volvieron a quitarnos la caseta... Esos recursos nos sirve para apoyar a nuestras/os compañeras-os, para dar un apoyo económico a las personas enfermas, para construir la iglesia.

Dos años después, el 24 de abril de 2013, a las 23 horas, con seis impactos de bala, fue asesinado Juan Vázquez Guzmán, quien desde el 2007 participaba activamente en la defensa de la tierra y el territorio. Y hacia el 2014, también fue asesinado, con más de veinte disparos de bala, Juan Carlos Gómez Silvano, coordinador regional de la Sexta Bachajón. Represión, hostigamiento, para-militarismo, y presos políticos siguieron siendo denunciados por este grupo de Adherentes. En el marco del Primer aniversario del asesinato de Juan Vázquez, el 26 de abril de 2014, las mujeres de la Sexta Bachajón, dieron su palabra:

Nosotras, las mujeres del ejido San Sebastián Bachajón, Adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, como mujeres que acompañamos el caminar de nuestro pueblo en la construcción de la autonomía y en la defensa de nuestro territorio contra el despojo, queremos dar nuestra palabra humilde para esta Jornada Mundial, para exigir justicia para nuestro pueblo y decirles que agradecemos mucho que están pendientes de nuestra lucha, con su apoyo nos animan a seguir resistiendo a la política de muerte y desprecio del mal gobierno. Nuestro pueblo ha sufrido represión y muerte por la lucha que iniciamos desde 2007, frente a la imposición de proyectos turísticos que buscan adueñarse de nuestra tierra para darse a los empresarios. El 24 de abril se cumplió un año del asesinato de nuestro hermano Juan Vázquez Guzmán, compañero que siempre estuvo al lado de nuestro pueblo, defendiendo nuestra *madre tierra* con fuerza y coraje. Hicieron lo mismo con nuestro compañero Juan Carlos Gómez Silvano, a quien le arrancaron la vida de manera cobarde el 21 de marzo de este año. Con estos asesinatos el gobierno pensó que podía detener nuestra lucha, pero se equivocó. La vida y el caminar de nuestros hermanos vive en nuestros corazones y nos da fuerza para seguir defendiendo nuestra *madre tierra*. Nosotras como mujeres y compañeras luchamos por justicia para nuestro pueblo, para que nuestra

madre tierra no sea entregada como mercancía y que el asesinato de nuestros hermanos no quede sin castigo. Agradecemos a todas las compañeras de las diferentes organizaciones, colectivos y grupos que han escuchado nuestra palabra, han comprendido y apoyado nuestra lucha. Agradecemos a todos los compañeros que reconocen en nosotras a hermanas en lucha. Atentamente: ¡Tierra y Libertad! ¡Juan Vázquez Guzmán Vive, la Lucha de Bachajón sigue! ¡Juan Carlos Gómez Silvano vive, la Lucha de Bachajón sigue! ¡Vivan las mujeres en Resistencia!⁶³

El 21 de diciembre 2014, más de 400 Adherentes, entre hombres y mujeres, se movilizaron para recuperar su tierra ejidal y el control de la caseta de cobro, una oficina de reuniones y baños para el acceso público que habían construido. Y fueron desalojados, el 9 de enero de 2015, por más de 900 elementos de las fuerzas públicas y reprimidos los siguientes días por sus acciones emprendidas de resistencia.⁶⁴

Imagen 2. Bachajón invita a la cuarta conmemoración del finado Juan Vázquez Guzmán



Fuente: Tomado de <https://vivabachajon.wordpress.com/>

Otra inconformidad con los Comisariados oficialistas ha sido el manejo sin transparencia ni rendición de cuentas, de los recursos generados por el banco de grava ejidal, conocido como “El Venadito”. En la elección de representantes ejidales llevada a cabo en abril de 2016, la propuesta de la planilla ganadora presidida por Manuel Guzmán, cercano a la misión de Bachajón, estuvo centrada en la recuperación del control de

⁶³ Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=L_vUDmZdCHE. Fecha de consulta: 04-03-2022.

⁶⁴ Lagunes, R. y Davies J. (7 de febrero de 2015). La resistencia indígena de Bachajón frente al megaproyecto turístico. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2015/02/07/opinion/013a1pol>

la asamblea sobre los ingresos de la caseta de cuota de Agua Azul y del banco de grava, así como en la salvaguarda de tierra ejidal ante las amenazas de invasiones. La propiedad ejidal y, por tanto, el mandato de la asamblea sobre estos recursos se reafirmó en el reglamento interno aprobado en el 2018.

El 23 de septiembre de 2016, la Sexta Bachajón denunció que el Comisariado oficialista y un grupo de ejidatarios, con apoyo de la policía estatal preventiva, “tomaron la sede de nuestra organización que fue quemada el 21 de marzo de 2015” y les desalojaron del espacio recuperado en el año 2014, donde mantenían una caseta autónoma que les proveía un ingreso, por el cobro a turistas para el acceso a las Cascadas de Agua Azul.⁶⁵ En cuanto al reglamento interno del 2018, denunciaron que “nosotros como adherentes a la sexta del ejido San Sebastián y como miembros del Congreso Nacional Indígena desconocemos en su totalidad la presentación de este reglamento, porque se ha realizado bajo la mesa con unos cuantos dirigentes ejidales junto con un grupo de derechos humanos, quienes con este acto pretenden engañar a nuestro pueblo de Bachajón”.⁶⁶

Sin embargo, este reglamento interno fue desestimado por el comisariado ejidal de fracción priista-verde-morenista, quien, como se mencionó antes, con su actuar incrementó las tensiones. En consecuencia, durante los últimos años, además de la caseta, un grupo de ejidatarios no adherentes, defensores del reglamento interno del 2018, buscó tomar el control del banco de grava “El Venadito”.⁶⁷ Sin embargo, como ya se ha mencionado, los ejidatarios afines al Modevite y a la Misión de Bachajón lograron recuperar la representación ejidal,

⁶⁵ Ejido Bachajón hace frente al despojo y a la destrucción del medio ambiente. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Sfayoj7Wbyw&fbclid=IwAR0MRqfPkLRKTz2ri-oOOU6h7qyT5kL-6wRuNhKVfcsW93hTGEpMDB2Me1E> Fecha de consulta: 13 de febrero de 2022.

⁶⁶ La Sexta ejido Bachajón (18 de octubre de 2018). Muro [Página de Facebook]. Comunicado del 17 de octubre del año 2018. Recuperado el 13 de febrero de 2022.

⁶⁷ En varios momentos ha existido más de una caseta de cobro: la administrada por la CONANP, la de los ejidatarios de San Sebastián y la autónoma. En el último período, un grupo de ejidatarios que nombró a Juan Jiménez García como comisariado en resistencia, buscó tomar el control de la caseta, desconociendo al Comisariado oficial presidido por Juan Jiménez Hernández. Por su parte, Juan Jiménez García asumirá oficialmente el cargo de presidente del Comisariado ejidal el próximo mes de abril, para el periodo 2022-2025.

a través del nombramiento oficial de Juan Carlos Jiménez Hernández como presidente del Comisariado Ejidal.

Por último, importa destacar que, hacia el 17 de agosto de 2019, el EZLN anunció la creación de nuevos Caracoles y nuevos Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas y sus Juntas de Buen Gobierno; entre ellos el llamado "21 de Diciembre", cuya sede es la Ranchería *C'anal Hulub*, municipio oficial de Chilón. De acuerdo con el EZLN, esto representa un crecimiento exponencial de su área de influencia por el trabajo político organizativo de las bases de apoyo zapatista, calificada como el rompimiento del cerco militar y de la política gubernamental de la Cuarta Transformación.

La zona Selva, por su parte, se ubica en el Municipio Autónomo en Rebelión Ricardo Flores Magón, Junta de Buen Gobierno *El camino del futuro*, en lengua tseltal *Te s'belal lixambael*, Caracol III *Resistencia hacia un nuevo amanecer*, La Garrucha, Municipio Rebelde Flores Magón. Todavía hacia principios del siglo XXI, se denunciaba la violencia ejercida contra las bases zapatistas por el grupo paramilitar OPDIC, sin embargo, hacia el 2004, un integrante del Consejo Autónomo refería que:⁶⁸

Los problemas agrarios, conflictos de límites, pleitos por parcelas o por tierras tomadas, son de los más comunes en esta región en la que conviven, no sin dificultades pero cada vez llegando a más arreglos, organizaciones como la aric Independiente, la aric Oficial, la CNPI, el PRI, un poco del PRD, otro poco de PT, Xi' Nich' y la OPDIC (identificada por los zapatistas como una organización paramilitar). Todos respetan los acuerdos que se hacen aquí en el Consejo Autónomo. Ya hay un reconocimiento de muchas organizaciones, nos respetan, pero no los paramilitares, aunque a veces hasta ellos llegan, indican las autoridades zapatistas.

De hecho, en una comunicación reciente, la coordinación del CNI-CIG denuncia que un compañero de su organización ha sido hostigado desde el año 2016 por sus hermanos y las autoridades del ejido Peña Limonar para despojarlo de las tierras, de las que su padre, ahora

⁶⁸ Muñoz, G. (21 de julio de 2004). Chiapas: El municipio autónomo Ricardo Flores Magón. Ojarasca. <https://rebellion.org/chiapas-el-municipio-autonomo-ricardo-flores-magon/>

difunto, le traspasó los derechos en una asamblea ejidal, hacia el 2008.⁶⁹ En este sentido, los conflictos hasta ahora denunciados por las autoridades zapatistas y que implican a sus bases de apoyo en la ranchería Amaytik del ejido Peña Limonar, tienen otras particularidades respecto de lo relatado sobre el ejido San Sebastián Bachajón.

El Nosotr@s Zapatista

De acuerdo con Espinosa (2009), si bien las mujeres indígenas venían movilizándose en torno a la vertiente campesina del feminismo popular, es a partir de la década de los noventa que cobró relevancia el feminismo indígena como apuesta a la defensa de los derechos colectivos de sus pueblos y el reconocimiento de sus derechos individuales como mujeres. Fue en torno a los debates sobre la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas (1993), que mujeres indígenas criticaron a profundidad el proyecto occidental homogeneizador y excluyente, así como las malas costumbres que las hacen sufrir y están enraizadas en sus propias culturas. Sus reclamos y acciones radicalizan el concepto y el ejercicio de la autonomía al llevarla al plano del cuerpo (no ser violentadas) y reproductivo sexual (decidir sobre la maternidad), aunque en general las indígenas mencionan poco el nexo entre ambos planos. Sin embargo, fue en el 2003, que el EZLN aceptó la necesidad de hacer un trabajo especial con las mujeres, debido a que era muy limitada su participación en las dinámicas del gobierno autónomo.

Al respecto, las Comandantas Rosalinda y Dalia (EZLN, 2015: 116-121) destacan su lucha como mujeres, zapatistas y mexicanas: como mujeres estábamos en la oscuridad pero supimos que tenemos el derecho como mujeres de organizarnos y de participar; libertad de opinar, de analizar, discutir y planear cualquier cosa, de hacer todo tipo de trabajo porque la revolución se tiene que hacer entre hombres y mujeres; perder el miedo y la vergüenza, organizar más a las compañeras, que haya más participación de las mujeres, ya no quedar calladas y humilladas, salir de la triple explotación, tomar espacios

⁶⁹ Denuncia de la Coordinación del CNI-CIG ante los hechos ocurridos en la comunidad de nueva Jerusalén perteneciente al ejido Peña Limonar municipio de Ocosingo Chiapas, el día 18 de agosto 2020

de participación; asumir el cargo que nombra el pueblo, el trabajo de formación y de acción política, organizar el trabajo colectivo, formar otra generación y futuras autoridades; empezar con la práctica de cómo organizarnos para una lucha por el bien del pueblo, de luchar al cien por una sociedad donde mande el pueblo.

Tanto la rebelión zapatista como la emergencia de las mujeres indígenas como sujeto político se enmarcan en la lucha contra la extrema desigualdad social generada por las políticas neoliberales en la estructura social y económica campesina. El EZLN ha posibilitado un clima cultural (Wegner Brand, 1995 en Millán, 2010), esfera política (Hernández, 2008) o cultura de derechos, que ha contribuido a que las mujeres aparezcan como actoras políticas y a desnaturalizar la desigualdad de las mujeres en los movimientos campesinos, populares e indígenas de México y el mundo. Esto sigue enriqueciéndose.

El *Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan*, convocado por las mujeres zapatistas, al que acudieron más de cinco mil mujeres de distintas geografías, da cuenta que hoy la articulación más importante de las luchas indígenas y campesinas es impulsada por las mujeres: “como mujeres que somos, mujeres que luchan, resisten y se rebelan en contra del sistema capitalista machista y patriarcal”, “no estamos dispuestas a seguir soportando violencia, humillaciones, burlas y chingaderas de parte de los hombres, ni del sistema” (EZLN, 2017). Las palabras de las zapatistas en la clausura de este Encuentro nos vuelven al punto del debate (EZLN, 2018):

Hermanas y compañeras:

Aquí, delante de todas las que somos aquí y las que no están pero están con el corazón y el pensamiento, les proponemos que acordemos seguir vivas y seguir luchando, cada quien según su modo, su tiempo y su mundo.

¿Están de acuerdo? Bueno, cuando hacemos este escrito no lo sabemos si responden sí o no, pero paso a la siguiente propuesta:

Como ya lo vimos y escuchamos que no todas están contra el sistema capitalista patriarcal, pues respetamos eso y entonces proponemos que lo estudiemos y lo discutamos en nuestros colectivos si es que es cierto que el sistema que nos imponen es el responsable de nuestros dolores.

Si es que sale que sí es cierto, pues entonces, hermanas y compañeras, sal-

drá otro día el acuerdo de que luchamos contra el patriarcado capitalista y contra cualquier patriarcado.

Y claro decimos que, contra cualquier patriarcado, no importa qué idea tenga, no importa cuál sea su color o su bandera. Porque nosotras pensamos que no hay patriarcado bueno y patriarcado malo, sino que son lo mismo contra nosotras como mujeres que somos.

Si sale que no es cierto, bueno, como quiera nos vamos a estar viendo para luchar por la vida de todas las mujeres y por su libertad y que ya cada quien, según su pensamiento y lo que mira, pues va construyendo su mundo como vea mejor.

En sintonía con lo anterior, en un taller que realizamos en la comunidad Lomas de Venado, en la zona Selva Norte, a propósito del análisis sobre las amenazas al territorio en el contexto del nuevo gobierno federal y estatal, convocado por el CDMCH, una de las asistentes, militante zapatista, cuestionaba a las autoridades presentes, todos hombres, sobre los acuerdos que podíamos tomar:

Quando hay cargos solo los hombres participan, no hay derecho. Las mujeres no vienen pero no sabemos, no sabemos si no quieren o no les permiten, entonces no saben lo que pasa y no se pueden organizar. En el EZ, la JBG hay hombres y mujeres con cargo y es que tenemos que reconocer nuestro derecho. La violencia cuando un hombre cambia lo ven con carácter débil, lo ven como mujeres, por eso estamos muertas, se viola nuestro derecho. Yo sé cuáles son sus derechos de las mujeres, las mujeres no tienen su estudio, miedo, por eso no participan, pero derecho tienen; lo pegaban antes, lo arrastraban antes. Se pierde la vergüenza cuando una mujer se atreve a estar donde los hombres están. Pertenecemos a base de los zapatistas. Aunque no estén en la escuela, no tengan estudios, pero en las reuniones aprendan a participar, por ejemplo, para enfrentar los problemas. Si estamos en la casa de cómo vamos a defender, eso se aprende en casa, en la cultura, en participar. Si en realidad conociéramos nuestro derecho sería bueno que estuviera sus esposas de cada uno, de cada quien, de los cargos presentes. Así como estamos es como si estuviera tapado nuestro oído, estamos abajo, no nos hemos liberado" (mayo, 2019).

El proyecto político del CDMCH

En los años inmediatos al levantamiento armado de 1994 en Chiapas, el despliegue de fuerzas contrainsurgentes para romper las bases sociales de apoyo del EZLN convirtió a las mujeres indígenas, sus familias y territorios en objetivos de guerra. En septiembre de 1994, como un intento de formular un movimiento amplio de mujeres indígenas y mestizas, en respuesta a la guerra frontal y de baja intensidad, se conformó la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas, en ella expusieron sus demandas específicas como mujeres. A partir de lo cual se reafirmó ante el EZLN, la importancia del reconocimiento de la igualdad entre hombres y mujeres como principio fundamental de la democracia a construir.

De acuerdo con Aída Hernández (2002) en 1995 varias de las integrantes de la Convención de Mujeres fueron invitadas por el EZLN, como asesoras o como participantes, a la mesa especial sobre la situación, derechos y cultura de la mujer indígena dentro de la mesa sobre Cultura y Derechos Indígenas. La autora considera que esta experiencia estuvo marcada por la falta de sensibilidad cultural por parte de algunas invitadas, por la cual ellas priorizaron las demandas generales de desmilitarización y las críticas al neoliberalismo, y dejaron fuera de la discusión los problemas cotidianos planteados por las mujeres indígenas. Al igual que experiencias como la del Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas (Oaxaca, 1997), donde la participación de las mestizas fue condicionada a su calidad de observadoras, nos hablan de las dificultades al conformar un movimiento amplio de mujeres indígenas y mestizas. De ahí que el reconocimiento político de las diferencias es indispensable para la construcción de un diálogo respetuoso, la construcción de alianzas políticas entre mujeres y la búsqueda de estrategias de lucha acordes a las distintas realidades culturales.

Hacia 1999, un grupo de 16 organizaciones de mujeres chiapanecas logró convocar a 600 mujeres indígenas en el encuentro Reclamo de las mujeres ante la violencia, la impunidad y la guerra en Chiapas llevado a cabo en San Cristóbal de Las Casas. Además de la indignación por la violencia territorial, los crímenes de Estado y las

violaciones de derechos humanos, las denuncias de las mujeres que se documentaron en este espacio abarcaron el maltrato, la humillación, la violencia doméstica, el ser corridas de su casa, el abandono, el acoso, la violencia sexual, amenazas de muerte y el asesinato cometido por esposos, padres, hermanos, vecinos, desconocidos, entre otros.

La magnitud de lo anterior dio cuenta de la necesidad de contar con un organismo civil que atendiera la violencia de género con base en el marco internacional de derechos humanos (CDMCH, 2017; Olivera, 2000). Es debido a ello que en el año 2004 se fundó el CDMCH, con el objetivo político de trabajar con las mujeres su agencia en la defensa de sus derechos individuales y colectivos, en especial de las regiones tseltal (Selva Norte) y tsotsil (Altos Llanos) de Chiapas. De acuerdo con sus estatutos, el CDMCH:

Pretende la transformación de las relaciones de subordinación y de discriminación a las mujeres por razón de género, etnia y clase e impulsa su autonomía individual y organizativa en un proceso creativo de ciudadanización. Este, a su vez, reconoce y respeta la ciudadanización étnica, atendiendo a las diferencias culturales y al cambio desde esas diferencias. Coherente con esta posición formula marcos jurídicos adecuados, reinterpreta los actuales y crea nuevos espacios de debate y propuestas, sobre la base del pluralismo jurídico.⁷⁰

La promoción y defensa de los derechos indígenas por parte del CDMCH se lleva a cabo en la intersección de 3 sistemas jurídicos: indígena tradicional (consuetudinario), autonómico (zapatista) y positivo (estatal, nacional e internacional). Su trabajo de defensa jurídica y de formación política organizativa de las mujeres indígenas se lleva a cabo desde la afinidad con los principios políticos del EZLN. Este posicionamiento político del CDMCH fue enriquecido con los postulados anticapitalistas, desde abajo y a la izquierda, promulgados por el EZLN en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y la Otra Campaña. Esto les significó asumir una postura antisistémica y antipatriarcal.

Con base en ello y la influencia de Mercedes Olivera, fundadora y asesora del CDMCH, se planteó una práctica feminista desde abajo

⁷⁰Ver: <https://cdmch.org/>

y a la izquierda, que constituye un proceso colectivo permanente de investigar, analizar estrategias y experimentar cambios. Así, en sus más de quince años, el colectivo ha diseñado y adecuado estrategias políticas por el pleno ejercicio de los derechos de las mujeres y sus pueblos a una vida digna, justa y en apego a la tierra/territorio.⁷¹ En la atención de los casos, una de las primeras acciones fue romper con el paradigma clienta-abogada, ya que observaron que cuando las mujeres se atrevían a denunciar se acercaban a preguntar sobre los avances en la atención de sus casos, sin tomar consciencia como mujeres, de por qué vivían esa situación. Así, dada su vocación popular, desde sus inicios el CDMCH priorizó el diseño de *metodologías de defensa participativa*, comprendidas como:

La participación activa, informada y consciente de las mujeres indígenas y no indígenas, para que asuman de manera directa el ejercicio y defensa de sus derechos, acompañadas de la abogada y las defensoras comunitarias. Y de esa manera sanen su dolor, visibilicen su papel en el proceso de violencia e identifiquen las respuestas que dieron en ese momento, valoren sus potencialidades y se identifiquen no sólo como víctimas sino como actoras del proceso, posibilitando su participación como agentes en la defensa de su problema desde una posición de justicia.⁷²

También desde sus orígenes, el CDMCH priorizó la politización de las mujeres indígenas y no indígenas en cuanto al ejercicio de su derecho a la tierra y el territorio, en construir una lucha organizada contra la exclusión y el despojo hacia las mujeres de la tenencia, uso, usufructo de la tierra y de la toma de decisiones en sus ejidos y comunidades, así como contra el despojo neoliberal del Estado.

Mujeres sin tierra y sin derechos nunca más

En el contexto de fuertes presiones de las dependencias agrarias a los

⁷¹ En el momento de la investigación, el CDMCH estaba estructurado por una coordinación político-operativa y las Áreas de planificación y gestión estratégica, de Comunicación comunitaria, de Formadoras agroecólogas y Formadoras comunitarias, así como de Administración y Contabilidad.

⁷² Ver: <https://cdmch.org/>

ejidos para consumir la certificación y privatización de la propiedad social, hacia el 2004 se planteó la Campaña Mujeres sin Tierra y sin Derechos Nunca Más, centrada en el análisis con las mujeres de la historia de la propiedad. En este año se llevó a cabo la investigación sobre "La exclusión de las mujeres a la propiedad y su derecho a la tierra" que aportó fundamentos empíricos al posicionamiento político basado en el paradigma de la inclusión/exclusión, al considerar la exclusión del derecho de las mujeres a la tierra, es la base de su subordinación y de la opresión del sistema patriarcal; y, por tanto, contrario a la igualdad de género, clase y etnia. En consecuencia, se dio un soporte teórico, político y estratégico al rechazo a las políticas privatizadoras de la propiedad social y a la lucha por el ejercicio pleno del derecho de las mujeres a la tenencia, uso y usufructo de la tierra y la toma de decisiones sobre la tierra-territorio.

En este momento se buscó fortalecer la autoridad agraria de la asamblea ejidal en su derecho a la información y a decidir libremente, ante la vulnerabilidad de sus representantes por las presiones, amenazas y la corrupción del que fueron objeto, primero para certificar las tierras y, después, para aceptar los proyectos extractivos. La realidad de injusticia hacia las mujeres campesinas indígenas se documentó en testimonios en los que, a manera de reclamos y reivindicaciones, ellas exclamaron: "La tierra es la raíz de nuestros derechos", "necesitamos una campaña porque como mujeres estamos bien aplastadas por los malos gobiernos", "yo no tengo parte de terreno, solamente los hombres, solamente él tiene; pero yo también lo sufrí, lo luché también" (CDMCH, 2006).

A partir del año 2007, el CDMCH apertura sedes en las cabeceras municipales de Yajalón y Comitán, con lo cual amplía su trabajo político y de defensoría de derechos a las regiones Fronteriza y Selva-Norte. Se enfatiza el "trabajo de prevención de las violaciones a los derechos de las mujeres, a la formación y participación activa y solidaria de promotoras de derechos, así como al trabajo colaborativo entre el Centro y las comunidades para la sensibilización a los derechos de las mujeres"

Ahora bien, el trabajo político sobre el derecho de las mujeres a la tierra no solo se centra en el reconocimiento de este derecho sino en

las garantías de su acceso a la tenencia, uso y usufructo de la tierra, comprendida como una base para la reproducción social de la vida familiar y comunitaria. Desde entonces, a nivel comunitario se ha hecho énfasis en la sensibilización a mujeres, hombres y autoridades sobre los despojos territoriales, sus causas y consecuencias. En este sentido, la formación política se orienta a la construcción de colectivos de mujeres organizadas como promotoras y defensoras de sus derechos, a partir de espacios para las mujeres y mixtos como foros, encuentros, asambleas, seminarios con mujeres, hombres y autoridades.

Además, se incorporó el cultivo de hortalizas para fomentar en la práctica, el ejercicio por parte de las mujeres de su derecho a la tierra-territorio a partir de una perspectiva de seguridad, autosuficiencia y soberanía alimentaria, sin embargo, este trabajo no logró afianzarse como un área estratégica, aunque siguió su impulso, hasta incorporar el enfoque agroecológico. Como parte de estas acciones, hacia el 2008, mujeres de varias comunidades articuladas al CDMCH, participaron en el Encuentro de Mujeres Rurales por el Derecho a la Alimentación, organizado por la Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales, en el que analizaron el impacto de la crisis alimentaria en el campo y en las mujeres.

Cotitularidad de la tierra y tenencia familiar de la tierra

A partir del 2009 se trabajó en la campaña "La tierra no se vende, mujeres y hombres la cultivamos, la tenemos y la defendemos", para hacer frente al neoextractivismo y denunciar los efectos del despojo en los contextos indígenas, tales como la división comunitaria y la profundización de la exclusión de las mujeres en las decisiones familiares y colectivas. Sin embargo, además del despojo estructural de la tierra por el neoextractivismo se evidenció el despojo directo a las mujeres de su tierra, al interior de sus ejidos.

Es así como el CDMCH documentó más de cien casos de despojo de tierras hacia mujeres campesinas indígenas por parte de sus familiares, autoridades ejidales y vecinos, que tenían en común la costumbre de que las mujeres, en tanto mujeres, no necesitaban tierras para trabajar. Por ello, en casos de separación o abandono no se les reconocía ningún derecho sobre la casa o la parcela; en casos de viudez, eran despojadas de una parte de la parcela o de toda por sus familiares, autoridades

ejidales o vecinos. Y las dejaban sin una tierra para vivir y trabajar ellas y sus hijas-os. En varios casos se documentó incluso, el intento de asesinato de los hijos a sus madres ante la negativa de éstas de cederles los derechos, en muchos casos por el temor de que ellos vendieran la parcela. En varios casos, además del beneficio productivo por hacerse de la titularidad de la tierra, estos despojos estaban relacionados con la intención de los hijos de hacerse de los recursos otorgados por el Procampo u otros apoyos.

A partir de la denuncia hecha por mujeres del ejido Bellavista en el municipio de Frontera Comalapa, del reglamento interno registrado ante el RAN en donde se prohíbe el casamiento de las mujeres con fuereños y por el cual al menos cuatro mujeres son amenazadas y hostigadas para que se vayan del ejido, el CDMCH inició un estudio de 214 reglamentos internos ejidales en Chiapas. Con base en su análisis, se da cuenta de que en éstos solo se reflejan los intereses de los hombres titulares y que, si bien están jurídicamente limitados por la Ley Agraria, en la realidad están condicionados por los usos y costumbres patriarcales, entre ellos el derecho patrilineal de la herencia de la tierra; y al ser inscritos en el Registro Agrario Nacional constituyen un medio jurídico para la institucionalización de la exclusión de las mujeres (Eboli, 2018).

Con base en lo anterior, se propone la Cotitularidad de la tenencia de la tierra para hombres y mujeres en la propiedad social, como mecanismo jurídico para afrontar la exclusión de las mujeres y promover su participación de las decisiones comunitarias. Sin embargo, pronto se observó que esta figura jurídica se relaciona con la figura de la copropiedad y es contraria a la perspectiva de lucha contra el sistema de opresiones porque reproduce el sentido liberal de la propiedad, esto es, en forma similar a los programas de certificación ejidal.

A partir de este cuestionamiento, desde el CDMCH cobró forma la propuesta jurídica de la tenencia familiar para fortalecer la colectividad, defender la propiedad social de la tierra y reconocer la participación de las mujeres como integrantes de los ejidos y comunidades frente a la violencia del sistema capitalista patriarcal que las ha excluido:

Las mujeres ejidatarias es porque somos viudas. Mi abuela tiene ocho hijas y dos hijos, a sus dos hijos ya les dio tierra, pero a las ocho hijas no porque

cree que ya cuando se case van a tener. Las mujeres no tenemos participación, no nos toman en cuenta. Hay minoría de mujeres por lo que cuando se toma decisión nos mayoritean, son 200 contra 50, además no todas participan por el machismo. En el 2006, los hombres eran mayoría, ahora hay más presencia gracias a 10 años de trabajo para que a las mujeres se nos quite el miedo (Participación en Asamblea del MDTTDM).

Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir

Esta estrategia política se plantea para visibilizar la lucha de las mujeres campesinas indígenas en contra de las amenazas a la vida y el territorio, agravadas con el paquete de reformas estructurales del gobierno de Peña Nieto (2012-2018), entre ellas la reforma energética y la Ley de expropiaciones, con el Decreto que crea las Zonas Económicas Especiales (ZEE), y el Acuerdo Transpacífico. A partir de lo cual se hace evidente que al hablar de la consulta indígena, ni el Estado, las empresas ni los ejidos toman en cuenta a las mujeres al momento de decidir sobre el destino de la tierra y el territorio.

De esta manera, en el "Foro Sur Sureste de análisis y construcción de alternativas de tenencia, uso y usufructo de la tierra para las mujeres", celebrado del 24 al 26 de julio de 2014, en el CIDECI-UNITIERRA, Mercedes Olivera argumentaba: "El rechazo total o parcial del PROCEDE es una resistencia importante contra el monstruo, sin embargo, la mayor parte de nosotras, por la exclusión que padecemos, no ha sido parte de estas decisiones por no tener derecho a participar en las Asambleas. Si se reconoce nuestro derecho a participar en las asambleas tendremos más fuerza para resistir al monstruo capitalista".

4. Que los pueblos reconozcan que nuestra participación duplicará la fuerza de las luchas en contra de la privatización, de las inversiones neoextractivistas, la discriminación y violencia que el Estado ejerce contra la vida comunitaria.

En efecto, en un acto muy emotivo, el 24 de noviembre de 2014, como parte de los acuerdos del “Foro Mujeres, Pueblos y Organizaciones en Defensa de la tierra y el territorio” realizado en el CIDECI-UNITIERRA, el CDMCH junto con hombres y mujeres que “nos reconocemos como los y las poseedoras ancestrales de los territorios de los pueblos originarios y campesinos, espacios que hemos cuidado y conservado porque para nosotras y nosotros la tierra es nuestra madre” y que “reconocemos que las mujeres estamos presentes en esta defensa, luchando junto a los hombres, pero, casi siempre, sin reconocimiento a nuestra participación”, propusieron la creación del MDTTDM “para luchar por la participación verdadera y el reconocimiento de las mujeres en las decisiones colectivas (económicas, políticas y sociales) comunitarias y familiares”. El 6 de marzo de 2015 se firmó el Acta de Acuerdo que constituye el Movimiento. En la declaratoria se plantearon los siguientes principios de lucha (CDMCH, 2015):

- 1) Rechazamos la privatización y despojo de las tierras y territorios ocupados por los pueblos originarios y campesinos;
- 2) La tierra y el territorio de los pueblos originarios y campesinos no se puede vender, concesionar, arrendar, embargar ni utilizar como garantía para créditos bancarios;
- 3) Nos comprometemos a cuidar a la *madre tierra* y conservar los bienes naturales que en ella existen;
- 4) Nuestra lucha es porque las mujeres y hombres tengamos iguales derechos sobre nuestras tierras y los bienes naturales que ahí se localizan;
- 5) Quienes integramos este movimiento luchamos porque se respete el derecho de las mujeres a participar, con igualdad, en las decisiones sobre la tierra y el territorio de nuestras comunidades y en todo lo que afecte a nuestra vida cotidiana;
- 6) Unimos nuestras fuerzas contra todas las formas de violencia hacia las mujeres;

- 7) Las mujeres seguiremos ejerciendo nuestro derecho a participar en la resistencia y defensa de la tierra y el territorio;

Durante el año 2018, se realizaron varios encuentros regionales, uno de ellos "Caminemos junt@s en la defensa de la vida, la tierra y el territorio" tanto en la zona de Bachajón como en Peña Limonar. En estos espacios, hombres y mujeres tseltales y ch'oles intercambiaron semillas y cultivos orgánicos, hablaron de la importancia de animar y fortalecer el corazón de las mujeres (su autodeterminación personal), de reconocer la importancia social de su trabajo en la vida comunitaria y en el cuidado de la salud, de la toma de conciencia de la conservación y la regeneración de la *madre tierra*. También se promovió el trabajo agroecológico para el cultivo de alimentos libre de agroquímicos y para contrarrestar la erosión del suelo. Estos espacios abonaron la construcción de un ideal:

Las mujeres, aunque tengamos propiedades no nos escuchan pues no valoran nuestras aportaciones, solo lo que dicen los hombres. Somos ejidatarias pero no nos toman en cuenta. Hay una mujer policía, hay una mujer comandante, ahí se ve que podemos, pero ellos lo toman a relajo.

Luchar es ayudarnos como comunidades o pueblos indígenas. Nos dicen que no podemos luchar porque somos mujeres que nuestro lugar es en la cocina, nos gana el miedo, pero es por lo que dicen que no podemos, que nos falta, pero vamos a luchar por nuestros pueblos.

Ahora bien, varios son los retos que se plantean en este proceso, entre ellos encontramos los siguientes:

1. En varias de las más de siete asambleas del MDTTDM se ha insistido en la necesidad de construir su fuerza política, en un claro reconocimiento de que si bien dialogado con las mujeres, éste ha sido impulsado desde el CDMCH.
2. La predominancia de la perspectiva jurídica y agraria de la tenencia de la tierra ya sea como cotitularidad o como tenencia familiar, en los límites que impone la propiedad social con sus implicaciones de género. De ello se desprende el reto de cómo articular los derechos de las mujeres y el derecho agrario con los derechos como pueblos indígenas desde un posicionamiento antipatriarcal y anticapitalista; en particular lo que respecta a la autonomía y autodeterminación personal y comunitaria.

3. El reconocimiento político de las diferencias, planteado por Aída Hernández, para trascender la mediación de la racionalidad mestiza y la marginalidad de la racionalidad indígena en la construcción de las tramas comunitarias. Esto significa la necesidad de revalorar las condiciones subjetivas y, por tanto, la intención política y la sensibilidad intercultural, en el diseño de las estrategias políticas.
4. Una postura crítica ante la naturalización de las intersecciones de la tierra, el cuerpo y el territorio que permita dar cuenta de cómo, en cada contexto, las mujeres indígenas, en tanto sujetos, articulan su lucha contra la violencia estructural y contra la violencia directa. En el contexto de la revaloración de las plantas medicinales por los efectos de la Covid-19, será importante, en el caso que nos ocupa, ahondar en el descentramiento de la perspectiva jurídica-agraria hacia una perspectiva biocultural centrada en la relación que las mujeres establecen con los bienes naturales.

Recapitulaciones

En este capítulo dimos cuenta de distintas apuestas en torno a la liberación de los pueblos indígenas críticas de la integración por asimilación al Estado nacional y a la modernidad capitalista, a partir del reconocimiento de su derecho inalienable al territorio, la autonomía y la libre determinación. Luego de la traición a los Acuerdos de San Andrés, es claro que la lucha de los pueblos indígenas por sus derechos no se ha agotado en los límites impuestos por el Estado nacional: muchas experiencias han descentrado su mirada y su accionar de este marco y, con excepciones, como es el caso del EZLN, se ha optado por una vía claramente antiestatal.

Las definiciones de persona, las concepciones de vida digna y las interconexiones del cuerpo planteadas por las mujeres indígenas con la tierra-territorio son multidimensionales e integrales. Estas nociones de buen vivir tienden a ir más allá del derecho de propiedad y de la equidad de género, hacia la relación de respeto con la *madre tierra*, no obstante, se encuentran condicionadas por el aún irreconciliable antagonismo entre la matriz cultural mesoamericana y la matriz cultural occidental cristiana, referido por Guillermo Bonfil.

Esto se manifiesta en las tensiones, contradicciones y conflictos entre la costumbre y el *talel* palpables en la violencia estructural y directa hacia las mujeres y sus pueblos indígenas, encarnadas como

miedo, vergüenza y maltrato. Sin embargo, frente a esta realidad, la construcción de las mujeres campesinas indígenas como sujeto político y sus perspectivas del cambio social se han enriquecido en la intersección de las luchas por el reconocimiento de los derechos humanos, de los derechos de los pueblos indígenas y de los derechos de las mujeres; en particular desde los años noventa cuando las mujeres indígenas empezaron a articular sus demandas de género con las demandas autonómicas de sus pueblos, en el contexto del recrudescimiento de las políticas neoliberales y del modelo de acumulación neoextractivista.

En la zona Selva Norte este clima cultural o cultura de derechos se ha hecho posible por la convergencia divergente e incluso antagónica de los proyectos comunitaristas agrario, cristiano, autónomo o feminista politizados por actores como el CDMCH, el MODEVITE, el EZLN y el propio Estado. Sin embargo, esta articulación no es absoluta, tiene un límite, y se erosiona cuando estos actores afirman un carácter positivista y liberal en su discurso y su práctica e impiden a las mujeres trascender el entendimiento de la tierra como propiedad y recurso, y ponen en riesgo el vínculo afectivo con la tierra-territorio, su carácter simbólico, ancestral y sagrado y a través de ello, el carácter integral y multidimensional de la vida.

En lo que respecta a la lucha de las mujeres contra la imposición del régimen de propiedad privada y la autoridad patriarcal de la tierra y el territorio, se pueden apreciar las siguientes estrategias:

- a) El Concejo de Gobierno Comunitario Indígena del municipio de Chilón y de los reglamentos internos de los ejidos, impulsados por la Misión de Bachajón, cuyas políticas de defensa de la tierra/territorio si bien alientan la participación de las mujeres en los asuntos comunitarios, tienden a basarse en una noción de complementariedad en la dualidad que si bien incorpora una perspectiva del reconocimiento de las mujeres como sujetos de lo comunitario, no discute la propiedad masculina de la parcela y del ejido.

- b) La dificultad de trascender el marco liberal de la propiedad de la tierra en la perspectiva jurídico-agraria del CDMCH, que permea incluso a su propuesta de tenencia, uso y usufruto familiar de la tierra en los eji-

dos. Además, esta estrategia tiene la limitante de circunscribirse a la demanda de derechos a los hombres, la sociedad y el Estado; y, por tanto, a sus concesiones, en general permeadas por lógicas patriarcales, coloniales y capitalistas. La demanda de derechos a la tierra para las mujeres por lo general es comprendida desde la óptica masculina, androcéntrica, lo que significa profundizar el minifundismo e impide una reflexión profunda sobre la relación ejido-comunidad. Y discutir hasta dónde las mujeres indígenas plantean el tránsito de una lógica ejidal (propiedad social) a una lógica comunitaria basada en la *complementariedad equitativa*.

- c) Reconocer otras formas comunitarias basadas en la autodeterminación personal de las mujeres en relación con la *madre tierra* y la autonomía política de sus pueblos indígenas, desde sus principios organizativos de la colectividad, pasando de un horizonte político que reivindique su participación ejidal a una comunitaria, como vienen gestando.

La lucha de las mujeres tseltales por la tierra-territorio y la toma de decisiones

En este capítulo hacemos un análisis sobre la relación subjetiva que las mujeres establecen con la tierra que se descentra de la perspectiva jurídica y agraria. En cambio, retomamos elementos de la racionalidad campesina indígena planteados por las mujeres tseltales en distintos talleres, encuentros y foros. Destacamos el giro epistémico que significa descentrar la mirada del importante trabajo realizado en torno a la tenencia de la tierra para centrarnos en la relación de las mujeres con los bienes naturales. Argumentamos que, dada la interrelación de los procesos sociales y naturales que aún persiste en la zona, como la lucha asumida contra todo tipo de violencias hacia las mujeres y la *madre tierra*, la racionalidad campesina-indígena de las mujeres tseltales (y ch'oles), de la Selva-Norte posibilita una particular reflexión sobre la tierra-territorio como sostén de la existencia material, simbólica y afectiva, base para el ejercicio de su autodeterminación.

Estudios campesinos y aportes de las mujeres a la reproducción social campesina indígena

En el siglo XX, la teoría marxista de las clases sociales tuvo como uno de sus grandes debates el potencial revolucionario del campesinado en la construcción del Estado socialista. Entonces, se discutió con amplitud si el campesinado constituía un modo de producción subordinado, una clase subalterna al capitalismo o una sociedad no capitalista (Warman, 1988). Entonces, se enarbolaron atributos económicos, sociales, políticos o culturales y se formularon teorías políticas sobre su devenir en las economías de mercado, principalmente se confrontaron los teóricos que postulaban su inevitable proceso de extinción frente a

quienes auguraban su pervivencia histórica (Calva, 1988). Un tercer enfoque postulaba que la condición de posibilidad de la economía campesina está presente en la estructura misma del modo de producción capitalista realmente existente (A. Bartra, 1986).

En estos estudios se resaltó el carácter transhistórico de su racionalidad como una unidad económica que producía valores de consumo y que buscaba el equilibrio económico entre empleo de mano de obra familiar, acceso libre a la tierra y satisfacción de sus necesidades, que les posibilitara construirse un camino propio desligado del capitalismo o del socialismo. Se destacó la capacidad campesina de producir para satisfacer sus necesidades familiares; su potencialidad proletaria como productor mercantil o jornalero agrícola; la persistencia de su forma colectiva de existencia social típica de formaciones sociales precedentes y sobrevivientes al capitalismo industrial. Se hizo hincapié en la funcionalidad de su economía de subsistencia para la generación de una renta diferencial de la tierra y la reproducción de una fuerza de trabajo parcialmente asalariada, misma que el capital solo puede proletarianizar estacionalmente y se reproduce como clase campesina en el medio del conflicto y de la lucha.

En este debate sobre lo campesino, cabe preguntarnos respecto del lugar que han ocupado las mujeres indígenas y rurales. En general, podemos señalar que, en cualquiera de sus vertientes, se conceptualizó al sujeto campesino como un *pequeño agricultor o productor agrícola*, que posee, tiene o arrienda una porción de tierra, la cual cultiva o explota por su cuenta *con su propio trabajo manual y con ayuda del esfuerzo* (no siempre conceptualizado como trabajo), *de su familia* o escasa ocupación de trabajo remunerado. El trabajo de las mujeres es fundamental en el sistema de valores que sostienen la resistencia material y simbólica de sus pueblos y comunidades, y reproducen la racionalidad campesina-indígena, sin embargo, difícilmente tiene un reconocimiento social de prestigio en este sistema por la predominancia de valores asociados a la masculinidad y la lógica económica del mercado capitalista androcentrada que solo valora la tierra, la producción campesina y su fuerza de trabajo como fuente de ganancia. El androcentrismo característico de estos estudios reafirmó al varón como sujeto económico y sujeto político de la revolución social.

Los estudios campesinos sobre las mujeres rurales cobraron importancia desde la segunda mitad de la década de los años setenta, indagando sus aportes a la reproducción social, económica y cultural campesina, buscando articular la lucha por la transformación de la sociedad capitalista con la lucha por transformar la sociedad patriarcal, no obstante, aún sin considerar a las campesinas e indígenas como un sujeto político con autodeterminación.⁷³

Lourdes Benería (1979), estableció una relación teórica entre producción, reproducción y división sexual del trabajo en el análisis del rol de la mujer en la unidad familiar campesina y su posición subordinada en México y otros países.⁷⁴ Planteó la relación entre explotación capitalista y reproducción social campesina como una reconfiguración del control patriarcal sobre las bases materiales y simbólicas de la reproducción biológica de la mujer, sus actividades reproductivas, sus aportes y cambios según el proceso de penetración capitalista en las economías de subsistencia: "El fortalecimiento de la propiedad privada bajo regímenes coloniales y la tendencia a desaparición de los derechos a la tenencia comunal de la tierra, frecuentemente ha desposeído a las mujeres y disminuido su control sobre los recursos productivos al reconocer a los hombres como los nuevos dueños sobre las tierras" (Benería, 1979:20).

Para la autora, acorde con el punto de vista de Marx en cuanto a que aun cuando se puede diferenciar la producción doméstica y la agricultura

⁷³ En un debate que se remonta al siglo XIX, hacia los años setenta del siglo XX en Europa se discutía si las mujeres formaban o no una clase social, dado que enfrentaban una opresión que no era considerada en la lucha de clases liderada por el proletariado. Sin embargo, aunque en la teoría como en la práctica marxista no aparecía con claridad cómo generar un movimiento feminista autónomo, feminismos como el socialista (Flora Tristán, Rosa Luxemburgo, Alexandra Kollontay, Emma Goldman), han planteado que simultáneamente se debe luchar por la transformación de la sociedad capitalista y de la sociedad patriarcal, lo que supone la toma de conciencia de las mujeres de esas opresiones y la lucha para que éstas sean suprimidas (Astelarra, 1978).

⁷⁴ De acuerdo con la autora, la división sexual del trabajo estaba determinada por las formas de producción y normas culturales específicas de cada sociedad, sin embargo, en términos generales las economías campesinas de México, América Latina y El Caribe mostraban cierta homogeneidad en las actividades de reproducción realizadas por las mujeres y cierta heterogeneidad en su participación en actividades productivas tanto en regiones no capitalistas, semi-capitalistas como en las plenamente capitalistas, según la estructura agraria y la economía agrícola dominante ya se tratara de haciendas, plantaciones o comunidades campesinas corporativas.

de subsistencia respecto de la producción mercantil, en el análisis es difícil separar las actividades productivas y reproductivas ya que en cada forma social "todo proceso de producción es simultáneamente proceso de reproducción" (Marx, Capítulo XXIII), máxime al estudiar la composición de las actividades domésticas realizadas por las mujeres y la división sexual del trabajo que se lleva a cabo en el solar, la parcela u otros lugares como la montaña.⁷⁵ Sin embargo, en esta relación distingue entre reproducción biológica (embarazo, crianza, desarrollo físico del ser humano), reproducción de la fuerza de trabajo (proceso por el cual el ser humano se convierte en trabajador), y la reproducción social planteada como "la perpetuación de los modos de producción y la sobrevivencia de procesos productivos de medios tales como los derechos de propiedad, sistemas de herencia, control de recursos y otros medios que contribuyen a la reproducción de un sistema de relaciones" (Benería, 1979:7).

Sobre esta realidad, a mediados de los ochenta, Lourdes Arizpe (1986), señalaba que la marginación social había posibilitado que los grupos étnicos conservaran sus culturas y la integralidad social, económica y política entre producción, reproducción, rituales colectivos, las mitologías y la convivencia armónica con la naturaleza; donde las mujeres tendían a tener mayor presencia y autoridad, aun cuando esta posibilidad se presentaba con características patriarcales reforzadas con la situación colonial y la integración a las sociedades nacionales. Sin embargo, consideraba que el desarrollo desigual del capitalismo en las economías campesinas impulsaba una profunda transformación agraria y cambios en la forma de participación de las mujeres en el trabajo y en la reproducción social.

⁷⁵ I). La unidad familiar campesina generalmente vinculada a una comunidad, en las que las mujeres en mayor parte realizan tareas de reproducción, actividades domésticas, agrícolas y artesanales, productoras de valores de uso, que contribuyen a que se reproduzca y reponga la fuerza de trabajo según los requerimientos de equilibrio de la unidad familiar campesina como tal. II). La unidad familiar de producción agropecuaria que depende del mercado o de una empresa externa para cubrir la mayor parte de sus necesidades, que exigen de las mujeres una carga específica de tareas de reproducción según la fuerza de trabajo requerida. III). Mujeres que dependen por completo del mercado de trabajo para su sobrevivencia y que continúan siendo responsables de las tareas no remuneradas de reproducción de la unidad familiar.

La autora advertía que los incipientes estudios y formulaciones teóricas reflejaban poca claridad respecto a las estrategias de organización para el sector de las mujeres, a partir de su condición como miembro de una familia campesina (alimentar, cuidar, educar y proteger a los hijos y la familia; aumento de la carga de trabajo doméstico ante la baja de los precios agrícolas, por ejemplo), como trabajadora (empleo asalariado en el campo, las maquilas o en servicios) y como mujer (violencia sexual, subordinación de género), en el proceso general de subordinación y explotación del campesinado. Esta triple condición planteaba a la mujer campesina el reto de una militancia política, donde los planteamientos teóricos que derivaran en estrategias organizativas tenían que partir de una visión de conjunto sobre la división sexual del trabajo en la economía campesina y la transformación del papel económico y social de la mujer a raíz del proceso de proletarización.

De acuerdo con Warman (1988), en México los estudios campesinos transitaron del enfoque de la lucha de clases en la década de los setenta, al campo de la acción política centrado en los movimientos campesinos en los ochenta; con ello, los análisis sobre los sujetos de clases se centraron en los actores y de lo común a lo diverso. Se destacó la importancia del campesinado como sujeto y actor político por sus conocimientos tradicionales en el buen manejo de los recursos naturales y la perspectiva del poder en sus demandas de autonomía y autogestión frente al autoritarismo, la centralidad y el corporativismo del Estado.

En este sentido, si bien Marx fue "ciego" al trabajo doméstico-familiar y de cuidados, no escindía la producción de la reproducción en las diversas formaciones sociales y en la estructura del modo de producción dominante. Así, consideramos que los análisis sobre el campesinado y lo campesino nos permiten comprender la interrelación de la *economía campesina* y la *economía capitalista* y la complementariedad y tensión entre la economía y la política, ya que ni la economía campesina ni la capitalista ni sus vínculos son ajenos a los conflictos y los resultados de las luchas campesinas.

Al respecto, Bartra argumenta que el campesinado está sometido a diversas relaciones de explotación cuya frecuente combinación y contradicciones sociales, económicas y políticas suponen múltiples

y abigarrados puntos de confrontación entre el campesinado y el capitalismo y expresiones variadas de la lucha de clases rurales. En su planteamiento advierte el carácter político del análisis del campesinado como una clase social, ya que el uso de esta categoría supone un posicionamiento y un proyecto: "Las clases en su sentido social y político no existen, se construyen. El investigador no solo constata la presencia de una clase en su sentido económico, sino que propone y trata de fundamentar el potencial político de una fuerza social en curso" (Bartra, 1986:8).

A partir de los años noventa del siglo XX los planteamientos teóricos y políticos respecto del campesinado se replantean con la emergencia política de los pueblos indígenas, de las mujeres, los movimientos ambientalistas y las luchas contra el extractivismo que, en el contexto de la globalización neoliberal, enarbolan proyectos políticos no estadocéntricos y solo en algunos casos, como ocurre con el EZLN, antiestatales.

Lo anterior ha significado un giro en el análisis del conflicto permanente del sometimiento de los procesos de reproducción campesina e indígena a los procesos de valorización del capital hacia el desarrollo teórico, conceptual y político del antagonismo campesino-indígena contra el capital y su carácter patriarcal —y de las mujeres en ello— como luchas por la centralidad de la vida. Al respecto, reconocemos con Federici (2013), que las resistencias, rebeldías y luchas de las mujeres indígenas contra el cercamiento neoliberal de sus cuerpos y por mantener o recuperar el control de la tierra como condición material de subsistencia, su relación simbólica, su vínculo afectivo con la *madre tierra* y la organización política, deben comprenderse como una relación de poder a contrapelo de la separación y del sometimiento permanente del proceso de reproducción social de la vida al proceso de producción de mercancías para la acumulación del capital.

Lo anterior puede observarse en el debate abierto por Boltvinik (2020), a propósito de explicar la relación entre la persistencia campesina como modo de producción y su consustancial pobreza. En su tesis, argumenta que la explotación fundamental al campesinado se da en el hecho de que la sociedad en su conjunto paga precios más bajos por los alimentos que consume mientras los campesinos

absorben el costo total de la agricultura estacional y de su propia reproducción anual como fuerza de trabajo agrícola. A su vez, esto les impone la venta temporal y precarizada de su fuerza de trabajo en la agricultura capitalista globalizada. El autor reconoce que la solución de fondo es la erradicación del capitalismo, no obstante, plantea que los países del *tercer mundo* deberían subsidiar a los campesinos.

Armando Bartra (2020), sitúa este debate en la Crisis Civilizatoria por la insostenibilidad del capitalismo globalizado, especulativo y rentista, que trata como mercancías al *hombre*, la naturaleza y el dinero, así como erosiona al capital productivo, a la sociedad y a los ecosistemas. Bartra reconoce la persistencia de un ecologismo rústico y una economía moral en ciertas comunidades agrarias con modelos productivos-consuntivos de policultivo, desarrollados por las grandes culturas agrícolas. Considera a la milpa como un mundo de vida y matriz de la civilización mesoamericana, reducto de la diversidad natural-social, un paradigma antisistémico al capitalismo, al desarrollismo como ideología y al concepto de desarrollo. Sin embargo, señala, los campesinos, amortiguan y disminuyen sustancialmente la renta diferencial de la tierra que perjudica al capital no agrícola por su capacidad de sobrevivir en desventaja y de operar en condiciones agroecológicas y económicas que resultan poco favorables para el agronegocio intensivo, sin ganancias con tal de obtener un ingreso de subsistencia.

Más que los subsidios, para Bartra es vital regresar a estrategias diversificadas, sustentadas en la actividad agrícola familiar y comunitaria de las sociedades agrarias, donde la diversidad natural da lugar a la diversidad tecnológica, económica, societaria y cultural, así como el tránsito de socialidades y economías locales a una economía nacional de nuevo tipo y un estado multinacional sin precedentes. Considera que estos proyectos de vida buena son impulsados y compartidos por los *campesindios*, sujeto social (herencia viva, recreación capitalista y utopía), que resiste al colonialismo interno y a la expropiación de los medios necesarios para su reproducción autónoma. Esto debido a su racionalidad del buen vivir que exige “la necesidad de modificar los patrones de la relación sociedad-naturaleza y prefiguran un orden ambientalmente sostenible y socialmente justo” (Bartra, 2020: 127).

Y de prácticas ecológicas, de mitos y ritos, de discursos alternos y prácticas liberadoras del racionalismo positivista que es un discurso científico que se transmite a través de abstracciones.

Enrique Leff (2020), señala la pobreza teórica del absolutismo del razonamiento económico para explicar la persistencia y pobreza campesina; ya que las condiciones de explotación y la pobreza campesina también se explican como un proceso histórico de erosión de la vida, de degradación de ambiental y de sus medios de subsistencia. En cambio, plantea que, en la actual geopolítica del desarrollo sostenible, de desposesión y exterminación campesina-indígena por el capital, las perspectivas ontológica, histórica, antropológica, social y ecológica de la resistencia y posible *reexistencia* del campesinado y los pueblos indígenas, pueden aportar a deconstruir la racionalidad económica y la ontología tecnoeconómica de la modernidad. Y contribuir al tránsito hacia una ontología de la vida y una racionalidad ambiental, posmarxista y posestructuralista: "Hoy las luchas ambientales no sólo reclaman un pedazo de tierra sino un territorio, un espacio para restituirlo y reconstruirlo desde sus "hondas" raíces culturales [...], sus imaginarios y prácticas con el fin de conservar y visualizar sus mundos de vida sustentable" (Leff, 2020: 267).

Por su ontología existencial, su apego al territorio, sus imaginarios sociales y sus adaptaciones innovadoras en la construcción de nuevos territorios de vida, para el autor los movimientos campesinos indígenas vislumbran y sientan las bases de un modelo alternativo de producción, de territorializar el espacio y de ser sustentable en el mundo, en sus luchas autonómicas y territoriales, por la dignidad, por derechos culturales y ambientales. El pensamiento crítico para la sustentabilidad de la vida debe, entonces, vislumbrar sociológicamente y promulgar políticamente un futuro ecológico, tecnológico y cultural sostenible, que dé cuenta de la clase de conocimiento implicado en la emancipación de los campesinos, los pueblos indígenas y los seres humanos, y en la persistencia de la vida en el planeta.

Sin embargo, consideramos que es necesario replantear el debate sobre la sustentabilidad de la vida desde la centralidad que la economía emancipatoria (EFE), y la ecología política feministas dan a la *economía del cuidado* no obstante, situada en las realidades rurales de nuestra

América Latina y desde las mujeres campesinas e indígenas que luchan como sujeto político e inciden en la percepción, teorización y transformación de la economía toda y la del cuidado.⁷⁶ En este sentido, es importante enfatizar el carácter político del análisis de las mujeres rurales, campesinas indígenas, en su trabajo productivo y en todas las *actividades* destinadas a la sostenibilidad cotidiana de la vida campesina indígena y su reproducción física, social y biocultural: alimentación, salud material y emocional de la familia, organización y administración del tiempo, transmisión de la lengua, de los sistemas simbólicos, culturales y normativos y otros de suma importancia como el cuidado de la tierra.

La EFE evidencia cómo en el capitalismo la hegemonía del *homo economicus* se ha constituido a través de la separación y consecuente subordinación del trabajo de reproducción social al trabajo de reproducción económica (Fraser, 2016). En ella, la histórica y estructural reducción del ser humano a fuerza de trabajo y de la naturaleza a tierra —factores de producción—v (Hinkelammert y Mora, 2003), constituye un proceso de acumulación originaria permanente. Esto significa la disociación del sentido amplio de la tierra y su cercamiento, así como la separación y opresión de las mujeres campesinas indígenas por el conjunto de hombres (binarismo de género); por lo cual ellas ven limitada su autodeterminación personal, expropiados sus saberes y su capacidad reproductiva, relegadas al espacio doméstico desvalorado, reducidas al campo de la reproducción biológica y de la fuerza de trabajo (Federici, 2013).

En consecuencia, podemos señalar que la acumulación de la riqueza material y simbólica re-producida por la economía campesina y la economía del cuidado se consume al estructurar la *complementariedad en desigualdad* indígena y desestructurar la sostenibilidad de la vida campesina. Sin embargo, más que internalizar el trabajo de cuidado no

⁷⁶ La EF replantea y cuestiona la estructura androcéntrica que identifica la economía con lo monetizado (mercantilización cuyo elemento de cambio es el dinero/moneda), y devela sus sesgos androcéntricos subyacentes. Desarrolla un concepto de economía más amplio que incorpora aquellos trabajos invisibilizados históricamente y desarrollados eminentemente por mujeres. Descentra el análisis de los mercados y amplía la perspectiva reflexiva, recuperando el papel central de las mujeres como agentes económicos. A la vez, evidencia las relaciones de poder subyacentes en la estructura dicotómica de género y convierte esta relación en objeto legítimo de estudio (Barragán et al., 2017).

valorizado por el capital, es importante situar el análisis en el horizonte político —y teórico— de las luchas feministas y antipatriarcales por la sostenibilidad de la vida, es decir, por la construcción feminista y antipatriarcal de estrategias y economías emancipatorias, alternativas al capitalismo heteropatriarcal y colonialista (Barragán *et al.*, 2017).

Sin embargo, un reto de la EFE concierne precisamente a la emergencia de enfoques teóricos y prácticos políticos situados en los sujetos políticos que impulsan esas luchas antagónicas, palpable en el creciente debate sobre las mujeres campesinas, indígenas y rurales que defienden y construyen territorios para la vida. Ahora bien, como refiere Left, en estas indagaciones, las perspectivas ontológica, histórica, antropológica, social y ecológica de la resistencia y posible *rexistencia* del campesinado y los pueblos indígenas, pueden aportar a deconstruir la racionalidad económica y la ontología tecnoeconómica de la modernidad y al tránsito hacia una ontología de la vida y racionalidad ambiental, posmarxista y posestructuralista.

En este sentido, consideramos importante plantear las siguientes interrogantes: ¿De qué formas las mujeres indígenas luchan y expresan la reivindicación de sus derechos a la tierra y el territorio en casos concretos de movimientos y luchas en defensa de la tierra y el territorio? ¿Qué papel ocupa la propiedad u otras formas de tenencia, uso y usufructo de la tierra en sus planteamientos políticos? Y ¿Cuál es el sujeto social y económico sobre el que se construye el sujeto político de la economía-ecología política feminista?

Las mujeres campesinas indígenas como sujeto de lucha por lo comunitario

En esta investigación, el reconocimiento de las mujeres campesinas indígenas como sujetos de lucha por un horizonte comunitario-popular (Gutiérrez, 2018), acompaña la intención teórico-política de construir una *epistemología de la articulación* descentrada de la *epistemología de la representación* del mundo moderno que escinde lo natural y lo cultural, mente y cuerpo, razón y emoción, hacia erosionar la cultura política de mediación patriarcal, colonial y capitalista (tiempos, estrategias, tácticas, horizontes).

Para Aída Hernández (2008), la dicotomía entre lo material y lo cultural resulta inoperante para analizar los movimientos sociales en los que se inscriben las luchas de las mujeres indígenas en México, ya que estas se han planteado en la dimensión cultural en torno a necesidades materiales por lo cual, para ellas, las políticas de reconocimiento constituyen políticas de redistribución.⁷⁷ Es decir que la lucha campesina e indígena por la tierra tiene una dimensión cultural porque es más que un recurso natural, ya que tiene que ver con la reproducción de su modo de vida:

Los movimientos campesinos de los años setenta y ochenta luchaban no solo por un pedazo de tierra, sino por el derecho a reproducir su forma de vida y defender la "madre tierra" de las fuerzas depredadoras de un modelo de industrialización poco respetuoso de la naturaleza. De igual manera, los movimientos indígenas de los años noventa y del presente siglo [XXI] no solo luchan por sus derechos culturales, sino por la autonomía, por el reconocimiento y por la redistribución. (Hernández, 2008: 89)

Ahora bien, en su análisis del proyecto feminista en México, Gisela Espinosa (2009), retoma el planteamiento de Mouffe (1993), respecto de que el movimiento feminista apunta a deconstruir las múltiples formas en que la categoría "mujer" conlleva subordinación, lo que no solo se circunscribe a las injusticias de género. Desde esta mirada, plantea una perspectiva que parte del reconocimiento de la multidimensionalidad de los procesos sociales, situada en la imbricación de problemas que se funden en la vida personal y colectiva de cada mujer rural, como la lucha por la tierra que puede generar en ellas reflexiones, demandas y estrategias políticas diversas y complejas, así como articulaciones entre sí y con otros actores y movimientos sociales o políticos. De ahí que considera imposible lograr la equidad, la igualdad o el bienestar personal y social atendiendo sólo las desigualdades genéricas.

⁷⁷ De acuerdo con Álvarez, Dagnino y Escobar (1998), Hernández comprende por política cultural un puente entre los movimientos del pasado centrados en la lucha de clases y los movimientos identitarios del presente, que permite ver la dimensión cultural (subjetiva, de reconocimiento) de las demandas económicas (material, de redistribución) y la dimensión económica de las demandas culturales.

En el caso que investigamos, observamos cómo al descentrar la mirada jurídica y agraria de la tierra y de ésta como recurso hacia la relación con los bienes naturales, las reflexiones de las mujeres campesinas indígenas de la Selva Norte articulan demandas individuales y colectivas sobre la salud física, emocional y espiritual, la alimentación, el cuidado de los bienes naturales y la lucha contra la violencia hacia las mujeres. Es aquí donde reconocemos la importancia de concebir a los pueblos indígenas como sujetos políticos (Cumes, 2019) y sujetos de una historia en lugar de una cultura (Segato, 2010). Y a las mujeres tseltales como sujetos de lucha por la transformación de su realidad política, económica y social bajo un horizonte comunitario-popular (Gutiérrez, 2016), de reproducción de la vida colectiva. Es decir, de un conjunto articulado de deseos y anhelos compartidos, de prácticas colectivas de transformación y subversión de las relaciones de dominación y explotación, situado temporal, geográfica e históricamente.

Gutiérrez hace énfasis en la lucha colectiva desplegada por la conservación, cuidado y reapropiación social de la riqueza material disponible y de los bienes producidos colectivamente que garantizan la posibilidad de la reproducción de la vida humana y no humana, así como por la reapropiación colectiva de la palabra, que dispersa el poder y desmonopoliza la decisión sobre la gestión y usufructo de dichos bienes. Se trata de una política no estado-céntrica que busca reiteradamente limitar la acumulación del capital, el predominio del estado y de lo masculino con su casi siempre violenta apropiación de los bienes comunes; política que antes que un modelo de gobierno señala un camino de vida y de lucha. Desde esta mirada, lo común se entiende como:

acción colectiva de producción, apropiación y reapropiación de lo que hay y de lo que es hecho, de lo que existe y de lo que es creado, de lo que es ofrecido y generado por la propia Pacha Mama y, también, de lo que a partir de ello ha sido producido, construido y logrado por la articulación y el esfuerzo común de hombres y mujeres situados histórica y geográficamente (Gutiérrez, 2016:93).

Bajo esta perspectiva, se comprende a la tierra y el territorio como la base material y simbólica que sostiene la vida, la tradición y la costumbre. En ella, la crítica de las mujeres a la violencia de su exclusión de la tenencia y toma de decisiones sobre la tierra-territorio y del despojo por la costumbre puede constituirse en una crítica radical del sentido común (Pachón, 2021); en tanto que éste, como memoria histórica y experiencia de vida es un imbricado de creencias, valores, sentidos, mitos y ritos que delinean el deber ser subordinante y excluyente que les niegan su reconocimiento como sujetos de derecho a la tierra.

En este análisis, es importante tener en cuenta que defender una autonomía política en términos del relativismo cultural ante la dominación estatal y la construcción del discurso universal de los derechos humanos de las Naciones Unidas, es una gran paradoja si no se advierte que propugnar por los derechos humanos —y los derechos de las mujeres— puede suponer una mayor intervención y dependencia al Estado colonizador (Segato, 2010).

La racionalidad campesina indígena de las mujeres tseltales y la interrelación de los procesos sociales y naturales

Además de su importante sentido agrario, las compañeras tseltales —y ch'oles— plantearon en diversos momentos, que la Tierra como parte de Dios es nuestra sagrada madre (*ch'ul jme'tic*), que amamanta (*jchu'tic*, nuestro pecho), da calor a la sangre y por tanto vida al cuerpo (*ch'ich baqu'et*), concebido en su integralidad como mente, corazón y espíritu (*ch'u'lel*). *Ch'ul jme'tic*, refirieron, nos alimenta “al igual que nuestra mamá a través de la placenta; vivimos adentro, estamos en conexión, ahí vamos a comer. No se rompe esa placenta, estamos en conexión, ahí respiramos, no está separado con nosotras, no se ve diferente. El día que nos muramos ahí nos entierran. Es una relación muy profunda con *ch'ul jme'tic*” (mayo de 2019). Otra compañera tseltal del colectivo *Xanich'*, agregó: “*Ch'ul jme'tic* nos da de comer, así como un bebé, si lo comparamos con nosotros que estamos pegados al pecho de la madre; todo está vivo, los árboles, las piedras, sabemos que está vivo”; en ella también “se siembra la placenta de los recién nacidos”, y ella “nos seguirá abrazando en la muerte”.

Esta relación orgánica que tiende a descentrar a los seres humanos del mundo/universo, fue aún más explícita cuando abordamos la importancia de las semillas y de las plantas medicinales en 'nuestras vidas' cuyo significado profundo, las mujeres de la zona Selva Norte asociaron con la tierra que sostiene la vida, necesaria para que las semillas crezcan. En este vínculo se fundamenta el deber del buen cuidado, de guardar y conservarla porque la semilla "está viva dentro de nuestros corazones", "nos dan la vida", "las tenemos desde nuestras- os ancestros", y sin ellas "tampoco habría árboles ni los cerros ni agua, no habría montañas como las que tenemos alrededor, ni flores ni los animales".

Las plantas medicinales, *ch'ul jme'tic* y el agua no se disocian del diálogo ritual comprendido éste como el saber pedir la bendición de Dios por el agua, el cultivo y la salud en las cuevas de los cerros, nacimientos del agua, en la parcela (o incluso en los potreros). Ni se desvinculan de la ofrenda como un regalo, que nos remite a la categoría *sc'uxul o'tanil/c'uxat ta co'tan* que refiere al amor, respeto y agradecimiento (el dolor del corazón/todo lo que te pueda pasar me va a doler en el corazón) a *ch'ul jme'tic* y al trabajo con cuidados hacia la tierra y todo lo existente en ella. Tampoco puede desprenderse de la lucha de hombres y mujeres por la defensa de la vida y el territorio (Modevite) ni de la fuerza colectiva de las mujeres articuladas al CDMCH —pero no solo a éste—, desde sus espacios de reflexión y acción contra las violencias, es decir, de la búsqueda del buen vivir con respeto (*lequil cuxlejtal-ich'el ta muc*).

La colectividad indígena, expresión del pensamiento nosótrico (Lenkersdorf, 1996), se forja en la interrelación con todo lo existente: la tierra que es nuestro cuerpo, el agua nuestra sangre, el aire la vida misma y el fuego la energía del sol. Lo anterior, trasciende lo interpersonal al procurar la armonía a través del perdón y la construcción del acuerdo y le da sentido a la vida e incluye la seguridad en la tenencia de la tierra como base de la vida, donde cobra sentido la identidad y autorrealización del individuo y del pueblo mismo y es de gran importancia la espiritualidad sentida en el abrazo, el afecto, el volverse uno con la *madre* al mostrar la bondad de nuestro corazón. De acuerdo con las compañeras tseltales, cuando uno camina no debe

maltratar a la Tierra “porque es nuestro cuerpo, porque nacimos de tierra y morimos de tierra; sino agradecerle a Dios que voy a cortar algún árbol. [Es importante] recuperar nuestros consejos [...], todos nosotros debemos de respetar a *ch’ulj jmetic*, hay que cuidar la tierra, tenemos que buscar nuestro buen vivir”.

Es bajo esta concepción del respeto y del cuidado a *ch’ul jme’tic*, así como de las acciones para el engrandecimiento del corazón, que las mujeres tseltales cuestionan las actuales contradicciones de la vida personal, familiar y comunitaria dentro del ejido; mismas que no solo se observan en los planos material, simbólico y afectivo que plantean desafíos de carácter ecológico y tecnológico sino también en el político, referido a la armonía con *ch’ul jme’tic* y a la construcción del acuerdo comunitario. Al respecto, las mujeres de las zonas Selva y Norte advirtieron que se “está acabando nuestro sustento” al reflexionar sobre el impacto de la deforestación, disminución del agua en los manantiales y arroyos además de su contaminación, desaparición de peces, cangrejos, caracoles y de animales silvestres, así como la pérdida de plantas alimenticias y de conocimientos y prácticas intergeneracionales asociadas a su buen manejo y conservación.

En la noción del cuerpo arraigado a la *madre* expresaron una concepción de unidad, donde *jme’tic bahlumilal* refiere a todo lo que está sobre la tierra-universo y *jme’tic lum qu’inal* a todo lo existente en ella; lo visible y no visible, como sucede con los seres sobrehumanos, *te Ajawetic*, que custodian los regalos de Dios y les han heredado sus ancestros (*jme’jtatic*). Las compañeras ch’oles profundizaron lo anterior al referir la importancia de pedir permiso a *te Ajawetic* para evitar accidentes durante el cultivo como el que “nos caiga un árbol”; también “pedir perdón que vamos a cortar, porque hay árboles que sangran. Le tenemos que dar una ofrenda. Ahorita todos los hombres están sembrando, pero quienes seleccionamos las semillas somos nosotras, con cuidado que no vaya a caer en el suelo, lo vaya a comer una gallina, un puerco, hay que hacerlo con respeto. Tenemos que poner trago y darle de comer pollo a la milpa [...]”.

Esta mirada que considera que la tierra es parte de Dios mismo y por tanto sagrada, nos ha permitido dar cuenta de las narrativas que se construyen a partir del hecho de que la riqueza biocultural (*sc’ulejal*

bahlumilal) es un regalo de Dios (cristiano) y herencia —o regalo— de las y los ancestros, distinta —que no ajena— al sentido agrario que incorpora la herencia patrilineal de la tierra, tensionada por la primacía de la propiedad privada en la propiedad social impuesta con la certificación agraria neoliberal. Más aún, posibilita una articulación política con la profunda relación que ellas establecen entre el vivir bien en comunidad, el cuidado de la *madre tierra* y la lucha por una vida libre de violencias, con respeto, hacia las mujeres y sus pueblos.

Lo anterior plantea la importancia de descentrar nuestro enfoque de la perspectiva jurídico-agraria al abordar la relación de las mujeres con la tierra y el territorio, y aproximarnos al enfoque de la interrelación de los procesos sociales y culturales, procurando establecer un puente con el enfoque de los cuidados, ampliada hacia la riqueza biocultural, en diálogo con la economía feminista emancipatoria y la ecología política feminista.

Ontología de la vida y epistemologías relacionales y territorializadas

Como se ha mencionado, las mujeres campesinas-indígenas de la región Selva Norte se resisten a considerar a la tierra únicamente como un medio de producción, y luchan por preservar su carácter de sagrada madre, con vida y alma propias, llena de sentimientos y necesidades, merecedora de respeto, amor y cuidados; donde se da y sostiene la vida. Ellas refieren que a *ch'ul jme'tic* "le hablamos, la besamos, la acariciamos, la sentimos y también le rezamos para que nos curemos"; ella es parte de la festividad porque se le da de comer y beber para mantenerla contenta. Desde luego, en la actualidad esta no es la única concepción ni relación que prevalece ni la dominante en muchos ejidos, en una región donde convergen distintos proyectos territoriales (nacional, diocesano, feminista, zapatista, indígena); y en general es invisible para quienes han teorizado al campesinado, para quienes desconocemos la lengua indígena, o no escuchamos o preguntamos a las mujeres.

Un compañero tseltal de Coquilté'el (71 años), que participaba de las reuniones y actividades de los colectivos de mujeres en la zona Norte, nos compartió un pensamiento transmitido por sus ancestros-os.

En su mirada, la llegada de la palabra de Dios trajo como contradicción el olvido de que la tierra nos fue entregada para cuidarla, así como el dejar de hacer los rituales a *ch'ul jme'tic*.⁷⁸

Nuestros abuelos cuando sembraban le daban respeto a la tierra, le rezaban y le ofrendaban a la tierra. Ahora que empezó la palabra de Dios ya no se hace, no sé por qué, pero yo sé que la tierra fue hecha por Dios quien nos la entregó para cuidarla. Por eso tenemos que recordar que hemos salido de la tierra, la tierra es la que forma nuestro cuerpo (*te bahlmilale ha' jbaqu'etaltic*), la tierra también tiene vida. No es realmente que le rezamos a la tierra sino a Dios que acepte nuestras palabras. [...] Ahora escuchamos que la tierra está viva, se queja, llora y siente el dolor. [...] Se decía que mis antiguos abuelos le agradecían a Dios antes de cortar un árbol, le pedían perdón por cortarla porque es el trabajo de Dios (noviembre, 2018).

Esto nos permitió dar cuenta que además de lo vital que resulta el dialogo en relación a la concepción indígena sobre la tierra, ésta pervive anclada al sustrato religioso del cristianismo no obstante que se distingue un tiempo antes y después de la llegada de la Misión de Bachajón aun cuando la evangelización tiene una honda historia desde el periodo colonial. A su vez, que si bien con la teología de la liberación, desde la década de los setenta, esta se acercó a la cultura indígena, continuó marginando y propiciando la desaparición de rasgos considerados paganos como el ofrendar a *ch'ul jme'tic*. Desde el año 2008, con la creación de la Pastoral de la *madre tierra* como posicionamiento ecologista y contra el extractivismo, la Misión de Bachajón y la Diócesis de San Cristóbal transformaron su discurso y han instituido elementos de las concepciones y prácticas indígenas que politizan el cuidado de la *madre tierra*; las cuales han sido importantes en la conformación del Modevite en el año 2013, y que en mayo del 2015 con el *Laudato sí*, el Papa Francisco retomó como el cuidado de la "Casa Común".

⁷⁸ Una compañera tseltal de la Zona Selva señaló en un taller: "La tierra es de Dios no es de nosotros, estamos de pasada. Nosotros nos alzamos por lo que tenemos pero todo es de Dios. No puedes vender tus tierras con un empresario o un gobierno porque no es de nosotros. No molestemos todo lo que nos está dando Dios sino que hay que compartir" (junio, 2019).

La noción de *te bahlumilale ha' jbaqu'etaltic* fue importante para el diseño de talleres para conocer la situación de los bienes naturales en los ejidos. Esto nos permitió transitar de la perspectiva jurídica y agraria de la tierra hacia su concepción como riqueza biocultural territorializada, herencia —regalo— de las y los ancestros, misma que fue interpretada con las y los compañeros tseltales como *sc'ulejal bahlumilal*. A partir de esta categoría, las mujeres expresaron aspectos importantes en su lucha por la tierra en varios momentos, entre ellos su carácter vivo (*cuxul*), y de sagrada madre, quien al igual que los seres humanos, siente (se entristece, enoja, se alegra), come, bebe, se comunica y tiene el poder de decidir: "la bendita agua se enojó y se secó [el manantial, porque no le mostramos respeto]" (CIDECI, 2019); "El viento cuando pasa en la milpa y lo tira, es porque hay un enojo; eso es porque no te acuerdas de Dios, no hay respeto".

En su sentido amplio como territorio, las mujeres también compartieron elementos de su concepción del espacio tiempo, que cobra una resistida vitalidad en las ceremonias al inicio de los ciclos agrícolas o del agua como en las cruces sembradas en los cafetales, traspacios o en las cuevas de los cerros. Al respecto, en un taller realizado con las compañeras tseltales de la zona Selva en mayo de 2019, las compañeras ch'oles compartieron lo siguiente:

En la cueva de San Juan y San Miguel, ahí lo vamos a pedir para nuestra milpa, nuestro cuerpo. Está vivo [la cueva] porque hay un cuidador. Antes de que vamos, lo avisamos que vamos a llegar. Ya cuando vamos don N que sabe hablar, dice: "Vienen mis hijos a hablar si haces favor de sacar tu perro" —es una víbora que es su perro— y le dice: "Salte, con todo respeto, porque van a entrar mis hijos". Antes de que lleguen en la puerta llevan su vela, ahí está en la cueva jabalí, tepezcuinte, venado; ahí están las víboras, pero no podemos tocar. Formamos las velas y no los podemos tocar. El señor que está hablando lo transmite, el sentido, el respeto. El agua ahí está frío-frío, si estás enferma llegas a sanarte. No vamos a ir cualquier mes, es este mes de mayo.

Es aquí donde, en el margen de la modernidad hegemónica, cobra centralidad la importancia que los grupos en resistencia confieren a las y los *cuxul ants winiquetic* que nacen con el don para realizar el

diálogo ritual y el ofrendar a *ch'ul jme'tic* y a Dios, sin embargo, este trabajo de servicio es ahora sostenido por pequeños grupos al interior de las comunidades.⁷⁹ También es importante que los rituales se hagan completos, es decir, desde el corazón, la congruencia del cuidado y con los elementos rituales necesarios “para que nuestra palabra sea escuchada”. Ahora bien, no se trata de un asunto meramente discursivo, puesto que *ch'ul jme'tic* no puede ser engañada como las personas, porque en tanto madre, existe un vínculo profundo entre el corazón, el pensamiento y las acciones del ser humano con la Tierra.

Sobre este don, que no cualquier hombre o mujer puede poseer, una compañera refirió: “El don, el regalo lo traemos desde que nacemos, desde nuestro vientre, lo transmitimos. Quien sabe curar lo trae de nacimiento, lo soñamos”. En el mismo sentido, de acuerdo con Reybel Pérez Cruz (2020), los sueños son a la vez un espacio de encuentro y un medio de comunicación entre el *nahual* de los seres humanos y *te Ajawetic*; más aún, son considerados por *te cuxul ants winiquetic* como la escuela donde se les enseña y advierte lo que deben hacer y mejorar para una ‘completa’ muestra de respeto (*iche'l ta muc'*); de lo contrario, se irán a otro lugar donde les ofrecen ‘una casa’, llevando consigo la riqueza que constituye la vida misma: el fluir del agua, el crecimiento de las milpas, el calor del espíritu.⁸⁰

⁷⁹ Asociado al hecho que cada persona nace con su *nahual*, como energía o fuerza (rayo, viento, jaguar) con sus propios dones y capacidades que le acompañaran durante toda su existencia en el mundo, y que cumple una función importante dentro de la comunidad. Hay quienes nacen con un don para servir en bien de la comunidad, cuidarla, protegerla, curar a las personas, pedir por el bienestar de los alimentos. Sin estas personas la comunidad empobrece, no hay suficientes alimentos, salud, etc. También quienes hacen mal a otras personas, que no saben curar, a quienes no les gusta que les falten al respeto y son vengativos (Pérez, 2020: 72-73).

⁸⁰ Reybel refiere que los *Principales* del Ejido Emiliano Zapata en Yajalón, Chiapas, dicen que los sueños son como la escuela donde se enseña cómo comportarse con el entorno, al indicarles lo que hicieron bien y lo que hay que mejorar en el ritual. Para dar un ejemplo de lo anterior, retoma el sueño que alguien tuvo luego de la ceremonia que realizaron el 12 de mayo de 2017, en la cima del cerro de *Ahc'abal nah*; en este sueño una mujer le reclamaba que se estaba atragantando porque faltó el *pox* (trago), en la ofrenda. Describe otro sueño, en el cual a un joven se le presentó una mujer quien dijo que no se sentía respetada y ya había juntado a todos sus hijos “para irse a un lugar donde le están ofreciendo una casa verde cerca de Bachajón”, la interpretación de Reybel, quien vive en este ejido, es que este sueño refiere a las riquezas del pueblo, en este caso particular puede interpretarse como la advertencia de que al irse *te Ajaw* se separará el ojo de agua, habrá sequía.

Lo anterior abarca a la falta de armonía en la familia, el divisionismo al interior del ejido y el cuestionamiento a *te cuxul ants winiquetic* que se emborrachan durante el ritual, por ejemplo, en las ceremonias de la Santa Cruz (3 de mayo), o al inicio de la siembra para la protección de los cultivos, de ahí que *te Ajawetic*, ya no los escuchan y “nuestra petición será rechazada” y “por eso vemos que ahora [mayo de 2019], no hay lluvia y no va a crecer nuestros cultivos”.⁸¹ Es por ello que en Peña Limonar, donde a diferencia de otros ejidos de la zona se reconoce públicamente que hay mujeres *cuxul*, se les considera confiables para el diálogo ritual porque no se alcoholizan. Es importante señalar que, en el pasado, *te cuxul ants winiquetic* se consideraban importantes —y de cierta forma hoy— para la reconciliación y el perdón, acción que se ha visto desplazada por el cobro de la multa que llevan a cabo las autoridades civiles, por lo cual se considera que se generan resentimientos y enemistades, en lugar de la armonía comunitaria. Situación que se tensa aún más con las formas clientelares de los partidos políticos y los programas sociales.

En un taller sobre manejo agroecológico de plagas en Coquilté’el, una compañera tseltal del colectivo Las Gaviotas expresó (junio, 2019): “La tierra tiene su *Ajaw*, su alma, cuando usamos los químicos, a la tierra no le gusta y por eso no da. *Te Ajawetic*, son quienes cuidan a la tierra, la mantienen viva”. Y es que usar agroquímicos, cuyo uso refieren que se intensificó a raíz de la implementación del Procampo en la región, es considerado además de dañino para la salud humana, como la acción de envenenar a *ch’ul jme’tic*. La dificultad para dejar de usarlos se observa en el hecho cuestionado de que incluso los cargos eclesiales *jCanan Nantic lum K’in al* los siguen empleando, aun cuando promueven su sustitución por técnicas agroecológicas. Además, sobre esta situación, mientras hacíamos un recorrido por los cafetales en Coquilté’el, un compañero nos indicó que no se podía tomar agua del arroyo que atraviesa su cafetal ya que aun cuando se veía limpio y él no utiliza agroquímicos, sus

⁸¹ Se trata de guardianes, dueños o encargados de Dios, con representación masculina o femenina, que cuidan el *yalac’ Ajaw* (tesoro/riqueza) en los lugares sagrados y a quienes junto con *ch’ul jme’tic* se les pide permiso para trabajarla o usarla y bendiciones para la subsistencia; estos cobran forma en animales como la serpiente o el jaguar, de fuerzas sobre naturales como el rayo, el viento o en hombres o mujeres mestizos.

colindantes sí; situación que también fue advertida por las compañeras de los colectivos en el CIDECI-UNITIERRA.

A partir de lo anterior, también se cuestiona el accionar de los partidos políticos, de los gobiernos en los distintos niveles y sus programas, e incluso el de la Misión y el del CDMCH, cuando se considera que su trabajo se aleja de los principios éticos, morales y políticos asociados al buen vivir. De acuerdo con Villalobos (2020), en su labor con la iglesia y desde el ámbito comunitario ejidal, hombres y mujeres tseltales en gran medida han sido influenciados en la construcción de sus distintas subjetividades, sin embargo, también tienen la posibilidad de analizar su relación con la Misión de Bachajón e impulsar, a través del diálogo y la negociación en un contexto asimétrico de poder, sus propias perspectivas, propuestas y estrategias para cambiar sus propias realidades. Así como de establecer otras relaciones políticas como es el caso de las mujeres articuladas al CDMCH.

En los últimos años, dos de los cuestionamientos hacia la Misión de Bachajón por parte de su base eclesial, tienen que ver con su apertura hacia los programas del gobierno de la 4T y el giro de su política social a una de carácter empresarial en los procesos impulsados. Al norte de Ocosingo, donde se ha expandido el Programa Sembrando Vida, en junio de 2019 un diácono nos refirió que como trabajadores de la iglesia eran visitados por personas conocidas que fungían como representantes locales del programa para persuadirlos de incorporarse a este “con su gente”, decisión que tiene un cargo moral y una implicación política, si consideramos que parte de la resistencia es el rechazo a los programas oficiales. De ahí que, quienes ya lo habían aceptado, estaban dejando de asistir a los cursos regionales de la Misión.

En los colectivos de mujeres la importancia que se confiere a los rituales agrícolas y al buen trato hacia la tierra y a la vida libre de violencias, constituye principios organizativos de lucha cuya potencialidad política va dotando de nuevos sentidos al trabajo de servicio para la vida en comunidad. Ello, a contracorriente del sentido hegemónico del parcelamiento de la tierra asociado a las políticas y programas gubernamentales por el cual “antes [la tierra], era común, ahora ya tiene su papel” y “[En los hombres], sale de su pensar, de su corazón, que la pueden vender, de que son dueños”. En este sentido,

es posible señalar que la concepción de *ch'ul jme'tic* constituye una fuerza mítica, una semilla de la que germina un sentido de justicia socioambiental que se nutre con el de los derechos humanos y el de los derechos de las mujeres, con los cuales no siempre se complementa, por ejemplo, cuando este adquiere un carácter positivista y liberal.

En todo caso, las mujeres vindican la integralidad de los procesos sacionaturales frente a la primacía de la propiedad privada, impuesta por el Estado con leyes y normas de carácter neoliberal en el régimen de propiedad social para el control mercantil (tenencia, acceso y disfrute) de los bienes naturales. Esta integralidad constituye el núcleo de su resistencia y lucha por la defensa de la vida, desde donde germina la construcción de un sentido de justicia basada en una relación simbólica, material y afectiva con la *ch'ul jme'tic*, que se afirma en contra de las separaciones de la modernidad capitalista y de la imposición de la mediación patriarcal (Gutiérrez, 2018).

La madre tierra como herencia o regalo de las-os ancestros-os

En el diagnóstico a nivel comunitario que realizamos el CDMCH, el Grupo Tierra y los colectivos de mujeres sobre su relación (saberes, principios y valores) con la tierra y la situación de sus bienes naturales en sus localidades, fue significativo que las mujeres no plantearon como una reivindicación importante y propia el ser reconocidas como propietarias titulares de la tierra en su acepción neoliberal. Esto no significa que ellas no luchen porque se reconozca su derecho a la tierra, sino que, en primera instancia, la defensa de ésta no se da como posesión sino como sostén de la vida misma, por el derecho a disfrutar de la madre y defender su territorio para contar con un lugar para vivir y trabajar, y abrazarla en la muerte.

De manera constante, las mujeres refirieron que la costumbre es que la parcela ejidal se hereda por la línea paterna “aunque ellos no cuidan a sus padres y las mujeres sí”. Esto debido a que, en el ámbito local, la violencia estructural de la titulación individual de la propiedad social y la herencia patrilineal de la tierra se refuerzan como aspecto de la vida comunitaria que —en primera instancia— atañe a los hombres y, en consecuencia, limita las posibilidades de acceso de las mujeres a

la tierra: "A mí me dejó un pedazo de tierra mi papá; no me dejó tres o cuatro hectáreas. Solo me dejó donde tengo mi casa [es suficiente], con que me deje donde yo vivo y pueda sembrar un poco de alimento."

Al mismo tiempo, un reclamo recurrente hecho por las mujeres es que, por motivos históricos y culturales, los hombres han heredado la tierra de generación en generación, que ni las autoridades ni la comunidad reconocen su derecho a tener tierra y que en la asamblea ejidal no se respeta la participación de las mujeres, ya que se cree que los hombres son los únicos que pueden dar su opinión al poseer a su nombre los certificados agrarios o parcelarios. Y denuncian que si bien conciben como suyas la tierra que poseen y trabajan con sus esposos o familiares, es igual de frecuente que en el contexto neoliberal de desestructuración de la economía campesina indígena, los hombres reivindiquen para sí la tierra, despojándolas de ese derecho, dejándolas sin un lugar para vivir y trabajar.

Es el caso de una compañera que heredó un solar donde cultiva hortalizas y tiene algunas matas de café, a diferencia de sus hermanos que heredaron tierra de cultivo: "Aquí solo los hombres tienen a sus nombres las tierras. Las mujeres no tienen derechos, no les dan derecho a utilizarlo. Yo pues, siento que, por esa costumbre, que solamente estoy prestando la casa donde vivo. ¿Qué podemos hacer las que hemos nacido aquí? No somos dueñas de las tierras" (Coquilte'el, noviembre, 2018). Podemos señalar que la primacía de la propiedad privada en la certificación de la propiedad social, ampliamente rechazada en la región es un eje clave para comprender la reconfiguración de las relaciones de poder dentro y fuera del ejido, al exacerbar la desigualdad en la complementariedad.

En cambio, la riqueza biocultural (*sc'ulejal bahlumilal*) es, como se ha dicho, un regalo de Dios, herencia de las madres/padres (*jme'jtatic*). El diálogo construido con las mujeres a partir de lo anterior permitió que en los talleres y encuentros no solo reflexionáramos a la tierra como tenencia o propiedad, sino como su derecho a disfrutar de la *madre* y los bienes naturales, también de la riqueza de los saberes y las prácticas de cuidado que trascienden los límites impuestos por el cercamiento de la tierra y la transmisión patrilineal de la herencia. En los colectivos refirieron que han venido *perdiendo* el regalo de sus ancestros: las

riquezas en el sentido del *sc'ulejal bahlumilal*, entre ellas, la sabiduría y el don para dialogar con *te Ajawetic*, que les permitía a las comunidades tener una relación de cuidado y respeto con la naturaleza (animales, ríos, montañas, la tierra misma).

Dicho de otro modo, la reflexión en torno al cuidado de *ch'ul jme'tic* y al *sc'ulejal bahlumilal* amplía el campo de acción política de las mujeres en su lucha por la defensa de la tierra-territorio, al posibilitar la reformulación de principios organizativos de lucha en múltiples planos desde concepciones, saberes, valores y prácticas holísticas, descentradas de la perspectiva jurídica y agraria, que como se ha referido, se encuentra regulada por leyes y normas de corte liberal que otorgan primacía a la propiedad privada, incorporada en la titularidad del derecho a la parcela ejidal.

En los ejidos de San Sebastián Bachajón y Peña Limonar, en diversos momentos las mujeres expresaron su preocupación por la precarización de la vida debido a la disminución de las montañas, la escasez de leña, la erosión de los suelos y la presencia de plagas que afectan el cultivo y la cosecha de maíz, frijol y café; así como la menor disponibilidad y acceso al agua (en Bachajón más que en Peña Limonar), de plantas silvestres alimenticias y medicinales, y de animales silvestres; también el despojo de la tierra o su cercamiento (ya tienen dueño), como expresión de las políticas neoliberales. Las reflexiones en torno a las problemáticas ambientales tienen como referente la abundancia a la que tuvieron acceso cuando fundaron los ejidos o rancherías, debido a la rica biodiversidad de la Selva Norte en relación con el hecho de que muchos de los animales, plantas y árboles que llegaron a conocer ya no existen o son muy escasos: "Ya nos vemos muy pobres porque ya no tenemos como cocinar nuestros alimentos" (Coquilte'el, 2018).

El 27 de junio de 2019, como parte de las actividades del Encuentro Amor, Cuidado y Derechos de los Pueblos sobre su Patrimonio Biocultural⁸² realizado en el CIDECI en San Cristóbal de Las

⁸² El nombre de este encuentro se construyó en las reflexiones entre el grupo del CESMECA y el CDMCH del análisis de los diagnósticos comunitarios y, en particular, de los talleres realizados sobre el patrimonio biocultural. En ellos fue interesante transitar del debate sobre la tierra como recurso, su uso y usufructo a su concepción multidimensional como alimento del cuerpo, como sangre y espíritu.

Casas, desde el CDMCH y el Grupo Tierra del CESMECA-UNICACH se hizo una invitación a los diversos colectivos de mujeres a presentar su patrimonio biocultural, interpretado como las riquezas o el regalo que les dejaron sus ancestros. Para ello, en la zona Selva Norte hicimos talleres previos con los colectivos de mujeres para reflexionar sobre el tema y se les propuso que plasmaran en mantas colectivas lo que ellas consideraran que constituye la herencia de sus ancestros. Las reflexiones en torno a la importancia del patrimonio biocultural y de la tierra como sustento de la vida se observan en las palabras de una compañera, al presentar en el CIDECI-UNITIERRA, la manta de Coquilte'el elaborada para la ocasión (27 de junio de 2019):

Representamos nuestra riqueza biocultural. No estamos hablando del dinero, no es cuestión económica, sino cómo de generación en generación nos fueron transmitiendo sus formas de trabajo y conocimientos. Aún vive, aún está en nosotras la lengua, sus cantos, músicas, bailes en cuestión de la cultura. El respeto a la *madre tierra* desde la siembra, el culto a la siembra; no se usaban los agroquímicos, se tenían las propias herramientas de trabajo. El respeto al ojo de agua, el culto cada tres de mayo. Todo esto permanece, aún está en nuestras comunidades, cómo cuidamos nuestras semillas como el maíz, lo conservamos para que no se pierda, la variedad de los frijoles. Todo esto está sufriendo amenaza. La ideología y el conocimiento de los abuelos se han ido perdiendo.

Bajo esta perspectiva, en el viraje de los procesos de la defensa de la tierra a procesos en defensa de la vida en la zona Selva Norte, es posible considerar que la propiedad social aun cuando duramente golpeada por la violencia estructural del sistema capitalista y por los gobiernos neoliberales o precisamente por ello, constituye una de las bases para la reconstrucción de tramas comunitarias (Gutiérrez, 2018), que retomen el carácter simbólico, ancestral y sagrado de la tierra y las riquezas bioculturales heredadas, así como la erradicación de las violencias para vivir bien en comunidad. En este sentido, aun cuando algunas/os autores consideran que el tipo de propiedad no es determinante para la vida comunitaria (Robles, 2000), si lo son la noción de comunidad y el vínculo orgánico con la Tierra.

Sin embargo, en el ejido existen diversos planteamientos de lo comunitario y del papel de las mujeres en ellos, como el que se construye

en torno al ejido, el que se formula desde la Misión de Bachajón, el que se gesta desde el proyecto zapatista de liberación nacional, así como el que se plantea desde la mirada feminista y la incidencia jurídica y política del CDMCH, sin obviar el Proyecto de Nación, ahora impulsado por la Cuarta Transformación (2018-2024). En estos planteamientos se amalgaman concepciones y percepciones precolombinas de lo sagrado, lo espiritual, lo holístico y de su uso material, con los postulados del catolicismo en su vertiente india de la teología. En ellos, se encierra una fuerza mítica importante en la construcción de horizontes de deseo ante el deterioro neoliberal, biológico y cultural que amenaza la reproducción social campesina indígena.

El ofrendar a *ch'ul jme'tic* y el altar maya

En la zona Selva Norte las ceremonias del ofrendar a *ch'ul jme'tic* y el altar maya constituyen dos de los elementos simbólicos y políticos de especial importancia en los distintos grupos que en la actualidad impulsan procesos de autonomía y autodeterminación indígena; en los que el profundo afecto y respeto (*sc'uxul o'tanil/c'uxat ta co'tan*), a *ch'ul jme'tic* y el cuidado de la riqueza biocultural (*sc'ulejal bahlumilal*), son pilares del buen vivir con respeto en comunidad (*lequil cuxlejal-ich'el ta muc'*). Es el caso de la iniciativa de Gobierno Comunitario Indígena que el Modevite viene gestando en el municipio de Chilón, de las bases zapatistas en el plano regional y, de los colectivos de mujeres articulados al CMDCH en el ámbito comunitario ejidal.

El ritual del ofrendar a *ch'ul jme'tic* puede comprenderse como una representación de la filosofía indígena de vida, amalgamada con los postulados del catolicismo, con al menos seis características, en los grupos que lo politizan:

- i) La intersubjetividad basada en el carácter vivo y sagrado de la tierra que manifiesta su presencia y ejerce poder a través de fenómenos sacionaturales que incluyen el sueño como revelación de la vida personal o colectiva;
- ii) La posibilidad del diálogo con te Ajawetic para orar y agradecer por el bienestar colectivo y la armonía comunitaria ya que estos no conceden las peticiones solo para el beneficio personal;

- III) La congruencia práctica que exige el respeto, cuidado y amor hacia *ch'ul jme'tic* (depende de ella sin agredirla);
- IV) El carácter común de los lugares sagrados en los que la ceremonia se lleva a cabo, cuevas o grutas en los cerros, considerados como una puerta o ventana para orar y agradecer por la subsistencia;
- V) Su pervivencia deriva de las enseñanzas de sus ancestros y las revelaciones en los sueños que no se limitan al credo de la Iglesia católica ni a su vertiente de teología india o la pastoral de la *madre tierra* que de ella encarna;
- VI) Se ora por el sustento de la familia y la comunidad no para "hacerse ricos".

El ritual del ofrendar a *ch'ul jme'tic* se lleva a cabo en los lugares sagrados, hacia el 3 de mayo y en el tiempo de siembra de maíz y frijol o cuando se considera necesario, con la intermediación de *te cuxul ants winiquetic*, personas que no necesariamente pertenecen a la estructura de la Misión de Bachajón y, en cambio conocen y viven la espiritualidad que se tiene hacia *ch'ul jme'tic*. De acuerdo con Reybel Pérez (2020), las personas toman el lugar como Principales *cuxul ants winiquetic* cuando llegan a una edad mayor, velan por la comunidad, es decir, la acompañan con sus consejos acerca de la relación con el mundo socionatural y el universo.⁸³

En el caso de Tim y Corostic, el mes de mayo, se tiene la 'costumbre' o 'tradición' de ir al cerro sagrado para realizar la ceremonia del agua; los meses de septiembre y octubre en particular, se llevan a cabo las ceremonias del ofrendar a la *madre tierra* y pedir a Dios por los cultivos o agradecer por las cosechas. En casos como el de Coquilte'el estas ceremonias se llevan a cabo en la iglesia, y en el caso de los ejidos de

⁸³ Reybel recupera el testimonio de su bisabuelo en el ejido Emiliano Zapata, municipio de Yajalón, Chiapas: "cuando se despertaba y levantaba de la cama, se arrodillaba en dirección al sol, agradecía a Dios, teniendo como referencia al sol por el espacio que se le fue prestado para descansar; de la misma forma le agradecía a la *madre tierra* por el mismo lugar donde había descansado. A la *madre tierra* le pedía un día más de vida, le rogaba a Dios que fuese un día más de bendiciones, que bendiga todo lo existente en este mundo; también pedía permiso a la tierra y a los guardianes porque él iniciaría a caminar los caminos donde escucharía de nuevo los pájaros. Pedía perdón porque otro día iba a necesitar de lo que hay en la tierra y por la necesidad que tenía de lastimar a otros seres vivos" (Pérez, 2020: 58). "[...], se arrodillaba en la dirección del sol poniendo sus 13 velas para pedir un nuevo día y cuando la madre luna se hacía presente se arrodillaba encima de su cama, se postraba ante ella para pedir sabiduría y protección en las noches [...]" (Pérez, 2020: 66).

la Selva en las parcelas, solares o potreros. El sentido colectivo de esta acción se observa en las palabras de una compañera de Tim: "llevamos maíz, puerco, tortillas para comer en la mañana y en la tarde. Llevamos un costal o un morral de maíz y frijol, no un poquito. Eso se reparte entre los que asisten; el maíz no se reparte, donde hay enfermo le van a dejar el maíz". En los últimos años, también se ha comenzado a realizar la fiesta del elote en las ermitas, para celebrar su importancia para toda la familia y la comunidad.

A través del ofrendar, estos *Principales* hacen regalos a *ch'ul jme'tic*, a *te Ajawetic* y a Dios (vela, incienso, trago, pozol, tortilla, puro) y agradecen por la vida (*cuxlejailil*), por los animales (*scuxlejajal chambalametic*) y por los alimentos (*we'el uch'elil*); e incluso, se ora por la protección del territorio en contextos donde existen amenazas de los proyectos extractivistas, adquiriendo una relevancia actual en que se politiza la defensa de la vida ante estos. A nivel regional, las ceremonias no son bien vistas por toda la comunidad ni los *Principales* ahora son tomados en cuenta en todos los ámbitos de la vida, ya que sin distinción suelen ser estigmatizados como brujos (causantes de enfermedad, muerte), motivo por el cual llevan a cabo su función de forma oculta, más aún las mujeres. Al reflexionar sobre esta situación una *jNantic* de Peña Limonar y otra compañera expresaron lo siguiente:

Nuestros abuelos *no tenían la biblia* para pedir, ellos les salía del corazón para pedir por sus animales, no se les moría, había mucha abundancia. Yo todavía viví así, vi abundancia, no vi que se acabaran los animales porque siempre pedíamos a la tierra. Utilizaban el trago para darle a la tierra para ofrendar en el potrero, ahora ya no hay nada porque ya no se acuerdan del trabajo de nuestros abuelos. Lo pisotearon porque nuestros abuelos sabían trabajar completo, le hablaban a Dios y les daba la bendición, había muchos alimentos, verduras, animales. Ahorita ya estoy muriendo de hambre y eso les digo a mis hijos que antes yo no me moría de hambre y ahorita ya estoy sufriendo de hambre. Les comenté que antes comía jabalí, y les decía que ha cambiado nuestra forma de vivir. (Junio, 2018).

Las mujeres no podemos ir a hacer el ritual, no podemos aprenderlo así nada más porque quienes lo hacen son lo que ya tienen un don, tienen el don para comunicarse con los espíritus de la tierra, de hablar con ellos. Por eso, aunque yo sepa rezar y quiera ir a hacer el ritual, sí, puedo juntar a mis compañeras, pero no va a funcionar, porque no va a escuchar la *madre tierra*. (Junio, 2018).

A través de estos cuestionamientos, vemos cómo se asume el hecho que el modelo campesino indígena de la tierra fue subsumido por la agricultura capitalista; también se sientan las bases de una lucha contra la degradación de los suelos y el cultivo de alimentos sin agroquímicos, cuya aplicación generalizada además ha implicado que muchas plantas alimenticias ya no se encuentren con facilidad. Ante una realidad material de gran deterioro biocultural, una compañera del Colectivo *Xanich'* cuestionó en un taller (mayo de 2019):

Vi cómo mis abuelos hacían el ritual, en temporada de calor lo hacían, ahora no se hacen, pedimos que se haga porque se está acabando nuestro sustento. Ahorita el problema es que muchos ya trabajan con los químicos, pero trabajamos con los químicos y vamos a rezarle, entonces no conuerda, es como si me queman y vienen a ofrecerme comida. Mi abuelo, en temporada seca, iba con su cuarto de trago y antes de hincarse le daba a la *madre tierra* para pedirle permiso antes de trabajar. Le decía "mañana voy a venir a trabajar sagrada tierra, sagrada madre, espero que no haya bejucos para no tropezarme". Después en la segunda visita le pedía perdón porque iba a quemar la cara de la tierra y les pide a los dueños que no se vaya el incendio, y en la tercera visita ya iba con el pollo para sembrarla y pedir la cosecha. Ahorita no se hace porque todo depende de los químicos.

El altar maya en la zona Selva Norte es parte del proceso de la teología india mayense impulsada por la Diócesis de San Cristóbal y la Misión de Bachajón, que cobra especial relevancia con la creación de la Pastoral de la *madre tierra* en el contexto de las amenazas neextractivistas en la región. Este altar suele realizarse dentro de la ermita en reuniones, procesos y eventos importantes relacionados con la Misión de Bachajón, a cargo de los Diáconos, Pre Diáconos o Catequistas, quienes realizan el discurso ritual; siendo un criterio de elección el estar casados.⁸⁴ Dentro de esta estructura de cargos, se creó la figura de Principal,

⁸⁴ El altar maya consiste en un círculo en el suelo hecho con hojas de palma, en el que con velas de color se simbolizan los cuatro puntos cardinales (roja donde sale el sol, negra donde se oculta, amarilla hacia el sur y blanca para el norte), que a su vez son adornados con flores y diversos alimentos que provee la tierra, también el centro de la tierra (vela verde) y el cielo (vela azul). En el medio se colocan símbolos cristianos, como la Virgen de Guadalupe, una Cruz o la Biblia.

hombres y sus esposas a quienes la Misión de Bachajón les confiere el cargo de acompañar a los Diáconos; de menor edad respecto de *te cuxul ants winiquetic*, son elegidos por su forma de vida ejemplar (no tomar alcohol, por ejemplo), sin que necesariamente hayan nacido con el don del diálogo ritual.

El altar maya es a la vez una representación del mundo y un medio para fortalecer la espiritualidad de la comunidad indígena en su relación con Dios para pedirle por la salud, el bienestar, los alimentos y la protección del territorio. Este altar ha tomado un lugar importante en el discurso y práctica de los cargos eclesiales, no obstante, también constituye la institucionalización de la relación profunda con la Tierra, encausando la construcción de lo propio tselal en este caso, al marco del catolicismo. En los últimos años, esta ceremonia se ha realizado como parte del posicionamiento político, como sucedió en Tuxtla Gutiérrez en la megaperegrinación del 20 de agosto de 2019, cuando algunos diáconos se encargaron de hacerlo previo al mitin, mientras los sacerdotes jesuitas observaban.

Ante las problemáticas ambientales que enfrentan, las mujeres en los distintos colectivos consideraron que es vital recuperar el ritual ya que en la actualidad “no se hace porque muchos de los cargos religiosos ya no les parece bien”. En las reflexiones en el colectivo Balam, una compañera refirió al respecto (mayo 2019):

Ya no sabemos cómo mostrar el amor a la *madre tierra* porque ya no hacemos lo que hacían nuestros abuelos, ahorita trabajamos con puro químico, *antes no había catequista, no había cargos eclesiales, pero sabían pedir los alimentos, ahora ya no sabemos*. Nuestros abuelos iban a una cascada a pedir por eso había los alimentos, había como una colectividad armónica.

Es la búsqueda de la congruencia, la lucha contra las contradicciones que les alejan del buen vivir, la que impulsa la lucha de las mujeres en los colectivos:

Que se tome en cuenta como se hacía antes los rituales porque la lluvia es parte de nuestra vida, como era antes cuando pedían para que venga la lluvia, para que llueva. En la comunidad se están organizando para ir a un cerro y pedirle a Dios que llueva, como ya dijeron las compañeras que se ha

perdido esa costumbre, no sé la causa, pero ahorita se quiere recuperar, lo que se quiere es que la cuidemos, amemos y trabajemos.

El derecho colectivo de los pueblos a tener, cuidar y defender su riqueza biocultural

En el ejido ch'ol de Agua Dulce, las compañeras de los colectivos *Xanich'* y *Balam* nos reunimos en junio de 2019, para dar continuidad a los talleres de reflexión sobre las riquezas bioculturales, regalo de Dios, herencia de las-os ancestros-os. A diferencia de los talleres de análisis de la propuesta de Tenencia familiar de la tierra, el abordaje sobre la importancia de la defensa de 'nuestras riquezas', comprendidas como *sc'ulejal bahlumilal*, generó un importante diálogo entre las participantes:

Manuela (tseltal):

Toda la riqueza de nuestro territorio es porque ahí vivimos, ahí nos mantenemos, son de nuestros hijos. Están los animales, hay montañas, hay árboles y con ellas respiramos, por eso la defendemos. Si los empresarios vienen a comprarlas, ¿a dónde vamos a ir? Si no la cuidamos, ¿qué vamos a hacer sin ella?

Juana (tseltal):

Es importante cuidar nuestra tierra porque hay muchas riquezas, hay lagunas, agua; las empresas nos la quieren quitar y si permitimos que nos la quiten podemos morir. Por eso es importante que la cuidemos y nos organicemos.

María R (ch'ol):

En ch'ol decimos *kux-täl-el* que significa la vida, lo que nos mantiene vivos, gracias a la tierra y las riquezas que hay en ella, nuestra *madre tierra*. También están nuestros conocimientos, el cuidado.⁸⁵

⁸⁵ En el vocabulario de la actividad ritual y ceremonial ch'ol, "hay otros sustantivos de interés que no son títulos de cargos religiosos o rituales. Un amplio conjunto de ellos tiene que ver con conceptos del alma y de la naturaleza tripartita del hombre, el cual según la concepción tradicional consta del *ch'ujlel* 'alma', el *bäk'tal* 'cuerpo' y el *wäy* 'animal compañero'. Esta tríada de entidades ha sido imbuida de 'vida' *kux-täl-el* (con base en la raíz verbal de posición *kux* 'estar vivo')" (Josserand y Hopkins, 2016:31).

María (ch'ol):

Existen partes del país donde no hay agua. Cuando entraron las empresas comenzaron a llevar el agua para venderla, como la Coca-Cola; si nosotras no la cuidamos vendrán las empresas a quitárnoslas y ya no podremos vivir bien.

Antonia (ch'ol):

Cuando hablamos del territorio pensaba que sólo era de la tierra, de lo que sembramos; no sabía que cuando decimos territorio incluye nuestra lengua, nuestro traje. Sin el territorio ya no tendríamos vida. Muchas veces ya no hacemos nuestras oraciones en las cuevas, los ojos de agua se van perdiendo. Tenemos que seguir hablando nuestra lengua, a mí me daba pena hablar mi lengua, pero es importante y que también les enseñemos a nuestros hijos. Somos campesinas porque sembramos, trabajamos la tierra. *Kuxul* quiere decir que estamos vivas, no sólo yo, sino todas las personas, pero es gracias a que cuidamos el territorio.

A la pregunta de dónde vienen todos esos conocimientos, señalaron:

Sebastiana (tseltal):

Nuestros ancestros no tenían Biblia, ellos respetaban tanto lo que está arriba como lo que está abajo, tomaban en cuenta los puntos cardinales, esos son los conocimientos que transmitían a los hijos. Los conocimientos vienen de nuestras-os abuelas-os, ellas-os nos enseñaron muchas cosas, ellas-os cuidaban nuestras tierras, nuestro territorio, nuestras montañas. Ahora ya cambió, hay dificultades, por ejemplo, este año no hubo mucha agua porque ahora no la cuidamos como lo hacían antes nuestras-os ancestros-os.

Manuela (tseltal):

Nuestras-os ancestros-os creían mucho en el sol, la luna, la *madre tierra*; esas eran sus costumbres, se transmitían de generación en generación.

María (ch'ol):

*Tyälel*⁸⁶ es el don, el regalo, lo que traemos desde que nacemos, como cuando somos mamás que traemos a nuestros hijos, así son los conocimientos. Por ejemplo, las que saben cómo curar lo traen desde su nacimiento. También

⁸⁶ Una actividad religiosa fundamental entre los pueblos ch'oles "es dar ofrendas, que pueden tomar la forma de flores, velas, e incienso de copal (*nich*, *nichim*, y *pom*), o de un regalo (*majtan*) o un servicio (*pät*)" (Josserand and Hopkins, 2016: 33). En el mismo sentido: "*Wäy* es para personas que nacen solamente con el don, con sus *Tyäyel*, literalmente quiere decir que así vienen, o así son." (Cruz, 2014: 103).

desde los sueños nos hablan, sabemos lo que va a pasar. Antes nuestros abuelos no conocían los libros, era con los sueños que sabían qué iba a suceder. Ahora muchas personas soñamos, pero ya no le damos importancia. Así era la transmisión de nuestros conocimientos, con el don y con los sueños.

A la pregunta de cuál es la importancia del trabajo de las mujeres para mantener todos estos conocimientos, las compañeras respondieron:

María (ch'ol):

Hay cosas que reconocemos, por ejemplo, el conocimiento, el cuidado, enseñar a nuestros hijos, a nuestra familia, pero muchas veces no lo ven importante, aunque nosotras como mujeres lo compartamos.

Juana (tseltal):

Los hijos no aprendían solos, las madres les enseñaron. En mi caso, mis hijos se quedaron sin papá, pero yo les enseñé a trabajar la tierra, sembrar el maíz, el frijolar. [...]. Agradezco mucho a las mujeres que me apoyaran. Yo le quiero preguntar a los hombres y los hijos, ¿qué importancia tenemos las mujeres?

Las compañeras del colectivo *Xanich'* siguieron por su cuenta y concluyeron: "Nos dimos cuenta de que a pesar de las divisiones que hay en Peña Limonar, hemos podido conservar nuestro territorio ejidal gracias a la fuerza colectiva, a la organización colectiva". Acordaron hacer un encuentro en la fiesta del patrono San Antonio, el 13 de junio, cuando de los ejidos cercanos asisten a la misa; invitaron a las compañeras de Agua Dulce, San Miguel Canxanil, Nueva Esperanza y del CDMCH.

Entonces, al terminar la misa y con el aval de los trabajadores de la iglesia, Manuela tomó la palabra a nombre del colectivo *Xanich'* —acompañada de sus invitadas, entre el altar maya y el altar del templo, dentro de la ermita— para presentarse y dar la bienvenida. Ellas hablaron sobre la importancia de las ofrendas como agradecimiento a Dios, del gusto que les da juntarse como mujeres. Abundaron sobre las riquezas y regalos de sus ancestros-os, de su derecho como pueblos indígenas a tener y cuidarlas, de la importancia de cultivar sus alimentos sin agroquímicos; de cómo la privatización y el despojo de la propiedad ejidal es latente, de sus repercusiones en las mujeres y sus derechos; del cómo "si nos quedamos sin tierras quienes van a

sufrir son nuestras/os hijas/os que ya no tendrán de dónde sacar sus alimentos, por lo cual es importante trabajar y luchar juntas y juntos”.

Agradecieron que su palabra sea escuchada y valorada por la comunidad y el apoyo brindado para organizarse como mujeres: “Sabemos que como mujeres tenemos derechos, queremos que nos reconozcan nuestros derechos en nuestras familias y nuestra comunidad”. Afuera de la ermita mostraron alimentos que da la tierra e intercambiaron semillas, repartieron carteles, folletos y trípticos elaborados por el CDMCH, relacionados con el impacto del Tren Maya y las zonas económicas especiales, de las propuestas de tenencia, uso y usufructo familiar de la tierra, la soberanía alimentaria y el pleno reconocimiento de sus derechos como mujeres indígenas, incluida la vida libre de violencias. Sin embargo, este proceso se vio tensionado por la masiva aceptación del programa Sembrando Vida en el ejido Peña Limonar, incluidos hijos o miembros del núcleo familiar de las compañeras del colectivo *Xanich'*, y otras diferencias que no pudieron conciliarse; lo que generó que ellas tuvieran dificultades para continuar su trabajo político.

Mujeres y pensamiento nosótrico

La relación entre lengua, cultura y sociedad (Lenkersdorf, 1996) en la lengua maya tojolabal plantea la posibilidad y el reto de la intersubjetividad que no es exclusiva de la sociedad humana porque todo en el universo tiene corazón. El modo tojolabal de ver, vivir, nombrar y de conocer el mundo supone el reconocimiento de que somos sujetos, iguales e interdependientes; esta comunicación dialógica apela a la capacidad de decir, escuchar, entender y respetar, da sentido a la lucha por la dignidad y a la comunidad de consenso en la pluralidad de sujetos con corazón: somos responsables los unos de los otros.

El pensamiento nosótrico es de importancia política para las mujeres indígenas (Tapia, 2018), quienes al reconocerse y reivindicarse como portadoras de un corazón (que abarca la razón, la inteligencia, los recuerdos, la vida) frente al sexismo intercultural e intracultural, reivindican su humanidad compartida con los varones y su capacidad

de pensar, decidir, trabajar, enseñar y hacer cualquier cosa a la par que ellos; por lo cual deben ser tratadas con respeto y dignidad, lo que da lugar a la praxis de respeto y de convivencia "nosotrocéntrica".

En la Selva Norte, este nosotros-comunidad se arraiga en el profundo sentido del respeto, concretado en acciones para el *engrandecimiento del corazón*. El buen vivir es confrontado desde la realidad patriarcal que permea a la vida colectiva y la situación de género de las mujeres campesinas indígenas. Los colectivos refieren que la vida comunitaria no es plena porque como mujeres sufren el machismo (*ya xjach xiwel ta c'otan*, cuando empieza a temer mi corazón), el maltrato (*uts'inel*), de los hombres y la injusticia de las autoridades (hombres); viven con miedo y vergüenza (*mel o'tanil*, cuando se altera el corazón).

Ellas cuestionan las contradicciones entre la concepción del cuidado y las prácticas que dañan a la sagrada Madre, incluidos los programas del gobierno, y plantean acciones para la sostenibilidad de la vida. Lo anterior en su sentido integral y multidimensional que articula el cuidado de los bienes naturales, la alimentación y la salud física, emocional y espiritual con el derecho a una vida arraigada a la *madre tierra*, con respeto, en comunidad y, por tanto, libre de violencias. Desde su mirada no es suficiente hablar del buen vivir fincado en el respeto hacia la *madre tierra* y plantean que en la vida comunitaria se requiere también del respeto hacia las mujeres con reivindicaciones que atraviesan los planos material, simbólico y afectivo, en el ámbito personal, familiar, ejidal y nacional.

La interrelación de los procesos sociales-naturales plantea una reflexión particular ante la innegable degradación biocultural que las mujeres denuncian y su impacto en las actividades destinadas a la sostenibilidad cotidiana de la vida. Frente a estos problemas, las mujeres y sus comunidades tienen el reto de politizar los principios nosótricos en la construcción de la justicia al reconocer la violencia patriarcal vivida como violencia de género hacia las mujeres y como rompimiento de la cultura nosótrica en el plano familiar y comunitario ejidal. Al hablar del cuidado, en distintos momentos, las compañeras tseltales emplearon los términos *scanantayel* y *c'uxubtayel*: el primero alude a sostener, mirar, proteger y hacerse responsable de alguien, además de aspectos subjetivos fundamentales para el cuidado (sabiduría, valores

y principios); el segundo se comprende como reparar, hacer que sane o se recupere aquello que ha sido dañado.

Las reivindicaciones del cuerpo pasan por las reivindicaciones del territorio

Durante un Encuentro regional de Mujeres en la zona Selva, en el que también participaron hombres con algún cargo en la comunidad o en la iglesia, hacia julio de 2019 se trabajó la violencia que se vive en el ámbito familiar, comunitario y estructural, su repercusión en los cuerpos y las posibilidades de acción para la transformación. Sin embargo, el grupo de hombres que participó en este Encuentro Regional no abordó las dimensiones personal y familiar e hizo reflexiones solo sobre el ámbito de la vida comunitaria.

Ellos hablaron de las disputas por la elección del comisariado ejidal en San Jerónimo Bachajón, las dificultades que viven para organizar a la gente para la defensa del territorio pero que sí se junta para las reuniones con los técnicos del Sembrando Vida; del divisionismo en las familias y el ejido, ocasionado por la aceptación y el rechazo de este programa porque les obligan a entregar el plano definitivo y el certificado parcelario para ser aceptados. Entonces, los ejidos del municipio de Chilón, también señalaron la presión del presidente municipal para que firmaran contra los “usos y costumbres” y en aceptación de la súper carretera San Cristóbal-Palenque; que han incluido amenazas de expulsión de Chilón, a los padres de la Misión para que dejen de ir a las localidades e inmiscuirse en situaciones de tierra y territorio.

Por su parte, las mujeres presentaron algunas situaciones que violentan su vida como mujeres y cómo se viven en el cuerpo:

- I. En la cabeza: preocuparse por la familia, la violencia, el alcoholismo, la drogadicción, pensar distinto, no tener ayuda en las labores cotidianas cuando las hijas o los hijos migran;
- II. En el corazón: miedo a decir lo que se quiere expresar para prevenir problemas, por lo que el coraje se queda en nosotras;
- III. En el estómago: no tener fuerzas ni ganas de comer por pensar en los problemas que tienen;

- iv. La espalda: cansancio y dolor por tantos partos y por trabajar más para darles de comer a sus hijos;
- v. Dolor en brazos, pies, ojos y hombros, piernas y nuca.

Las mujeres vincularon sus reflexiones con la afectación a la salud del cuerpo: tragar el dolor, el coraje y el enojo, no poder decir ni hacer nada, ni buscar ayuda, vivir con miedo, tristeza y llanto, así como el no ser tomadas en cuenta; "por las malas costumbres que violentan a las mujeres"; "porque las mujeres estamos en medio siempre de los problemas"; "cuando hay necesidad en los hijos somos las que nos preocupamos"; "somos las que estamos siempre enfrente de la familia"; "los dolores empiezan cuando hay mucho problema en la familia, tanto pensar en el pleito en la casa con el esposo, los padres también son malos".

Abundaron en la violencia del silenciamiento: "el dolor no lo compartimos, sólo lo tragamos todo, sólo lloramos, no buscamos apoyo, pensamos que no podemos; [...], las mujeres nos sentimos presionadas, no podemos levantar ni decir nada, como que vivimos como un patrón"; "sin poder hacer nada, buscar ayuda o poder compartir con alguien, hay mucho miedo"; "las mujeres callamos para prevenir problemas, falta valorar nuestros derechos como mujeres"; "hay mucha violencia en la casa, lloramos, nos enojamos y ahí empieza la enfermedad"; "cuando las mujeres no son consideradas para la herencia de la tierra"; "cuando entre hombres tienen problema sobre la tierra también nos pone triste".

La enfermedad no se reduce al cuerpo físico, abarca su integralidad como mente, corazón y espíritu, así como las problemáticas enfrentadas por la degradación biocultural, al tener que realizar el trabajo para garantizar la sostenibilidad cotidiana de la vida. En la zona Selva el programa Sembrando Vida ha sido un motivo de preocupación para las mujeres en los colectivos de Peña Limonar y Agua Dulce, entre otros "porque en el ejido solo quieren reunirse si hay proyectos que den dinero"; y porque el recurso que están cobrando en su mayoría hombres (\$4,500.00 mensuales), lo están gastando en el consumo de alcohol, al grado que en la zona se suele referir al programa como 'sembrando lata' o 'cheleando vida' en alusión al consumo de cerveza.

La violencia hacia las mujeres y la violencia hacia la *madre tierra*

La interrelación de los procesos sociales y naturales en la subjetividad de las campesinas indígenas de la Selva Norte, como la lucha que asumen contra todo tipo de violencias hacia las mujeres y hacia la *madre tierra*, posibilitan una particular reflexión sobre la tierra-territorio como sostén de la existencia material, simbólica y espiritual de sus comunidades, y como base para el ejercicio de su autodeterminación como mujeres. Hacer un análisis de la violencia hacia las mujeres y hacia la *madre tierra* es dar cuenta de lo que en esa interrelación ocurre con los cuerpos, concebidos en su integralidad como mente, corazón y espíritu. En este sentido, se hace relevante que el uso de la categoría mujeres no eclipse a los cuerpos desde sus emociones, el sufrimiento y las esperanzas y, por otro lado, que no todo se convierta en narrativa social sin cuerpos.

Gutiérrez (2018), considera que la autonomía desde las mujeres y su cuerpo es un derecho que posibilita la reapropiación del mundo dominado por los hombres y muy intervenido por el Estado. En este sentido, el trabajo político del CDMCH ha sido importante para el *engrandecimiento del corazón* de las mujeres. Ejemplos de este son las mantas bordadas por las compañeras de la zona Norte y Altos, con reivindicaciones relacionadas a su derecho a la tierra y el territorio, las cuales suelen colocar en el altar maya, al inicio de algunas de sus reuniones en sus comunidades o en el CIDECI-UNITIERRA, así como las reivindicaciones plasmadas en las bardas pintadas en sus comunidades ejidales, como parte de las actividades del área de comunicación del CDMCH. Entre estas reivindicaciones se encuentran: "No queremos que nos quiten nuestro *madre tierra*", "Yo decido", "Derechos de las mujeres", "Yo no quiero que el gobierno regale tantas cosas porque el gobierno quiere quitar nuestra tierra del pueblo", "En el año 2018 se han acabado los árboles, los cortan y los desperdician".

Imagen 4. altar maya con reivindicaciones bordadas en mantas por las mujeres



Fuente: Archivo CESMECA-CDMCH.

En distintas intervenciones durante el 2018, 2019 y 2020, las mujeres denunciaron el incremento del alcoholismo, del consumo adictivo de la marihuana y la presencia de grupos armados, del acoso sexual, la violencia feminicida y del abandono por parte de los hombres cuando forman otro hogar en los lugares a donde migran. También denunciaron el aumento de las divisiones intracomunitarias o disputas por el control del gobierno local acrecentadas por la presión de los partidos políticos, de los gobiernos municipales y estatales para la aceptación de los proyectos de inversión. Por ejemplo, las presiones y amenazas que los operadores políticos del presidente municipal llevaron a cabo hacia junio de 2020, para que ellas firmaran en rechazo a los “usos y costumbres” y a favor de la autopista, en contra del Gobierno Comunitario Indígena de Chilón.

Cabe recordar que las mujeres asociaron la certificación neoliberal de las parcelas con la tristeza que les genera que las tierras sean privatizadas y el hecho de que los hombres se agencien para sí la tenencia de la tierra y el derecho a decidir sobre los bienes naturales. Han manifestado su preocupación por la precarización de la vida, el deterioro ambiental, el uso de agroquímicos y fertilizantes, por la dificultad para realizar los rituales y el cuidado hacia la *madre tierra*; por la pérdida de hueseras, parteras y rezadoras (pulsadoras) y, por tanto,

del conocimiento sobre las plantas alimenticias y medicinales. Así como denuncian el machismo palpable en lo cotidiano de la vida cuando el esposo tira el plato de la comida, hay golpes, acoso y abandono; la dificultad para que los hombres las escuchen porque consideran que ellas no tienen por qué decidir sobre estos temas y las dificultades que viven para acceder a la justicia en los sistemas positivo, indígena e incluso autónomo.

La magnitud de lo anterior puede dimensionarse en el pronunciamiento emitido por la Coordinadora Diocesana de Mujeres, el 15 de mayo de 2021,⁸⁷ luego de dos días de su reunión de representantes diocesanas del Área de mujeres, agentes de animación y coordinación pastoral de diferentes zonas de la Diócesis de San Cristóbal, en el cual denuncian el aumento del alcoholismo, el consumo, siembra y venta de droga, el alquiler de las tierras y ríos a empresas y personas extranjeras “quienes representan intereses extractivistas y de despojos de nuestros bienes naturales”. Situación que, denuncian, ha generado más violencia económica, física y psicológica (maltratos, humillaciones, discriminación), hacia las mujeres, niñas, niños y personas mayores, así como “la negación de nuestros derechos y participación en las diversas situaciones de resistencia que se van viviendo en nuestros pueblos y en la iglesia de la que somos parte”.

Al mismo tiempo, hacen un exhorto para que “nos ayuden a superar los intereses que buscan dividirnos y confrontarnos para que así más fácilmente nos despojen de nuestra tierra y territorio”. Por último, reafirman su compromiso de trabajar la palabra de Dios con *ojos, mente y corazón* de mujer para aportar a la unidad, y vivir con respeto, superando las diferencias, aprendiendo a escuchar y dialogar con la sabiduría y la fuerza que “nos viene de la palabra de Dios”. Advierten que el maltrato y la marginación a la mujer es contrario a su dignidad humana y a la voluntad de Dios. En este contexto, podemos observar que si bien en la región se ha generalizado el conocimiento de que las mujeres tienen derechos, en las reuniones de trabajo las compañeras

⁸⁷ Codimuj Mujeres (15 de mayo de 2021) Muro [Página de Facebook] Nuestra palabra de mujeres ante las violencias. Recuperado el 13 16 de mayo de 2021.

de los Colectivos han referido las dificultades o la imposibilidad que viven como defensoras de derechos para el acceso a la justicia cuando son violentadas, que van desde el ámbito familiar al comunitario-nacional.

Por su parte, el CDMCH y las mujeres han asumido el reto de construir espacios (huertos, talleres, foros, encuentros, asambleas, ferias de intercambio de semillas, entre otros) para colectivizar sus preocupaciones, miedos, dolores y el hartazgo ante la injusticia, porque “no solo nos matan, sino que nos matan lentamente” y en sus Colectivos encuentran la fuerza para *engrandecer su corazón*. En los espacios amplios conmemorativos del 8 de marzo o 25 de noviembre, en los que desde el año 2015 se han realizado Asambleas del MDTTMD convocadas por el CDMCH, se genera la posibilidad de que a través de la denuncia testimonial, los cuerpos violentados de las mujeres también agrieten la violencia del silenciamiento (hostigamiento, chismes, amenazas, burlas, vergüenza), al colectivizar su indignación y la esperanza frente a las dinámicas familiares, comunitarias ejidales y nacionales de marginación, exclusión y subordinación de género que dinamizan la injusticia social y la violencia estructural. A partir de esta fuerza colectiva encuentran la posibilidad de denunciar la violencia ejercida hacia ellas, pronunciarse en contra de la violencia hacia su territorio y replantear el significado profundo de vivir bien en comunidad.

Me quisieron despojar de mi tierra y de mi casa porque mi esposo consiguió otra mujer. Yo fui con las autoridades de mi comunidad, pero nunca recibí apoyo. Solo la compañera Juana me apoyó en mi caso. Solo como mujeres podemos fortalecernos más porque los hombres no nos apoyan. (7 de marzo, 2020).

La lucha es difícil. Cuando estoy aquí me animo de seguir luchando, aunque no vea el futuro de mis nietas-os. Quiero seguir luchando por cuidar a *ch'ul jme'tic* como hacían *te jtatic jme'tic*. (CIDECI, junio de 2019).

Un ejemplo de cómo se construye la fuerza colectiva en estos espacios amplios, también se observó en la metáfora que la compañera Flor empleó en una dinámica de animación para las 200 asistentes a la X Asamblea del MDTTMD, el 6 de marzo de 2020.

Vamos a imaginar que somos un árbol y que nuestros pies son nuestras raíces. Esas raíces tienen que estar muy fuertes y vamos a empujar nuestros pies hacia el suelo para que sean nuestras raíces. Vamos a empezar a movernos como los árboles. Somos un árbol, tenemos nuestras ramas que están moviéndose y vamos a hacer el ruido del árbol. En nuestras raíces sabemos lo que queremos y es por lo que caminamos, en nuestro tronco los dolores, pero también los aprendizajes. En nuestras ramas nuestros sueños, lo que queremos alcanzar. Los árboles a veces están solos, pero también cuando voltean a ver sus ramas tocan a otras. Entonces nos volvemos un bosque con muchos árboles muy diversos y con mucha fuerza. Bajamos nuestras manos poco a poco sacudiendo todo lo que queremos soltar porque los árboles también tiran las hojas viejas para poder florecer y tener hojas nuevas. Nos sobamos nuestra panza, nos damos un abrazo y aprendemos que como los árboles vivimos dolores, pero también aprendemos a ser más fuertes. Si alguien quiere darle un abrazo a alguien este es el momento, para seguir caminando juntas.

En esta misma Asamblea se proyectó el documental “*Koltavanej*” elaborado por Concepción Suárez Aguilar en el año 2012, como parte de las acciones para exigir la liberación de Rosa López Díaz, mujer tsotsil que fue torturada estando embarazada para que se auto inculpara de un crimen.⁸⁸ Al finalizar, una compañera tseltal expresó su sentir: “[...] Yo no sé si ustedes sienten lo mismo que yo estoy sintiendo. Mañana [8 de marzo] salgamos en la marcha, no tengamos miedo. Las autoridades no nos quieren, los hombres nos maltratan. Mañana salgamos a marchar, tenemos que ser fuertes —y preguntó a las presentes— ¿Tenemos fuerza para luchar compañeras?”.

En el mismo sentido, en las mantas que dibujaron para el Encuentro sobre patrimonio biocultural, las mujeres de los distintos colectivos se dibujaron a ellas mismas como defensoras de la tierra junto a los hombres y en el caso de las mujeres de Aguacatenango hicieron un llamado a que “Juntas nos agarremos las manos, aunque seamos de diferentes comunidades y que juntas luchemos” (6 de marzo de 2018). De esta manera, las compañeras refieren que encuentran “ánimos y ya no se sienten solas en la lucha y que juntas la fuerza va a ser más grande”.

⁸⁸ Ver: <https://www.ambulante.org/documentales/koltavanej/>

La fuerza colectiva desplegada da cuenta de la riqueza epistémica y política producida y reproducida por las mujeres que se encuentran en esta diversidad, y de algunos hombres también. Sin embargo, un reto colectivo es cómo trascender de la lógica del taller hacia la construcción de un proceso social otro. Es decir, de una consciente articulación política basada en el reconocimiento de las diferencias culturales y en la erosión y ruptura de las mediaciones patriarcales y coloniales, pero también feministas, hacia la autodeterminación personal de las mujeres indígenas en su relación con la *madre tierra* y la autonomía política de sus pueblos indígenas, desde sus principios nosótricas-os organizativos de la colectividad.

Recapitulaciones

En este capítulo hemos destacado que el lugar de las mujeres campesinas indígenas en el debate sobre lo campesino, en distintas perspectivas teóricas, ha sido condicionado al rol de ayudante de un pequeño agricultor o productor agrícola que posee, tiene o arrienda una porción de tierra. De ahí que su trabajo y sus aportes a la reproducción social campesina indígena y a la vida en su sentido integral y multidimensional, son invisibilizados y desvalorados, y el mejor de los casos conceptualizados como ayuda.

Sin embargo, en las últimas décadas ha cobrado impulso su lucha por constituirse en un sujeto político, no solo ante la sociedad en general y el Estado, sino ante las propias luchas campesinas indígenas y rurales en defensa de la vida y el territorio de las que hacen parte. En el corazón mismo del movimiento de las mujeres podemos observar un planteamiento estratégico en contra de la acentuada dominación del proceso de reproducción social al proceso de producción para la acumulación del capital, en su modalidad neoliberal. En este andar, las mujeres construyen espacios que engrandecen su corazón, y es a partir de la revitalización de su fuerza colectiva, que encuentran la posibilidad de denunciar la violencia ejercida hacia ellas, pronunciarse en contra de la violencia hacia su territorio y replantear el significado profundo de vivir bien en comunidad.

A partir de la centralidad de la vida, comprendida esta como el abrazo de la *madre tierra* en la vida y en la muerte, y como una vida comunitaria libre de violencias, observamos cómo al descentrar la mirada jurídica y agraria de la tierra y de ésta como recurso hacia la relación con los bienes naturales, las reflexiones de las mujeres campesinas indígenas de la Selva Norte articulan demandas individuales y colectivas sobre la salud física, emocional y espiritual, la alimentación, el cuidado de los bienes naturales y la lucha contra la violencia hacia las mujeres.

La lucha por la sostenibilidad de la vida campesina indígena en la zona Selva Norte

En este capítulo analizamos la *multidimensionalidad del cuidado* a partir de la lucha por la defensa de la tierra-territorio y por una vida comunitaria libre de violencias, impulsada por las mujeres tseltales de la Selva Norte de Chiapas articuladas al CDMCH. Comprendemos esta lucha en su sentido profundo de defensa y cuidado de la riqueza biocultural, sostén de la vida campesina indígena y base de cierta autodeterminación frente al capital; misma que abarca una concepción del trabajo y una producción diversificada de subsistencia alimentaria. Argumentamos que este proceso de subjetivación se concreta en el ejercicio del derecho a la alimentación sana y a la salud física, emocional y espiritual que politiza el amor, respeto y cuidados hacia las mujeres y hacia la *madre tierra*. Sin embargo, también abordamos las dificultades que suponen la violencia estructural y el contexto histórico para las mujeres en el ejercicio de su autodeterminación personal y en el proceso de su articulación regional.

Las mujeres frente al control de los procesos de la sostenibilidad de la vida

Las responsabilidades cotidianas de las mujeres abarcan una gama de actividades que van desde prender el fuego, hacer el café, desgranar el maíz, cocer el frijol y el nixtamal, moler la masa, tortear, hacer el pozol; trabajar en la milpa, sembrar maíz, frijol, calabaza, yuca y camote, cortar café y secarlo, recolectar plantas alimenticias, seleccionar semillas; barrer la casa, lavar la ropa y los trastos, acarrear agua y leña, bordar; alimentar a los pollos, cerdos, patos; criar y cuidar a sus hijos

y la familia. Esta relación también es de convivencia nosótrica con los antepasados, los animales, ríos y lagos, las plantas, flores, montañas y la *tierra* como *madre*, sus guardianas-es y Dios mismo; así como sus aportes en servicio a la comunidad.

A esta responsabilidad cotidiana, se suma el trabajo político que las mujeres organizadas en Colectivos llevan a cabo, como una lucha dentro de la lucha por la defensa de la tierra-territorio y por el buen vivir en comunidad. A partir de la cual evocan la libre determinación de sus pueblos, el amor, cuidado y respeto hacia la *madre tierra*, por la autonomía y una vida comunitaria libre de violencias para las mujeres. Estas reflexiones gestadas desde la relación con la Misión, el CDMCH, el EZLN y otros actores políticos con una presencia de temporalidad corta en el territorio tseltal, son a pesar de o quizás por las contradicciones de sus relaciones asimétricas y su relativa externalidad a la comunidad, un semillero para la gestación en las mujeres tseltales, de perspectivas del cambio social y de la construcción de estrategias y de acciones para la sostenibilidad de la vida campesina indígena.

Como se ha observado, el trabajo a partir de la noción de *sc'ulejal bahlumilal*, entendida como riqueza de nuestros pueblos y herencia de nuestras-os ancestas-os permitió un importante diálogo entre el Grupo del CESMECA, el CDMCH y los Colectivos de mujeres indígenas, distinto al enfoque jurídico y agrario. En este proceso destacan las reflexiones y los planteamientos constantes realizados por las mujeres tseltales -y ch'oles-, en su lucha por el despliegue de su deber ser y por el cuidado de la *madre tierra*, en tanto aspectos fundamentales para construir un verdadero modo tseltal (*stalel*), de vida. El reconocimiento de las mujeres como sujetos de derechos se tensa ahora con la narco-para-militarización de la región y las amenazas de muerte a quienes se movilizan por la defensa de una vida plena.

Frente a la dominación y el maltrato encarnadas en las mujeres como miedo, vergüenza y humillación, y en la *madre tierra* como deterioro de los bienes naturales, se enfatiza la importancia vital del cuidado como reparación (*sc'uxubtayel*), de la red de la vida; con base en ello, se plantean acciones para el *engrandecimiento del corazón* fundado en el amor (*c'uxat ta co'tan*) y el respeto (*ich'el ta muc'*), hacia las mujeres y la *madre tierra*. Por un lado, de ello se desprende un potencial ecológico

y político para acciones simbólicas y tecnológicas de reparación de la *madre tierra* que “está triste, enferma y llora por todo lo que le hemos hecho”. Por otro lado, para que se tome en cuenta a las mujeres en las luchas amplias desplegadas por el *lequil cuxlejal*, es decir, el respeto de la vida, la palabra y el cuerpo de las mujeres, la valoración de su trabajo y el acceso a la justicia, con participación verdadera (no solo por cuotas), en los cargos y en las decisiones. Como hemos señalado, todo ello se enmarca en la convergencia complementaria y antagónica de los ideales de la comunidad indígena, agraria, cristiana, feminista y zapatista.

En este contexto se sitúa la importancia que las mujeres confieren a su participación en sus colectivos: para animarnos, tener fuerza, perder el miedo, sacar la voz, decir lo que pensamos y sentimos, valorar nuestra palabra, compartir lo que nos pasa, preocuparnos por la otra y ayudarnos entre nosotras; para organizarnos en colectivo, darnos fuerza al ir a las reuniones y a los talleres, identificar y analizar los problemas, conocer y ejercer nuestros derechos como mujeres; para estar unidos hombres y mujeres (un solo corazón), para tener fuerza y caminar en igualdad con los hombres. Así lo refirió una compañera de El Piedrón, municipio de Chilón en una actividad con autoridades, en Peña Limonar:

Del control de la vida de las mujeres, les puedo compartir que yo pertenezco a un grupo de mujeres y veo que no lo permitimos que salgan las mujeres. Cuando nos casamos queremos ir a las actividades [y], ahí tenemos nuestro guardaespaldas [marido], que está viendo qué hacemos, no debe ser así. Así, entiendo el control como que el hombre piensa que tiene más derechos que una como mujer.

En el aspecto simbólico implica saber pedir y agradecer la bendición de Dios por el agua, la cosecha y el bienestar de la familia, a través de la oración, el diálogo ritual, el ofrendar y no molestar a la *madre tierra*. También abarca el agradecimiento al supremo por la posibilidad de reunirnos y estar unidos en la defensa del territorio, la vida y los derechos de las mujeres indígenas y de sus pueblos. En el caso que nos ocupa, esta capacidad propia y autónoma de construir lo común

parte de criterios éticos y políticos que articulan la reivindicación de las mujeres por una vida libre de violencias y por el amor, respeto y cuidado hacia la *madre tierra*, como posible alternativa a la modernidad del desarrollismo. Lo anterior se asocia a las nociones sobre el saber trabajar la tierra y el cuidado del regalo de las/os ancestras/os, afín a los principios y técnicas agroecológicas.

La potencia antipatriarcal del afecto en las relaciones con la tierra

La lucha por una vida libre de violencias y por el amor, respeto y cuidado hacia la *madre tierra*, que aquí comprendemos como expresión de la lucha por la sostenibilidad de la vida, constituye un marco de análisis y de transformación política hacia el *buen vivir con respeto en comunidad*, también un marco normativo y de convivencia socioambiental basado en la igualdad en la diversidad. Por su parte, la sostenibilidad de la vida es una herramienta teórica y política debatida con amplitud por las economistas y ecologistas feministas, que nos brinda elementos para abordar el proceso impulsado por las mujeres tseltales de la Selva Norte de Chiapas desde la multidimensionalidad del cuidado, así como constituye un marco para la acción política transformadora.

Siguiendo a Fraser (2014), la mirada feminista de la economía plantea un giro epistémico que va de la centralidad de la producción como explotación (características <económicas> de primer plano) hacia la politización de los valores y aportes invisibilizados en al menos tres 'condiciones <no económicas> de fondo' que posibilitan la acumulación, relacionadas con la *reproducción social, la ecología de la Tierra y el poder político*. Ello implica desbordar la comprensión del capitalismo como un sistema económico hacia su entendimiento como un orden social institucionalizado basado en formas históricamente específicas, acordes con un régimen de acumulación específico, de separar la economía de la organización política, la producción de la reproducción y la naturaleza humana de la no humana.

Sin embargo, Fraser también advierte la importancia de la crítica política y de las luchas sociales en la configuración específica del orden social capitalista, a las que denomina enfrentamientos por los límites y que desde otra perspectiva hemos referido como lucha

contra las separaciones (Gutiérrez, 2018). Lo anterior sugiere que la mercantilización de la reproducción social, de la ecología de la Tierra y del poder político como condiciones que posibilitan la vida no es universal o absoluta, ya que la sociedad capitalista depende de estos ámbitos no mercantilizados que a su vez forman parte y están marcados por su simbiosis con ella. En sus concepciones y práctica social, política y ecológica, los sujetos del capitalismo albergan principios normativos y ontológicos <no económicos> que tienen un peso y carácter propios (no mercantiles) y que les proporcionan recursos para cuestionar la propia normativa compleja del sistema, como una lucha anticapitalista.

De esta manera, la crítica a la crisis sistémica no solo incluye las contradicciones económicas del capitalismo y su tendencia inherente a la crisis;⁸⁹ sino también la contradicción social suscitada en el entrecruce de la producción económica para la acumulación, ilimitada, del capital y sus condiciones <no económicas> que, además de las relaciones de dominación de clase abarcan las de género, étnicas, políticas y de la naturaleza. Estas contradicciones han sido agudizadas por el modelo neoliberal globalizador y la actual crisis socio reproductiva adquiere la magnitud de una 'crisis capitalista de gran gravedad' y de múltiples dimensiones (financiera, social, política, económica, ecológica), cuya salida nos plantea el reto epistémico de un marco analítico y político hacia una nueva alianza entre emancipación y protección social que conecte la perspectiva marxista con la feminista, la ecológica y las teóricas políticas (estatal, colonial/poscolonial y transnacional).

El sostenimiento de las condiciones o medios que posibilitan la vida de una forma más multidimensional y holística también ha sido abordado por la ecología política feminista. Visto desde un enfoque

⁸⁹ Harvey (2005), centra su análisis en las contradicciones internas del sistema capitalista al explicar los modelos y los mecanismos impuestos en distintos momentos en la geopolítica global, para solucionar (expansión geográfica, reorganización espacial y ajuste temporal), su tendencia estructural a la crisis de sobreacumulación. El régimen neoliberal del capitalismo financiarizado y globalizador impuesto desde los años ochenta, tiende a profundizar la acumulación por desposesión (expropiación), ante la ausencia de una fuerte revitalización de la reproducción ampliada del capital (explotación); entre otros, a través de la guerra, la especulación financiera, la reducción del gasto social, la precarización del trabajo y el consecuente endeudamiento en los hogares para mantener el gasto familiar en el consumo, así como la apropiación corporativa de las tierras y sus recursos estratégicos.

interseccional y de justicia socioambiental, el trabajo de cuidados nos dota de un sentido de esperanza u horizonte de deseo para el análisis social y la construcción del mundo que pone en el centro de los procesos materiales que sostienen los ecosistemas, las relaciones de reciprocidad y reparación de la red de la vida humana y no humana, de nuestros cuerpos y de nuestro ambiente, de la Tierra y otros seres. En consecuencia, a partir de las luchas sociales y desde la ciencia tenemos que aportar a la generación del discurso de transición y del cambio radical para transformar el sistema estructurado desde el crecimiento económico, la explotación de la tierra y la dominación patriarcal.⁹⁰

En el caso que nos ocupa, el conflicto social se presenta como una *crisis ecológica, de reproducción social y política* por el proceso de subjetivación política de las mujeres tseltales en su lucha por la justicia social, ambiental y de género enmarcada en la intersección complementaria, contradictoria y antagónica del derecho positivo, consuetudinario y autónomo. Es a través de un intenso trabajo político, que las mujeres tseltales de la zona Selva Norte germinan la semilla de una epistemología crítica en torno al buen vivir en comunidad con respeto hacia las mujeres y hacia la *madre tierra*. En ella, la lucha por la sostenibilidad de las condiciones que posibilitan el *buen vivir con respeto en comunidad* se presenta como una lucha contra las separaciones de la modernidad colonial, patriarcal y capitalista.

De esta manera, la concepción holística y profunda de la tierra/territorio (*jchu'tic lum qu'inal, ch'ul jme'tic, ch'ul lum qu'inal, ch'ul bahlumilal*) arraiga rasgos étnicos, valores y prácticas culturales: el lugar de donde somos y donde vivimos, las riquezas que nosotras tenemos y no tienen otras comunidades, donde sembramos milpa como nos enseñaron *te jme'jtatic* y la pasamos bonito; el lugar donde hay muchos pájaros, venados, conejos, jabalíes, tucanes, armadillos, serpientes y guajolotes, donde está el cerro, tenemos árboles maderables y frutales, plantas alimenticias y medicinales, bienes comunes que se utilizan y no pertenecen a una persona sino a la comunidad; también donde está

⁹⁰ Harcourt, Wendy (17 de junio de 2021). "Ecología política feminista y economía del cuidado" [Pre-conferencia]. 29º Congreso Internacional de Economía Feminista IAFFE. Universidad Andina Simón Bolívar.

el río o la laguna con peces, tortugas y caracoles, almejas y patos, así como donde se construyó la ermita, se siembran las cruces y se realizan las fiestas patronales y del maíz, los rituales, las oraciones y el ofrendar a *te Ajawetic* en las cuevas y ojos de agua, donde se realiza el altar maya.

La multidimensionalidad e integralidad de los cuidados

La lucha por la sostenibilidad de la vida se comprende como construcción de antagonismo social y ambiental contra el proceso de valorización del capital y su visión productivista de la tierra, que subsume el complejo de relaciones materiales, simbólicas y afectivas, base de la resistencia campesina e indígena, en diferentes escalas y múltiples dimensiones. Se trata de un proceso no lineal sino permanentemente tensionado de construcción de alternativas orientadas a garantizar el control político de la reproducción social campesina indígena que, como se ha insistido, requiere de la regeneración de la tierra y de la posición social de las mujeres. Sin embargo, más que un planteamiento plenamente elaborado, se ha podido dar cuenta de algunos elementos sistemáticamente planteados por las mujeres:

**Poder
político**

- β Estar en resistencia, organizarnos en un colectivo, ayudarnos entre nosotras.
- β Buscar el autogobierno. Un gobierno justo, mujeres con cargos. Acuerdo, reglamento, autonomía, derecho de los pueblos, fortalecer la lucha. Buena organización con la comunidad, libertad de expresar.
- β Reconocer a las mujeres como ejidatarias, que tengan cargos ejidales. Concientizar a las autoridades ejidales sobre el derecho de las mujeres.
- β Respeto a los pueblos originarios, sin guerras, militares, empresas transnacionales ni amenazas. No es fácil salir a gritar que queremos ser libres cuando nos están matando.
- β Valorar nuestra palabra como mujeres, perder el miedo, tener fuerza nuestras palabras. El miedo no se pierde solitas si no hay que ejercerlos juntas. Participar todas y todos para escuchar, aprender, para quienes tienen miedo a hablar, aprendan a compartir.
- β Entrar a la asamblea, participar y ser escuchada.
- β Llevar la palabra a las comunidades; caminar para conocer/informarnos.
- β Dar voz a las jóvenes y a las niñas.
- β Sembrar árboles por nosotros mismos y no por proyectos de gobierno (Sembrando Vida).

**Ecología
de la
Tierra**

- β Sentir desde el corazón, buscar el *engrandecimiento del corazón*, buscar una buena vida.
- β Agradecer, pedir permiso y perdón a la *madre tierra* porque nos alimenta.
- β Armonía con la *madre tierra*, agua limpia, muchos árboles, mucha agua, muchos animales; sembrar árboles para que haya agua y no sequía.
- β Educar a las-os hijas-os para el respeto y valor de la riqueza biocultural.
- β Defender nuestras tierras tomando en cuenta los derechos de las mujeres.
- β Respeto entre mujeres y hombres (*ich'el ta muc'*), caminar parejo hombres y mujeres (*pajal ants winiquetic*).
- β Respetar los manantiales, los lugares sagrados, *Ajawetic*, dueños de la tierra. Cuidar el río y respetarlo porque si no se seca o se apaga.
- β No reírse ni burlarse de los Principales.
- β Hacer las fiestas, ceremonias, ofrendas, altar maya. Siembra del *jNantic ixim* o *Madre del Maíz*.

Reproducción social

- β Sin enfermedades como cáncer o diabetes. No perder las formas tradicionales de curarse y el uso de medicina tradicional. Valorar a las parteras.
- β Sin violencia, feminicidios, ni abuso sexual; con respeto entre hombres y mujeres, niños y ancianas.
- β Recuperar costumbres, no perder la costumbre ni la herencia de los antepasados. Revivir y transmitir la cultura y sabiduría de la tierra, los conocimientos y valores compartidos que nos dejaron *te jme'jtatic*. Mucha cultura (lengua, vestimenta, educación, música, baile). Fiestas tradicionales (respeto a nuestros difuntos, Corpus Cristi, Santa Cruz). Adorno de la iglesia.
- β Trabajo común.
- β Sembrar nuestra huerta. Cultivar nuestro maíz y frijol que es vida y de donde comemos nosotros. Lo que nos da de comer es la milpa; hombres y mujeres la trabajamos, aunque a veces se dice que solo es de los hombres porque está a su nombre el terreno y los jóvenes no quieren sembrar. Para cosechar mucha verdura y maíz en abundancia necesitamos trabajar con todo el corazón la *madre tierra*, sin agroquímico.
- β Intercambio de alimentos, compartir pinole, *pats'*, tamalito, tostadas, atole, tomate, elote tierno.
- β Sin necesidad de migrar, sin explotación laboral, sin patrón, sin cacique. Los que migran y regresan saben que la tierra es la esperanza.

De ello se desprende lo que Silvia Federici (2013), denomina el valor ontológico y epistemológico de la reproducción social de la vida como categoría histórica que en el caso que nos ocupa remite a la lucha en defensa de la agricultura de subsistencia, la oposición a la expropiación de la tierra y la resistencia al uso capitalista de los bienes naturales también a la división sexual como exclusión de las mujeres

(binarismo de género). Lo anterior constituye una lucha por lo común comprendida como crítica y alternativa a la crisis civilizatoria y como trabajo colectivo, de reciprocidad entre el ser humano y la naturaleza.

En este sentido, es significativo visibilizar la importancia estratégica que tiene el acceso a la tierra para las mujeres y sus comunidades, en la construcción de nuevas subjetividades que politizan la lucha por las condiciones no económicas que posibilitan la vida. Es decir, de la visibilización de la interdependencia como posibilidad de generar riqueza concreta para garantizar la reproducción material y simbólica de la vida colectiva, haciéndose cargo también de la diferencia sexual, bajo un horizonte comunitario-popular (Gutiérrez, 2016).

Lo anterior es fundamental, si comprendemos lo común (Federici, 2018), como un tipo de relación y organización social de los medios de reproducción social frente a la organización de la división social del trabajo dentro del capitalismo (producción, reproducción, consumo); como la creación del interés colectivo que abre un proceso de autovaloración y autodeterminación que supone la primera línea de defensa de la vida; como contrapoder, tanto en el terreno doméstico como en la comunidad, a partir de la producción de un nosotros, de principios de cooperación y responsabilidad entre unas personas y otras, y el respeto a la Tierra.

Bajo esta perspectiva, podemos comprender con la autora que el acceso a la tierra y la supervivencia del trabajo de subsistencia campesina si bien subsumidos y funcionales al proceso de valorización del capital, constituyen un campo de lucha que en particular impulsan las mujeres campesinas indígenas del mundo contra la crisis reproductiva impuesta con las políticas neoliberales desde los años ochenta, por la defensa de la base material esencial para la seguridad alimentaria, de cierta diversidad y control sobre la calidad de sus alimentos y como posibilidad de modelos de vida basados en la solidaridad.

Frente al ataque permanente, la lucha feminista y antipatriarcal por la reconstitución/repación de las comunidades devastadas, contra la degradación de la posición social de las mujeres, la expropiación de su cuerpo y la enajenación de su trabajo vivo para la reproducción de la fuerza de trabajo, es una condición imprescindible para el cambio social y la construcción de un programa anticapitalista que reconozca

“que tanto histórica como actualmente las mujeres han dependido en mayor manera que los hombres, del acceso a los recursos comunes y han estado más comprometidas con su defensa, y suponen la fuerza de oposición principal en el proceso de mercantilización total de la naturaleza.” (Federici, 2018/ 2004: 273).

Como hemos observado en el caso de la Selva Norte de Chiapas, la base material esencial se concreta en la parcela-ejido (propiedad social), a partir de la cual se despliega una gama de reivindicaciones y un importante trabajo político por comunalizar algunos ámbitos de la reproducción social, por un sentido de justicia socioambiental planteado como recuperación del amor, respeto y cuidado hacia la *madre tierra*, el cuestionamiento al cercamiento de la tierra y de los bienes naturales, así como un horizonte de buen vivir en comunidad libre de violencias que vindica el respeto hacia las mujeres.

La defensa multidimensional del territorio y los bienes naturales

Una mirada a las reflexiones que las mujeres de los diversos colectivos ilustraron en mantas sobre su patrimonio biocultural tanto en las reuniones previas como durante el Encuentro Amor, Cuidado y Derechos de los Pueblos sobre su Patrimonio Biocultural, nos permitirán analizar la forma específica en que se manifiesta la articulación de la reproducción social, la ecología de la Tierra y el poder político que aquí abordamos como la *multidimensionalidad de los cuidados*. De igual manera, nos dan cuenta de la expresión de la lucha contra la separación de la economía de la organización política, de la producción de la reproducción y de la naturaleza humana de la no humana y por la construcción de acuerdos para la sanación (*sc'uxubtayel*) de la Tierra y el cuerpo concebido en su integralidad como mente, corazón y espíritu (*ch'ulel*).

El Colectivo *Y'etal Witz* de la ranchería Tim se presentó “Somos del ejido de San Sebastián Bachajón”. Hablaron de *comunal*, *sc'ulejal bahlumilal*, *Cajwaltic*, *stalel*, *lumqu'inaletic*, *chopol ajwalil*, *sc'uxubtayel* y de *Dios*, al exponer que:

En el lugar donde vivimos hay muchos animales como pájaros, venados, conejos y jabalíes; es muy lindo, muy verde. Otras comunidades no lo tienen; por eso nosotros tenemos que cuidar a la *madre tierra*. Estamos muy

cerca del cerro donde tenemos muchos árboles y plantas medicinales que utilizamos para las enfermedades. Sembramos milpa como nos enseñaron *te jme'jtatic*, pidiendo permiso a la *madre tierra*, a *te Ajawetic* y hacemos una fiesta del maíz. Como mujeres tseltales tenemos nuestro traje, es un regalo que nos dejaron nuestras abuelas, es lo que nos identifica como mujeres tseltales. Dibujamos el árbol de Tim, así se llama nuestra comunidad, los pájaros llegan a alimentarse de ese árbol. Hay varios arroyos y ríos donde están los camarones, caracoles, cangrejos, peces y otros alimentos del agua. Hay un cerro sagrado donde llevamos ofrenda.

Las compañeras de Peña Limonar hablaron de *ch'ul bahlumilal* y *cuxlejal* al mostrar la manta que pintaron con "nuestra herencia de *te jme'jtatic*". En ella plasmaron un manantial, arroyos y lagunas (*ch'ul hah*), tortugas, peces y cangrejos; hablaron de la montaña (*chu'l witz*), del árbol de *ts'elet* y de *chalum* que da un fruto que comen sus hijos-os; animales de traspatio, plantas, la iglesia, la milpa y dos cruces en su rededor. Compartieron la importancia de los ciclos de la luna en los cultivos, ya que para los abuelos no se siembra cualquier día sino cuando la luna está tierna. Se dibujaron reunidas como colectivo, también a una mujer y un hombre con su traje tradicional que ya no usan ahora, sus hijos, sus perros y gallinas. Mencionaron la iglesia, la fiesta de San Antonio el 13 de junio cuando 'la pasamos bonito', de sus rituales a la *madre tierra* y de cómo piden perdón y oran, también el panteón y sus muertos. Además, hicieron ver el problema que les genera el programa Sembrando Vida, al cual "como colectivo no hemos entrado pero los jóvenes ya".

**Imagen 5. Las riquezas que nos heredaron nuestras-os abuelas-os,
Peña Limonar**



Fuente: Archivo CDMCH-CESMECA.

En este espacio, las compañeras ch'oles del ejido Agua Dulce refirieron que los árboles son el centro de la vida y si se secan 'no tenemos nada'. Dibujaron un río cerca del cual colocaron una cruz por los rituales y la celebración del 3 de mayo; abundaron sobre los rituales que hacían en la cueva del cerro, así como los que hacían al sol y a la luna. También colocaron un altar maya, con sus velas en cada punto cardinal y en el centro la tierra con sus profundidades y el cielo. Reflejaron la importancia que tiene para ellas el río y la laguna donde hay tortugas, caracoles, almejas y patos. Además, tucanes, armadillos, serpientes y guajolotes. Enfatizaron: "Es la herencia de nuestras-os abuelas-os. Tenemos riquezas y por eso luchamos para seguir conservándolas". Cerraron su participación denunciando: "El problema que tenemos en nuestro ejido es el programa Sembrando Vida. La mayoría de las personas lo aceptaron. Ha habido hasta golpes. Como mujeres que comenzamos a reunirnos [y cuestionamos el programa], nos dicen que no queremos progresar, pero no somos pobres porque tenemos todo".

El Trabajo como cuidado, amor y respeto a la madre tierra

En las presentaciones también observamos que en el territorio se arraiga el centro de la vida: Dios (Cristo y la Virgen de Guadalupe), *te Ajawetic*, el agua, el sol y la luna, la tierra y sus profundidades, las semillas, sus frutos, la milpa, los árboles, las plantas, las flores, las diversas especies animales, el bienestar personal, familiar y comunitario. Ello también se observa en la representación del altar maya como reflejo de abundancia y liberación colectiva encarnada en el encuentro con Dios (comunidad cristiana) y la armonía (un solo corazón, no tener dos corazones), en la acción colectiva para la vida comunitaria ante la dificultad de construir el acuerdo (comunidad agraria, indígena, zapatista, feminista).

En este sentido, el trabajo de cuidado como regeneración abarca la politización del sentido relacional y afectivo de la interdependencia de la vida humana y no humana; misma que se construye siempre en tensión e implica la recuperación de los rituales que les dejaron sus abuelas-os. Y que en su noción de trabajo como servicio se expresó como cuidado y respeto hacia la tierra, a la semilla criolla, al manantial, a la cueva y a *te Ajawetic*, e incluye el trabajo en la iglesia. Así, por ejemplo, la concepción del agua se aleja de lo natural hacia su integralidad como Tierra y su interrelación con los demás bienes de la comunidad.

Nosotras hicimos nuestro dibujo. Dibujamos un río grande donde sale el agua en un cerro grande que para *te jme'jtatic* es sagrado, se cuida y se celebra. El río tiene caracol, pescado, encontramos mucho que comer. Todos los árboles están vivos, es sagrado, el viento en la montaña. Hicimos una cueva donde entra animal, está viva, se respeta, ahí no podemos tirar nada ni animales muertos; una cruz arriba del cerro, el manantial donde nace agua, el *qu'inal* mundo de vida, el monte de donde viene agua, el río. Este año, todas estamos pensando que va a ver castigo porque no se ve que va a llover. Le vamos a rezar a los dueños de las cuevas, la tierra, el agua, si no le hablamos a ese dueño nos castiga.

La recuperación del amor y el respeto hacia la *madre tierra* es vital para su cuidado y reparación ya que "sin respeto no hay *lequil cuxlejal*" y "sin montaña vamos perdiendo la costumbre". El 'respetar y no molestar' a la *madre* constituye un marco para el análisis de las contradicciones

que las mujeres perciben, entre una concepción que plantea el respeto a *ch'ul jme'tic* y una realidad distante; para señalar aquello que nos aleja del *lequil cuxlejal* y para reflexionar sobre los aspectos subjetivos fundamentales (saberes, relaciones, principios y valores), hacia el cuidado de *ch'ul jme'tic* desde y con las mujeres.

Al respecto Federici (2013), ha documentado que el desarrollo del capitalismo también ha sido apuntalado por la batalla contra la *magia* cuya premisa es que el mundo está vivo, es imprescindible y hay una fuerza en todas las cosas; la cual ha sido un obstáculo para la racionalización del trabajo, así como un mecanismo de insubordinación y un instrumento de resistencia al poder, cuyo sometimiento ha significado la expropiación del control de las mujeres sobre sus cuerpos.

Esta tensión se observa entre la subjetivación del derecho al territorio, la autodeterminación y la construcción de un sentido de justicia socioambiental y de género en las distintas perspectivas comunitarias:⁹¹ "Dios dijo que no vendamos todo lo que tenemos porque no es de nosotros. Nosotros estamos de pasada, nos alzamos por lo que tenemos, pero todo es Dios" y una realidad en la cual "Nosotras a veces no podemos hacerlo [la ceremonia] porque piensan que estamos haciendo maldad. Los jóvenes se ríen, así como los que son de otras religiones".

Frente a ello, aspectos políticos como la lucha por la soberanía alimentaria, la defensa y el cuidado de la *madre tierra*, de la riqueza biocultural y el engrandecimiento de la posición social de las mujeres, adquieren un sentido político al plantearse la pregunta de cómo recuperar el control y regenerar las condiciones que sostienen y reproducen la vida.

⁹¹ En agosto de 2019, para explicar la sequía de la laguna de Metzabok que trascendió a nivel nacional y generó un debate sobre sus causas, explicadas como un fenómeno regular o expresión de la crisis ambiental, una compañera tselal señaló que para ellas "No hay que echarle la culpa al clima. La laguna se secó porque los lacandones no dejan que otras personas lleguen a pescar en la laguna; ellos nos cobran \$500.00 por entrar a ver a la laguna, si quieres entrar a usar la lancha. En una ocasión retuvieron a dos personas que estaban pescando y por eso retuvieron a uno de ellos [lacandones], que andaba paseando en nuestra comunidad para hacer el intercambio; también han usado la laguna para hacer trueques, por ejemplo, a Tumbo les permiten pescar a cambio de que les den acceso a un ojo de agua y antes de que la laguna empezara a secarse vinieron a intercambiar por grava con Cuauhtémoc".

En distintos momentos las mujeres manifestaron su desacuerdo con el uso de agroquímicos, asociado al problema de la contaminación y la dependencia del suelo hacia ellos y, por tanto, a la forma de producir la milpa y el frijol; su preocupación ante la escasez de plantas silvestres con las que se alimentaban anteriormente y plantas medicinales, la contaminación de ojos de agua y la tala de árboles en áreas boscosas para ampliar la frontera agrícola. En este sentido, es claro que no solo se cuestiona la 'perdida' de la concepción indígena de respeto asociada al ofrendar a la *madre tierra* (el aspecto ecológico) sino también las prácticas que deterioran a la *madre tierra*, es decir, el aspecto tecnológico y político de la devastación biocultural.

Vivir en resistencia, que no se haga pequeño nuestro corazón

Contrario al engrandecimiento del corazón que suponen los procesos colectivos que politizan la interdependencia social y biocultural, así como el reposicionamiento social de las mujeres bajo perspectivas comunitarias, el clima de violencia agravado en la región tensiona el proceso de construcción del sujeto político crítico de las desigualdades, en particular de las mujeres.

En el caso de San Sebastián Bachajón, la desarticulación de la base social del Gobierno Comunitario Indígena a nivel municipal se ha intensificado para obstaculizar y hacer fracasar el peritaje antropológico y empantanar el proceso jurídico hacia la libre determinación del pueblo tseltal de Chilón:

El nuevo comisariado quiere quemar el reglamento interno que con tanto esfuerzo hizo el comisariado que acaba de salir, así es que no respetara el reglamento por interés [ajeno al común]. (agosto de 2019).

[...] los que están en partido lo quieren impedir que hagamos nuestro derecho [uso y costumbre]. Nosotras las mujeres no podemos tener cargo, no podemos ejercer nuestro derecho, ni siquiera la participación de las mujeres permiten. Pero pienso que poco a poco lo tenemos que ejercer, demostrar que si podemos las mujeres. Eso es lo que nosotros hablamos de que no solo plasmarlo sino también ejercerlo. (agosto de 2019).

En el caso de la zona Selva, una de las tensiones se observa en la aceptación o rechazo del programa Sembrando Vida:

Nos ven como enemigos a los que no estamos en ese programa, el dinero de ese programa no se le da un uso adecuado, genera problemas. Divide a las autoridades ejidales, hay división entre ejidatarios, hay problemas porque no se respetan entre autoridades, como sucede con un problema entre un hijo y padre (agosto de 2019).

Si permitimos Sembrando Vida vamos a hacer mozo otra vez, tú lo vas a sembrar, pero ahí te están vigilando. Por ejemplo, los que trabajan en la iglesia, Principales y Diáconos nos dicen que tenemos que despertar porque ya solo porque vemos un poco de dinero ahí nos vamos. El gobierno no te lo dicen claro, ya cuando vienes a ver ya estás en mozo (agosto 2019).

Hacia una política territorial y multidimensional del cuidado

Entre las diversas respuestas que las mujeres han construido para hacer frente al proceso de destrucción de los bienes naturales se encuentra el trabajo en ciernes que vienen realizando con el CDMCH desde una perspectiva feminista agroecológica y de soberanía alimentaria. Los Colectivos reconocieron la importancia de las reuniones y los talleres impartidos por el CDMCH, sin embargo, cuestionaron la carencia y limitantes del trabajo práctico. Cabe señalar que el enfoque agroecológico también es desarrollado por la *Pluriversidad Yutsil Bahlumilal*, iniciativa recién nacida bajo el cobijo del Gobierno Comunitario Indígena de Chilón cuyas principales líneas de formación son el área de salud y el de agroecología (Leyva y Köhler, 2021). Lo que nos permite señalar que ambas dimensiones son socialmente sensibles en la región y ocupan el esfuerzo colectivo por el buen vivir en comunidad.

En nuestro caso, con el CDMCH y los Colectivos de mujeres la Selva y Norte, desde diciembre de 2019 se hizo un análisis conjunto sobre los principales problemas asociados a los bienes naturales para identificar en cuáles podríamos hacer un trabajo de "intervención ecotecnológica". Entre otros, se ubicaron como temas sensibles el deterioro de los bosques, la baja disponibilidad de leña, el incremento de la superficie agrícola, las plagas del café y el maíz, la disminución de los cuerpos de agua o su contaminación por los agroquímicos, la erosión de los suelos y en particular, las plantas alimenticias y medicinales que ya no crecen en la milpa y el cafetal (chicoria, chapaya, *xa'xinte'* y yerbamora). Ante lo

cual se destacó el interés por construir huertos familiares y recolectar semillas para el rescate de dichas plantas (Norte), y de especies leñables (Selva).

Ya en el contexto de la pandemia de la Codiv-19, la pérdida de plantas alimenticias y medicinales, así como de los conocimientos relacionados a éstas, se identificó como una oportunidad para profundizar en la reflexión práctica sobre los derechos de las mujeres indígenas a la tierra y a los bienes naturales, enriquecida con su racionalidad indígena y sus perspectivas comunitarias. Con el acompañamiento de Crisalium Educación, Naturaleza y Transición, A. C.,⁹² se concretó la propuesta de trabajar en la recuperación de plantas alimenticias y medicinales a partir de la conservación y manejo de semillas, y se incorporó la perspectiva del trabajo de Nichim O'tanil con plantas medicinales y preparación de tinturas y jarabes.⁹³

Este trabajo permitió al menos, delinear dos estrategias de acción política: 1) La salud-enfermedad del cuerpo en su sentido integral de mente, corazón (emoción) y espíritu y 2) La recuperación de plantas alimenticias y medicinales desde una perspectiva agroecológica, de soberanía alimentaria y de autocuidado; en los cuales fueron transversales el derecho a una vida libre de violencias hacia las mujeres, el derecho a la tierra y el territorio y a la salud, así como el cuidado hacia la *madre tierra*. Asimismo, se consideró que este trabajo nos permitiría dar nuevos pasos en la construcción de estrategias políticas dialógicas y colaborativas, no sólo para la defensa del derecho a la tierra, sino para la sostenibilidad de la vida en su sentido holístico e integral.

La experiencia desencadenada da cuenta de que los aportes de las mujeres a la sostenibilidad de la vida campesina indígena y sus apuestas en la construcción de territorios para una vida libre de

⁹² En particular contamos con el seguimiento de Rubén Olivera Córdova, integrante de esta organización, que se plantea la recuperación de los recursos que sustentan la vida a partir de un cambio de paradigma respecto a la forma de vincularnos con los bienes naturales, donde se concibe a la permacultura como una herramienta para la planeación y el diseño de hábitats aptos para sostener la vida en el futuro.

⁹³ Se trata de un centro de capacitación en plantas medicinales de culturas ancestrales de Chiapas, creado por la maestra Lucía Pérez Santis —nacida en Huixtán, Chiapas, hablante de tseltal y tsotsil— para la atención de la salud y la formación en medicina tradicional, así como para la valoración de la *madre tierra*.

violencias son un semillero para la construcción de estrategias y de acciones políticas basadas en el reconocimiento y el ejercicio de sus derechos indígenas a la autonomía y autodeterminación. Esto se debe a que el trabajo de recuperación de plantas medicinales adquiere un carácter de lucha en el terreno de su cultivo, de los saberes asociados, y abre la posibilidad de politizar la sanación del cuerpo en su sentido integral, al generar reflexiones vitales sobre la relación entre las violencias, las enfermedades y el autocuidado.

Plantas medicinales y salud física, mental y espiritual

Cuando se acordaron las fechas de los talleres para la elaboración de tinturas y preparación de jarabes, las compañeras de los distintos colectivos plantearon la necesidad de que al inicio de las actividades se hiciera el altar maya ya que, nos recordaron, las plantas medicinales son sagradas, sin embargo, esto no sucedió con los talleres sobre conservación y germinación de semillas aun cuando éstas son sagradas también.

En el caso de Peña Limonar fue impresionante el performance desplegado por las mujeres al interior de la ermita, en particular aquellas que tienen un cargo como trabajadoras de la iglesia quienes coordinaron la actividad desde la elaboración del altar maya con las palmas, las flores y los alimentos que da la tierra que todas llevaron. Nosotros aportamos las velas de colores que fueron encendidas de forma colectiva en las cuatro esquinas y en el centro mientras se soplaban los incensarios para limpiar cada espacio del altar maya, al centro del cual se colocó una Cruz y a la Virgen de Guadalupe, mientras una compañera entonaba bellísimos cantos religiosos. Para cerrar, hincadas/os, dimos un beso a la tierra.

Imagen 8. Altar maya en proceso de elaboración, Peña Limonar



Fuente: Archivo CESMECA-CDMCH

El altar maya se colocó frente al altar del templo, a su vez en este se tendieron las mantas con las denuncias de violencias que los colectivos de las mujeres de la zona Norte y Altos-Llanos plasmaron en ellas, en una de las actividades del área de comunicación comunitaria del CDMCH. En la zona Norte, aunque se realizó el taller con la maestra Lucía, la actividad del altar maya no se llevó a cabo como estaba planeada debido a que tuvimos que reprogramar nuestra actividad ante la imposibilidad de llegar a la comunidad de Tim por quedarnos varados en un bloqueo carretero en el municipio de Ocosingo, no obstante, el taller se realizó en otro momento.

En ambos casos, a partir de las preguntas ¿De qué nos enfermamos? y ¿De dónde vienen las enfermedades? se generó un diálogo profundo en tsestal entre la maestra Lucía y las compañeras de los colectivos.

Entre otras cuestiones, en el diálogo compartieron que Dios es el universo, el viento, la lluvia, el sol y la luna; que el aire es nuestra alma y las enfermedades no solo son del cuerpo físico sino también de la mente, del corazón y del espíritu. Se abordó la causa emocional de las enfermedades porque nos *tragamos* la tristeza, miedo, vergüenza,

angustia, preocupación, enojo o coraje y el cansancio que nos generan los problemas cotidianos; cuando no se valora nuestro trabajo, hay insultos, humillación y golpes en la casa o el alcoholismo y la drogadicción; cuando hay cosas en la familia que no nos gustan, por los alimentos o la carga de trabajo, mismos que son un *veneno* que nos tragamos y nos causa dolores y malestares en las articulaciones, la espalda, las piernas, el hombro, los huesos, el alma y la cabeza, por tanto pensar en ellos: “cuando tragamos nuestra saliva, entra aire en nuestro estómago, nos tragamos el coraje [...], nuestro cuerpo es como si fuera un costal de maíz que no dejamos de llenarlo hasta que se rompe, así es nuestro cuerpo”, refirió la maestra Lucía.

En los recorridos planeados para recolectar plantas medicinales con las cuales hacer un jarabe y una tintura, se llevó a cabo un entusiasmado intercambio de conocimientos en particular entre las compañeras de los colectivos y la maestra Lucía, a veces en tsel'tal y otras en español, sobre las diferentes plantas ubicadas en el trayecto o aquellas que se conocen y sus propiedades.

El hecho que en la zona Norte los solares tienden a ser cafetales permitió que las plantas se pudieran recolectar con mayor facilidad respecto de la zona Selva donde algunos solares conservan cierta diversidad, pero hubo que caminar un poco más. En todos los casos, el proceso de selección, trituración de las plantas y elaboración de la tintura para las vías urinarias o para el sistema digestivo y del jarabe para la tos, fue de permanente colectivización de conocimientos, siendo una experiencia química cuando la maestra Lucía se puso una cofia, bata, cubre bocas y guantes y nos dio a probar, paso a paso, el preparado de hierbas para el jarabe, al que fue agregando miel, *pox* y alcohol alcanforado hasta su embazado; lo mismo para el caso de la preparación de la tintura.

Imagen 9 Taller de planas medicinales



Fuente: Archivo CDMCH-CESMECA.

Entre las enfermedades y los malestares mencionadas por la maestra Lucía estuvieron las respiratorias, estomacales, inflamación del intestino, dolor en las articulaciones, del nervio ciático o en el cuerpo, migraña, del hígado, la vesícula o el páncreas, piedras en el riñón, triglicéridos, embolia, parálisis facial, manchas en la piel, diabetes, presión alta, varices, hemorroides, colitis nerviosa, cólicos menstruales. Ella enfatizó la importancia de curar el espíritu y que en él se encuentran las emociones, por lo cual si bien nos alivia tomar el espíritu de las plantas medicinales —y la oración— lo que nos cura es la sanación del alma o parar la mente, los nervios o el miedo a enfrentar el sufrimiento o el dolor, el resentimiento u odio que se genera al no haber perdón —y aunque no se mencionó, podríamos agregar justicia—. Por eso se comprende el amarse y abrazarse a sí misma, ya que esa es la medicina que si no se atiende, la enfermedad trasciende al cuerpo físico: “Las plantas nos ayudan pero primero está nuestra alma, porque necesitamos curar nuestra alma porque a veces está enferma y por eso nuestro cuerpo se enferma”, indicó la maestra Lucía.

La maestra Lucía también mencionó la importancia de mantener un equilibrio entre el corazón, la mente y el espíritu; en la cual la noción de espíritu se basa en el reconocimiento de que todo está vivo e implica una conexión con el mundo, el universo. En este sentido, fue importante la vinculación que se hizo de las violencias incluida la del silenciamiento con la afectación a la salud en su sentido integral y el autocuidado:

Cuando tomamos pozol nos hace mal, le echamos la culpa al pozol, pero en realidad es que nosotros estamos mal, traemos coraje. Lo que dicen las mantas [violencias denunciadas por las mujeres de los colectivos de la zona Norte, Selva y Altos] no son por querer dibujarlo, implica sentimientos, que duele, pero no solo nosotros, también los mestizos, los *caxlanes*; nos entra la preocupación, nos enfermamos de nuestro estómago, afectamos nuestra vesícula. La diabetes empieza con las preocupaciones cuando nos enojamos, cuando me pegó el hombre, estaba borracho, me dio coraje.

Las compañeras de los distintos colectivos expresaron su agradecimiento y del cómo lo compartido les *engrandece el corazón* como mujeres, también dieron su punto de vista:

Es cierto que nos enojamos y está en nuestro cuerpo, en nuestras venas y en nuestra sangre; es cierto que lo buscamos plantas, se calma, pero a los ocho días está otra vez porque esta nuestra preocupación.

Me gusta mucho, llega en mi corazón, lo que andamos diciendo. Es que todas las que tenemos enfermedad es por la preocupación de los borrachos, hay cosas que no nos gusta de nuestra familia, que no nos gusta en nuestros alimentos. Como mujeres nos cargamos de mucho trabajo, nos duele la cabeza de cómo vamos a encontrar nuestros alimentos, nuestros trabajos; comemos con coraje, ahora ya estamos cansadas, nos duele todo, a las seis no podemos hacer nada.

Me gusta mucho lo que está diciendo, pero lástima que ya estoy viejita, todas las enfermedades ya están, pero ya estoy escuchando después que hay cura. A veces comemos con coraje, decimos que no pero siempre hay problemas. Las mujeres no valemos nada, nos preocupamos, llorando tomamos nuestro pozol, preocupadas, ahí entra la enfermedad por eso me gusta lo que dice, pero qué vamos a hacer si ya estamos en la enfermedad.

Tanto en la zona Norte como en Selva, las mujeres señalaron que el trabajo con Rubén sobre las semillas y en particular con la maestra Lucía en torno a las plantas medicinales, les *engrandece el corazón*. En los distintos colectivos las mujeres manifestaron su interés por dar continuidad a la formación en herbolaria, lo cual plantea el reto de transitar de la dinámica de taller hacia la construcción del eje de soberanía alimentaria y del eje de salud para la sanación física, emocional y espiritual como atención integral a las múltiples violencias encarnadas, desde la formación de mujeres en la estrategia que el CDMCH ha denominado litigio estratégico. En el mismo sentido, uno de los retos es construir un enfoque que integre la perspectiva médica de la maestra Lucía con el enfoque de derechos humanos de las mujeres del propio CDMCH y la perspectiva de sanación como justicia que viene siendo politizada por las mujeres tseltales en su lucha socioambiental.

Huertos y soberanía alimentaria

En los talleres sobre conservación y germinación de semillas se plantearon tres preguntas que motivaron un importante diálogo que por momentos se dio en tseltal y en otros en español: A partir de la observación de flores y semillas ¿Cuál es el significado de las semillas en nuestras vidas? ¿De dónde vienen las semillas? ¿Cuál es el estómago de las plantas?

En los diferentes equipos se reflexionó que sin las semillas no existiría la vida y que todo lo que nos da fuerzas y energías para vivirla viene de las semillas: Sin ellas no hay plantas medicinales para curarnos de diferentes enfermedades ni alimentos (elotes, atol, frijol, calabaza, flor de calabaza, punta de maíz, yerbamora, mostaza, cilantro, pacaya, yuca, plátano, camote, *ic'us*, café, naranja, mandarina, guayaba, guanábana, verduras):

Si no tenemos semillas como las del maíz y el frijol, no podemos vivir.

Lo más importante para nuestra vida es el maíz y el frijol sino existen esas semillas no existe nuestra vida.

Las semillas nos dan vida, sin ellas no somos nada, no habría nada, no sobreviviríamos.

Si no existieran las semillas no hubiera flores como las que siembran para adornar sus casas, para poner a los santos en la iglesia y en el altar maya para

ofrendar a Dios, ni hubiera animales porque también son el alimento de las mariposas. Si no crecieran las semillas tampoco habría árboles ni los cerros ni agua ni montañas que traen la lluvia y protegen del viento.

También consideraron que las semillas nativas representan la unión de las familias y de los seres humanos por lo que debe prevalecer el sentido del amor de cuidar y guardarlas (*c'uxul tabil-c'uxul o'tanil*), ya que Dios nos las dio y se tienen desde las-os ancestros-os que supieron cuidarlas y con ellas aseguran el futuro de sus hijos. Argumentaron que mientras las semillas estén vivas dentro de los corazones y tengan las propias en sus manos no perderán los alimentos propios ni comprarán la semilla extranjera que viene con químicos y les enferman el cuerpo y que en el caso del maíz cada vez va pidiendo más y más químico. Las mujeres nos hicieron ver que la conservación de la semilla va de la mano con la tenencia de la tierra y el acceso al agua y, dado que las plantas tienen su espíritu y la *madre tierra*, sostiene los procesos de la vida, que conservar las semillas y los conocimientos son un acto de resistencia desde las mujeres que, al reflexionar y actuar al respecto, politizan el deber del cuidado y el amor, a través de un vínculo profundo.

Imagen 10. Taller sobre conservación y germinación de semillas



Fuente: Archivo CDMCH-CESMECA.

En la zona Selva, las reflexiones también adquirieron otros matices como el hecho de que la semilla es medicina para nuestro cuerpo, son un regalo de la vida que se cuida y se trabaja: "aunque hay algunas que ya no existen es necesario que no se acaben". Para que las semillas sigan teniendo vida se deben compartir con todos los conocimientos a las-os hijas-os, porque mientras se sigan sembrando estarán vivas y "si cuidamos de la vida de las semillas cuidamos de la vida de nosotras; si conservamos nuestras semillas conservamos nuestra identidad, nuestra raza".

En ambos casos, para conservar las semillas es importante sembrarlas y cuidarlas porque sube la hormiga, la gallina ciega, la plaga, también hay que acordarse de Dios "porque el mismo hace que crezca" y para ello también se necesita tener y cuidar la tierra. En los distintos equipos se habló de la importancia de la raíz, del tronco y de las hojas. En la plenaria Rubén llamó a la reflexión de que el suelo que es como el estómago de las plantas. De ahí que el suelo está vivo y es ahí donde se deterioran los materiales orgánicos; en consecuencia, si queremos alimentar a las plantas, debemos alimentar al suelo de forma natural (agroecología) y no artificial (agroquímicos), destacando sus implicaciones como una de las bases de la dependencia o la soberanía alimentaria. Asimismo, se reflexionó sobre la importancia, en particular en tiempos de escasez de alimentos, de los tubérculos, como la malanga, macal, yuca, chapay, madre del maíz, raíz del plátano, caña de azúcar, la cueza del chayote.

Lo anterior muestra la posibilidad del diálogo entre el enfoque agroecológico y las concepciones indígenas sobre la tierra y la vida. En este proceso se planteó por parte del CDMCH, el reto de transitar de un enfoque de huertos de plantas alimenticias a la estrategia sugerida por Rubén Olivera, de bancos vivos de semillas, tanto de plantas medicinales como alimenticias (aunque muchas variedades son silvestres y no pueden cultivarse en el huerto); que integre la perspectiva agroecológica con el enfoque de soberanía alimentaria y derechos humanos de las mujeres del CDMCH y la perspectiva del cuidado de la *madre tierra* que viene siendo politizada por las mujeres tseltales en su lucha por la tierra, el territorio y una vida libre de violencias.

Un aspecto importante que acompañó el trabajo fue la reciprocidad del intercambio en la articulación entre los colectivos de mujeres, el CDMCH y el grupo del CESMECA, ya que mientras en el CESMECA se asumió el pago de los honorarios de Rubén y Lucía, los gastos que implicaron la realización de los talleres y la compra de algunos materiales para los huertos, el CDMCH asumió la responsabilidad logística y organizativa, al igual que las mujeres quienes además de asumir su parte organizativa, aportaron materiales y trabajo en sus huertos, también alimentos como tortillas, frijoles, chayotes, gallinas. Al cierre de esta etapa que también significó el cierre de la investigación, ellas organizaron ceremonias y comidas en agradecimiento a Dios, a la *madre tierra* y a nosotras-os por todo el trabajo realizado.

En el contexto de cooptación de las personas o familias por parte de los partidos políticos o del *mal gobierno*, a través de los programas sociales o productivos, o de tinacos Rotoplas, láminas u otros, se generó cierto recelo de si al aportar materiales estábamos reproduciendo el asistencialismo. Al respecto algunas compañeras de los Colectivos confirieron un carácter moral al pequeño aporte que les hicimos a ellas, como grupo en resistencia:

También les agradecemos por haber venido. Los materiales que dicen que vendrán a dejar es muy bueno para perder nuestra vergüenza ante las otras personas quienes están en los partidos políticos. Muchas personas ahora están ya metidas en las campañas, ya pidieron su fogón. Pero para que no se burlen de nosotros y digan que en el grupo en donde estamos no estamos ganando nada, pues con esos materiales verán que si estamos obteniendo algo. Cuando empezamos este colectivo éramos varias mujeres, pero muchas se fueron saliendo para ir con los partidos políticos, las que quedamos andamos en la resistencia en no entrar en los partidos políticos y seguir haciendo lo nuestro. (Peña Limonar, febrero 2021).

Las mujeres como agentes de cambio

Los planteamientos de las mujeres indígenas son multidimensionales y articulan el cuidado de los bienes naturales, la alimentación y la salud física, emocional y espiritual con el derecho a una vida arraigada a la *madre tierra*, con respeto, en comunidad y, por tanto, libre de violencias.

Desde su mirada no es suficiente hablar del buen vivir fincado en el respeto hacia la *madre tierra* y plantean que en la vida comunitaria se requiere también del respeto hacia las mujeres con reivindicaciones sobre el cuidado como regeneración de la tierra y sanación del cuerpo, en el sentido integral de la sostenibilidad de la vida, que atraviesan los planos material, simbólico y afectivo, en los ámbitos personal, familiar y comunitario.

De esta manera, las campesinas indígenas enarbolan luchas de alcance global contra la privatización, el despojo de la tierra y el deterioro de los ecosistemas como medios de subsistencia, que abarca la riqueza biocultural (aguas, suelos, montañas, biodiversidad), reproducida en sus territorios. Resistencia y rebeldía que posibilita el ejercicio de su autonomía personal y colectiva, como mujeres y pueblos, contra el cercamiento capitalista, colonial y patriarcal de los cuerpos y territorios campesinos indígenas. Estas luchas por la tierra y los bienes naturales no son lineales y si bien hay grandes avances en la construcción de una cultura de derechos para las mujeres campesinas indígenas, observamos grandes dificultades para su ejercicio acrecentadas por las amenazas privatizadoras, cuya violencia se recrudece con la operación de grupos armados narco-para-militares.

Frente a las violencias en el ámbito estructural, comunitario y directo, destacamos que en las reflexiones prácticas de las mujeres tseltales, las dimensiones física, emocional y espiritual del cuerpo en su integralidad, se vinculan con la tierra, el territorio y los ecosistemas, adquiriendo una importancia epistémica y política. Ello se concreta en la construcción política del derecho a la alimentación y la salud basada en la interdependencia del cuerpo humano, la tierra, las semillas y las plantas alimenticias y medicinales, con los conocimientos ancestrales asociados, en la sanación del cuerpo y de la tierra como posibilidad de construcción de la fuerza colectiva de las mujeres.

En esta construcción no lineal destacamos al menos tres aspectos fundamentales que las impulsan a movilizarse: i) Acabar con las violencias, vengan de donde vengan, ii) El respeto para ser tomadas en cuenta y iii) El volverse uno con la *madre tierra*, como expresiones de una concepción holística e integral de la vida expresada en términos del *stalel*, *ich'el ta muc'*, *sc'uxubtayel*, *ch'ul jme'tic* y el *lequil cuxlejal*. En

el contexto de la juarización de México,⁹⁴ estos aspectos fundamentales de la vida, vienen constituyéndose en un poderoso reclamo de las mujeres indígenas a los hombres, sus familias, comunidades, a la Nación y al Estado mexicano.

De esta manera las mujeres cuestionan la violencia estructural, de género y sexual, así como la violencia del silenciamiento (hostigamiento, chismes, amenazas, burlas, vergüenza), por la cual a través del Estado, sus comunidades y sus familias, el sistema patriarcal, colonial y capitalista estructura y reproduce su acceso marginal o su exclusión de la titularidad en la tenencia de la tierra ejidal. Sin embargo, este cuestionamiento profundo, posicionado al interior de los pueblos campesinos indígenas y en las organizaciones que hoy defienden el territorio y la vida, aún dista de ser un mandato:

[...] por eso estamos aquí como mujeres, porque también tenemos derecho. No solo los hombres comen de la tierra, nosotras también junto con nuestros hijos e hijas comemos, por eso estamos en pie de lucha para defender nuestros recursos naturales. Veo que aquí estamos como organizaciones, pero aún sigue siendo mayoría los hombres y pocas mujeres; como mujeres tenemos que seguir luchando, enfrentando todos los obstáculos que vivimos como mujeres en nuestros caminos y los que vienen por las grandes empresas.⁹⁵

El reclamo de ser tomadas en cuenta posee una raíz profunda y una concepción alternativa de vida, como se observa en las reflexiones en torno a las afectaciones del sistema de opresiones en el cuerpo y en la salud-enfermedad, expresadas en el apartado anterior. Estas reflexiones nos han llevado a preguntarnos cuál es la perspectiva del cambio social que, en su rebeldía, resistencia y lucha ante el poder patriarcal, colonial y capitalista, plantean las mujeres tseltales para una vida de respeto, en comunidad.

⁹⁴ Rita Segato afirma que las prácticas violentas sobre el cuerpo de las mujeres, visibilizadas en Ciudad Juárez, se ha extendido por todo el país como forma de conquista.

⁹⁵ Compañera de Sbelal Kuxlejalil A.C. —Camino para el Buen Vivir, en lengua maya tselta—, en el Segundo Encuentro en Defensa del Territorio y la Libre determinación, Ocosingo, Chiapas, 17 de enero de 2020.

Un aspecto central del análisis es desde dónde y qué cuestionan las mujeres, así como en términos ontológicos, epistémicos y políticos, cuál es su perspectiva del cambio social. Si bien muchos de sus cuestionamientos se explican por la formación política en derechos humanos, derechos indígenas, derechos de las mujeres, también observamos un margen de reflexividad basado en el modo de ser indígena (*stalel*) y en el plano personal a su naturaleza conferida desde antes del nacimiento, de cómo vengo en mi ser a relacionarme con el mundo, con la tierra, con el cosmos, de su libertad anhelada para relacionarse con las personas, con lo comunitario.

Por un lado, este modo de ser tseltal se reconfigura en la relación con los promotores de la religión, los centros de derechos humanos o del Estado y por otro, permite reflexionar en torno a las buenas y las malas costumbres, en tanto producto histórico, analizadas desde el punto de vista de si se basan en relaciones de respeto o de dominación entre las personas y de éstas hacia la *madre tierra*. Es decir que, si no hay *sc'uxubtayel* y si como mujeres no toman en cuenta nuestra grandeza, a nuestra forma de ver y relacionarnos con el mundo, no hay una vida armónica (no hay *ich'el ta muc'*) y eso afecta nuestro *stalel*, el cuerpo en tanto espíritu, emociones y la conciencia. Con base en ello, por ejemplo, se puede cuestionar a las autoridades ejidales, los hijos, los esposos, entre otros por sus acciones opresivas y de despojo como productoras y reproductoras de la subordinación, la exclusión y la explotación.

Más aún, en términos del *stalel*, el reclamo en torno a la nula o escasa participación de las mujeres se comprende como el hecho de que no se toma en cuenta su grandeza, de desplegar su libertad de ser mujeres, asociada ésta también a las concepciones prácticas (sus dones, lo divino), de cómo relacionarse con las personas, la *madre tierra* y el cosmos. Estas concepciones prácticas se revelan a través del sueño, sus interpretaciones y accionares en un mundo cambiante, de complementariedad, tensiones y antagonismos; y constituyen una posibilidad de cuestionar el orden social y de pensar la relación con el cosmos de una forma emancipatoria, de libertad que se relaciona con la integralidad de la vida. Y por tanto, que no se reducen a ni se agotan en los fundamentos teológicos ni sociológicos (occidentales), aun cuando se pretenden libertadores.

Ello abre un mundo de posibilidades en cuanto a la construcción de estrategias de cómo sería una vida con respeto ya que la tierra tiene que ser libre, también las mujeres. Por ejemplo, respecto del cómo pasar de relaciones de violencia, desigualdad, opresión o subordinación (entre las personas y en particular entre hombres y mujeres), a relaciones de respeto, de cuidado como regeneración y sanación, para el engrandecimiento del corazón, es decir, la dignificación de la *madre tierra* y de la persona.

De acuerdo con Escobar (207), cabe preguntarse cómo dialogamos con esta forma de pensar la materialidad anclada en el sentipensar con la Tierra, la transformación social de las estructuras coloniales y modernas de dominación. Para ello, es importante dar cuenta de los planteamientos conceptuales que las mujeres enuncian desde sus rebeldías, resistencias y sus luchas, en particular por la defensa de la tierra-territorio y por una vida libre de violencias. O mejor dicho por Lorena Cabnal, de las consignas relacionales para la vida en su sentido integral, elaboradas por las mujeres indígenas desde su cosmosentir/cosmo-pensar, como ha sido la 'defensa y recuperación del territorio-cuerpo-tierra' creado hacia el 2007 por las mujeres *Xincas* en Guatemala, desde lo que denominan como feminismo comunal territorial, en su lucha por transformar los entramados históricos estructurales de opresión sobre los cuerpos y la Tierra.

Con base en lo hasta aquí descrito, queda claro que las luchas de las mujeres y sus reivindicaciones por una vida buena para ellas, sus comunidades y los territorios donde se teje la integralidad de la vida, tienden a ir más allá de la sola demanda de igualdad de derechos "que queremos pedir para que se nos cumplan", como es el caso del acceso y disfrute de la tierra que va más allá de la sola reivindicación de ser titulares de la tierra. A través de la defensa del territorio y el ser tomadas en cuenta, se inscribe el potencial de poner límites a la acumulación del capital, al poner en el centro de la discusión en torno a lo comunitario, algunos elementos centrales del sometimiento de la reproducción social campesina indígena al capitalismo hoy financiarizado.

La conciencia en el mundo tseltal se construye a partir de las relaciones humanas también de las relaciones con los seres de la Tierra. Es ahí donde cobra importancia el sueño, que como decía el *Principal*,

es una escuela de vida, de cómo se aprende a convivir con el mundo y de la transformación necesaria en las relaciones entre las personas y entre estas y la Tierra. Es una ontología construida desde la resistencia a la enajenación del carácter vivo y sagrado de la Tierra, que plantea otras formas de conciencia para las personas.

Sin embargo, falta mucho camino por andar ante la hegemonía de las costumbres contrarias al tomar en cuenta la grandeza de las mujeres, a través de las cuales se construye la mediación capitalista colonial patriarcal.

Recapitulaciones

Destacamos que la presencia de actores políticos como la Misión de Bachajón, el EZLN y el CDMCH es temporalmente corta, lo que les confiere un aire de externalidad. Es, decir, que hay un mundo antes de la biblia y del derecho, una ancestralidad que no se somete ni logra ser del todo sometida tanto por la lógica patriarcal y colonial de la sociedad capitalista ni por las distintas vertientes libertadoras de los pueblos indígenas.

Sin embargo, la presencia de diversos actores que enfatizan ya sea el aspecto agrario, cristiano, autónomo o feminista de lo comunitario es divergente y generan sus propias contradicciones y antagonismos; no obstante, hasta cierto punto, estos espacios han sido importantes semilleros para la gestación, en las mujeres, de sus perspectivas del cambio social y para la construcción de estrategias y de acciones para la sostenibilidad de la vida campesina indígena.

A partir del análisis de la integralidad y multidimensionalidad del cuidado en la lucha de las mujeres por la defensa de la tierra-territorio y por una vida comunitaria libre de violencias, hemos dado cuenta de que sus planteamientos estratégicos apuntan a poner límites a la expansión e intensificación del capital y su carácter colonial y patriarcal. La economía y la ecología política feministas han sido importantes para descentrar la perspectiva jurídico-agraria de la tenencia, uso y usufructo de la tierra. En este sentido, el análisis de los ámbitos no económicos que sostienen la vida renueva el diálogo con las mujeres y abre la posibilidad a la construcción de estrategias de acción políticas

en torno a otro mundo posible, distinto al actual sometimiento de los procesos de reproducción social, y con ello de las mujeres y sus pueblos, a los procesos de producción del capital.

Este proceso, inevitable, de liberación es ralentizado por lo que Raquel Gutiérrez ha denunciado como la sistemática política de «construcción de Estado» y por la narco-para-militarización de la región y las amenazas de muerte a quienes se movilizan por la defensa de una vida plena.

Conclusiones

Pocos días antes de escribir estas conclusiones, se hizo pública una crisis interna, laboral y política, entre las socias y el equipo político operativo del CDMCH, que por el momento en que se suscitó, no fue pertinente de abordar en esta publicación. Esperamos que esta crisis se supere totalmente, de conformidad para todas las partes. Esta situación no borra el aporte del CDMCH por casi dos décadas de trabajo en torno a un proyecto político feminista radical, es decir, hacia abajo, a la izquierda y con el corazón. Como se ha señalado, la misma Misión de Bachajón enfrenta una situación tensa con las mujeres y hombres que sostienen su trabajo pastoral, el MODEVITE, así como la iniciativa del Gobierno Comunitario Indígena en Chilón. Si bien ambos actores proyectan un horizonte de liberación comunitaria respecto de los pueblos indígenas, divergente en términos teológicos y sociológicos, con sus particularidades, ambos comparten el hecho de ser externos. En este sentido, otros actores externos son el Estado mexicano o el actual gobierno de López Obrador.

La creciente hostilidad y disputa territorial por parte del crimen organizado, abarca el control de los cargos de elección popular y ha acelerado el ralentizado y clandestino proceso en Chiapas, de conformación de grupos de autodefensa (por ejemplo El Machete en Pantelhó); también en la creación de consejos municipales ante el descontento popular con el viciado sistema de partidos políticos, como es el caso de la lucha jurídica para poder elegir a sus autoridades municipales por sistemas normativos indígenas.

Aun logrado este propósito legal, la experiencia en la elección a mano alzada de las autoridades municipales de Oxchuc el pasado 15 de diciembre de 2021, evidenció la polarización de la Asamblea General

compuesta por más de 14 mil indígenas de 142 comunidades y de los diferentes barrios de la cabecera municipal. Ese día, según el Órgano Electoral Comunitario de Oxchuc la cerrada votación a mano alzada favoreció al candidato que representa la continuidad del sistema de usos y costumbres por sobre el candidato que representa los intereses caciquiles proclives al sistema de partidos políticos, aun cuando por ahora no tienen presencia formal en el municipio. Situación que derivó en el rompimiento de la asamblea por los seguidores de este último, así como la irrupción de un grupo armado en la plaza donde se llevaba a cabo la elección, que dejó varios heridos y un muerto por los disparos, además de que ambos grupos portaban resorteras y cohetes. Días después, el IEPC de Chiapas, determinó como inconcluso este proceso electivo.

Estos mismos problemas han sido denunciados por el Concejo que impulsa la iniciativa del Gobierno Comunitario Indígena en Chilón, en donde queda claro que no se trata solamente de problemas interétnicos, puesto que los hoy denunciados como caciques se autoadscriben como indígenas como también lo han sido los paramilitares y hoy los narcos (el cártel más visible es el Chamula). Se trata, sin embargo, de diferencias sustanciales en términos de la vida buena y el buen gobierno, enarbolados por grupos indígenas que en la zona Selva Norte, al menos desde el siglo XIX han priorizado la vía jurídica y pacífica para la recuperación y/o colonización del territorio, como ahora ocurre con el MODEVITE.

Una de mis primeras reflexiones al respecto radica en esa externalidad colonial moderna que ha sido internalizada —relativamente— en el mundo tseltal cambiante (etnicidad), como ocurre con la tenencia de la tierra y las estructuras de gobierno comunitario ejidal. Sin embargo, aun cuando subsumido, en el margen y frente a las amenazas totalizadoras de la racionalidad occidentalizante, cobra sentido en la memoria histórica <lo propio indígena> como posibilidad de replantear el modo de ser tseltal ante el agravio. Esto no solo ocurre frente a poderes claramente antagónicos como el del Estado liberal o neoliberal mexicano sino también en relación con aquellos actores políticos al final externos, con quienes se llevan a cabo ciertas alianzas, hasta cuando estas devienen opresoras; como ha sucedido en los últimos setenta años de presencia

de la Misión de Bachajón (cuando no los quinientos años de la iglesia católica), los casi veinte años del CDMCH y del propio EZLN en la región.

Las rebeldías, resistencias y luchas históricas, por una vida digna y en particular por la defensa o recuperación del territorio y en los últimos años por la defensa de la vida y de la *madre tierra*, no siempre pero han encontrado cobijo en la iglesia libertadora, los organismos de derechos humanos de los pueblos indígenas y de las mujeres, en los últimos años; así como en las movilizaciones campesinas indígenas que en la actualidad presionan al Estado para que, ahora sí, se haga realidad su derecho a la libre determinación. En este sentido, ante el hecho de que como externos terminamos siempre yéndonos, una primera pregunta generada en esta de investigación es qué es lo que queda del trabajo realizado, qué es lo que finalmente se aporta a los grupos con quienes se ha planteado llevar a cabo la incidencia investigación, y en nosotros.

Vale entonces recordar que esta investigación inició con el objetivo de encontrar formas para dialogar con las mujeres más allá de la -no menos importante- perspectiva jurídica de los derechos de las mujeres a la tenencia de la tierra, permeados de una visión agrarista. En el camino, este objetivo se hizo posible al hilar la concepción de la tierra como *sagrada madre* y de los bienes naturales como herencia de las y los ancestros. Contrario a la mirada androcentrada, a la herencia patrilineal y a su utilidad como factor de producción (junto con el capital y el trabajo), su concepción marginalizada como medios para la sostenibilidad de la vida ha permitido dar cuenta de la situación, el análisis y las estrategias que las mujeres vienen planteando para transformar su realidad de opresión, explotación y dominación por ser mujeres, campesinas e indígenas.

Respecto de la epistemología de la articulación frente a la de la representación y de la investigación para la transformación, como proceso y no como resultado, queda claro que la incidencia ni el cambio social en clave de liberación, obedecen a un tiempo lineal. Precisamente por ello, es pertinente enfatizar en la riqueza simbólica, material, afectiva y política generada desde las múltiples actividades realizadas en esta experiencia colectiva (que no armónica), de investigación e incidencia. Sin duda, esta obra da cuenta de la potencialidad creativa desplegada desde las mujeres en su lucha dentro de la lucha por una

vida libre de violencias, arraigada a sus pueblos y a la *madre tierra*. Esta fuerza que impulsa la producción de lo común nos recuerda, contra toda pretensión vanguardista desde las ciencias sociales que, en el caso que nos ocupa, es en la defensa de la vida, donde los sujetos sociales, como las mujeres, se constituyen en sujetos de lucha.

En esta investigación nos planteamos tres preguntas centrales, a saber ¿Qué elementos configuran el proyecto político de las mujeres tseltales frente a la propiedad y autoridad patriarcal de la tierra y el territorio? ¿Cuáles son las potencialidades y limitantes de género, clase y etnia que desincorporan las mujeres tseltales en su lucha antagónica por la defensa de la tierra/territorio, su participación plena y su valoración como sujetos sociales y de lucha por un horizonte comunitario? ¿Cómo se transforman y construyen las mujeres campesinas indígenas como sujeto de lucha por la defensa de la *madre tierra*, el cuidado y la recuperación de las condiciones materiales, simbólicas, políticas y afectivas que posibilitan la sostenibilidad de su vida campesina indígena?

En este sentido, hemos dado cuenta de los elementos que se encuentran presentes en las reflexiones que los Colectivos de mujeres han planteado en distintos momentos, ya sea en las entrevistas, conversaciones informales, foros, talleres, encuentros, movilizaciones o en las conferencias de prensa. Esta mirada ha sido históricamente construida en la interrelación con los diversos actores y procesos que inciden en la zona Selva Norte, que en tanto externos han sido importantes pero también limitados para construir nociones de justicia socioambiental, desde la resistencia, precisamente por las contradicciones de sus formas asimétricas de relación (es decir, con mecanismos de dominación colonial y patriarcal) aun cuando libertadoras.

Más allá del discurso político declarativo, las mujeres indígenas organizadas en el entrecruce de diversas propuestas políticas, son contundentes en afirmar que no habrá una vida buena mientras no se les respete a ellas y a la *madre tierra*. Se ha insistido en la convergencia complementaria y antagónica de los ideales de la comunidad indígena, agraria, cristiana, feminista y zapatista y del cómo en el contexto de estas mediaciones políticas, las mujeres tseltales tienen alianzas

políticas por repensar. Más aún, a partir del diálogo establecido con las mujeres tseltales y distintas vertientes del pensamiento crítico, tales como el marxismo, el feminismo, el ecologismo, se ha venido apuntalando un planteamiento de cómo las mujeres tseltales apuntan o configuran una propuesta de sostenibilidad de la vida en la que se articulan distintas dimensiones.

Quizá, una de las conclusiones más importantes de esta investigación es que los planteamientos de las mujeres indígenas son multidimensionales y articulan el cuidado de los bienes naturales, la alimentación y la salud física, emocional y espiritual con el derecho a una vida arraigada a la *madre tierra*, con respeto, en comunidad y, por tanto, libre de violencias. Desde su mirada no es suficiente hablar del buen vivir fincado en el respeto hacia la *madre tierra* y plantean que en la vida comunitaria se requiere también del respeto hacia las mujeres con reivindicaciones que atraviesan los planos material, simbólico y afectivo, en el ámbito personal, familiar, comunitario y nacional. En ello, la lucha compartida de hombres y mujeres contra las mediaciones coloniales y patriarcales y la promoción y reconocimiento de las mujeres como fuerza política son dos de los retos más importantes para que este planteamiento cobre su forma, en apego al verdadero modo de ser tselta, el que se gesta desde la crítica social por el respeto y el tomar en cuenta.

En este aspecto, que hemos planteado como descentrar la epistemología de la objetivación hacia la epistemología de la articulación, se ha planteado el vivirmos en la investigación como compañeras y compañeros de lucha o como hermanas y hermanos, según refieren las mujeres indígenas de los colectivos en la zona Selva Norte. Sin embargo, considero importante trascender lo declarativo que ello encierra hacia una mirada profunda que, entre otras, abarca reflexionar cuáles son nuestras resistencias y las luchas que compartimos. Es decir, de lo que se hace necesario transformar en nosotros y nuestra realidad nacional (multi-inter-pluri-culturalidad). Cabe señalar que si bien en las comunidades se ha generalizado que las mujeres indígenas tienen derechos y hay cambios en la situación de género de las jóvenes, con frecuencia las compañeras de los colectivos refieren que ellas no saben cómo defenderse debido al incremento de las tensiones intracomunitarias.

En su planteamiento, por ejemplo, las mujeres nos aportan elementos para recuperar el sentido relacional con la tierra, tan apremiante en tiempos de colapso civilizatorio. Otro elemento fundamental es aprender a desplegar nuestra capacidad de indignación ante las violencias y las injusticias, que nos permita movernos de lugar, nos impulse también a actuar. Aquí podría referir la experiencia que tuvimos durante la primera fase de investigación que consistía en un diagnóstico, en la cual quienes mirábamos desde la academia hablábamos en términos de la problemática de investigación mientras que las compañeras del CDMCH hablaban de las violaciones a los derechos humanos de las mujeres y sus pueblos indígenas. Vernos en el espejo de la otra o del otro, en su indignación, nos puede permitir desnaturalizar el sistema de opresiones, como considero que ha sido en mi caso, como hombre, respecto de las violencias que denuncias las mujeres.

Finalmente, una pregunta generada por la experiencia y a partir del planteamiento de Gisela Espinosa respecto de trascender la dicotomía reconocimiento-redistribución que limita el papel de las mujeres a realizar demandas prácticas de género para ubicar desde su accionar la construcción de horizontes y estrategias, es ¿Qué nos dice la realidad documentada desde las mujeres o en diálogo con ellas respecto de una teoría del cambio social? O dicho de otra manera ¿Cómo se plantea la perspectiva del cambio social desde lo que plantearon las mujeres, en el trabajo que realizamos con ellas e incluso de lo que no pudimos hacer? ¿Cómo ello cambia cuando, como externos, nos retiramos?

Sin duda, ello es parte de una reflexión que no se ha agotado aún en este momento y habrá que desarrollar en futuras investigaciones.

Bibliografía

- Agarwal, Bina (2004). "El debate sobre género y medio ambiente. Lecciones desde la India". En Verónica Vázquez García y Margarita Velázquez Gutiérrez. *Miradas al Futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: UNAM.
- Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.) (1998). "Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-Visioning Latin American Social Movements". *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 41(3), 159–164. En Rosalva Aída Hernández Castillo (Ed.). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS/ UNAM/PUEG. Pp. 15-44, 45-126.
- Amin, Samir y Vergopoulos, Kostas (1977). *La cuestión campesina y el capitalismo*. Nuestro Tiempo.
- Arizpe, Lourdes (1986). "Las mujeres campesinas y la crisis agraria en América Latina", En *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, Nº. 30, págs. 57-65
- Astelarra, J. (1978). "La mujer... ¿clase social? Algunos antecedentes históricos". *Papers. Revista De Sociología*, 9, 267-291. doi: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers/v9n0.1008>
- Bartra, Roger (1974). *Estructura agraria y clases sociales en México*. México: ERA.
- Bartra, Armando (1986). "Campesinado. Base económica y carácter de clase". *Cuadernos de Antropología Social*. ISSN-e 1850-275X, Nº. 3, 1989, págs. 3-10
- _____(2020). "Repensar lo rústico. Aportes a una teoría del campesinado contemporáneo". En Julio Boltvinik y Susan A. Mann. *Pobreza y persistencia campesina en el siglo XXI: Teorías,*

- debates y realidades políticas*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Barragán, Alba *et al.* (2017). "Economía feminista emancipatoria: construyendo-nos desde Abya Yala y España". En *Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano* No. 46. Disponible en 10.13140/RG.2.2.21126.47689.
- Benería, Lourdes (1979). "Reproducción y división sexual del trabajo". En: *Cuadernos Agrarios*, No 9, 1979, pp. 3-30.
- Breton, Alain (1984). *Bachajón, Organización socioterritorial de una comunidad tseltal*. México: INI.
- Becquelin Monod, Aurore y Breton, Alain (2003). "El carnaval de Bachajón: cultura y naturaleza: dinámica de un ritual tzeltal". En Alain Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds.). *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Bonfil, R., Bartolomé, M. A., Batalla, G. B., Bonilla, V. D., Cárdenas, G. C., Sardi, M. C., Grünberg, G., de Jiménez, N. A., Mosonyi, E. E., Ribeiro, D., Robinson, S. S., & Varese, S. (1971). *Por la Liberación del Indígena: (Declaración de Barbados)*. *Problemas Del Desarrollo*, 2(8), 169–174. <http://www.jstor.org/stable/43906047>
- Brobrow-Strain, Aaron (2015). *Enemigos íntimos. Terratenientes, poder y violencia en Chiapas*. Chiapas: CIMSUR-UNAM.
- Boege, Eckart (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Boltvinik Julio (2020). "Pobreza y persistencia del campesinado. Ponencia básica". En Julio Boltvinik y Susan A. Mann. *Pobreza y persistencia campesina en el siglo XXI: Teorías, debates y realidades políticas*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990)[1989]. *México profundo: una civilización negada*. México D. F.: Editorial Grijalbo S. A.
- _____(1990)[1970]. "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica". En *De eso que llaman antropología mexicana*. Pp. 39-65. México: Comité de Publicaciones de los alumnos de la ENAH.
- _____(1991). "La teoría del control cultural en el estudio de procesos

- étnicos". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, IV (12),165-204. [fecha de Consulta 23 de Enero de 2022]. ISSN: 1405-2210. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31641209>
- Cabnal, Lorena (2010). "Acercamiento a la construcción y la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En: Asociación para la cooperación (Eds.), *Feministas siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: ACSUR-Las Segovias. Pp. 11-25.
- Calva, José Luis (1988). *Los campesinos y su devenir en las economías de mercado*. México: Siglo XXI Editores.
- Capdepon Ballina, Jorge Luis (2010). "Mesoamérica o el Proyecto Mesoamérica: la historia como pretexto". En *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, año 9, vol. IX, núm. 1. Junio de 2011. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Pp. 132-152.
- Chayanov, A. V. [1924] (1985). *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión. En Liendo, J. (2013) Consideraciones críticas sobre el modelo de Alexander V. Chayanov [en línea]. *Sociedades Precapitalistas*, 3(1) En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5982/pr.5982.pdf
- Covaleda, Sara et al., (2014). *Diagnóstico sobre determinantes de deforestación en Chiapas*. Alianza México para la Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación. Programa de Reducción de Emisiones por la Deforestación y la Degradación de Bosques de México de la Alianza M-REDD+/Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID). Consultado en: <https://www.alianza-mredd.org/diagnostico-sobre-determinantes-de-deforestacion-en-chiapas/>
- Cruz Pérez, Manuel de Jesús (2014), *Mitos, cosmovisiones e historias ch'oles de sabanilla*. [Tesis de Maestría en Historia no publicada]. CIESAS-Sureste.
- Cruz, M., Reyes, M., & Cornejo, M. (2012). "Conocimiento Situado y el Problema de la Subjetividad del Investigador/a". *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (45). Consultado de <https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/25899/27214>

- Cumes Aura: "No somos sujetos culturales, somos sujetos políticos: Aura Cumes, activista maya en Guatemala", 28 septiembre 2019, <https://desinformemonos.org/no-somos-sujetos-culturales-somos-sujetos-politicos-aura-cumes-activista-maya-en-guatemala/3/4/20>
- De la Peña, Moisés T. (1950). "Problemas sociales y económicos de las mixtecas". México: INI. *Memorias*, num. II.
- De Vos, Jan (2001). *Fray Pedro Lorenzo de La Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*. México: Biblioteca popular de Chiapas/Gobierno del estado de Chiapas.
- _____. (2002). *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*. México: CIESAS-FCE.
- Diario Oficial de la Federación (1935). Resolución en el expediente de dotación de ejidos al poblado Bachajón (Barrio de San Sebastián). En Diario Oficial de la Federación [en línea]. Disponible en: http://dof.gob.mx/index_111.php?year=1935&month=08&day=21
- Diario Oficial de la Federación (1964). Resolución sobre ampliación de tierras al poblado Barrio de San Sebastián Bachajón, en Chilón, Chiapas. En *Diario Oficial de la Federación* [en línea]. Disponible en: http://dof.gob.mx/index_111.php?year=1964&month=06&day=12
- Diario Oficial de la Federación (1969). Resolución sobre dotación de ejido al poblado Peña Limonar, en Ocosingo, Chiapas. En *Diario Oficial de la Federación* [en línea]. Disponible en: http://dof.gob.mx/index_111.php?year=1969&month=04&day=18
- Diario Oficial de la Federación (1981). Resolución sobre Primera Ampliación de Ejido solicitada por vecinos del poblado denominado Peña Limonar, Municipio de Ocosingo, Chis. En *Diario Oficial de la Federación* [en línea]. Disponible en: http://dof.gob.mx/index_111.php?year=1981&month=10&day=26
- Diario Oficial de la Federación (1981). Resolución sobre Dotación de Tierras, solicitada por vecinos del poblado denominado Agua Dulce Tehuacán, Municipio de Ocosingo, Chis. En *Diario Oficial de la Federación* [en línea]. Disponible en: http://dof.gob.mx/index_111.php?year=1981&month=11&day=04
- Díaz Polanco, Héctor (1977). *Teoría marxista de la economía campesina*. México: Juan Pablos.

- Eboli Santiago, Verónica (2018), "Los reglamentos ejidales internos, medios jurídicos para la institucionalización de la exclusión de las campesinas en la toma de decisiones", En Mercedes Olivera Bustamante et al (Coord.), *Simbolismos y realidades. Las mujeres y la tierra en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH, 2018.
- Escobar, Arturo (2017). "Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América". En Catherine Walsh (ed.). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. TOMO II*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Esparza, Manuel (2013). *Un legendario activista de Chiapas: Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*. Oaxaca: Manuel Esparza, INAH.
- Espinosa Damián, Gisela (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. Ciudad de México: UAM-Xochimilco.
- Esteva, Gustavo (1978). "¿Y si los campesinos existen?. En *Revista del México Agrario*, año XI, num. 2.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1993). Ley Revolucionaria de Mujeres. Recuperado de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/>
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Convocatoria al Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan, 29 de diciembre del 2017, Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Palabras de las mujeres zapatistas en la clausura del Primer Encuentro Internacional, Político. Artístico, Deportivo Y Cultural De Mujeres Que Luchan en el Caracol Zapatista De La Zona Tzotz Choj. 10 de marzo del 2018. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>
- EZLN (2015). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*. Participación de la Comisión Sexta del EZLN.
- Fraser, Nancy (2014). "Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo". *New Left Review* (86), mayo - junio 2014, pp. 57-76.
- _____(2016). "Las contradicciones del capital y los cuidados", En *Cuadernos Rebeldes*. *New Left Review* (edición española). Número 100, septiembre/octubre, 2016, pp. 111-132.

- Federici, Silvia (2013). *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. México: Escuela Calpulli.
- (2018) [2004]. *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- (2018), *El patriarcado del Salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fenner, Justus (2007). "Pérdida o permanencia: el acaparamiento de las tierras colectivas en Chiapas durante el porfiriato. Un acercamiento a la problemática desde los expedientes del juzgado de distrito (1876-1910)". En *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 2, núm. 3, pp. 1-39. DOI: 10.22201/cimsur.18704115e.2007.3.233
- (2015). *La Llegada al Sur. La controvertida historia de los deslindes de terrenos baldíos en Chiapas, México, en su contexto internacional y nacional, 1881-1917*. San Cristóbal de Las Casas: CIMSUR, CONECULTA, UNACH, UNICACH, COCYTECH.
- Foster, George (1976). *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*. México: FCE.
- García Aguirre, Miguel Ángel y Mendoza Pérez, Gildardo (2006). *El impacto del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) sobre los Recursos Naturales, la Vida Comunitaria y el Tejido Social de Comunidades Indígenas Tseltales en la Región Selva Norte de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: Foro para el Desarrollo Sustentable A. C. y Maderas del Pueblo del Sureste A. C.
- García de León, Antonio (1985). *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. México: Ediciones ERA.
- Guerra Roa, Michelle M. (2001). *Cacería de subsistencia en dos localidades de la selva Lacandona, Chiapas, México*. [Tesis Bióloga Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias no publicado]. México: UNAM.
- Guiteras Holmes, Calixta (1965). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2016). *¡A desordenar!: por una historia abierta de la lucha social*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón; México: Pez en el árbol.
- _____(2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- _____(2018). "Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político". En Raquel Gutiérrez Aguilar (Coord.). *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina, Oaxaca*. México: Colectivo Editorial Pez en el Árbol-Editorial Casa de las Preguntas.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel y Rátiva Sandra M. (2020). "Producción de lo común contra las separaciones capitalistas". En Denisse Roca-Servat y Jenni Perdomo-Sánchez [Compiladoras]. *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo. Miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, "cyborgs" y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y Feminismo*. Madrid: Morata.
- Harvey, David (2005). *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*. CLACSO. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Hinkelammert, Franz y Mora Henry (2003). "Por una economía orientada hacia la vida" *Economía y Sociedad*. 22-23 mayo. Pp 5 -29.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2002) *Mujeres indígenas y feminismo* CEMHAL Centro de Estudios de la Mujer en la Historia de América Latina <http://www.wloe.org/WLOE-sp/informacion/globalizacion/indigena.html>
- _____(2007) "Hacia una concepción multicultural de los derechos de las mujeres: reflexiones desde México". En prensa. En Valladares De La Cruz, L. (2008). "Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea local a los foros internacionales". *Alteridades, 0(35)*. Recuperado de <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/1016>
- _____(2008). "Introducción. Descentrandando el feminismo. Lecciones aprendidas de las luchas indígenas de América Latina" Y

- "Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia". En Rosalva Aída Hernández Castillo (Ed.). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS/UNAM/PUEG, pp. 15-44, 45-126.
- Instituto Nacional De Estadística y Geografía (INEGI), XI Censo general de población y vivienda 1990, México, Aguascalientes.
- Anuario estadístico del estado de Chiapas*, edición 2010, México, Aguascalientes.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) (2021). *Propuesta de reforma constitucional sobre derechos de los pueblos indígenas y afroamericano*. México: Gobierno de México.
- Josserand, J. Kathryn y Hopkins, Nicholas A. (2006). *Chol Ritual Language*, A Research Report to the Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc, Crystal River, Florida. Traducido del Inglés por Alex Lomónaco. Documento electrónico: <http://www.famsi.org/reports/94017/94017Josserand01.pdf>
- Lagarde, Marcela (2005). "Por la vida y la libertad de las mujeres". *Primer informe sustantivo de actividades de la Comisión Especial para Conocer y dar seguimiento a las investigaciones relacionadas al Femicidio en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada*. LIX Legislatura Cámara de Diputados. H. Congreso de la Unión. México, 14 de abril de 2004 al 14 de abril de 2005. Citada por Mercedes Olivera y Gabriela Ortiz (2008). "Exclusión de las mujeres de la propiedad en Chiapas. Violencia institucional en un contexto de violencia feminicida". En Mercedes Olivera (coord.). *Violencia feminicida en Chiapas. Razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*. México, Unicach. Colección Selva Negra.
- Laughlin, Robert M. (2002). *Diccionario del corazón*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Taller de Leñateros:
- Lerma Rodríguez, Enriqueta (2015). "La Pastoral de la madre tierra en Chiapas. Panorámica de la lucha persistente de un credo político-religioso". En *Revista Iberoamericana de Teología*, vol. 16, núm. 21, pp. 65-87.
- Leff, Enrique (2020). "De la persistencia del campesinado en el

- capitalismo al ambientalismo de los pueblos indígenas y la sostenibilidad de la vida". En Julio Boltvinik y Susan A. Mann. *Pobreza y persistencia campesina en el siglo XXI: Teorías, debates y realidades políticas*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores
- Lenkersdorf, Carlos (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI Editores/UNAM.
- _____(2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Lenkersdorf, Gudrun (2010). *Repúblicas de indios. Pueblos mayas de Chiapas, siglo XVI*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Leyva X., Cumes A. y Hernández A. (25 y 26 de noviembre de 2021). *Investigación Feminista, Resistencias, Comunidad y Articulación*. Encuentro Pueblos y Fronteras 2021. En Arellano M (Moderador). Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur-Universidad Autónoma de México.
- Leyva Solano Xochitl y Köhler, Axel (2021). "Despojos y autonomías de facto en tiempos de pandemia". En Xochitl Leyva Solano et al (Coords.) *De despojos y luchas por la vida*. Guadalajara: CLACSO.
- Lobato, Rodolfo (2012). "El primer y el último encuentro con Jan de Vos". En *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 6, núm. 12, pp. 197-208. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102012000100006
- López Austin, Alfredo (1986) [1980]. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México D. F.: UNAM.
- López Intzín, Juan (2013). "Ich'el ta muk': La trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)". En Georgina Méndez Torres et al., *Sentipensar el género. Perspectivas desde los pueblos originarios*. Guadalajara: Red IINPIM, A. C./Red de Feminismos Descoloniales.
- López Intzín, Juan (2015). "Ich'el-ta-muk': la trama en la construcción del Lekil-Kuxlejal. Hacia una hermenéusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber-tseltal". En Xochitl Leyva et al. *Prácticas otras de conocimiento(s) y acción. Entre Crisis, entre Guerras, Tomo I*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos.
- Lugones, María (2010). "Towards a decolonial feminist". *Hypatia*, 25(4), 742-759. Traducido por Gabriela Castellanos

- _____. (2014). "Género y Decolonialidad: debates y reflexiones". Entrevista realizada por García Gualda Suyai M. *Otros Logos. Revista de estudios críticos*, 5.
- Méndez-Pérez, Marceal (2014). "Nociones relacionadas con las cuevas en la lengua y cosmovisión tseltales". En *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XII, núm. 1, enero-junio de 2014. México. Pp. 77-91.
- Morales Bermúdez, Jesús (2005). *Entre ásperos caminos llanos. La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1950-1995*. Ciudad de México: Juan Pablos Editor/ UNICACH/ UNICH/COCYTECH.
- Mouffe, Chantal (1993). *El retorno de lo político*. Buenos Aires: Paidós.
- Espinosa Damián, Gisela (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. Ciudad de México: UAM-Xochimilco.
- Olivera, Mercedes (1979). "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas". En: *Cuadernos Agrarios*, No 9, 1979, pp. 43-55.
- _____. [ed.] (2000). *Memoria del Encuentro Reclamo de las Mujeres Ante la Impunidad y la Guerra en Chiapas. San Cristóbal de las Casas, 25 y 26 de noviembre de 1999*. México: Taller Editorial La Correa Feminista.
- Olivera, Mercedes y Cárdenas Guadalupe (2000). "Violencia Estructural". En Olivera, Mercedes [ed.] (2000), *Memoria del Encuentro Reclamo de las Mujeres Ante la Impunidad y la Guerra en Chiapas. San Cristóbal de las Casas, 25 y 26 de noviembre de 1999*, México: Taller Editorial La Correa Feminista. Citadas por Olivera, Mercedes y Gabriela Ortiz (2008), "Exclusión de las mujeres de la propiedad en Chiapas. Violencia institucional en un contexto de violencia feminicida". En Mercedes Olivera (coord.). *Violencia feminicida en Chiapas. Razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*. México, UNICACH. Colección Selva Negra.
- Olivera, Mercedes y Gabriela Ortiz (2008). "Exclusión de las mujeres de la propiedad en Chiapas. Violencia institucional en un contexto de violencia feminicida". En Mercedes Olivera (coord.). *Violencia feminicida en Chiapas. Razones visibles y ocultas de nuestras*

- luchas, resistencias y rebeldías*. México: UNICACH. Colección Selva Negra.
- Olivera Bustamante, Mercedes; Bermúdez Urbina, Flor Marina y Arellano Nucamendi, Mauricio (2014). *Subordinaciones estructurales de Género: Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. México: CDMCH-CESMECA-UNICACH-Juan Pablo Editores.
- Pachón Soto, D. (2021). "Sentido común, lenguaje y acción política. Con y más allá de Gramsci". *Amauta*, 19(37), 73-101. <https://doi.org/10.15648/am.37.2021.2878>
- Pennington, T. D. y J. Sarukhán (1998). *Árboles tropicales de México. Manual para la identificación de las principales especies*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Castañeda, J., & Mackinlay, H. (2015). ¿Existe aún la propiedad social agraria en México?. *Revista Polis*, 11(1), 45-82. Disponible en: <https://polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/228>
- Pérez Cruz, Reybel (2020). *Jóvenes tseltales y rituales hacia la madre tierra en Emiliano Zapata, municipio de Yajalón, Chiapas*. [Tesis de Licenciatura en Planeación del Desarrollo Rural no publicado]. Puebla: CESDER.
- Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Pitarch Ramón, Pedro (1996). *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tseltales*. México D. F.: FCE.
- Rello, Fernando (1976). "Modo de producción y clases sociales". En *Cuadernos Políticos*, num. 8, México.
- Registro Agrario Nacional
- _____ Listado de los núcleos agrarios certificados, <https://datos.gob.mx/busca/dataset/listado-de-los-nucleos-agrarios-certificados>
- _____ Catálogo de núcleos agrarios de la propiedad social, <https://datos.gob.mx/busca/dataset/catalogo-de-nucleos-agrarios-de-la-propiedad-social>
- _____ Estructura de la Propiedad Social, <https://datos.gob.mx/busca/dataset/estructura-de-la-propiedad-social>

- Reconoce el RAN la participación de la mujer rural como titular de derechos agrarios, 14 de octubre de 2019. <https://www.gob.mx/ran/es/articulos/reconoce-el-ran-la-participacion-de-la-mujer-rural-como-titular-de-derechos-agrarios?idiom=es>
- Reina, Leticia (2011). *Indio, campesino y nación en el siglo XX mexicano. Historia e historiografía de los movimientos rurales*. México: Siglo XXI.
- Reyes Ramos, María Eugenia (1992). *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas 1914-1988*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas
- Robles Berlanga, Héctor (2000). "Propiedad de la tierra y población indígena". En *Estudios Agrarios*, 14:123-147.
- Rosaldo, Renato (1989). *Cultura y Verdad Nueva propuesta de análisis social*. México: Ed. Grijalbo.
- Ruiz Trejo, M. y García Dauder, (S.). (2018). "Los talleres "epistémico-corporales" como herramientas reflexivas sobre la práctica etnográfica". *Universitas Humanística*. 86, 55-82. Disponible en: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh86.tech>
- Rus, Jan (2012). *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas, 1974-2009*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Santamarina Campos, Beatriz (2008). "Antropología y medio ambiente. Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 3(2).144-184. [Fecha de Consulta 23 de Enero de 2022]. ISSN: 1695-9752, Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62330203>
- Saavedra Hernández, Laura Edith (2018). *Construyendo justicia(s) más allá de la Ley. Las experiencias de las mujeres indígenas que participan con el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas*, A. C. [Tesis de Doctorado en Antropología no publicado]. Ciudad de México: CIESAS.
- Segato, Rita Laura (2010). "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En Aníbal

- Quijano y Julio Mejía Navarrete (Eds.) *La cuestión descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Shanin, Teodor (1979). *Campesinos y sociedades campesinas*. México: FCE.
- Stavenhagen, Rodolfo (1976). *Capitalismo y campesinado en México. Estudios de la realidad campesina*. México: SEP-INAH.
- (1980). *Problemas étnicos y campesinos: ensayos*. México DF: INI.
- Secretaría De Desarrollo Territorial y Urbano (Sedatu) (2012). "El 60 por ciento de la superficie de Chiapas es propiedad social". En *Boletín*, núm. 84, junio.
- Singer, M. O. M. (2000). "Bajo la sombra de la gran ceiba: la cosmovisión de los lacandones". *Desacatos, Revista De Ciencias Sociales*, (5), 45–56. <https://doi.org/10.29340/5.1221>
- Tapia González, Aimé (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. España: Ediciones Cátedra.
- Toledo Tello, Sonia (2002). *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*. México: PROIMMSE-IIA-UNAM e IEI-UNACH.
- Toledo Tello, Sonia (2013). "De peones de fincas a campesinos. Transformaciones agrarias y domésticas en el norte de Chiapas (siglos XX-XXI)". En *EntreDiversidades*. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades [en línea] 2013, (Sin mes): [Fecha de consulta: 20 de agosto de 2019] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455945071002> > ISSN 2007-7602
- Tzul Tzul, Gladys (2018). *Gobierno comunal indígena y Estado guatemalteco. Algunas claves para comprender su tensa relación*. Guatemala: Instituto Amaq' Ediciones bizarraz.
- Tzul Tzul, Gladys (2018b). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena, México*: Instituto Amaq'/Bufete para Pueblos Indígenas y Libertad bajo palabra.
- Valladares De La Cruz, L. (2008). "Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea local a los foros internacionales". *Alteridades*, 0(35). Recuperado de <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/1016>
- Villalobos Nivon, Teresa Isabel (2020). *Subjetividades políticas y procesos organizativos en el municipio de Chilón: acercamiento*

- desde el caso de los tseltales organizados y vinculados a la Misión de Bachajón*. Tesis de Doctorado en Antropología Social. CIESAS Sureste.
- Viqueira, Juan Pedro (1991). "Las causas de una rebelión india: Chiapas 1712". En Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz. *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México: UNAM/CIESAS.
- Viqueira, Juan Pedro (2002). *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*. México: Tusquets/El Colegio de México.
- Von Werlhof, Claudia (2015). *¡Madre tierra o Muerte! Reflexiones para una Teoría Crítica del Patriarcado*. México: 2015. Cooperativa El Rebozo
- En Escobar, Arturo (2017). "Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América". En Catherine Walsh (ed.). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. TOMO II*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Warman, Arturo (1980). *Ensayos sobre el campesinado en México*. México: Nueva imagen.
- (1988). "Los estudios campesinos veinte años después", en *Comercio Exterior*, vol. 38, núm. 7. México, julio de 1988. Pp. 653-658.
- Wegner Brand, Karl (1992). "Aspectos cíclicos de los nuevos movimientos sociales". En Daltón, Rusell y Manfred Kuechler (eds.), *Los nuevos movimientos sociales*. Valencia: Alfonso El Magnánimo. Pp. 30-62. Citado por Mágina Millán (2010). *Desordenando el género/¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. México: UNAM.

Otros documentos:

- Asamblea General de la ONU. *Armonía con la Naturaleza. Informe del Secretario General*. 23 de julio de 2018. Disponible en: <https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/75/266>
- CDI (2015), Sistema de indicadores sobre la población indígena de México con base en: INEGI Encuesta Intercensal, México.
- CDMCH (2015). *Construcción del Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por la Participación de las Mujeres en la Toma de Decisiones*. Folleto de Divulgación, CDMCH.

- CDMCH (8 de marzo de 2015). *Declaratoria del Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio para Luchar por la Participación y el Reconocimiento de las Mujeres en la Toma de Decisiones*. Disponible en <https://territoriochiapas.wordpress.com/2015/03/>
- _____. *Propuesta de tenencia y usufructo familiar de la Tierra. Fortalezamos la Colectividad, Defendamos la Propiedad Social de la Tierra y Reconozcamos la Participación de las Mujeres como integrantes de Ejidos y Comunidades*. Folleto de Divulgación. CDMCH.
- Colectivo ZZ (2015), *Cuando la tierra se convierte en mercancía. La destrucción de la base de vida de los pueblos indígenas en Chiapas, México*. Duración: 1:12 horas, Disponible en <https://tierra.toxisch.net/tierra-documental.html>
- Cumes Aura: "tenemos que sacudirnos las telarañas del pensamiento único que encubren el despojo", 27 ABR, 2017, <http://glefas.org/aura-cumes-tenemos-que-sacudirnos-las-telaranas-del-pensamiento-unico-que-encubren-el-despojo/> 3/04/2020
<https://www.gob.mx/inpi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-2015-116128>
- C107 - Convenio sobre poblaciones indígenas y tribuales, 1957 (núm. 107), Disponible en: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=ORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107
- C169 - Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169), Disponible en: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:12100:P12100_INSTRUMENT_ID:312314:NO
- Declaración pública del Encuentro Nacional contra PROCEDA Y PROCECOM, Comunidad San Felipe Ecatepec, 5 y 6 de febrero de 2003 Disponible en: https://frayba.org.mx/historico/archivo/boletines/030206_declaracion_encuentro_procede.pdf
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Disponible en: https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf
- Ejidatarios de San Jerónimo Bachajón en colaboración con el Centro de Derechos Indígenas, A. C. *Jbehlaltesej Jch'uhubelc'op ta Ejido*

- San Jerónimo Bachajón. Reglamento interno ejidal.* Misión de Bachajón, Chiapas, México. Primera impresión, 2006
- Ejidatarios de San Sebastián Bachajón en colaboración con el Centro de Derechos Indígenas, A. C. *Jbehlaltesej Jch'uhubelc'op ta Ejido San Sebastián Bachajón. Reglamento interno ejidal.* Misión de Bachajón, Chiapas, México. Primera impresión, septiembre de 2018.
- Ejidatarios de Peña Limonar en colaboración con el Centro de Derechos Indígenas, A. C. *Jbehlaltesej Jch'uhubelc'op ta Ejido Peña Limonar,* Ocosingo, Chiapas. Primera impresión, diciembre de 2013
- MODEVITE (2016). Pronunciamiento del Padre José Avilés, SJ. NOVIEMBRE 19. Disponible en: <https://modevite.wordpress.com/tag/defensa-madre-tierra/>

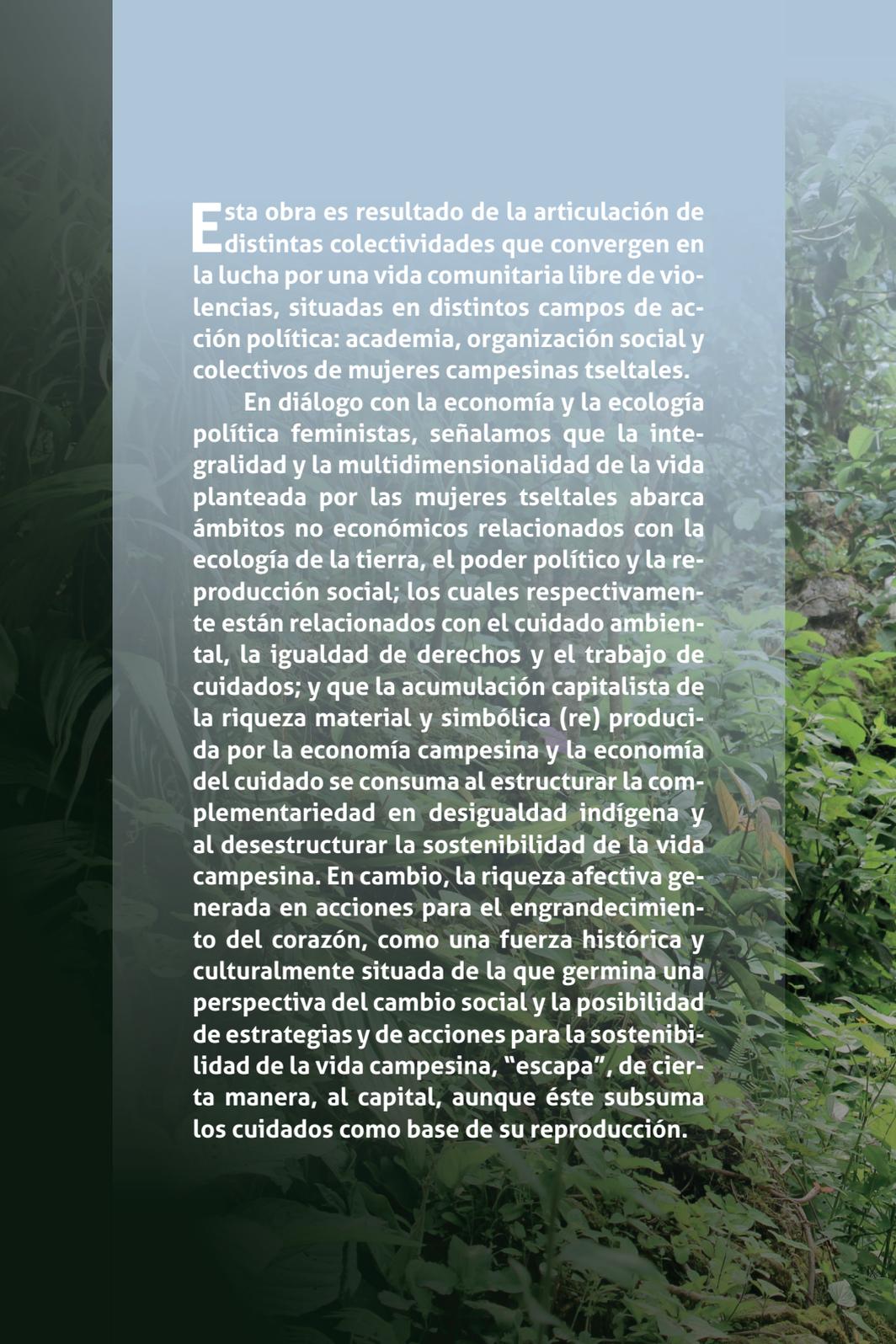


Xmuc'ub co'tantic. Mujeres tseltales, afectividad y buen vivir en comunidad

Mauricio Arellano Nucamendi

Se terminó en octubre de 2023
en Grafisma editores S.A. de C.V.

Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores y el autor.
Edición digital.



Esta obra es resultado de la articulación de distintas colectividades que convergen en la lucha por una vida comunitaria libre de violencias, situadas en distintos campos de acción política: academia, organización social y colectivos de mujeres campesinas tseltales.

En diálogo con la economía y la ecología política feministas, señalamos que la integralidad y la multidimensionalidad de la vida planteada por las mujeres tseltales abarca ámbitos no económicos relacionados con la ecología de la tierra, el poder político y la reproducción social; los cuales respectivamente están relacionados con el cuidado ambiental, la igualdad de derechos y el trabajo de cuidados; y que la acumulación capitalista de la riqueza material y simbólica (re) producida por la economía campesina y la economía del cuidado se consume al estructurar la complementariedad en desigualdad indígena y al desestructurar la sostenibilidad de la vida campesina. En cambio, la riqueza afectiva generada en acciones para el engrandecimiento del corazón, como una fuerza histórica y culturalmente situada de la que germina una perspectiva del cambio social y la posibilidad de estrategias y de acciones para la sostenibilidad de la vida campesina, “escapa”, de cierta manera, al capital, aunque éste subsuma los cuidados como base de su reproducción.