



**UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA**



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN DESARROLLO RURAL

NIVEL DOCTORADO

**MUJERES CAMPESINAS TSELTALES
Y LUCHAS POR LA SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA
EN LA SELVA NORTE DE CHIAPAS, MÉXICO**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

DOCTOR EN DESARROLLO RURAL

PRESENTA

MAURICIO ARELLANO NUCAMENDI

DIRECTORA DE TESIS

DRA. GISELA ESPINOSA DAMIÁN

CIUDAD DE MÉXICO A 24 DE MARZO DE 2022



**UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA**



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN DESARROLLO RURAL

NIVEL DOCTORADO

**MUJERES CAMPESINAS TSELTALES
Y LUCHAS POR LA SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA
EN LA SELVA NORTE DE CHIAPAS, MÉXICO**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

DOCTOR EN DESARROLLO RURAL

PRESENTA

MAURICIO ARELLANO NUCAMENDI

DIRECTORA DE TESIS

DRA. GISELA ESPINOSA DAMIÁN

LECTORAS

DRA. LORENA PAZ PAREDES CAMACHO

DRA. MARGARA MILLÁN MONCAYO

DRA. NURIA JIMÉNEZ GARCÍA

DRA. VIOLETA NÚÑEZ RODRÍGUEZ

CIUDAD DE MÉXICO A 24 DE MARZO DE 2022

Kolil

Ayínem bit'il sut-sut ik'

ta yolil jbak'etal

te stalel skuxlejal bats'il ants tseltal:

St'ot'owil jbejk'ajel.

Mí centro

Llevo arremolinado

en el centro de mí cuerpo

mí raíz de mujer maya-tseltal:

cicatriz de mí nacimiento.

Adriana López¹

¹ En Martín Tonalmeyotl (compilador). *Flor de siete pétalos. Espina florida de siete poetas mexicanas* (pp. 81-82). San Cristóbal de Las Casas: Ediciones del espejo somos. Primera edición, 2019. Edición, ilustraciones y cubierta Sabrina Molinari Tato.

A Luna, Jama Ernesto y Lila Donají

A Mercedes Olívera Bustamante

Reconocimientos

La investigación que da sustento a esta tesis doctoral, fue posible por la articulación de distintos procesos colectivos sostenidos por personas concretas, a quienes expreso mi profundo agradecimiento:

A las compañeras tseltales de los Colectivos *Las Gaviotas*, *T'sunun* y *Y'etal Witz* de las rancherías Coquiltel, Corostic y Tim en el ejido San Sebastián Bachajón, municipio de Chilón; a las compañeras tseltales del colectivo *Xanich'* en el ejido Peña Limonar y ch'oles del colectivo *Balam* en el ejido Agua Dulce Tehuacán, municipio de Ocosingo.

A las compañeras que en distintos momentos han nutrido el trabajo político del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas.

A las compañeras que en distintos momentos han sustentado el trabajo de investigación e incidencia del Grupo Tierra, en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, en particular a la Dra. Mercedes Olivera.

A quienes sostienen el Posgrado en Desarrollo Rural y apuestan por la formación de profesionistas, como mis compañeras y compañeros de generación, que aspiramos a realizar investigaciones que se nutran de y aporten a quienes luchan por otras ruralidades. En especial, agradezco a la Dra. Gisela Espinosa Damián, por su compromiso y sus aportes críticos, reflexivos y respetuosos de mis inquietudes desde el anteproyecto hasta el curso que tomó la investigación y la elaboración de cada capítulo; por hacerme parte de otros procesos para reflexionar, publicar y dar continuidad al trabajo expuesto en este documento.

A las Doctoras Lorena Paz Paredes, Violeta Núñez Rodríguez, Margara Millán Moncayo, Nuria Jiménez García a mi compañero Marcos Girón Hernández y a Reybel Pérez Cruz por enriquecer la tesis con sus comentarios, observaciones y sugerencias.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca otorgada durante cuatro años y a la UAM por el Apoyo complementario de tres meses para concluir la tesis.

A Luna por el cuidado de Lila y Jama, y su amorosa motivación para concluir este proceso.

Índice

Introducción/Posicionamiento.....	1
Hacia un marco epistémico común en la lucha contra las desigualdades	9
El ensamble de la investigación	15
Capítulo 1 Las mujeres tseltales y la mediación patriarcal de las relaciones campesinas indígenas con la tierra y los bienes naturales	22
1.1 La relación campesina indígena con la tierra en Chiapas	23
1.2 La condición campesina indígena en la Selva Norte de Chiapas	33
1.3 De la tierra comunal a la tierra ejidal en la Selva Norte de Chiapas	41
1.4 Mujeres tseltales de la Selva Norte y procesos recientes de des/comunalización.....	49
1.5 Mujeres tseltales de la Selva Norte, tierra y bienes naturales	53
1.5.1 Tenencia, uso y usufructo de la tierra.....	56
1.5.2 Biodiversidad	63
1.5.3 Alimentación, nutrición y salud	68
1.6 Mediaciones patriarcales y sostenibilidad de la vida campesina indígena.....	71
1.6.1 Trabajo doméstico y de cuidados	71
1.6.2 Desvinculación y revinculación de las mujeres con la comunidad y la tierra.....	73
Capítulo 2 Mujeres tseltales y proyectos políticos en defensa de la tierra-territorio en la zona Selva Norte de Chiapas.....	77
2.1 Del integracionismo nacionalista a la nación multicultural	78
2.2 Tensión, conflicto y antagonismo en la diversidad cultural	80
2.3 Las mujeres como sujetos de derechos	87
2.3.1 La parcela de la Mujer.....	92
2.3.2 Igualdad de derechos, voz y voto y representación ejidal.....	95
2.4 El proyecto político desde la Misión de Bachajón.....	98
2.4.1 Reglamentos internos	101
2.4.2 Modevite	107
2.4.3 El gobierno comunitario municipal.....	112
2.5 El proyecto político zapatista	117
2.5.1 Municipios Autónomos y Juntas de Buen Gobierno.....	122
2.5.2 El Nosotr@s Zapatista.....	125
2.6 El proyecto político del CDMCH.....	127

2.6.1 ¡Mujeres sin tierra y sin derechos nunca más!	130
2.6.2 Cotitularidad de la tierra y Tenencia familiar de la tierra	133
2.6.3 Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir	134
Capítulo 3 La lucha de las mujeres tseltales por la tierra-territorio y la toma de decisiones	140
3.1 Estudios campesinos y aportes de las mujeres a la reproducción social campesina indígena	141
3.2 Las mujeres campesinas indígenas como sujeto de lucha por lo comunitario	149
3.3 La racionalidad campesina indígena de las mujeres tseltales y la interrelación de los procesos sociales y naturales.....	152
3.4 Ontología de la vida y epistemologías relacionales y territorializadas	155
3.5 La <i>Madre Tierra</i> como herencia o regalo de las-os ancestros-os	161
3.6 El ofrendar a <i>ch'ul jMe'tic</i> y el Altar Maya	164
3.7 El derecho colectivo de los pueblos a tener, cuidar y defender su riqueza biocultural	168
3.8 Mujeres y pensamiento nosótrico.....	172
3.9 Las reivindicaciones del cuerpo pasan por las reivindicaciones del territorio	174
3.10 La violencia hacia las mujeres y la violencia hacia la <i>Madre Tierra</i>	178
Capítulo 4 La lucha por la sostenibilidad de la vida campesina indígena al Norte de la Selva Lacandona, Chiapas, México	183
4.1 Las mujeres frente al control de los procesos de la sostenibilidad de la vida	184
4.2 La potencia antipatriarcal del afecto en las relaciones con la tierra	187
4.3 La multidimensionalidad e integralidad de los cuidados	191
4.3.1 La defensa multidimensional del territorio y los bienes naturales	194
4.3.2 El Trabajo como cuidado, amor y respeto a la <i>Madre Tierra</i>	198
4.3.3 Vivir en resistencia, que no se haga pequeño nuestro corazón	200
4.4 Hacia una política territorial y multidimensional del cuidado	201
4.4.1 Plantas medicinales y salud física, mental y espiritual.....	203
4.4.2 Huertos y soberanía alimentaria	207
4.5 Las mujeres como agentes de cambio	209
Conclusiones	214
Bibliografía	220

Índice de cuadros

Cuadro 1. Grupo de colaboración directa en la investigación (2018-2020).....	19
Cuadro 2. Núcleos agrarios y superficie en Chiapas y México.....	24
Cuadro 3. Ejidos y superficie certificada en Chiapas y México.....	25
Cuadro 4. Sujetos agrarios en núcleos agrarios certificados en Chiapas y México	25
Cuadro 5. Sujetos agrarios en núcleos agrarios sin certificar en Chiapas y México.....	26
Cuadro 6. Población ocupada total e indígena por sector de ocupación, 2000	56
Cuadro 7 Consigna general de la megaperegrinación del Modevite, 20 de agosto de 2019 ...	109

Índice de Mapas

Mapa 1. Población indígena en la zona Selva Norte de Chiapas	39
Mapa 2. Cambios de vegetación y uso de suelo en la zona Selva Norte de Chiapas (2004-2014)	55
Mapa 3. Tenencia de la tierra en la zona Selva Norte de Chiapas	59

Índice de imágenes

Imagen 1. Bachajón invita a la 4a conmemoración del finado Juan Vázquez Guzmán.....	121
Imagen 2. Altar Maya con reivindicaciones bordadas en mantas por las mujeres.....	131
Imagen 3 Participación y reconocimiento de las mujeres.	131
Imagen 4 Grupo de hombres en el CIDECI-UNITIERRA.	131
Imagen 5 Reunión en el CDMCH	131
Imagen 6 Cartel de invitación al Encuentro Amor, Cuidado y Derechos de los Pueblos sobre su Patrimonio Biocultural.	131
Imagen 7. La Justicia es obsoleta para las mujeres. Megaperegrinación del Modevite.	131
Imagen 8 Taller sobre conservación y germinación de semillas 1.....	177
Imagen 9 Taller sobre conservación y germinación de semillas 2.....	177
Imagen 10 Dinámica de integración a un taller.....	177
Imagen 11 Intercambio de semillas.....	177
Imagen 12 Taller de planas medicinales.....	177
Imagen 13 Altar maya en Agua Dulce Tehuacán.....	177
Imagen 14 Las riquezas que nos heredaron nuestras-os ancestas-os, Coquilte'el y Tim..	197
Imagen 15 Las riquezas que nos heredaron nuestras-os ancestas-os, Agua Dulce T.....	197
Imagen 16 Las riquezas que nos heredaron nuestras-os ancestas-os, Peña Limonar.....	197
Imagen 17. Altar maya en proceso de elaboración, Peña Limonar	203

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, como fue el caso de mi tesis de licenciatura en antropología social realizada al sur de la Selva Lacandona (Arellano, 2009).² Algo similar observé en el trabajo político de las organizaciones de la sociedad civil, cuando colaboré en Maderas del Pueblo del Sureste A. C., del año 2005 al 2009; entonces, con importantes excepciones, la defensa de derechos campesinos e indígenas a la tierra y el territorio partía de categorías como pueblo o comunidad que, aun cuando trascendentes, ahora comprendo que no logran abarcar las experiencias de las mujeres.³

Dar cuenta de lo anterior implica una ruptura epistémica, que en mi caso ha sido posible por el trabajo que desde el año 2009 he realizado con la Dra. Mercedes Olivera Bustamante en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA-UNICACH), donde laboro como Técnico Académico desde el 2013. En particular, por la 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); por mi 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 a los que he asistido, impartidos por exponentes de distintas vertientes del feminismo; por la amistad construida con compañeras feministas en lo cotidiano de las luchas compartidas por la defensa de la tierra/territorio.

² En Chiapas, a inicios del año 2000 se denunciaban las amenazas sobre los pueblos indígenas y campesinos por los megaproyectos y la infraestructura de inversión –vial, aérea, marítima– programada en la región mesoamericana, como reconfiguración del mapa geopolítico mundial y la disputa entre Estados Unidos –EU–, la Unión Europea –UE– y más tarde China, de territorios estratégicos en beneficio de las empresas transnacionales y en perjuicio de los pueblos mesoamericanos (Capdepont-Ballina, 2010).

³ Entonces se cuestionaba el Plan Puebla Panamá (PPP) lanzado en el 2001 como antesala del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) con un claro interés estadounidense, que hacia el año 2008 fue reestructurado como Proyecto de Integración y Desarrollo Mesoamérica (Proyecto Mesoamérica, aún vigente). Por otro lado, se cuestionaba el Proyecto de Desarrollo Social Integrado y Sostenible (PRODESIS) operado en la Selva Lacandona entre los años 2004 y 2008 con recursos de la UE, para impulsar su presencia en la región. Entonces se afianzaba al capitalismo verde a través del cultivo de palma africana y la generalización del mercado de carbono con el pago por servicios ambientales.

Sitúo mi formación como investigador y mi tesis doctoral en el posgrado en desarrollo rural de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco (UAM-X) en el marco de mi participación en diferentes colectividades. De una parte, en la sedimentación de mi posicionamiento teórico y político en el hacer ciencia *desde* la transformación social, a través de una *epistemología de la articulación* descentrada de la *epistemología de la representación* (Haraway, 1995). De otra parte, en la posibilidad que encuentro en la problemática de investigación planteada para generar conocimientos científicos, técnicos y humanísticos que aporten a y se nutran de la potencialidad de la lucha de las mujeres 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.

Así, esta investigación doctoral también se ha bordado con el trabajo de mujeres mestizas, académicas del Grupo Tierra (GT) del CESMECA-UNICACH, del que soy parte. En este grupo nos planteamos realizar investigaciones colaborativas con una praxis emancipatoria que reconoce a las mujeres como sujetas de su propia transformación,⁴ como fue *Territorios para la vida: Las mujeres indígenas de Chiapas y el manejo sustentable de sus recursos naturales*, financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) en su convocatoria de Atención a Problemas Nacionales 2016;⁵ la cual llevamos a cabo del 2018 al 2020 (año de terror por la primera ola de la COVID-19), en diez localidades indígenas de las regiones Selva Norte y Altos de Chiapas donde el CDMCH tiene presencia.⁶

⁴ Un ejemplo es el Seminario "Ontologías y epistemologías de la intervención feminista: Experiencias y retos" organizado del 8 al 12 de abril de 2019, por la Coordinación del Posgrado en Estudios e Intervención Feministas del CESMECA-UNICACH. Como GT, este seminario reafirmó nuestro sentido de realizar investigaciones que aporten y se nutran de las luchas, resistencias y rebeldías de las campesinas e indígenas ante el sistema de opresiones; y un posicionamiento crítico del postulado de que las-os intelectuales tienen el saber, que han de formular y llevar la teoría política a la sociedad, para su toma de conciencia y liberación. Lo anterior ha llevado a replantear nuestra relación con las mujeres y hombres que participaban en las actividades convocadas a través del Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por la Participación y el Reconocimiento de las Mujeres en la Toma de Decisiones (MDT), constituido el 24 de noviembre de 2014 en San Cristóbal de Las Casas.

⁵ 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.

⁶ En diciembre de 2021 se hizo evidente una crisis interna, laboral y política, en el CDMCH y el GT también vive cambios, ambos escapan a la temporalidad de la tesis, por lo cual no resulta pertinente de abordar aquí.

La interlocución central en esta investigación ha sido 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 Madre Tierra*”;⁷ 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).

Un espacio importante para reflexionar la experiencia de investigación ha sido el Grupo de Trabajo Economía Feminista Emancipatoria de CLACSO,⁸ que me introdujo a la perspectiva de la economía del cuidado y las luchas por la sostenibilidad de la vida, así como ante el reto de situar el debate en el contexto rural latinoamericano. Este enfoque ha sido importante para renovar el diálogo con las mujeres tseltales y ch'oles, al brindar herramientas para hilar el análisis en torno a las luchas por la defensa de la tierra-territorio desde los bienes naturales comprendidos como riqueza biocultural, descentrando la mirada de la perspectiva jurídica y agraria de la exclusión de las campesinas indígenas de la tenencia de la tierra.

De finales del 2020 hasta noviembre de 2021, ya en el contexto de la segunda y tercera olas de la Covid-19, ha sido importante reflexionar sobre la incidencia-investigación y la multidimensionalidad e integralidad que las mujeres indígenas plantean en sus luchas por la tierra-territorio y por una vida comunitaria libre de violencias; en particular, de cómo en sus

⁷ Reivindicaciones bordadas por las mujeres *C'asesej c'opetic* (quienes llevan y traen la palabra) del MDTT, 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.

⁸ 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 2019-2021, 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).

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 que recibí a través de mi directora de tesis, 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 investigación doctoral 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.⁹

En este sentido, esta investigación ha tenido para mí un sentido pedagógico constituido en un principio metodológico que es 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 hay ámbitos de la vida de las mujeres a los que no pude ni consideré pertinente acceder, sobre los

⁹ 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.

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 dominante 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, reestructurando 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 paramilitar en el territorio nacional, y 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 campesino y lo no campesino, 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 ha permitido plantear, en la investigación doctoral que nos ocupa, 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, he buscado 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,¹⁰ jóvenes tseltales que laboran en el CDMCH. Especial ha sido 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 y amigo, ahora integrante del grupo del CESMECA en la investigación referida.¹¹ 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 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 vivirnos, más allá de lo declarativo, como compañeras/os de lucha.

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

¹⁰ La compañera Norma laboró en el CDMCH hacia el 2019, en el 2020 se reincorporó por un breve tiempo.

¹¹ 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.

Hacia un marco epistémico común en la lucha contra las desigualdades

Desde mediados de los 80, 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; enfoques teóricos como el socio-ambiental, el geo-cultural y el eco-territorial dan cuenta que la interrelación de los procesos sociales y los procesos naturales 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.

En esta investigación 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. Bachajón nos acerca a un proceso de apropiación territorial desde el período colonial y Peña Limonar a un proceso reciente de colonización (incluso por migrantes de Bachajón) y de constitución de ejidos hacia mediados de los años cincuenta del Siglo XX.

En particular, abundamos en los casos de los colectivos Las Gaviotas, *T'sunun* y *Y'etal Witz* en las rancherías Coquilté'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 (escasa) 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 general planteado en esta investigación doctoral es conocer 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 reivindicán para sí la tierra/territorio en detrimento de las mujeres y sus familias.

Considerando, como Raquel Gutiérrez que luchar 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* (Espinoza, 2009) como principio constitutivo de la esfera política o clima cultural (Hernández, 2008) 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. Con base en ello, me planteo las siguientes preguntas de investigación:

¿Qué elementos van configurando 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 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 van transformando y construyendo 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, siguiendo a Lorena Cabnal quien 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 cosmo sentir/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.¹²

En este sentido, es fundamental acercarnos, a través de la escucha, a reconocer la potencia desplegada por las campesinas e indígenas en múltiples sentidos, desde sus resistencias, rebeldías 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 de la investigación ha sido dar cuenta del cómo, en la oralidad tseltal, las mujeres cuestionan el mundo colonial moderno incrustado en su realidad comunitaria.

Siguiendo lo planteado por Cabnal y con el mejor de los esfuerzos de interpretación por parte de las compañeras y el compañero tseltales, ante la imposibilidad de traducir el significado y el sentido de las palabras de las lengua indígenas en términos de definiciones conceptuales, he considerado importante ubicar en el discurso de las mujeres tseltales, 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.

Tomando en consideración 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 de investigación delineado en tres ejes analíticos:

¹² Cabnal L., Federici S. Y Dirik D. (11 al 13 de noviembre de 2021) *Retos y análisis del Feminismo contemporáneo* IIV Conferencia Internacional MarxFem En S Arnfred y O Gunes (Moderadoras). Transform! Europe and the University of the Basque Country (UPV/EHU).

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 del clima cultural 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 Tierra 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'u lej al 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 ha permitido 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 reparar, hacer que sane o que se recupere aquello que ha sido dañado.

Han sido importantes también las nociones de *ich'el ta muc'* que remite a escuchar la palabra, tomar en cuenta a los demás, reconociendo y respetando 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 del 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 es por eso 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 tselal, recuperando los conocimientos, honrar a los antepasados, 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 tseltales, 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 mi caso, no se pretendió experimentar el lugar del 'sujeto investigado' sino encarnar su interpelación, trascendiendo 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.¹³

¹³ 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

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.

Siguiendo a 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, con-tacto 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.¹⁴

y de las dinámicas inter-corporales “sujeto-objeto”; a hacer consciente y explicitar el entrelazamiento entre la experiencia corporal 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).

¹⁴ Para Xóchitl 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, 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.

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; 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 de talleres en torno a los derechos de las mujeres al uso y usufructo de sus recursos naturales; 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.

En el caso de la zona Selva Norte, por parte del CESMECA fue importante la coordinación con Blanca Luz Álvarez Hernández en el trabajo con las compañeras tseltales de las rancherías Tim, Corostic y Coquilte’el I y II pertenecientes al ejido San Sebastián Bachajón,

municipio de Chilón; y mía en los ejidos Peña Limonar y Agua Dulce Tehuacán (Ch'ol) del municipio de Ocosingo. El Cuadro 1 resume a las personas que participamos en al menos una de las actividades mencionadas, algunas compañeras dejaron de laborar en el CDMCH o en el CESMECA, en otros casos la colaboración fue puntual. Como se puede observar, las compañeras del CDMCH son en lo fundamental mujeres indígenas y en el CESMECA somos mestizas/o.

Cuadro 1. Grupo de colaboración directa en la investigación (2018-2020)

Nombre	Lengua	Colabora en/como
Flor Ramírez Pérez	Ch'ol	CDMCH Fuerzas de Presión Política-Formadora
Claudia Vázquez Cruz	Español	CDMCH Coordinadora General/Incidencia Jurídica
Odilia López Álvaro	Ch'ol	CDMCH Fuerzas de Presión Política-Formadora
Norma de Jesús Gómez Pérez	Tzeltal	CDMCH Formadora
Irma Gómez Díaz	Tzeltal	CDMCH Formadora
Sandra Vázquez Aguilar	Tzeltal	CDMCH Formadora
Luvia Margarita Oliva	Español	CDMCH Formadora
Mary	Mam	CDMCH Formadora
Silvia Gómez Sánchez	Zoque	CDMCH Agroécologa-Formadora
Sandra Espinoza Guzmán	Tzeltal	CDMCH Agroécologa-Formadora
Matea Jiménez López	Español	CDMCH Agroécologa-Formadora
Veronica Eboli Santiago	Español	CDMCH Planificación y Sistematización Estratégica
Ana Luisa Borrayo Mena	Español	CDMCH Gestora de Proyectos
Diana Itzu Gutiérrez Luna	Español	CDMCH Coordinadora Político-Operativa
Marisol Culej Culej	Tsotsil	CDMCH Formadora Comunicación Comunitaria
Blanca Luz Álvarez Hernández	Tsotsil	CESMECA asistente de investigación
Reybel Pérez Cruz	Tzeltal	CESMECA becario en el proyecto "Territorios para la vida"
Rebeca Lara Flores	Español	CESMECA colaboración puntual
Catalina López Gómez	Tzeltal	CESMECA colaboración puntual
Judith Mendez Gómez	Tzeltal	CESMECA colaboración puntual
Mercedes Olivera Bustamante	Español	CESMECA investigadora
Araceli Calderón Cisneros	Español	Investigadora Cátedra CONACyT-CESMECA
Amaranta Cornejo Hernández	Español	Investigadora Cátedra CONACyT-CESMECA
Mauricio Arellano Nucamendi	Español	Doctorando UAM-X-CESMECA

Un aspecto central de la colaboración ha sido reconocer como sujetos a las compañeras promotoras defensoras indígenas y no como traductoras (lo que las sitúa en un ámbito de subordinación), no obstante, reconociendo su importancia 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 a 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 la tesis fueron más bien una inquietud compartida con algunas compañeras-o.

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 en relación al tema investigado, además de mi manejo deficiente del tseltal.

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, el planteamiento de la tesis obedece a mis inquietudes, de ahí que asumo mi responsabilidad en cuanto a lo aquí contenido. Este documento consta de cuatro capítulos. El primero plantea 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 se presentan tres mapas elaborados por la Mtra. Gabriela Fenner Sánchez del Laboratorio de Cartografía y Elaboración de Mapas (LACEM) del CESMECA-UNICACH.

En el segundo capítulo se analizan 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, se argumenta 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 se analiza 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.

Capítulo 1

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, se propone 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 se analiza cuál es el papel de las mujeres y las problemáticas que ellas identifican.

1.1 La relación campesina indígena con la tierra en Chiapas

Si bien histórico, el despojo legalizado de tierras comunales y la imposición de la primacía del régimen privado de propiedad, se recrudecieron en México desde la segunda mitad del siglo XIX, para favorecer la creación del latifundio agroexportador sostenido a base de la fuerza de trabajo campesino indígena. En la historia de los pueblos campesinos indígenas podemos distinguir entre el reclamo por la restitución de las tierras comunales, de la demanda de tierras como expresión de la movilización campesina indígena iniciada en el siglo XX, 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 restringirlas para limitar su poder político, en particular durante el cardenismo.

De acuerdo a Reyes Ramos (1992), a lo largo del siglo XX la estructura agraria de Chiapas no se modificó en lo sustancial; todavía hacia los años cuarenta el 2.6% de los propietarios poseía el 63% de las tierras censadas mientras que el 76.9% poseía el 4.39%. La modalidad que adquirió el reparto agrario en la entidad se caracterizó por tardío, retórico, corporativo, ralentizado y represivo, por la nula restitución de tierras ancestrales y la protección de la propiedad privada a través de diversos mecanismos como la emisión de certificados de inafectabilidad, la dotación ejidal de terrenos nacionales, el uso de la fuerza pública y de las guardias civiles de los terratenientes contra la toma campesina de tierras o, en última instancia, la compra de tierras del Estado a los finqueros para los campesinos.

En las primeras cuatro décadas del siglo XX, la demanda agraria fue débil entre la población campesina de Chiapas, ésta se politizó a raíz de la organización de las luchas sindicales del cardenismo y su reorientación a luchas por la tierra con la emergencia del movimiento campesino chiapaneco en los años setenta, en el contexto de nuevas formas de expansión del capital, con una gran inversión directa del Estado (hidroeléctricas, pozos petroleros, vías de comunicación), y de expansión de la ganadería sobre tierras agrícolas. Hoy, en Chiapas, más del 60% de la tierra (4.3 millones de hectáreas) es propiedad social y está en manos de 360 mil sujetos agrarios, en su mayoría hombres (SEDATU, 2012). El 95.5% de los núcleos agrarios son ejidos y el 4.5% bienes comunales que abarcan el 82% y el 18% de la superficie bajo el régimen de propiedad social, respectivamente (Ver Cuadro 2).

Cuadro 2. 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: <http://www.ran.gob.mx/ran/index.php/sistemas-de-consulta/estadistica-agraria/indicadores-basicos-de-la-propiedad-social>

Fuente: Elaborado con base en datos del Registro Agrario Nacional

En el último lustro, la posesión de tierras en ejidos y comunidades y el apego a un territorio, ha representado una condición necesaria para la reproducción física y social de los pueblos campesinos indígenas, para el ejercicio de sus derechos fundamentales y de los procesos autonómicos. Sin embargo, ya desde muy temprano en los años ochenta el Estado venía cancelando la reforma agraria, no obstante que fue con la reforma salinista de 1992 cuando el fin del reparto agrario se consumó jurídicamente. Entonces, aun sin decretar la desaparición formal de la propiedad social, se puso en marcha la apertura del ejido y las tierras comunales al modelo neoextractivista, con la implementación del Programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE), ejecutado de 1993 al 2006.

A través de redes estatales y nacionales, críticas de esta política agraria, se denunció la coerción de los funcionarios públicos a los ejidatarios, Comisariados y asambleas ejidales; el condicionamiento de obras, servicios, programas y créditos; la parcialidad de la información, la falta de quórum y el divisionismo generado al interior de los núcleos agrarios por la imposición de dicho programa.¹⁵ En este turbio contexto, el 85% de los ejidos chiapanecos fueron certificados, lo que equivale al 77% de la superficie de propiedad social en la entidad. Al cierre del programa, podemos dar cuenta de la existencia de grupos de ejidatarios que, a pesar de no poder acceder al Procampo, persistieron firmes en el rechazo a ser *regularizados*. Es importante advertir la importancia que mantiene el ejido en Chiapas, ya que solo el 3.5% de los ejidos aceptó el Dominio Pleno (Ver Cuadro 3).¹⁶

¹⁵ Declaración pública del Encuentro Nacional contra PROCEDE y PROCECOM, 2003.

¹⁶ 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, actualización del censo de ejidatarios, delimitación y confirmación de tierras 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

Cuadro 3. 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: <http://www.ran.gob.mx/ran/index.php/sistemas-de-consulta/estadistica-agraria/informacion-sobre-dominio-pleno>

Fuente: Elaborado con base en datos del Registro Agrario Nacional

En este contexto, fueron los hombres quienes, aún en las condiciones referidas, en su gran mayoría decidieron la aceptación –o el rechazo– del PROCEDE y recibieron a su nombre los certificados parcelarios. De las más de 417 mil parcelas certificadas, el 80% de los ejidatarios son hombres; lo mismo que el 71.9% de los comuneros y el 75.3 de los posesionarios (Ver Cuadro 4), proporciones que son muy similares a los sujetos varones con derechos agrarios en ejidos (78.3%) y comunidades (78.3%) que no fueron certificadas (Ver Cuadro 5). Llama la atención que en las comunidades el porcentaje de mujeres que accedieron a un certificado parcelario (28.1%) es mayor respecto de lo que sucedió en los ejidos (19.6%). En tanto, el 35.7% de los vecindados (sin tierras de cultivo propias) en los ejidos certificados son mujeres, es decir, que el acceso a un solar para la vivienda es lo que más se viene naturalizando como posesión de las mujeres.

Cuadro 4. Sujetos agrarios en núcleos agrarios certificados en Chiapas y México

SUJETOS DE NÚCLEOS AGRARIOS CERTIFICADOS (Corte al 2019)					
Número de sujetos que cuentan con por lo menos 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
Vecindados 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

Fuente: http://www.ran.gob.mx/ran/indic_gen/nucaq-certvnocert-avance-2019_iun.pdf

Fuente: Elaborado con base en datos del Registro Agrario Nacional

privados individuales de su parcela y de su solar, las cuales ya no estarán sujetas al régimen ejidal sino al régimen de la propiedad privada, regida por el derecho común.

Debido al precepto de que los hombres son los titulares del derecho (ejidatarios) y contrario a la creciente reivindicación y el debate sobre los derechos de las campesinas indígenas, salvo las viudas, las mujeres quedaron al margen de todo reconocimiento como sujetos de derechos. Al respecto, si bien el ejido conserva sus características de forma, la estructura del derecho de propiedad social tuvo cambios sustanciales al eliminar las restricciones jurídicas a los derechos agrarios individuales, que obligaban al titular a actuar con interés en beneficio de su familia, el ejido y la sociedad en su conjunto: se instaura el derecho del propietario que desprotege a la familia, la libertad testamentaria que desmonta la sucesión familiar, la libertad contractual irrestricta del titular del derecho agrario, la libertad de usufructo que elimina la explotación directa obligatoria (Pérez y Mackinlay, 2015).

Cuadro 5. 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 (http://www.ran.gob.mx/ran/indic_gen/nucag-certynocert-avance-2019_jun.pdf)

De acuerdo a Pérez y Mackinlay (2015),¹⁷ 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 y de indivisibilidad vinculada a derechos individuales: i) el carácter patrimonial de los derechos, ii) la obligación de mantener la tierra en permanente explotación, iii) la obligación

¹⁷ De acuerdo a Pérez y Mackinlay (2015), el ejido y la comunidad se diferencian por su origen histórico y, a veces, por su tamaño o la composición étnica de sus titulares. Estos autores analizan cuatro de las instituciones jurídicas básicas para determinar la naturaleza social o privada de una forma particular de propiedad: familia, sucesiones, contratos y usufructo. Consideran que “El primero [ejido] fue transformado en un modelo de propiedad de contenido netamente individualista y utilitario, o sea, en una modalidad de la propiedad privada clásica; la segunda [comunidad], en un modelo de naturaleza mixta o híbrida (privada-social), que la constituye como un género de propiedad *per se*. Ello implica que en México la propiedad social agraria [en términos jurídicos] ya no existe” (Pérez y Mackinlay, 2015: 47). Es decir que la propiedad ejidal es una modalidad de propiedad privada y la comunal una semi privada debido a las salvaguardas que establece el derecho indígena.

de cultivar la parcela con trabajo personal y iv) el carácter no acumulable de los derechos. Sin embargo, desde 1992 la propiedad ejidal sólo conserva las características de imprescriptibilidad y ahora se trata de una propiedad alienable, transmisible, embargable, divisible y convertible; en el caso de los bienes comunales se añade la protección de una amplia regulación normativa basada en el derecho nacional y en el internacional.

Con base en lo anterior, podemos argumentar con Pérez y Mackinlay (2015) que la reforma salinista demolió las bases jurídicas de la propiedad social, imponiendo sobre esta la primacía del régimen de propiedad liberal, no obstante, con las salvaguardas del derecho indígena al territorio. Este hecho tiene importantes consecuencias en la vida de las mujeres porque la acentuada parcelación de la tierra no les garantiza su acceso y control sobre la tierra y los bienes naturales, al reproducir la mediación de los hombres en las construcciones ideológicas sobre las mujeres, la familia y lo comunitario ejidal.

Por otra parte, con un posicionamiento feminista antisistémico crítico del carácter patriarcal del sistema capitalista, desde el año 2004 el CDMCH se ha constituido en uno de los actores importantes de la entidad en impulsar y defender la lucha de las campesinas indígenas por sus derechos a la tierra-territorio. En el 2004-2005 (Olivera y Ortiz, 2008), el CDMCH llevó a cabo el “Diagnóstico sobre mujeres, tierra y propiedad en Chiapas” que abarcó la posesión y usufructo personal (privada) o social (ejidal o comunal).

El CDMCH argumenta que la posesión comunal de la tierra (Estado colonial) ha devenido en propiedad social (Estado colonial moderno); lo cual ha incidido en la identidad colectiva y la pertenencia a un territorio como aspectos importantes de la cultura campesina indígena y, por tanto, de la simbolización del mundo y de la cosmogonía que asocia los rituales a la sagrada tierra con las normas matrimoniales, la herencia y la participación comunitaria. Sin embargo, más que la *complementariedad dual* se enfatiza la cultura de dominación y de invisibilización de las mujeres y se evidencia que si bien consagrada la igualdad jurídica, ni el derecho positivo ni el indígena reconocen a las mujeres como sujetos de derecho a la propiedad de la tierra. Una expresión de lo anterior es la valoración respecto de que las mujeres no saben trabajar la tierra, ayudan en el campo y que ya tendrán tierra cuando se casen, sintetizadas en la pregunta “¿Para qué quieres la tierra, si eres mujer?”, como expresión de una relación de dominio y opresión/dependencia y subordinación.

A partir de los datos obtenidos en dicho diagnóstico, que se corroboran en los Cuadros 4 y 5, se concluyó que la diferencia de género en la propiedad de la tierra es la base de la desigualdad y exclusión de las mujeres campesinas indígenas; se advierte la exclusión histórica de su derecho a la propiedad de la tierra por el hecho de ser mujeres, a través del dominio y la mediación de los hombres, las autoridades comunitarias y el Estado en la actual hegemonía de la sociedad capitalista. Es decir, la *complementariedad en desigualdad* que profundiza la posición subordinada de las mujeres y organiza socialmente la violencia feminicida,¹⁸ al reproducir la explotación económica, la opresión étnica, la dominación política y las desigualdades de género, que aceleran su integración violenta al mercado informal de trabajo, por lo general en condiciones de gran vulnerabilidad. De tal manera que la identidad de género de las campesinas indígenas y su sentido de pertenencia a una comunidad está configurada por relaciones desiguales de poder.

Además, se analizan los efectos privatizadores de la reforma salinista sobre las tierras ejidales y comunales, 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 estructural¹⁹ 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). El acceso a la justicia se dificulta por el machismo, el clasismo

¹⁸ 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).

¹⁹ Hacia el 2009, el análisis de Olivera y Ortiz sobre la problemática de la exclusión se aborda como expresión de la violencia estructural, conceptualmente distinto del carácter patriarcal del sistema capitalista neoliberal. 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).

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 plantea 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, abarca la reivindicación de los 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,²⁰ 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.²¹

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”²², sin que ello signifique que reivindiquen 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 en el CESMECA 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

²⁰ En el CDMCH se considera que 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 a 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).

²¹ Con horizontes de deseo, Raquel Gutiérrez (2017) refiere que a partir del despliegue de las luchas sociales se abren 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 que se insinuaron en América Latina a comienzos del siglo XXI, es que se han visto empantanadas por la sistemática política de «construcción de Estado» impulsada por los gobiernos progresistas.

²² 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=HKegauWqMZw>

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 en acciones para la construcción del mandato (Gutiérrez, 2018). Así, esta tesis doctoral 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 *inclusión diferenciada*, es pertinente abordarla como *complementariedad en desigualdad* 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 como los principios y valores postulados por las mujeres tseltales, en el marco político de la *complementariedad equitativa* (Espinosa, 2009: 267) que pone en el centro la sostenibilidad de la vida campesina indígena.

La ecología política enfatiza 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.

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, tales como la privatización y estatización de los recursos naturales, así como 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, 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 a través de 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:

1.2 La condición campesina indígena en la Selva Norte de Chiapas

En el siglo XVI (G. Lenkersdorf, 2010), previo a la invasión europea, el área maya se diferenciaba del altiplano mexicano por la existencia de naciones sin Estado. La cohesión 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 de tierras por algún tipo de nobleza hereditaria. Cada nación hablaba una lengua distinta (tojolabales, chujes, ch’oles, tsotsiles, tseltales) 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”)²³.

La configuración montaña-valle brindaba una diversidad ecosistémica que permitía a cada nación ser económicamente autosuficiente pero no aislada, al disponer de tierras altas y bajas 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.²⁴

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. El dominio español se ralentizó en la zona oriente de la selva Lacandona; con excepción de los antiguos lacandones que permanecieron insumisos hasta finales del siglo XVII, los pueblos tseltales y ch'oles 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.

²³ 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.

²⁴ Los 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.

En la zona maya, el cacicazgo no tenía raíces prehispánicas, sino que fue impuesto con la institución de las encomiendas. Los invasores españoles nombraron caciques indígenas, a quienes responsabilizaban de entregar los tributos y organizar el trabajo; mismos que fueron objeto del terror por las dificultades que tenían para cumplir con ello, además de que carecían de beneficios reales pese a la promesa de ser exentados con sus descendientes del pago de tributos. Como forma de resistencia, muchos indígenas huían a la selva para mantener una autonomía plena del dominio español y del yugo de la civilización impuesta.

A mediados del siglo XVI, los dominicos arribaron a Chiapas y formaron seis distritos administrativos eclesiásticos para favorecer el control religioso y civil de las poblaciones. 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 (G. Lenkersdorf, 2010).

Aprendiendo sus lenguas para evangelizarlos y diferenciando a los tsotsiles de los tseltales, ch'oles y otros, los dominicos extendieron las estructuras centralizadoras de la provincia de Chiapa, desintegrando y reubicando a las poblaciones nativas asentadas en las cimas o laderas de las montañas y congregándolas en zonas planas según la traza colonial española; constituyendo un mundo comunitario aislado y parcelado, al someter la relativa autonomía territorial que aún mantenían dichas poblaciones al control parroquial, según capillas, santos tutelares y tributos independientes, exponiéndolas a una mayor mortandad.²⁵

Las poblaciones tseltales y ch'oles asentadas en la Selva Lacandona fueron congregadas hacia sus márgenes en el oriente. Las tseltales 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 ch'oles dieron vida a los pueblos

²⁵ 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).

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 han permanecido ligados a la selva, la cualidad de mantener una economía colectivista, una religiosidad cósmica y una relación armónica con la selva, preservando los referentes conceptuales de la cultura maya sin fuertes influencias externas, materializados en su tradición oral, sus acervos míticos y rituales, así como en la agro diversidad de sus milpas, a diferencia de los pueblos tseltales, ch'oles y tojolabales, que desde la época colonial “fueron desarraigados [de la selva] y asentados en zonas periféricas, perdiendo muchos elementos de su universo social y cultural” (Singer, 2000: 45).²⁶

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, conocidos 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, otros cargos municipales (alcalde, regidor) no fueron tan deseados por los indígenas ya que por lo general eran sujetos de encarcelamientos, azotes y maltratos, al estar

²⁶ De acuerdo a 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 los 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 hijos que sólo mediante la realización de ceremonias y el copal pueden asegurar el renacimiento de los dioses, el retorno del Sol al amanecer y el equilibrio de los principios de 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.

en el medio de los conflictos y la rivalidad de los poderes eclesiásticos y civiles que se disputaban su obediencia. Además, salvo el gobernador y los integrantes del cabildo, mientras ocupaban el cargo, nadie más estaba exento de los trabajos comunales; es decir, los privilegios del Estado no se recibían por el linaje sino por el cargo. 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.

En este escenario 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 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 su cultura, en la resistencia clandestina de los cultos prehispánicos y la concepción prehispánica, así como en la interpretación indígena del catolicismo como expresión de una particular relación con la tierra que adquirió un carácter subversivo y utópico en los movimientos de revitalización religiosa (pacíficos o belicosos) y las rebeliones ante las brutalidades de la dominación colonial (García de León, 1985; Viqueira, 1991).²⁷ Considerados conservadores y alejados de la influencia misionera y modernista de la época, durante el período colonial los pueblos de Bachajón preservaron casi todo su territorio comunal, asociados a una imagen de bárbaros, violentos y rebeldes en los relatos coloniales, en particular, por la masacre de familias no indígenas asentadas en Chilón que cientos de tseltales llevaron a cabo, en la rebelión de Los Zendales en 1712.²⁸

²⁷ Al respecto, Viqueira (2002) señala la importancia de cuestionar la creación de un pasado mítico pero irreal para explicar las luchas indígenas actuales, borrando los matices y recalando solo su resistencia permanente ante la imposición de occidente.

²⁸ Sobre la participación de las mujeres en las rebeliones indígenas es conocido el papel protagónico de María López llamada María de la Candelaria en la rebelión de 1712. García de León (1985: 35) apunta: “Las antiguas sacerdotisas importantes para la región hablaron ahora, por boca de las imágenes sagradas de las vírgenes o de las mujeres elegidas que desde la conquista dirigieron o aconsejaron las grandes sublevaciones”.

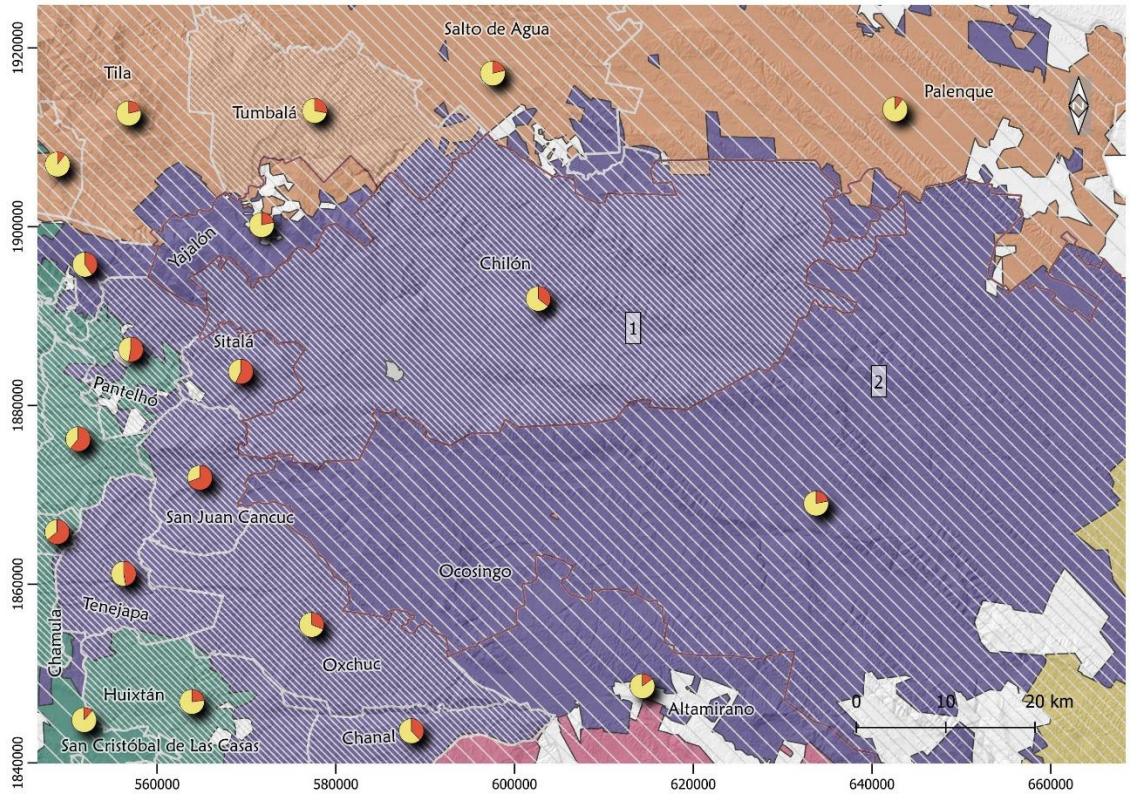
Sin embargo, a consecuencia de esta rebelión y de las epidemias y hambrunas que diezmaron a los diversos pueblos de la región, el entonces municipio de Bachajón (es agencia municipal de Chilón desde 1921) fue reorganizado administrativamente en dos barrios: San Sebastián Bachajón (*XCh'ul Xap*) y San Jerónimo Bachajón (*XCh'ul Xel*). Cada barrio estaba conformado por grupos de familias que tenían autonomía y representación propia a través de un “iscribano” o “pixcal” que fungía como encargado de cuidar la tierra.


A lo largo de los siglos XVII y XVIII los pueblos indígenas vieron mermadas sus tierras comunales por la expansión de las estancias ganaderas y el crecimiento de las haciendas en manos particulares o religiosas al poniente de la Selva Lacandona, haciendo parte de los actuales municipios de Ocosingo, Altamirano, Yajalón, Las Margaritas y Comitán. Sin embargo, en este tiempo Bachajón también logró conservar 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).

La presión sobre las tierras comunales en la zona tseltal norte cobra nueva magnitud en las últimas décadas del siglo XIX, en el contexto del despliegue del proyecto territorial liberal fundado en los registros de tierras, el asentamiento y la expansión de la propiedad privada y la acumulación capitalista por medio de la agricultura. De 1851 a 1885, el número de fincas se disparó de la mano de la producción de caña de azúcar (asociada a la producción de aguardiente) y café junto a la presencia extranjera y luego ladina en la economía regional; lo que constituyó “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).

Bachajón se vio afectada en al menos 8 mil hectáreas por la expansión de ranchos y fincas de ladinos que se hicieron del control político y económico de la región. Para contrarrestar estas amenazas y asegurar la posesión de sus tierras comunales, contrario a su imagen de violentos, priorizaron las vías jurídicas. Así, en 1876 denunciaron ante la Jefatura Superior de Hacienda y la Agencia del Ministerio de Fomento casi 7 mil hectáreas que les fueron catalogadas como terrenos baldíos, por carecer de títulos legales, aun cuando las trabajaban y conocían como *Alumtenam*, *Alamquinal* y *Chalamchén*, (Fenner, 2007:38; 2015:373).

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




 Fuente: Municipios, CPV INEGI 2020; Territorios indígenas, Geocomunes basado en Eckart Boege.
 SRC: WGS84 UTM Zona 15N
 Elaboración: 21/01/2022 Gabriela Fenner Sánchez

Leyenda

Territorios indígenas

- Ch'ol
- Maya La
- Tojolabá
- Tseital
- Tsotsil

Hablantes de

- 20% - 40%
- 40% - 60%
- 60% - 80%
- 80% - 91%
- Habla español
- No habla español

Lugares de interés

- Zona urbana
- Municipal

Ejidos de trabajo

- 1 San Sebastián
- 2 Peña Limón



La imagen asociada por los no tseltales 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 indios, en tanto bárbaros, por vía de su integración a la civilización en su modalidad de progreso o desarrollo (p.e. 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.e. misión de Bachajón y Centros de Derechos Humanos) (Brobrow-Strain: 2015). 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.

En este sentido, nos interesa resaltar la continuidad del espesor mitológico indígena, en particular tseltal, que aun cuando marginal, persiste en la figura de *cuxul ants winiquetic*, es decir, mujeres y hombres que son *meros Principales* porque se les revela el don de comunicarse con *te Ajawetic*²⁹ y asumen el mandato de velar por la comunidad y realizar el ofrendar a *ch'ul jMe'tic* (sagrada *Madre Tierra*) en los lugares sagrados; ceremonias y rituales que son realizados de forma oculta por su categorización como brujería y que sobre todo las mujeres han dejado de llevar a cabo, más allá del Altar Maya que como veremos desde el año 2000 realizan *j'a'teletic yu'un ch'ul nah* (trabajadores de la iglesia) que hacen parte de la estructura de cargos 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. Aquí existen abundantes cuevas, varias de ellas 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

²⁹ Son guardianes, con representación masculina o femenina, del Dios cristiano, de los lugares sagrados que existen en la madre tierra, a quienes, a través de la ofrenda y el diálogo ritual realizado por *cuxul ants winiquetic*, para estar en armonía con la madre tierra, agradecer su bendición para la subsistencia cotidiana (alimentos, lluvia) e implorar por la protección de la comunidad ante las amenazas (que abarca el neoextractivismo).

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).

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

Siguiendo a Brobrow-Strain (2015), a principios del siglo XX una nueva ola de colonos ladinos dio impulso a las fincas en la zona norte, al adquirirlas a extranjeros y otros ladinos 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. El trabajo en las fincas tuvo como base la relación entre la producción de caña y aguardiente para el consumo indígena, base del trabajo de servidumbre por deudas (coerción, deudas, lealtad y paternalismo) que sostuvo la producción de café; la cual a su vez pasó de manos de los extranjeros a tierras ladinas hacia 1900 y de estas a las indígenas medio siglo después.

De acuerdo al 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, valiéndose de recursos jurídicos y políticos para garantizar la producción de café y desde los años cincuenta, la cría de ganado que incluía la seguridad en la tenencia de la tierra con la creación de policías ganaderas (guardias blancas), su autoidentificación como pequeños propietarios o rancheros y no como finqueros o terratenientes. La ganadería generó sus propias contradicciones, siendo hasta los años ochenta cuando los terratenientes fueron obligados a realizar concesiones sustanciales al campesinado organizado y movilizado también por el corporativismo y las políticas indigenistas del Estado benefactor que sustituyeron al terrateniente paternalista.

Por su parte, con las políticas de reparto agrario, muy temprano San Jerónimo y San Sebastián iniciaron un largo proceso jurídico para garantizar la posesión legal de sus tierras comunales como ejidales. Hacia 1926 San Sebastián solicita la dotación de tierras ante el Departamento Agrario “por carecer de las indispensables para satisfacer sus necesidades económicas”. En 1929 las autoridades agrarias federales señalaban que Bachajón se constituía por dos grupos

que formaban dos barrios vecinos que “aun cuando reconocen las mismas autoridades, no se tratan entre sí y arreglan sus asuntos por separado”.

En San Sebastián, en 1933 listaron 1107 individuos con derecho a dotación “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 cuya dotación es publicada 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 solicitaron la ampliación ejidal, y en agosto de ese año fueron enlistados 1,215 capacitados a quienes se les dotaron 13,586 ha de “terrenos propiedad de la nación” para formar 1,216 parcelas de 10 ha.³⁰ Breton (1984) refiere que hacia 1976 aún estaban pendientes de convertir a ejido 26,500 ha de tierras comunales más una demanda de restitución de 8 mil hectáreas invadidas por ladinos. En la lista de capacitados para la ampliación, podemos observar que, del total, al menos 10 son mujeres.

La importancia que en los setenta se confirió a la dotación de las tierras ejidales se observa en el testimonio de Rosa (78 años, Coquiltel, notas de campo 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, más que desde la lógica del linaje, este proceso de apropiación de tierras montañosas afianzó a los hombres como ejidatarios con derechos y obligaciones (comisariado, asamblea ejidal, ejidatarios, posesionarios y avecindados) sobre las tierras que pudieron tomar. Explica Miguel (76 años Coquiltel, 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 *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 *Coquiltel*].”

³⁰ De acuerdo con Bretón (1984) desde 1920 se inician las gestiones para legalizar los terrenos comunales de Bachajón como ejido; en 1935 se atribuyen 22 mil hectáreas al ejido San Jerónimo y 22 870 al ejido San Sebastián, hacia 1960 se reconocen 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 ladinos.

La organización socioterritorial y la estructura comunitaria también tuvieron cambios profundos por las reformas impulsadas por las iglesias cristianas, católicas y evangélicas desde los años cincuenta. 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. En un primer momento, sin considerar a los indígenas como sujetos de la catequesis ni respetar su identidad ni su realidad social (de Vos, 2002), la misión inició un trabajo regional para integrar a los tseltales al desarrollo y al proyecto indigenista del Estado nacional, con la gestión de servicios de alfabetización, agua entubada y luz eléctrica, así como la formación de promotores de salud, talleres de carpintería y hortalizas.

La Misión impulsó la formación de hombres y mujeres indígenas jóvenes, como catequistas y promotores de salud con objeto de reconquistar su territorio, dar un nuevo impulso a la construcción de la comunidad cristiana y contrarrestar el avance del Evangelio protestante en la región (Breton, 1984; de Vos, 2002).³¹ Se prohibió el consumo de alcohol considerado un mecanismo de subordinación y explotación, y por las trabas que imponía el alcoholismo para despertar la conciencia de las comunidades. Sin embargo, al ser un elemento ritual, con su prohibición también se atacó la “costumbre”, lo que abarcó la modificación del calendario ritual, el remplazo de santos tradicionales por representaciones más ortodoxas de la Virgen de Guadalupe y de Jesucristo; se hicieron reformas a la concepción indígena del sistema de salud-enfermedad, se debilitó el sistema de cargos al profundizarse la estigmatización del trabajo de mediación de los *Principales* con *te Ajawetic*, asociado al calendario ritual entorno al culto al sol y la luna, las ceremonias y rituales en las cuevas.

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 concebidas como brujería) por la prohibición del alcohol sin el cual el

³¹ Reybel Pérez Cruz (2020) documentó el testimonio de don Pío Quinto (t), Diácono del ejido Emiliano Zapata, municipio de Yajalón quien manifestó que hacia 1964 unos catequistas tseltales de Zapata fueron a un curso en la Diócesis de San Cristóbal y a su regreso dijeron que no era bueno orar en los cerros, que adorar a otras cosas que no fuese Dios era no creer en él, por lo cual la gente dejó de ir a orar a El Calvario, ubicado en la cima del cerro de *Ahc'abal nah*, de hacer las fiestas de San Pedro y de pedir por el crecimiento de las milpas y 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.

trabajo del ofrendar a la tierra se considera incompleto, al incremento del gasto (familiar) de los capitanes en maíz, frijol, puercos, 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 escenario y en el contexto referido de la reforma agraria en Chiapas, hacia los años setenta las iglesias cristianas alentaron la migración hacia la Selva Lacandona, confiriéndole el carácter de éxodo. Tseltales de Bachajón y ch'oles de Tumbalá —y algunos rancheros mestizos de Palenque y Salto de Agua— inician la colonización de la zona norte de la Selva Lacandona y con ello 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 y las-os tseltales pocas veces se internaban en ella para no exponerse ante los espíritus (Becquelin y Breton, 2003).³²

Es así que 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 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 publica en el DOF la dotación de 3900 hectáreas de temporal al ejido Peña Limonar “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 [...]”. En 1975 solicitan la ampliación del ejido por lo cual en 1981 les otorgaron 2,450 hectáreas de terrenos baldíos propiedad de la Nación para 60 ejidatarios. En el padrón total se nombra al menos a dos mujeres y en la resolución de la ampliación se establece la Unidad Industrial para la Mujer, sin especificar su superficie.

³² Becquelin y Breton (2003) documentan que hacia los años setenta, en el carnaval de San Sebastián Bachajón antes referido, la selva aparece como tierra extraña, salvaje y hostil, desde la cual se desplazaban físicamente los *ca'binal* o caribios, personajes míticos mediadores entre *te Ajawetic* y las personas, estableciendo la continuidad entre el desplazamiento de la selva (*bahlumilal*) y el orden social (sistema de cargos) del pueblo de indios (*lum*).

En general, se ha documentado que las demandas por la tierra de los pueblos indígenas en Chiapas se posicionaron política y organizativamente con el Congreso Indígena de 1974, ya sea para señalar los abusos de los finqueros por malos tratos o invasión de tierras, 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.³³ Ante esta situación, de 1974 a 1980 la Misión de Bachajón impulsó procesos de lucha por la tierra, tradujo la Ley Agraria al tseltal 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.³⁴

Brodbrow-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.

³³ “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 Tulijá. 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 solucionar legalmente los conflictos y somos pasto fácil de ingenieros, jefes de zona y autoridades judiciales” (Esparza: 2013: 129)

³⁴ 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.

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.³⁵ 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 adquirían la obligación de recibir la tierra, de cultivarla y transmitirla a sus descendientes, misma que usufructuaban con las mujeres al casarse.

El ejido San Sebastián estaba socialmente organizado en cuatro *c'atinajibal* (kalpules) a saber: *Cacmawinic*, *Ti'jawinic*, *Ba'ilwinic* y *Jwayelwinic*; los límites de cada uno protegido por su *c'atinab* (ancestro viviente, Principal) que en conjunto estructuraban el gobierno de los *c'atinabetic*,³⁶ 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).³⁷

Breton (1984) documenta la importancia que daban 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

³⁵ 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.

³⁶ 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'mantic*) 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).

³⁷ 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 los *c'atinabetic* un *lab* muy fuerte (gavilán, búho, lechuza, felinos, serpientes o rayo); de tal manera que fundan su autoridad en el respeto y el temor, limitado a su *c'atinab*.

hermanada de San Jerónimo y de San Sebastián tenía un sentido cosmogónico, marcando el nacimiento del maíz nuevo y el cierre del ciclo agrícola.³⁸ A través del carnaval de San Sebastián *te Ajawetic* atendían la renovación cíclica y 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. Ante esta cosmovisión maya y esta concepción del espacio lleno de fuerzas, espíritus y almas que provocaban enfermedades y la muerte, todavía entonces 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 entonces una comunidad indígena de más de veinte mil personas que vivían en un territorio de casi mil kilómetros cuadrados. La identidad de las/os tseltales 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 avispa 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 las mujeres de su patrilinaje

³⁸ De acuerdo a 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 son 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 eco-turístico 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).

y otras aliadas. En cambio, la participación que daban los hombres a los cargos en el ayuntamiento constitucional de origen colonial, del cual entonces Bachajón era ya una agencia municipal, era considerada como una sanción social, asociados al trabajo forzado, los tributos o impuestos que se pagaban al cura y a la administración colonial y luego municipal, por lo cual quienes eran postulados a ocuparlos, los rechazaban.

Con la creación del ejido, los problemas que antes buscaban dirimirse ante los Principales de *c'atinajibal* comenzaron a ser presentados ante el comisariado ejidal, autoridad en el ámbito agrario, cuya principal función ha 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 indígenas colindantes. A la figura del “*trencipal*” (*c'atinabetic*) se le confirió el papel de representantes de cada ranchería del ejido, desde donde apoyan al comisariado ejidal en el arreglo de conflictos parcelarios, en la recaudación de contribuciones y en la asistencia a la asamblea y de cuidadores de la tierra y el territorio. Desde entonces, las familias dedican sus esfuerzos a sostener la estructura de cargos ejidales.

En una imagen que entrelaza la vida en San Sebastián Bachajón y la vida en Peña Limonar, algunas personas como don Narciso, anciano principal en la iglesia, que de niño vivió la migración a la selva, recuerda que antes creían que algunas/os nacían con un nahual (*slab*) y causaban enfermedades; esto llegó a ser considerado brujería y recuerda ocasiones en las que se llegó a quemar la casa de quien se sabía que estaba *comiendo* el *ch'u'lel* de otras personas. Don Narciso considera que los nahuales acabaron con la llegada de los Padres jesuitas Indalecio Chagolla, Ignacio Morales y Mardonio Morales y que estas situaciones ya no sucedieron en Peña Limonar.

A pesar de ello, en Peña Limonar aún permanecen Principales *cuxul ants winiquetic* que no hacen parte de la estructura de cargos dentro de la iglesia católica ni de la estructura del gobierno ejidal, sino que realizan su labor del ofrendar a la *Madre Tierra* según les sea requerido, en general dentro del ámbito familiar al inicio de cada ciclo agrícola, a veces en la milpa o en el potrero. En la zona Selva Norte hemos documentado que estas ceremonias suelen realizarse en el ámbito muy privado, dada la estigmatización que se da a su labor, sin embargo, a diferencia de Bachajón en Peña Limonar a esta figura y a las mujeres que la instituyen, aun se le confiere cierto prestigio.

1.4 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. Desde 1975, con base en la acción pastoral proclamada en la Asamblea Diocesana 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 (de Vos, 2002; Morales, 2005), 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 con ‘tiene un corazón’ la palabra de Dios; aludiendo al hecho que la palabra de Dios se revela en el trabajo para la vida en comunidad cristiana como la 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.

A partir de los años ochenta, con grupos de reflexión, y en los noventa, con la creación de la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) en la Diócesis de San Cristóbal, 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 sus formas específicas de vivir y concebir la espiritualidad con *mirada, mente y corazón de mujer*.

En el vacío político y la lucha por la tierra en el contexto del alzamiento zapatista (Brobrow-Strain, 2015), a principios de febrero de 1994, 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 robados por los ladinos en el siglo XIX, según buscaron comprobar empleando como títulos virreinales documentos auténticos del Archivo Central de Guatemala de 200 años de antigüedad, insuficientes 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 (productivo) y ha significado el reordenamiento estructural (no coyuntural) de las fronteras espaciales y sociales ladinos-tseltales, del campo y la ciudad. Por su parte, los proyectos territoriales indígenas enarbolados frente a la configuración del espacio y de las relaciones sociales de producción finquera fueron divergentes.

La violencia paramilitar también ha estado presente en la zona Selva Norte en el contexto de las disputas indígenas del gobierno municipal; entre 1994 y 2005 tres indígenas gobernaron el municipio de Chilón, desplazando a los ladinos del control del PRI municipal y haciendo su propia clientela política en los ejidos: “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). 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).³⁹

En espacios organizativos como estos, en diálogos y tensiones con el pensamiento y la práctica feminista, las campesinas-indígenas usualmente han teorizado como *desigualdad en la complementariedad* a la violencia estructural que ha significado la reorganización patriarcal, capitalista y neoliberal de la vida comunitaria (Espinosa, 2009). En los últimos años, en el Área de Mujeres de la Diócesis han reflexionado y puesto en práctica alternativas

³⁹ De acuerdo con Brobrow-Strain (2015) los Chinchulines se formaron en 1988 como Frente Unido de Ejidatarios para combatir a los rivales políticos por el control del consejo ejidal de San Jerónimo Bachajón, en disputa de 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 rivales por el control del consejo ejidal de San Jerónimo Bachajón se volvieron cada vez más violentos.

contra los transgénicos y el uso de agroquímicos, la violencia patriarcal, el sistema neoliberal, los megaproyectos y por el *Lequil Cuxlejal-ich'el ta muc'* (Buen vivir con respeto).

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 Social⁴⁰) a la construcción, desde el año 2008, de la Pastoral de la *Madre Tierra* como posicionamiento ecologista y contra el extractivismo (Lerma, 2015) a la conformación, en 2013, del Modevite, al que anteceden las movilizaciones en contra del alcoholismo, la drogadicción y la prostitución realizadas desde el 2012, por el Pueblo Creyente de Simojovel, cuya figura principal, el Sacerdote Marcelo Pérez, ha sido amenazado de muerte⁴¹.

Con sus megaperegrinaciones, como llama el Modevite a sus movilizaciones, lograron la cancelación de la autopista San Cristóbal-Palenque a pesar de las presiones y amenazas de las que han sido víctimas y, en el caso de los ejidos de Bachajón, el desvío del tramo proyectado originalmente de la misma sobre sus tierras ejidales. La Misión de Bachajón, por su parte, desde los años 2000 impulsó la construcción de reglamentos internos ejidales como mecanismo jurídico frente a la certificación ejidal, como los aprobados en San Jerónimo Bachajón (2006), Peña Limonar (2013) y San Sebastián Bachajón (2018).

En la actualidad, ante la reciente creación del Concejo de Gobierno Comunitario de Chilón estas amenazas se han reactivado hacia las comunidades, en particular hacia las mujeres, y a los sacerdotes de la Misión, que movilizan esta iniciativa; quienes viven bajo una coacción permanente derivada de las disputas por el gobierno local (asamblea ejidal, ayuntamiento municipal) y los recursos, acrecentada por la presión de los partidos políticos, los gobiernos municipal, estatal y grupos de poder regional para la imposición de los proyectos extractivos.

⁴⁰ “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).

⁴¹ “El Pueblo Creyente de Simojovel es movimiento católico dedicado a la construcción de la paz, la defensa de la tierra y territorio, y a la lucha en contra de la violencia a través de la resistencia civil y pacífica. El movimiento está encabezado por el sacerdote Marcelo Pérez Pérez, [entonces] párroco de Simojovel y coordinador de la pastoral social de las tres Diócesis de la Provincia de Chiapas.” (Ver: <https://swefor.org/es/espanol/>, subrayado nuestro).

En el contexto de mayor presión para la certificación agraria ante el cierre del PROCEDA en 2006, grupos de mujeres indígenas se articularon con el CDMCH, preocupadas por las implicaciones que tendría la aceptación de este programa por parte de las asambleas ejidales, entre ellas tseltales del ejido San Sebastián Bachajón y del ejido Peña Limonar (ahora organizadas en los colectivos *Las Gaviotas*, *T'sunun*, *Y'etal Witz* y *Xanich* '). Hacia 2018, un grupo de mujeres ch'oles del ejido Agua Dulce Tehuacán, alarmadas por la violencia hacia las mujeres, se acercó al CDMCH y en el 2019 formaron el colectivo *Balam*. Estas articulaciones han permitido a las mujeres y al CDMCH asumir, dentro y fuera de los ejidos, el reto de construir espacios para colectivizar sus preocupaciones, miedos y dolores, tales como huertos, talleres, foros, encuentros, ferias de intercambio de semillas, entre otros. También para allanar un camino que engrandezca su corazón, denunciar la violencia ejercida hacia ellas y sus territorios y replantear el significado profundo de vivir bien en comunidad.

Si bien la defensa de la tierra y los territorios indígenas ha demostrado históricamente que sus normas de convivencia son antagónicas a los valores mercantiles e individualistas de la modernidad; en la actualidad, es innegable que la capacidad creativa y la adaptabilidad de los pueblos indígenas frente a las amenazas del siglo XXI, viene siendo frenada por las formas patriarcales y coloniales de lo comunitario manifiestas en la *complementariedad en desigualdad* que permea la tenencia, uso y usufructo de la tierra y de los bienes naturales. Lo anterior significa que los principios indígenas organizativos de lo económico y político son un terreno en disputa (gobierno compartido, de participación, diversidad complementaria, coordinación, equilibrio, organización horizontal y no subordinación vertical, con una cosmovisión basada en el equilibrio, las relaciones recíprocas entre los seres humanos, la *Madre Tierra*, dioses y el cosmos, que respetan la diversidad complementaria).

En nuestro interés por indagar qué elementos vienen configurando el proyecto político de las mujeres tseltales frente a las mediaciones de su relación con la tierra y bienes naturales, es importante dar cuenta de cómo y hasta dónde la fuerza cultural de las emociones Rosaldo (1989), expresada en la indignación de las mujeres, permeada por la ética, el sentido de bienestar, la preocupación por la otra/o y por la *Madre Tierra*, se constituye en la fuerza política necesaria para posicionarse como sujeto político. Así, es pertinente mantener una mirada crítica de los conceptos de complementariedad, dualidad y equilibrio para visibilizar

y desnaturalizar las relaciones asimétricas del poder patriarcal, donde han sido retomados por las indígenas (Guatemala) como un horizonte, un marco ético y una direccionalidad política.

1.5 Mujeres tseltales de la Selva Norte, tierra y bienes naturales

En algunos estudios (Covaleda *et al*, 2014), Chilón y Ocosingo son integrados en la región Selva, el primero abarca en la actualidad una superficie de 168,136 hectáreas y el segundo de 941,588 hectáreas. La vegetación que caracteriza a la zona Selva Norte es hacia el poniente, producto de la transición entre tierras frías y cálidas, yendo de la presencia de pinos a las caobas y platanares (Breton, 1984). Hacia el oriente, la vegetación de la zona es de bosque tropical o selva alta perennifolia, considerada la más exuberante y rica por su alta diversidad de especies y endemismos, más o menos definida por tres estratos arbóreos, además de otros dos o tres arbustivos y herbáceos.⁴²

Hacia el 2012 (Covaleda *et al*, 2014), 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 a la superficie agrícola (8.38% en Chilón y 2.71% Ocosingo). Hacia el 2014, el maíz era el cultivo que abarcaba 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 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. La palma africana ocupaba 280 ha en Chilón (0.75%) mientras que en Ocosingo el cultivo de hule unas 45 hectáreas (.06%).

De acuerdo con los autores, en el período 1993-2012 el cambio de uso de suelo y vegetación fue intenso por la deforestación para el establecimiento de potreros ya sea en su modalidad de cría de ganado vacuno como ahorro o, en menor proporción, de ganadería bovina como capitalización, seguida de la apertura de tierras para la agricultura. Y como tercera fuerza, la

⁴² En el nivel superior se encuentran árboles que superan los cuarenta y cinco metros con diámetros de hasta tres metros como la caoba (*Swietenia macrophylla*), el cedro rojo (*Cedrela mexicana*) y el k'anshan; en el segundo estrato árboles que alcanzan los treinta metros como el hule (*Castilla elástica*), popistle (*Blepharidium mexicanum*), cuerillo (*Ampelocera hottlei*) y la pimienta gorda (pimienta dioica). En el estrato inferior hay palmeras (*Chamaedora spp.*), helechos (*Adiantum tectaria*) y gramíneas (*Lithachne, Olyra*), así como varias especies de hongos.

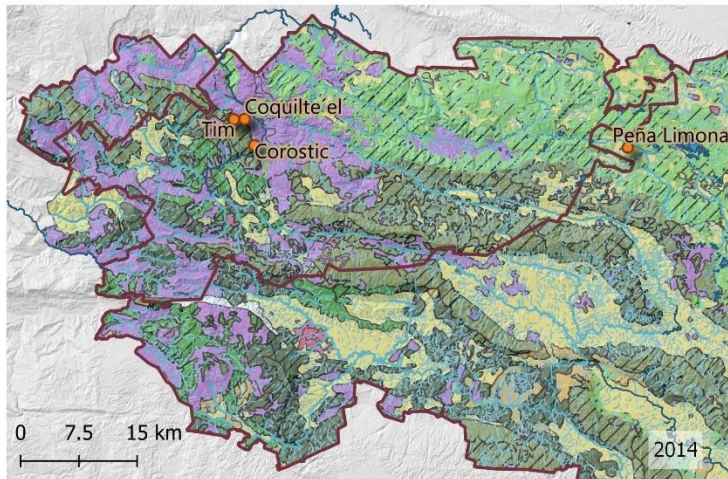
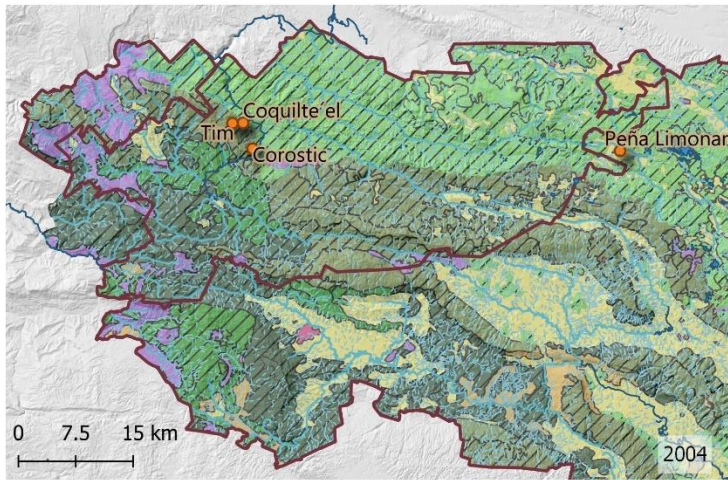
degradación forestal por extracción de árboles maderables y la apertura de sombra para cafetales, cuya intensidad desde el año 2007, se ha visto afectada por los precios y la plaga de la roya del café, por lo cual tienden a convertirse en potreros. Aun cuando los autores documentaron que la regeneración de bosques tuvo una tendencia mínima respecto de la deforestación, en el trabajo de campo documentamos 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.

Ya sea por la creación de nuevas rancherías en el caso de San Sebastián Bachajón o la fundación de nuevos ejidos, como es el caso de Peña Limonar, hablar de la selva es remitirse al período de formación de los asentamientos humanos desde mediados del siglo XX. Aun cuando propiedad de la Nación, las montañas/tierras eran libres cuando llegaron a habitarlas porque no estaban repartidas o no tenían dueños ni había casas. La colonización tseltal se refleja en el cambio de uso de suelo y vegetación con un incremento significativo de la superficie dedicada a la agricultura de temporal, avanzado de poniente a oriente, de forma proporcional a la disminución de la superficie de selva alta perennifolia (Mapa 2).

Como se ha señalado, la población de la zona Selva Norte se ocupa fundamentalmente en el sector primario. En general se trata de población campesina que pueden tener entre una y catorce hectáreas, aunque no cuentan con los recursos para trabajar toda su tierra, lo que hacen de forma manual y familiar; se enfocan en el trabajo para la subsistencia familiar basado en el cultivo de milpa para la alimentación, el cultivo de café y otros de pequeña escala que venden para disponer de ingresos (precarios), los cuales complementan con trabajo jornalero, aunque en general dependen de éste. En algunos casos tienen una o dos cabezas de ganado. 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, el cultivo convencional u orgánico de café, la producción de miel y, como hemos observado en pocos casos, con la palma africana o el cultivo de hule; crían ganado bovino como ahorro. Todos trabajan de forma familiar, algunos complementan sus ingresos con trabajo jornalero o lo contratan. También disponen del uso de leña para la provisión de energía. Algunas integran organizaciones de cafetaleros y ganaderos.

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



Legenda

- Localidad de trabajo
- Límite municipal
- Hidrografía**
 - Ríos Intermitentes
 - Ríos Perennes
 - Lagos y lagunas
- Vegetación y uso de suelo**
 - Agricultura de temporal
 - Bosque de pino
 - Bosque de pino (sec)
 - Bosque de pino-encino
 - Bosque de pino-encino (sec)
 - Bosque mesófilo
 - Bosque mesófilo (sec)
 - Pastizal cultivos
 - Pastizal indígena
 - Sabana
 - Selva alta primaria
 - Selva alta primaria (sec)
 - Selva baja primaria
 - Selva de galería
 - Selva media primaria
 - Tular
 - Asentamientos



Fuentes: CEIEG-Chiapas (Límite municipal, Cartas uso de suelo y vegetación IV y VI, ITER, 2010), Marco Geoestadístico Nacional, INEGI, SRC; WGS84 UTM Zona 15N. Elaboración:

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 a la hora de tomar decisiones sobre el cambio de uso de suelo; 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. Usan el trabajo familiar, no se emplean como jornaleros sino que los contratan; integran organizaciones de ganaderos y palmeros. En Chilón, Covalada *et al* (2014) no encontraron familias productoras de mercado, es decir, orientadas a la capitalización (ganadería, palma africana, hule, café).

Cuadro 6. Población ocupada total e indígena por sector de ocupación, 2000

Región indígena	Num. Mpio.	Población ocupada													
		Total	Indíg	Sector primario				Sector secundario				Sector terciario			
				Total	%	Indíg	%	Total	%	Indíg	%	Total	%	Indíg	%
Altos de Chiapas	18	162049	115734	89068	56.1	76749	67.5	23081	14.5	14570	12.8	46714	29.4	22355	19.7
Norte	21	70641	42315	50010	72.0	34089	81.8	5872	8.5	2533	6.1	13575	19.5	5028	12.1
Selva Lacandona	16	190538	138161	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

1.5.1 Tenencia, uso y usufructo de la tierra

En Chilón y Ocosingo, más del 70% de la superficie se encuentra bajo el régimen de propiedad social. En Chilón hay 41 ejidos con una superficie de 152 964.28 ha, mientras que en Ocosingo 212 ejidos y 3 comunidades (una es la Comunidad Zona Lacandona) con una superficie de 761 358.63 ha. Hasta ahora, 31 ejidos han aceptado la certificación ejidal en Chilón, así como 130 ejidos y 3 comunidades lo hicieron en Ocosingo. San Sebastián es uno de los ejidos más grandes del territorio nacional y Chilón uno de los municipios que más tierras de propiedad social tienen en el estado de Chiapas (75 mil 222 ha, 53% de la superficie municipal). Mientras que San Sebastián Bachajón aceptó el PROCEDE⁴³ para delimitar sus

⁴³ 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 de derechos agrarios, manteniendo 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.

linderos como una medida para proteger el territorio y recuperar el invadido o despojado, Peña Limonar ha sido de los ejidos que lo rechazaron. El contraste entre la superficie de propiedad social y la superficie certificada por el PROCEDE se observa en el Mapa 3, donde la instauración del dominio pleno es nula.

Ante la pregunta de si tienen tierras, en diversas entrevistas las mujeres tseltales adultas de San Sebastián Bachajón y Peña Limonar respondieron “sí, tenemos” y agregaron “no está a mi nombre” sino del esposo, hijo, papá, hermano o ellas cuando son viudas y tienen hijos pequeños. En general ellas “no pensaban que les heredarían tierras” debido a que “en la *costumbre* de nuestras/os ancestros/os” solo les dejan tierras a los hombres porque las mujeres se van a vivir con el esposo: “Las mujeres no pueden heredar tierras porque se casan. Ninguna mujer de mi comunidad tiene tierras” (Verónica, 60 años, Coquilte’el). Incluso cuando las mujeres han aportado con su trabajo a la compra de la tierra refieren que ésta se encuentra a nombre del esposo. Ahora bien, aunque la expresión dominante es “él es el ejidatario” mujeres como Edith (56 años, Coquilte’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 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.

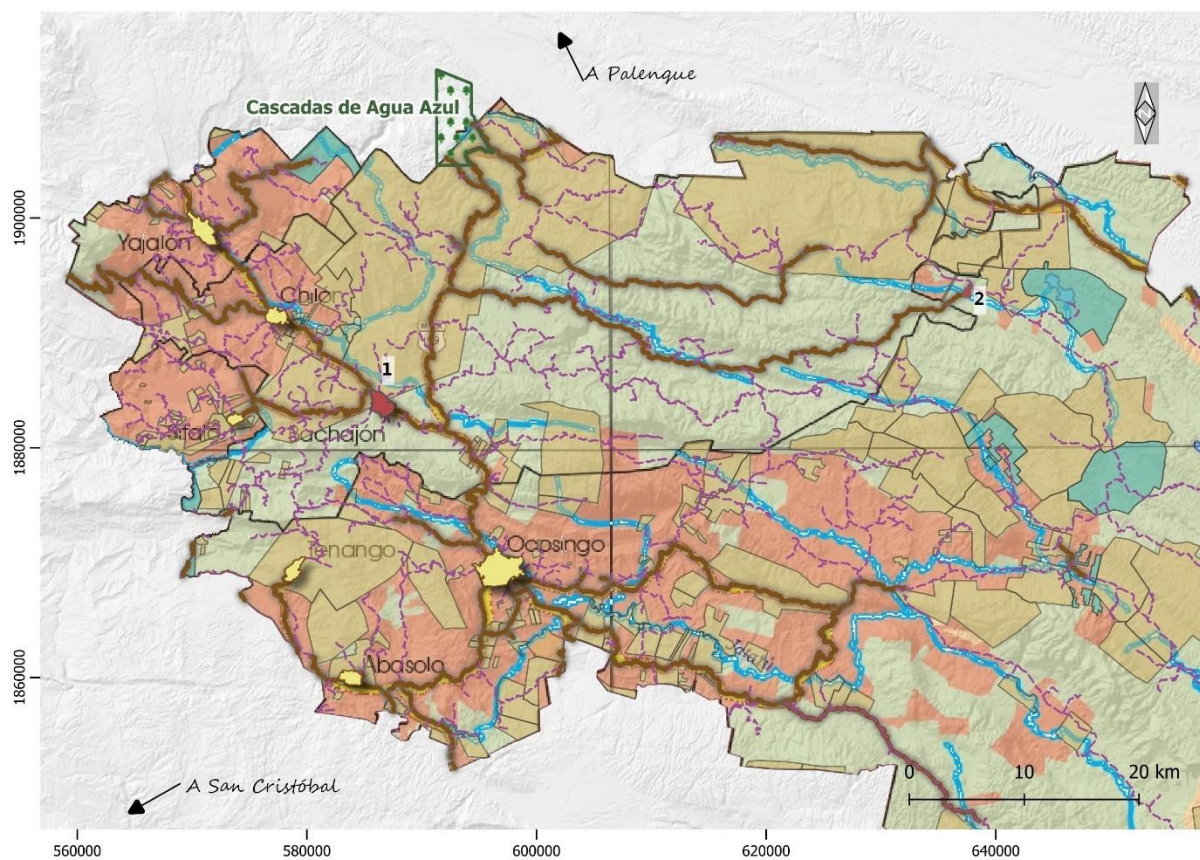
Es ilustrativo el caso de Gabriela en Peña Limonar, ya de edad mayor, quien recuerda como hace cuarenta años su esposo tomaba mucho (aun lo hace) y vendió las tierras por el trago,

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 la experiencia, su nuera, promotora de derechos de las mujeres en la Misión, 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 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 entrevistadas refieren que antes había pocas personas y mucha tierra, que se ha parcelado y dado en herencia. La superficie a la que ahora pueden acceder los jóvenes en cada familia es menor a sus padres y con algunas excepciones varía desde 10 a 1 hectárea en el caso de Bachajón (de cafetal o milpa) y de hasta 20 hectáreas 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 y luego se compra a \$6.00 el kilo, el segundo se vende a \$13.00 y se compra a \$20.00 el kilo.

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



Legenda

- Ejidos de trabajo
- 1** San Sebastián
- 2** Peña Limonar
- Propiedad no certificada
- Propiedad social no certificada
- Propiedad privada
- Núcleos agrarios certificados
- Comunidad
- Ejido
- Infraestructura urbana
- Manchas urbanas
- Vías de comunicación
- Terracería
- Carreteras
- Hidrografía
- Ríos perennes
- Cuerpos de agua
- Área Natural Protegida
- Cascadas de Agua Azul

Fuente: Municipios y manchas urbanas, CEIEG-Chiapas, 2013; Núcleos Agrarios certificados, RAN, 2015; propiedad social no certificada, Carta catastral Estado de Chiapas 1:700 000 RAN, SEDATU e INEGI, 2016; Ríos, Red hidrográfica nacional; Carreteras, Caminos, 2017, CEIEG-Chiapas, 2017; ANP, CONANP.
SRC: WGS84 UTM Zona 15N
Elaboración: 16/02/2021 Gabriela Fenner Sánchez

La herencia de la tierra no está exenta de tensiones. En Corostic tres hermanos trabajaban juntos las tierras del padre hasta que éste falleció y el hermano mayor quiso adueñarse de todas las tierras, quedándose con la mayor parte, por lo que aún están en pleito. En esta misma ranchería, Sara (50 años) nos compartió que no tuvo hermanos hombres, sin embargo, su hermana no le permitía trabajar con libertad las tierras que heredaron cuando falleció su papá, hasta que con muchas dificultades logró hacerlo pero en calidad de préstamo. En suma, no obstante que en el clima cultural es ya un hecho, el cuestionamiento de las mujeres respecto de sus derechos 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).

Con frecuencia, cuando las mujeres madres refirieron que sí les gustaría tener tierras, expresaron su deseo de resolver el hecho que los hijos hombres alcanzaran muy pocas tierras para trabajar y no podrán sostener a su familia (a donde suelen incluirse); también se relaciona con el hecho que sus tierras les quedan lejos o les son insuficientes ya sea por su tamaño o porque les proveen una parte de lo que necesitan para subsistir, por ejemplo, si solo cuentan con cafetales y prestan o rentan tierras para sembrar maíz y frijol. Esta preocupación se debe a que cada vez más los dueños de las tierras ya no las prestan y piden el pago de una renta de entre \$500.00 y \$700.00 por media hectárea y de entre \$1,000.00 a \$2,000.00 por una hectárea por siembra, o bien se tiene que comprar maíz.

Respecto del trabajo en la milpa y tornamilpa, las mujeres observan 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 acostumbra a su uso, la deteriora y se sacrifica la disponibilidad de verduras silvestres, implica gastos y se considera que provoca dolores de cabeza y enfermedades crónicas como tumor, cáncer y la muerte. Aunque el uso es general, el cuestionamiento a los agroquímicos es sistemático en la zona y se deriva de la propia experiencia y de los cursos impartidos por la Misión, desde la propia consideración de que la tierra tiene su *Ajaw* y los talleres con un enfoque agroecológico del CDMCH.

“De eso [las plantas silvestres] comemos porque cuando no matamos con Gramaxone, sobre la tierra crecen varios alimentos. Nosotros no utilizamos Gramaxone porque queremos que estén bien nuestras tierras. Porque nos dicen que si aplicamos Gramaxone a la tierra se mueren los microorganismos. 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 Gramaxone. También provoca que crezca mucho pasto y por eso mi esposo no quiere utilizarlo, solo trabaja con machete.” (Edith, 56 años, Coquiltel)

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 en la marca *Chabtic* (nuestra miel) y el Grupo de Cafeterías *Capeltic* (nuestro café).⁴⁴ Así obtienen un mejor precio, por ejemplo en el año 2018 les pagaron \$45.00 por kilo mientras otros compradores \$35.00 o \$30.00. Producir miel y café orgánico para la Cooperativa implica mucho trabajo, acuerdos y responsabilidades, por lo cual la mayoría opta por lo convencional y el coyotaje. La plaga de la roya enfermó de gravedad a los cafetos, disminuyó la producción y en muchos casos se tumbaron los cafetales.

En Peña Limonar se observa una mayor incidencia de la producción para el mercado en el paisaje ya que se han buscado estrategias productivas como la cría de vacas o el cultivo de chile tabaco y la migración ante la crisis de los precios del café en la década de los noventa y la plaga de la roya en los últimos años. La importancia de la tierra para las mujeres entrevistadas se observa en las palabras de Verónica (60 años, Coquiltel), quien considera que ellas deciden en su corazón (son libres) si quieren sembrar porque no hay “jefes”, también en las palabras de Alejandra⁴⁵:

“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.

⁴⁴ 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 el 2001 se constituye la cooperativa *Ts'umbal Xitalha'* para mejorar el ingreso de las familias productoras de café. En el 2010 se inaugura la primera cafetería *Capeltic* en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. En el 2011 se organiza *Yip Ansetic*, cooperativa de mujeres productoras de jabones, cosméticos y otros productos de salud e higiene a base de miel e ingredientes naturales (Ver: <https://www.batsilmaya.org/index.php>).

⁴⁵ 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.

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 quedaran ahí serán mis hijos. Cuando ellos se mueran se quedaran 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 entrevistadas mencionaron que en general para ellas ir a la milpa es limpiar el maizal (en Corostic suelen sembrar maíz, en esta ranchería Lorena de 48 años señaló que su papá utilizaba la fase luna en la siembra “pero yo ya no aprendí”) 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; regresar a casa con verduras, hongos, leña y guineos. El trabajo de las mujeres se sobre carga cuando asumen la responsabilidad de la milpa (y por ende de la 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, en la zona Selva Norte cuando hemos preguntado tanto a hombres como mujeres sobre la relación entre la tierra, las mujeres y su nombre en un papel, nuestra pregunta se comprende desde la lógica masculina. Esto se observa porque las respuestas planteadas refieren a la afirmación de que ya no hay más tierras para repartir o donde encontrar, de que la mujeres ya las tendrán cuando se casen o bien los padres señalan que ya se respetan los derechos de las mujeres aludiendo a que las han considerado para heredarles un solar, es decir, un espacio para vivir. A diferencia de la parcela, las mujeres tienden a decir que “solo tienen” un lugar para vivir y sembrar sus hortalizas. Los solares son un buen lugar para naranja, guanábana, *chapay*, guayaba, lima, limón, *cacate’* y otros árboles, además del

cebollín; en ellos el cultivo de hortalizas es reciente y ha sido promovido tanto por la Misión de Bachajón como por el CDMCH. En la actualidad se procura la cría de gallinas y en algunos casos de puercos.⁴⁶

Además de los solares, existen pocos casos en los que las mujeres han heredado una pequeña superficie para cultivar maíz y frijol no obstante es una posibilidad emergente, considerada tanto por las hijas como por sus padres. Es el caso de una joven soltera de 25 años en San Sebastián Bachajón, quien expresó que su padre decidió darle, de palabra, sin papel, un pedazo menor a una hectárea de cafetal en el que ella trabaja y obtiene un pequeño ingreso <suyo> por la venta de su café, de las gallinas que cría y los huevos que éstas dan. Esta joven atribuye la acción de su padre al hecho que ella no ha salido a la ciudad. También se registró el caso de Marcela (Tim, 22 años) quien solo tiene una hermana con la cual apoyan a su mamá, de quien está segura heredaran las 15 hectáreas que tiene en posesión y donde siembra milpa, tiene acahuales y montañas.

Es de resaltar la importancia de que sea de dominio comunitario el que las mujeres, jóvenes en particular, sean sujetas de acceso a las tierras de cultivo, ya que en otros contextos indígenas esto se oculta para salvaguardar sus derechos ante la comunidad, incluso en casos donde ellas han comprado las tierras. En este sentido, en la dinámica comunitaria en relación a la tenencia de la tierra observamos dos fuerzas contradictorias que convergen y suponen una potencial fuerza antagónica, que son la autoafirmación del reconocimiento del derecho bajo principios organizativos externos del sentido liberal de la propiedad de la tierra (exclusión/inclusión) y el sentido comunitario del derecho y la justicia socioambiental como reconocimiento/redistribución bajo los principios organizativos internos de la *inclusión diferenciada*. Cabe entonces preguntarse cómo se articula esta relación entre lo <interno> y lo <externo>, también de sus alcances.

1.5.2 Biodiversidad

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

⁴⁶ 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.

mujeres coinciden en señalar que en la actualidad las montañas están lejos y perturbadas, que los árboles grandes y muchos animales se han acabado.⁴⁷ 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, el crecimiento de la población y, en el caso de Peña Limonar, sembrado pasto para la cría de vacas.

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, el cultivo de chile y la siembra de pastizales para la cría de vacas.

Al abordar la escasez de leña, hombres y mujeres refieren a que antes abundaba y no tenían problemas, hoy ya es muy difícil conseguirla. Así lo relatan algunas compañeras de los colectivos de mujeres que también cargan la leña (noviembre de 2018):

“Ya no es mucho la leña y muy elevado el precio que le ponen” (Verónica, 60 años, Coquiltel);

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

“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)

⁴⁷ La selva Lacandona ha sufrido una deforestación de casi el doble (800, 000 ha) de su tamaño actual; se estima que el 60% ya se encuentra en algún grado de degradación, también que el 70% de su área total ahora son pastizales o potreros, parcelas de cultivo y acahuales (Pennington y Sarukhán, 1998).

“Para conseguir leña todavía hay. En mi parcela hay muchos que llegan a buscar leña porque hay algunos que tienen menos tierras que nosotros. Es importante cuidar la tierra porque si lo dañamos se nos acabarán los alimentos, ya no crecerán verduras y todo lo que se siembre. Por eso cuando se cuida podremos seguir alimentándonos de ahí” (Elvira, 50 años, Coquilte’el).

En el mismo sentido, las mujeres entrevistadas 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 refieren (noviembre de 2018) que se ha reducido la cacería y en algunos casos se habla de encarcelar “a la persona que molesta a los animales”,⁴⁸ 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, habían 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).

En sus reflexiones las mujeres consideran que una de las causas por las que ya no encuentran las plantas, hierbas u hongos se debe en especial al uso de agroquímicos. En lo que respecta al conocimiento de plantas medicinales se observan cambios generacionales, al respecto algunas mujeres expresaron:

“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

⁴⁸ La cacería aporta carne a un bajo costo, sin embargo, junto a la deforestación, está afectando gravemente a diversas especies de fauna silvestre a niveles que sobrepasan su recuperación. Entre las especies preferidas para la cacería de subsistencia por las poblaciones indígenas y campesinas de la región selva se encuentran para consumo alimenticio el tepezcuinte, armadillo, cabrito, pecarí de collar, faisán, cojolita, el venado cola blanca y otras especies que dañan a los cultivos, al ganado y a las aves de corral (Guerra, 2001).

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 (lombrices)” (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’, Paxilha’, afluentes del río T’ulilha’, los ríos Chocolha’ y Santo Domingo. El ejido Peña Limonar hace parte de una zona con muchos cuerpos de agua, entre las lagunas más apreciadas en comunidades cercanas se encuentran Nahá y Metzabok: “Hay muchos ojos de agua, no se pueden contar”, nos dice un ex comisariado (notas de campo, noviembre 2019) para ilustrar que el ejido “es un lugar de agua”.⁴⁹ Los ríos y arroyos son lugares de donde se obtienen pescados y caracoles; por otro lado, 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 viven más dificultades para hacerse del agua 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*” (Cecilia, 48 años, Tim); y agrega “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.”

En Tim, las mujeres nos compartieron que hace menos de diez años, por acuerdo comunitario cada hijo casado cooperó para juntar \$150, 000.00, con los que obtuvieron el derecho de uso de un manantial que brota en la montaña de *Sulupwits*; aporte que dieron al dueño del terreno donde nace el manantial, a la comunidad de El Calvario a la que pertenece *Sulupwits* y a los

⁴⁹ Otras lagunas que hacen parte de la riqueza hídrica de la Selva Lacandona son Miramar, Ocotal, Suspiro, Ojos Azules y Santa Clara, así como los ríos Usumacinta, Lacanjá, San Pedro, Lacantún, Jataté, Perlas y otros.

dueños de los terrenos por donde hubo que pasar la tubería hasta la comunidad Tim. Aunque el dueño del terreno ya falleció, sus hijos respetan el acuerdo. Un comité de Tim resuelve los problemas relacionados al abasto de agua: “esa agua nos costó muy caro la cooperación; por ejemplo, nosotros pagamos \$8,500.00 porque tengo mis hijos que ya estaban casados y van a tomar agua, por eso los tomaron en cuenta. Mi hija también pagaron \$8,500.00 de entrada para que agarre el agua” (Gloria, 49 años, Tim).

En la ranchería Coquilte’el tampoco hay manantiales grandes y el agua se trae de *Sulupwits* en la comunidad El Calvario y también de *Jol Muc’ul ha’*. En el primer caso, hace ya varias décadas con la intervención de la Misión de Bachajón obtuvieron los derechos de uso de un manantial a \$10.00 (diez viejos pesos) y dieron pan, refresco y pollo a los dueños de los terrenos donde fue pasando la tubería hasta llegar a la comunidad. En el segundo caso, recién pagaron \$70,000.00 (setenta mil pesos) por los derechos de uso del agua y de paso; en el momento de recabar la información, las autoridades comunitarias se encontraban gestionando con el gobierno municipal el proyecto de infraestructura para instalar el servicio de agua. Sobre la situación del agua, observamos:

“No se ha acabado el agua, del 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 juntan el agua está ubicado en un lugar de bajo nivel y no hace que 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 la ranchería Corostic había muchos ojos de agua y un arroyo, suficientes para las familias, según se cuenta; sin embargo, éstas han aumentado, los ojos de agua se están secando, el arroyo está contaminado y no se puede tomar agua de ahí. Aunque algunas familias señalan que tienen disponibilidad del agua de forma permanente en sus casas, otras familias que viven en las zonas altas de la comunidad tienen muchas dificultades para acceder al líquido.

En los ojos de agua se colocan cruces, se hacen ceremonias y el discurso ritual en el mes de mayo como forma de respeto hacia *te Ajawetic*. Doña Alejandra (35 años, Peña Limonar,

11/19) coincide en que “Siempre tenemos agua [...] porque esta 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” (notas de campo, 11/19); “Ahora el agua potable lo traemos de *Sulupwitz*, 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 el caso de Peña Limonar, en el poblado pasan varios arroyos de donde antes tomaban agua para consumo humano, lo que dejaron de hacer porque se sabe que están contaminados por el uso de agroquímicos (al grado que prohibieron el uso de agroquímicos en las parcelas cercanas al poblado en su reglamento ejidal) y porque muchas personas se bañan en ellos ya que para eso se considera que sí están limpios. Debido a la abundancia de ojos de agua, otros ejidos han venido a pedir apoyo, es decir, que les otorguen el derecho de uso de un manantial, para abastecerse de agua. Al menos documentamos un caso en el que se pagó entre 30 mil y 40 mil pesos por el derecho de uso de un manantial, dinero que se le da al dueño de la parcela, más un monto que se da al ejido y otro por los permisos a ejidatarios para que las mangueras pasen por sus parcelas, que también pueden ser ofrendas simbólicas más que dinero.

1.5.3 Alimentación, nutrición y salud

El cultivo de milpa, el corte de café, la recolección de plantas silvestres y el traspatio 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: “Comemos frijol, cocemos verdura, punta de chayote, yerbamora, flor de calabaza, chayote tierno y así entre otras verduras que tenemos aquí” (Norma, 42 años, Corostic). De acuerdo con lo documentado en campo, hasta finales de los años ochenta la dieta estaba basada en el consumo de verduras silvestres asociadas a la milpa y luego al cafetal; de ahí que se puede identificar la relación entre la 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. Como ha sido señalado en el apartado anterior, la

disponibilidad de animales de la montaña, de peces y caracoles en los ríos y arroyos también se ha visto gravemente mermada.

La disponibilidad de alimentos que se podían obtener de las montañas o de otros espacios como los cafetales, los acahuales, las parcelas o solares ha mermado. Las mujeres mayores señalan que antes habían muchas verduras como 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'*, 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). Doña Alejandra (35 años, Peña Limonar) comparte que en las montañas de Peña Limonar todavía “conseguimos lo que es el *chapay*, *jol mes* (palma silvestre comestible), *joma* (pacaya); 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”. Había “muchas frutas como el *cacate'*, *isisbahte'*, *cha'c'ax* y otros”, recuerda doña Eugenia (50 años, notas de campo Peña Limonar, 11/18).

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).

“No comemos siempre frijol también nos cansamos también se nos antoja carne de res, pollo, pescado, sopa, arroz, no digo todos los días pero si de vez en cuando cada mes o 15 días al menos. La carne lo compramos en Ocosingo o si hay personas que mata puerco aquí, lo compramos, pero cuando hay enfermo aunque quieras no puedes comprarlo. Los niños necesitan frutas como mango, manzana, durazno según lo que hay” (Martha, 48 años, Tim).

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 (mayo) y tornamilpa (noviembre) 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, Coquilte’el).

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 tienen una buena producción. El dinero 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 llegando 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 sus precios en los años noventa y las afectaciones por la roya, mientras que en las últimas décadas por la migración al interior del país y los programas asistenciales. En el caso particular de Peña Limonar, hoy se busca solventar la obtención de 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 nuestros ancestro, 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” (Lucia, 38 años Coquilte’el).

1.6 Mediaciones patriarcales y sostenibilidad de la vida campesina indígena

Los apartados anteriores nos brindan un panorama regional de las condiciones materiales de la re/producción campesina y de los bienes naturales en la zona Selva Norte, por lo cual ahora podemos referir algunos aspectos simbólicos. 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 nuestro análisis en la tierra, en tanto propiedad o tenencia.

1.6.1 Trabajo doméstico y de cuidados

Además del matrimonio, los hijos y el trabajo de cultivo, en las entrevistas las mujeres pocas veces aluden al trabajo de reproducción biológica y 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 ante situaciones de despojo por parte de algún familiar.

En este sentido, se identificaron cuatro ámbitos del trabajo realizado por las mujeres relacionado con el sembrar, cortar y pelar el frijol, la calabaza y la yuca; limpiar y doblar la milpa (no tanto en la roza, quema o siembra –sí el caso de Corostic–), desgranar el maíz; cortar, despulpar, lavar y secar el café (en el corte participan también jóvenes y niñas-os; la venta la realizan ellas si hay ausencia del esposo), sembrar y limpiar la hortaliza, cultivar y cortar verduras (algunas que antes crecían solitas) como *chapay*, *mohtoy* (pacaya), malanga, yerbamora, *x-axinte*, *tsuy*, *ch'ib*, chile, mostaza y frutas como naranjas y mandarinas. Además, 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, cuidado y crianza de animales de traspatio (pollos, cerdos), cargar la leña y el agua.

Un tercer ámbito es el cuidado de la familia que consiste en la crianza (alimentación, baño, salud) de los hijos (o de los hermanos) y de las personas mayores, atender al esposo (al padre o a los hermanos), ayudar a la mamá (en general hasta cuando las hijas se casan), ayudar al papá, lavar la ropa, arreglar, barrer y limpiar la casa; un cuarto ámbito es el trabajo orientado a la obtención de ingresos como hacer pan, bordar la blusa o nahua unas horas al día, hacer

canastos, criar y vender animales. Otro ámbito tiene que ver con el comunitario como asistir a asambleas, reuniones y aportar a las cooperaciones.

Cumplir con estas responsabilidades requiere 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 conjuntamente 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 cuando *jTatic* Emilio le gustaba cerveza, ahí se gastaba.” (Verónica, 60 años, Coquilte’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 la 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 siembras 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).

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

La migración de los esposos, hijos e hijas se da hacia el norte (Sonora, Mexicali, Monterrey), sin embargo, quienes han migrado a estos lugares relatan que el trabajo como jornaleros en la agroindustria es extremo (clima, tiempo que permanecen agachados, vivienda) 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 en las familias entrevistadas tienen entre cinco y ocho hijos, de los cuales 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 aluden que ya no hay jóvenes en la comunidad y que al terminar la preparatoria (COBACH) se van, en general a partir de los 16 años, a lugares donde tienen familiares o conocidos.

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 Coquilte'el que estudia enfermería en Palenque. Muchas veces se desconoce en qué trabajan, en el caso de las mujeres también incluye el empleo asalariado en el hogar y el cuidado de infantes. Solo en Peña Limonar se documentó una 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.

En el caso de Martha (48 años, Tim), quien vive con su esposo, tiene tres hijas y tres hijos, cuya familia tiene tierras pero les resultan insuficientes y compran maíz, 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 pesos semanales, pero dice que si la tratan bien. Pero bueno es algo”.

En el caso de Elvia (56 años, Peña Limonar), quien vive con su esposo, tiene cinco hijos y una hija, 20 hectáreas que destinan a la milpa, 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 completar el gasto, lo que implica cubrir el pago de las cooperaciones comunitarias, comprar agroquímicos, solventar el gasto cotidiano de la familia o resolver algún problema, es decir, no para el ahorro o la inversión en la producción aunque hay un caso en Peña Limonar, donde se refiere la compra de vacas. 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: “cuando regresan no traen dinero. 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, Coquiltel); “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).

Los casos antes referidos de Norma (42 años, Corostic), cuyo esposo ha sido despojado de sus tierras por su hermano mayor y de Aurora (50 años, Corostic), cuya hermana no le permite acceder libremente a las tierras que dejó su padre y cuyo esposo no tiene tierras, nos permite establecer una relación entre familia, disponibilidad de tierras y migración:

“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 nueras 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 sí 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 nuestras indagaciones no se ha conocido de algún caso sobre violencia sexual y no se ha señalado la discriminación étnica o se han dejado en el terreno del rumor. 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 que salimos a trabajar a Sonora, Playa o cualquier otro lugar. Cuando no tenemos milpa, así trabajamos, compramos nuestros alimentos.” (Francisca, 38 años, Coquiltel)

“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 afuera 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. Le 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; si vivieron juntos durante un tiempo pero después él busco otra mujer y abandono a mi hija y cuando estaba embarazada 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; 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 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, han reconfigurado los marcos de convivencia, según sus propias perspectivas y las de los pueblos indígenas y de las mujeres en ellos, a su vez generando sus propias contradicciones ya sea en el terreno sociológico o teológico, como observaremos en los siguientes capítulos.

Podemos dar cuenta de que hay cambios generacionales y que la presencia del CDMCH y el trabajo de la Misión han sido importantes 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. No debemos naturalizar la tenencia patrilínea 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, en el alcance y los retos de los cambios socioculturales para el acceso a la justicia en torno a la tenencia y disfrute de la tierra y la riqueza biocultural.

Capítulo 2

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

En este capítulo analizo 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 los bienes naturales. En particular, me refiero 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 se analiza el sentido que las mujeres dan a la tierra y a su participación contra las amenazas a las bases materiales, simbólicas y afectivas que sostienen sus procesos de producción y reproducción social; se identifican cuáles son los cuestionamientos que las mujeres plantean a los hombres y a las estructuras de participación y de decisión en sus ejidos, el Estado-Nación, sus procesos organizativos y en general, al sistema de opresiones.

2.1 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 encaminada al desarrollo (agro) industrial y a 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 al enarbolar el derecho inalienable de las sociedades indígenas a ser protagonistas de su propia lucha y de sus propios esquemas de gobierno, desarrollo y defensa; también se reprobó la dominación colonial hacia las sociedades indígenas y la connivencia de las misiones religiosas con los intereses imperialistas en América Latina.

En dicha Declaración, se plantea que Estados, misiones religiosas y científicos sociales tienen una responsabilidad ineludible de accionar y contribuir a propiciar la liberación de las sociedades indígenas, entre otras, 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, hacia 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, como puede observarse en el paradigma no antropocéntrico, crítico de la sociedad capitalista y el modelo de producción y consumo insostenible, en pro de una economía ecológica, que permea el llamamiento a la Asamblea General de las Naciones Unidas a redactar una Declaración Universal de los Derechos de la *Madre Tierra*; 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 forja 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, logrando a través de su articulación con diversos procesos sociales, constituirse, hacia los años noventa, en un actor político con rostro propio con 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, 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, podemos señalar 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 (Ver Capítulo 3). Esta mirada crítica va más allá de la dicotomía entre lo material y lo cultural, así como del planteamiento de la política cultural (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998 en Hernández, 2008) con base en el cual se argumenta que la lucha campesina por la tierra (demanda económica) tiene una dimensión cultural relacionada con la reproducción de su modo de vida, que va más allá de su solo entendimiento como recurso natural, así como se establece un puente entre el estudio de los movimientos del pasado centrados en la lucha de clases y los movimientos identitarios del presente, al analizar la dimensión cultural (subjetiva, de reconocimiento) de las demandas económicas (material, de redistribución) y la dimensión económica de las demandas culturales.

2.2 Tensión, conflicto y antagonismo en la diversidad cultural

En los años setenta, Bonfil (1990/1971) 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 de la historia de explotación, en tanto indígenas, rompiera desde sus bases, las formas de explotación y la relación colonial de sometimiento y enajenación de los pueblos indígenas y su cultura.⁵⁰

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.⁵¹ 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; lo que 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. Siguiendo a 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,

⁵⁰ 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; lo que significa una organización política que descentraliza el poder alentando 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 y por otro, la libre determinación y la representación efectiva de los pueblos mesoamericanos.

⁵¹ 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.

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 Austin (1986),⁵² 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 tensionando 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 su posición subordinada. En esta

⁵² 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 enaltece el valor de lo masculino palpable en la compleja jerarquización de los hombres en relación a la más simple diferenciación social de las mujeres.

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).⁵³

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 la 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 asambleas comunitarias, en movilizaciones y en acciones colectivas para la defensa de las tierras (Toledo, 2013).⁵⁴

⁵³ 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).

⁵⁴ 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

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, que reproduce 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 sólo 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 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, modo de ser), cuya potencialidad reflexiva, crítica y antagónica, desde los pueblos tseltales y en particular de las mujeres, analizaremos en el Capítulo 4.

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

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).

de lo indígena, y que en la perspectiva indígena, comprendida como *jtaletic* (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).

Pitarch (1996) 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.⁵⁵ Para el autor, no se nace tseltal, 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.⁵⁶ Lo anterior bajo la forma de principios anímicos 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

⁵⁵ En la lengua tseltal los sentimientos y emociones se definen como estados del corazón. La contraposición étnica refiere a que el corazón es castellano y la cabeza, junto con el cuerpo, indígena. Y por efecto de desdoblamiento, la persona es un manojo de seres y voluntades distintos: los *lab*, el *ch’ulel* y el ave del corazón; estas 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, es responsable de los sueños, su experiencia es la de los sueños y en él se origina el lenguaje.

⁵⁶ 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.

consiguiente formada *a priori*.⁵⁷ 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,⁵⁸ hay una 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), son traídos a la memoria como estados del corazón (*ch'ulel*) asociados a valores y principios que mantienen lo común tseltal para sobrevivir y resistir abrazado a la *Madre Tierra*, es decir, sobre cómo debe ser el modo de vida del pueblo tseltal. 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).

⁵⁷ 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*.

⁵⁸ En su etnografía de las “almas” tseltales (*ch'ulel*) situada en Cancuc, 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 entrescribirse expresado en sus prácticas cotidianas, a través del chismorreo, la interpretación de los sueños, el cuidado personal, la actitud corporal, el diagnóstico de enfermedades, las técnicas de curación y demás. Para el autor, la persona indígena es una reunión de fragmentos heterogéneos, una heteróclita 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, son lo que no es un indígena tseltal; 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.

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.⁵⁹

2.3 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 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 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.⁶⁰ La asimetría entre hombres y mujeres se

⁵⁹ La perspectiva planteada por las mujeres dialoga con lo sugerido por Segato (2010), respecto de que el argumento relativista (como el derecho a la diferencia) debe ceder lugar al argumento histórico ya que muchos prejuicios morales hoy percibidos como propios de la costumbre o la tradición son en realidad prejuicios, costumbres y tradiciones ya modernos, oriundos del patrón instalado por la colonial modernidad.

⁶⁰ 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.

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 ninguneo del que eran objeto, además del vituperio a las feministas catalogadas de ideólogas burguesas que dividían la lucha de los pueblos, dada 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 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 (notas de campo, agosto 2019).

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 dar cuenta que la *complementariedad en la dualidad* ha devenido desigualdad.

De ahí la importancia de dar cuenta de las luchas impulsadas por las mujeres indígenas de la tierra-territorio y de cómo los diversos actores que convergen en la tierra ejidal, están entrelazando –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 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, denunciando la opresión económica y el racismo de la modernidad capitalista del Estado nacional y desarrollando 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 contra 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), recrudeciéndose el carácter colonial y patriarcal de la dominación y explotación capitalista hacia los campesinos indígenas, con mecanismos institucionales que en Chiapas abarcan una guerra de baja intensidad (paramilitar), del cual las mujeres han sido un objetivo político a 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,⁶¹ 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 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 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, asumiendo 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 aunque 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.

⁶¹ Solidaridad (1988 a 1997), Progresá (1997 a 2002), Oportunidades (2002 a 2014) y Prospera (2014-2018). Por citar un ejemplo, hasta el gobierno de Peña Nieto, el 70% 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, sumadas a 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, el EZLN y el CDMCH. Con varias limitantes y retrocesos, luchan por constituirse en un sujeto político que articula demandas de género con demandas autonómicas, en la convergencia complementaria y antagónica del ideal de la comunidad indígena, agraria, cristiana, feminista y zapatista; misma que plantea grandes retos a las mujeres en sus esfuerzos por constituirse en un sujeto político de lo comunitario, al ser desplegada o contenida su fuerza organizativa por las potencialidades y contradicciones de las relaciones que establecen las bases zapatistas, del Modevite, partidistas y otros actores políticos como el CDMCH,

Para ello, es importante comprender cómo hombres y mujeres defienden y pelean 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.

2.3.1 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 es 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 (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.⁶²

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 como 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,

⁶² 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

en el Capítulo 1 referimos que 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, el tener una participación plena en las decisiones comunitarias, así como la construcción de una vida comunitaria libre de violencias hacia las mujeres y la *Madre Tierra* que abarca el cuestionamiento y el 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, Coquiltel), “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, Coquiltel); “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, un grupo de mujeres narra que en el 2012, cuando llegó el PROCEDE 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 llegábamos 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 encerrarlos. Pero las autoridades decían que porqué estábamos ahí, si nosotras no sabíamos cómo estaban tramitando el PROCEDE. 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 vienen planteando al cuestionar su realidad e interpelar por su participación política en las decisiones multidimensionales, en torno a los procesos de la reproducción social campesina e indígena; 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.

2.3.2 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”. Se 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, todavía cuando era niña “no había participación de las mujeres, solo los hombres eran los que hablaban” o como menciona Elvira “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 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 explica cómo fue aprendiendo a participar:

Me gusta participar porque estamos entre mujeres y porque las otras mujeres que no participan les gustan 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, Coquilte’el)

A diferencia de los cargos agrarios, las mujeres suelen encargarse de preparar las comidas cuando sus esposos son comités y se requiere. Las mujeres tienen mayores posibilidades de participar como comité, secretaria o tesoreras en la escuela y como presidentas de la iglesia cuya labor es mantener a los catequistas, hacer la comida y dar de comer a los Diáconos después de las misas también juntar las cooperaciones. Marcela de 22 años, de Tim, quien tiene cargo en la iglesia y va a las antorchas guadalupanas, menciona que:

“También salgo en capacitaciones, en las primeras veces no quería hablar sentía mucha vergüenza y pena, pero me doy cuenta 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. Por eso, 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, mismo que es central en la vida comunitaria, ya que a través de éste se accede a los diversos servicios como la escuela, la clínica, el agua entubada, la luz eléctrica. En la zona Selva Norte, un cargo que vienen asumiendo las mujeres 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 zapatistas). 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 sí 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. 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 por parte del agente municipal quien por algo que antes se pagaba con trabajo de servicio, ahora les pide el pago de una “entrada” (o una multa, es, por ejemplo, el caso en muchos ejidos, de familias que abandonan la causa zapatista) 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, por lo cual sus hijos caminan hacia otras rancherías para tomar clases o acarrean el agua a sus casas: “No nos hacen caso. Nos da miedo hacer algo, tomar la escuela”.

Las mujeres señalan la importancia de que las autoridades tomen en cuenta su palabra y poder levantar su mano cuando se elige a sus autoridades. Edith de Coquilte’el (56 años), considera: “Antes las mujeres cuando no podíamos hablar, nos daba un poco de pena. Los hombres también nos llaman a la reunión. También las mujeres van a dar sus participación, dicen el agente, comité, cuando nos reunimos”. Sin embargo, “solo damos nuestra palabra pero no es

posible que nos den cargo, ‘no van a poder las mujeres’; en cambio, “cuando nos reunimos entre mujeres ahí decimos, comentamos lo que pensamos; nos organizamos entre mujeres nuestra palabra y si los hombres están cerca así escuchan nuestras palabras”.

2.4 El proyecto político desde la Misión de Bachajón

Si bien la misión de Bachajón sostiene una importante influencia y dominio en la zona Selva Norte, ésta no es absoluta en términos geográficos, poblacionales ni religiosos, sociales, políticos o económicos. En cambio, su presencia se instituye procurando minar la tensión y las contradicciones entre ésta y sus feligreses, emanadas de su estructura vertical de cargos y áreas, en el impulso de sus proyectos, líneas estratégicas y procesos que fluyen desde la Misión, como centro institucional, hacia las ermitas. Sin embargo, sería erróneo omitir la capacidad crítica de los sujetos políticos tseltales respecto de las condiciones de colonialidad en su relación con la Misión jesuita, al poner en marcha sus perspectivas y propuestas de cambio social, generando subjetividades políticas y procesos organizativos no exentos de asimetrías (Villalobos, 2020).

De acuerdo con Villalobos, en el 2016 había más de 50 trabajadores en su mayoría tseltales, quienes percibían un salario, mientras que la dirección es regida por religiosos o religiosas *caxlanes* 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 Panthel'hó.

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 y formar a los reconciliadores y apoyar 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) documenta 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 tseltal' 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 los grupos tseltales establecen con la Misión y otros actores, inscritas en la defensa del territorio de los pueblos, nos remiten a lo arriba referido en términos del *talel*, abarcan el aspecto ritual conferido y que distinguen al ofrendar de la *Madre Tierra* y al Altar Maya. Es a través de los cursos que la misión da cada 3 o 4 meses que el Diácono de la iglesia de Santo Domingo de Guzmán, construida en Peña Limonar hacia el año 2011, aprendió a hacer el Altar Maya de 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 a 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 tseltal. Lo anterior se observa en el cuestionamiento que las-os *jMeltsa'anwanej*

(reconciliadores)⁶³ venían realizando al impulso del gobierno comunitario a nivel municipal (Chilón) por parte de la Misión, al considerar que la autonomía se debe construir a nivel ejidal y en las rancherías, a partir de la reconciliación comunitaria y la elaboración de reglamentos internos que estipulen su pertenencia a un pueblo indígena, su condición de sujetos de derecho, el rechazo a los programas de certificación de tierras, los megaproyectos u otros 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 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 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 Sebastiana en Peña Limonar, quien es ministra y ha sido policía, también de Manuela quien también es ministra, ambas con una importante participación en la organización del colectivo de mujeres.

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, del agente municipal que dura un año; comité del ejido no muy quieren las mujeres porque requiere 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, y quien compartió algunos aspectos de su lucha:

⁶³ Los Reconciliadores son un cargo civil conformado para trabajar el área de la justicia, el acceso a los derechos humanos y la valoración de las formas de justicia, desde la forma de vida tseltal. Su antecedente se remonta a la creación de los Promotores de derechos humanos (*jColtaywanej*) creados a finales de los ochenta y de la conformación del CEDIAC (Villalobos, 2020).

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).

2.4.1 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 casos como los de los ejidos San Jerónimo Bachajón (2006), Peña Limonar (2013) y San Sebastián Bachajón (2018) se alcanzó la mayoría de 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 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 quienes, entre otros requisitos, deben hablar y saber leer y escribir en tseltal, así como ser “hombre de una sola mujer” (*jtu luc nax yinam*).

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; el derecho de salvaguarda territorial (posesión, propiedad y administración de las tierras y los recursos naturales del ejido); el fundamento jurídico de los usos y costumbres así como de las formas tradicionales de procuración de justicia en tanto ejidatarios y como pueblo indígena; de los modos de trabajar la tierra, los valores espirituales, las fiestas y tradiciones; del cuidado y la conservación de los recursos naturales de uso común que comprenden las 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; la

protección de los lugares sagrados, la prohibición de la bioprospección y de la cacería y la venta de los animales y plantas que se hayan en peligro de extinción y de los que están protegidos por las leyes nacionales como son 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’ y registrado en el RAN en el año 2013, éste se convierte en “la palabra a respetar por todos y todas”; su construcción 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 Fondo de Apoyo a Núcleos Agrarios sin Regularizar (FANAR) o cualquier otro que atente contra el uso común del ejido. Además, el cuidado y conservación de los recursos naturales (tierras, ríos, cascadas, lagos y manantiales con su flora y fauna; los bosques con su flora y fauna, y a los bancos de piedra, grava y arena) y la protección de los lugares sagrados. Se explícita 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 tierras), 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 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. En el derecho de ‘los ejidatarios’ a participar en los cargos de representación y vigilancia se establece hablar y saber leer y escribir en tseltal, entre otros requisitos como 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.”.

En efecto, 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, electos en asamblea por un período de tres años, como auxiliares de los representantes del ejido en el cumplimiento de sus tareas, como consejeros en la resolución de conflictos agrarios y comunitarios mediante los usos y costumbres y en la procuración de justicia, vigilar que los ejidatarios no busquen la división del ejido, por el fortalecimiento y cumplimiento de los usos y costumbres de la cultura indígena, así como 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, recuperando las tradiciones de los antepasados”, “buscando el apoyo técnico para retomar el conocimiento de las semillas de la región y las técnicas de la agricultura orgánica, disminuyendo el uso de los recursos naturales en nuestra vida”, “promover en toda la población del ejido la información y la reflexión sobre la importancia de los recursos naturales en nuestra vida”, “se buscarán 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 un grupo de ejidatarios integrantes del Pueblo Creyente, para recuperar el control y transparentar los ingresos monetarios obtenidos por el banco de arena y la caseta que el ejido mantiene para el cobro de una cuota de acceso a la Reserva Natural de la Biosfera Cascadas de Agua Azul,⁶⁴ así como para garantizar la integridad del territorio ejidal y recuperar las tierras que les han invadido. 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

⁶⁴ Este cobro ha sido motivo de disputas entre los ejidatarios, entre éstos y el gobierno federal (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.

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.⁶⁵ 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); reconoce como sujetos de derecho a “ejidatarios, ejidatarias, poseionarios, poseionarias, pobladores y pobladoras”. Se establece el derecho de ejidatarios-as y poseionarios-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 tierras 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” (usos y costumbres 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 en términos de vivir unidos, 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 a los usos y costumbres tradicionales. Lo comunitario también se refiere como preservar la propiedad social (rechazo

⁶⁵ Estos abarcan los derechos a la tierra, el territorio, de los pueblos indígenas, medio ambiente, igualdad de género, de las mujeres, de la niñez.

al PROCEDE, FANAR, RRAJA⁶⁶), reafirmar 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 tierras 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* del Ejido. Respecto de los *Principales*, 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 que tanto los *Principales mayores* como los de cada rancharía 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.

⁶⁶ Como ya he mencionado, el ejido San Sebastián Bachajón aceptó el PROCEDE.

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. El Comisariado ejidal invitó al CEDIAC, al Frayba y al CDMCH como respaldo a la presentación pública y entrega del reglamento interno impreso a la asamblea ejidal, sin embargo, las compañeras del CDMCH no estuvieron presentes.

Los ejidatarios impulsores del reglamento interno, aprobado por mayoría, no pudieron mantener la continuidad de su proyecto, ya que perdieron las elecciones para renovar a las autoridades ejidales. El Comisariado Ejidal entrante 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. Las mujeres han denunciado el incremento de la tensión en el ejido y que han sido presionadas para firmar documentos en rechazo al gobierno comunitario:

“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, 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)

Ante la disputa, en mayo de 2019 los ejidatarios relacionados con la Misión nombraron un comisariado ejidal al que reconocen como legítimo, ya que estaban en desacuerdo con las negociaciones que el Comisariado ejidal oficial estaba realizando con el gobierno del estado, por su postura contraria al gobierno comunitario y las presiones que estaba haciendo a los agentes rurales y *Principales* “para imponer sus leyes en contra de nosotros como pueblos” y para avalar la súper carretera San Cristóbal-Palenque.

Ante el descontento, y dada la fuerza política que 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 ha venido gestando la idea en los primeros dos 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.⁶⁷

2.4.2 Modevite

De acuerdo con la Diócesis de San Cristóbal, venían atendiendo los asuntos climáticos como ambientalistas o aprendices de sociólogos por lo que trabajaron en el fundamento bíblico y teológico que les 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 (que protege la laguna *Suyul* y su territorio de la súper carretera San Cristóbal-Palenque), se llevó a cabo 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.⁶⁸ De esta manera la Diócesis (y con ello los jesuitas) acuerparon las movilizaciones populares contra la inseguridad por la violencia, robos, asaltos, secuestros y asesinatos y la corrupción de las autoridades municipales manifestada en el aumento de las cantinas y el narcotráfico, así como el rechazo a la construcción de los 153 km de la súper carretera San Cristóbal-

⁶⁷ El próximo 23 de abril de este año, culmina el período de tres años del actual comisariado. Los días 13 y 14 de enero de 2022, “mediante sus propios mecanismos democráticos de usos y costumbres como pueblos originarios tseltales a mano alzada de manera unánime y estando la mayoría de los *Principales*, ejidatarios, ejidatarias y representadas las más de 106 comunidades [de los dos Centros *Ahlan Sac hun*, Centro *Ch'ich*], procedieron al nombramiento y presentación de su próximo comisariado ejidal al C. Juan Jiménez García y toda su estructura, que asumirán el cargo el próximo mes de abril, periodo 2022-2025. Los coordinadores generales de los centros dejaron en claro que van primero los ejidatarios por la unidad, por la paz, la armonía y la tranquilidad de las comunidades.” Fuente: Facebook: Gobierno Comunitario, 24 de enero de 2022.

⁶⁸ La gestación del Modevite tiene como antecedente las movilizaciones del Pueblo Creyente hacia el 2012, entre otras para visibilizar el incremento de cantinas, el alcoholismo y del narcotráfico en el municipio de Simojovel, siendo importante su párroco, el Padre Marcelo, tsotsil de San Andrés Larrainzar, amenazado de muerte. 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.

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.⁶⁹

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 originarios. Es el caso de la realizada del 14 al 25 noviembre de 2016, para recorrer los once municipios donde entonces tenía presencia; aquí es importante recuperar el comunicado del 21 de noviembre, octavo día de la megaperegrinación por justicia, paz y vida digna, 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, a 9 meses de

⁶⁹ En Los Llanos, otro 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 rodeado de policías; si no aflojan, la maquinaria va a venir resguardado 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).

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, gobierno comunitario, cuidado y respeto a la madre tierra como también se enalteció a las mujeres.

Cuadro 7 Consigna general de la megaperegrinación del Modevite, 20 de agosto de 2019	
¡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! 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	**TODOS RESPONDEN FUERA** FUERA LAS CONSESIONES HIDROELÉCTRICAS FUERA LAS CONSESIONES MINERAS FUERA LA GUARDIA NACIONAL **TODOS RESPONDEN: NO QUEREMOS** NO QUEREMOS GOBIERNOS CORRUPTOS NO QUEREMOS SUPER-CARRETERA NO QUEREMOS MEDIDORES DIGITALES QUÉ QUEREMOS GOBIERNO COMUNITARIO PAZ, RESPETO Y JUSTICIA “SIN ORO PODEMOS VIVIR, SIN AGUA PODEMOS MORIR” “SIN MAÍZ NO HAY PAÍS” “QUEREMOS FRIJOLE, QUEREMOS MAÍZ, Y A LOS MINEROS, FUERA DEL PAÍS” 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!!!

En esta ocasión, al menos un grupo de diez mujeres tseltales llevaron pancartas para exigir a la Procuraduría General de Justicia del Estado, el castigo al responsable del “asesinato de la menor Patricia”,⁷⁰ de 12 años, de la Ranchería *Baquel-Te’el* de Bachajón, hallada días antes, entre matorrales, desnuda, agredida sexualmente, para reclamar “No más violencia contra las mujeres”, “Somos mujeres somos humanos y merecemos respeto” así como para denunciar que la “justicia es obsoleta para las mujeres”. Por su parte, en la conferencia de prensa, Pascuala, vocera del gobierno comunitario de Chilón quien también “traía la voz de las

⁷⁰ Maricela, una niña de 14 años que vivía en el barrio de San Antonio Centro en la cabecera municipal de Chilón, fue encontrada el 17 de agosto de 2020, asesinada, con signos de violencia sexual, tirada en el basurero. Esto generó lo que se ha identificado como la primera movilización contra la violencia hacia las mujeres, convocada por el Colectivo de mujeres tseltales Esperanza Viva. Lo anterior permite dar cuenta que la vinculación de las luchas indígenas por la tierra-territorio con las luchas indígenas en contra de la violencia feminicida, vista como cuerpo-territorio, hace parte de una reflexión política que no puede naturalizarse.

mujeres” del gobierno comunitario de Sitalá, y denunciaba “desde nuestro dolor que venimos a traer”, que las mujeres que defienden este derecho estaban sufriendo amenazas, recibiendo fotos de armas de fuego, y condicionadas de recibir apoyos y programas sociales por los tres niveles de gobierno y los partidos políticos, generando divisiones, presionando a las mujeres “para no unirse a esta lucha pacífica”.

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 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 (de quien pueden recibir apoyo o limitaciones) y por la cual la iglesia liberadora alimenta la condición colonial del pueblo tselta, los colectivos tseltales 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; mismas que, dada su particular experiencia de vida y su posición en la estructura social, son diferentes a la de los jesuitas y a las de las Hermanas y pueden ser distintas al proyecto evangélico e institucional para la reconstrucción del tejido social, en el que en la actualidad se inscribe la lucha por el gobierno comunitario a nivel municipal, dentro del margen de lo legal e institucional, distante de propuestas autonómicas, como la armada.

Lo anterior se observa en el hecho de que los jesuitas fueron los primeros interlocutores del Modevite hasta contar con sus representantes locales en su base eclesial quienes, no obstante, han asumido la lucha por construir su autonomía como pueblos originarios, defender a la *Madre Tierra* y por un buen vivir. Ello implica la eliminación de la violencia, el alcoholismo y la drogadicción, la inclusión en las decisiones políticas y la liberación de su territorio de la amenaza de cualquier megaproyecto.

En el caso del Gobierno Comunitario municipal, de acuerdo a Villalobos (2020), aunque compartido por su base eclesial, no necesariamente era la vía autonómica que el colectivo de *jMeltsa'anwanej* venía planteando desde sus reflexiones en torno al modo de vida *tseltal* (del presente y de la antigüedad), que priorizaba el trabajo para la transformación social y política a través de los reglamentos internos y la reconciliación en el ámbito comunitario y ejidal, en una proyección hacia lo regional dentro del territorio de la misión. De ahí 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 basada en la tenencia de la tierra y la concepción gestada por la relación profunda de convivencia colectiva y un vínculo sentimental con la *Tierra* como *Madre* y como parte de Dios mismo, que es parte de algo sagrado, que nos abraza y también 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 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, para consumarse, es decir, “volverse uno con la Tierra y todo lo existente”, “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”⁷¹ (Pérez, 2020: 18). 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 menor poder, tiene un papel marginal y escasa o nula participación en los procesos impulsados por la iglesia en su comunidad eclesial, a través de la Misión jesuita quien define el tipo de rituales que son legítimos o no lo son. Por ejemplo, durante los años sesenta la Diócesis inculcó en los catequistas que llevar a cabo los rituales era pagano (pecado) e

⁷¹ Como veremos en el Capítulo 3, desde los principios emanados de esta perspectiva se analiza la congruencia del trabajo del colectivo *jCanan Nantic lum K'inat* impulsado para la formación agroecológica ante la preocupación por la erosión de los suelos y el uso de agroquímicos. En el 2018 se cuestionó, aunque no siempre se rechazó, la entrega por parte del candidato de morena a la presidencia municipal, de plantas de café de la variedad robusta “porque son como transgénicos”.

implicaba no creer en Dios y al menos desde los años noventa se ha interesado por conocer la relación ancestral indígena con Dios y la *Madre Tierra* institucionalizando sobre todo desde el año 2000, el Altar Maya (no así –aún o en su caso, no del todo– el ofrendar) y como en el caso arriba mostrado sobre la rebelión de 1712, dotando a la espiritualidad y filosofía tseltal de un sentido teológico y sociológico que se concreta en la estructura eclesial de base.

La asociación del ofrendar a la Tierra con la 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 influido en el hecho 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; en general ahora limitándose a colaborar en lo necesario para preparar la ofrenda. Sin embargo, como veremos a continuación, no solo es lo anterior lo que dificulta la manifestación del modo tseltal de ver, sentir, pertenecer, vivirse y hacerse uno con la Tierra.

2.4.3 El gobierno comunitario municipal

Un logro importante de los ejidatarios de San Sebastián Bachajón (y del Modevite) fue, en principio, retrasar la construcción de la súper carretera, después lograr desviar el trazo original fuera de su ejido hasta su cancelación anunciada por AMLO el 7 de julio de 2019, con lo que parecía disminuir la presión recibida desde el 2006 sobre los agentes municipales y otras autoridades locales. Sin embargo, este proyecto carretero poco tiempo después se reactivó como “Carretera de las Culturas”, asociada al proyecto del Tren Maya y más aún, la tensión se agitó con la autorización que el comisariado ejidal hizo, sin aval de la asamblea, para la construcción de una base de la Guardia Nacional en tierras del ejido San Sebastián Bachajón, contra lo cual han iniciado una serie de movilizaciones desde agosto de 2020.

En este contexto, refiere Villalobos (2020) 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”.⁷² En noviembre de 2016, se anunció la conformación de un

⁷² Represa hidroeléctrica en Chacté, municipio de San Juan Cancuc, Jatzá sobre el río Jataté en Ocosingo y Altamirano (inundará 2,900 hectáreas de selvas y tierras ejidales, afectará la cañada de Las Tazas, desaparecerán La Sultana y Rómulo Calzada); Central Nancé sobre el río Tzaconejá en Altamirano, Salto de Agua sobre el río

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. En su presentación, manifestaron la búsqueda de otro camino democrático, ajeno al sistema descompuesto de partidos, basado en el sentido del servicio al pueblo y la rememoración del cómo sus antepasados mantenían la unidad al elegir a sus autoridades, siendo un referente la experiencia autonómica de Cherán en Michoacán, así como el proceso jurídico iniciado en Oxchuc ante el Instituto de Elecciones y de Participación Ciudadana Chiapas (IEPC).

Con la asesoría del CEDIAC, en el 2017 se formalizó la solicitud ciudadana, de las bases del Modevite de Chilón y Sitalá ante el 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. De tal manera que más que revitalizar y/o reinventar el sistema de cargos se está “sembrando la semilla para que vuelva a renacer la comunidad en una manera distinta de gobierno”.

En sendas ceremonias celebradas en las instalaciones de la Misión de Bachajón, entre noviembre de 2017 y febrero de 2018, a través del rito ancestral presidido por autoridades religiosas y comunitarias (*Principales*) del Municipio de Chilón, nombraron a sus promotores de Gobierno Comunitario (*Schebal jtihaw*), coordinadores de región (*Bah jtihaw*), comisiones jurídicas (*Jucawanejetic*) y 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.⁷³

Tulijá (inundará 396 km² de selvas y tierras), Bajatzén en el río Shamulhá en Yajalón, Tila y Tumbalá (inundará 10 mil hectáreas); proyectos ecoturísticos en las comunidades de Ulubil y Pocol nah en San Juan Cancuc, en el ejido Candelaria en San Cristóbal de Las Casas y en Laguna Ocotál en Ocosingo; mina en el municipio de Tenejapa, en el cerro de *Ahcabal nah* del ejido Emiliano Zapata y en Ocotál municipio de Yajalón, en los ejidos Carranza y Macedonia en Ocosingo y en el Ejido Guaquitepec, municipio de Chilón. La construcción de la súper carretera San Cristóbal-Palenque que afectará a diversas comunidades de los municipios de Candelaria, Chilón, Yajalón, Salto de Agua, Tenejapa, Cancuc, Oxchuc y Ocosingo, que afectará por sus ramales a pequeñas comunidades del ejido Sibacá, Patria Nueva y la comunidad *Lucumil ha'*, entre otras. Pozos petroleros en el municipio de Tenejapa, en Xaquilá municipio de Chilón, en la zona Jardín y otro en la zona San Miguel municipio de Ocosingo y en terrenos del ejido del Carmen en la colindancia de Chilón y Ocosingo (Pronunciamiento del Padre José Avilés, SJ. Noviembre 19, 2016).

⁷³ “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/>

La importancia que Pascuala Vázquez Aguilar, una de las Voceras en Chilón originaria de Coquilte'el II Sección en el ejido San Sebastián Bachajón, da a la *siembra* de los cargos del Concejo se expresa en el hecho de que la gente que la nombró depositó su confianza “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”. Ello parte del cuestionamiento profundo al sistema de partidos como régimen basado en la compra de consciencia, de arriba para abajo pero no de abajo hacia arriba “porque la voz se queda en la comunidad o porque te tapan la boca”.

Esta estrategia tiene sus propios retos ya que como tal no se basa en una estructura tradicional del sistema de cargos (Oxchuc, Cherán) y su conformación ha permitido la elección directa de mujeres en el cargo de voceras al igual que los hombres. De acuerdo con la compañera Pascuala el que se nombraran hombres y mujeres es para que se vea la igualdad del derecho, ya que si bien ellas están presentes en las asambleas tradicionales, pocas veces dan su palabra en las asambleas y menos aún participan en los cargos comunitarios, porque “tienen miedo a que no les escuchen o a que les critiquen o les hagan algo”. Sin embargo, ella vive esta experiencia de la siguiente manera: “me da miedo y emoción, es un sacrificio”.

La compañera Pascuala también participa en actividades de los colectivos articulados al CDMCH. En una Asamblea del Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio conmemorativa del día internacional de lucha contra la violencia hacia las mujeres, organizado por el CDMCH en el 2018, ella reflexionaba sobre el proceso del Gobierno Comunitario Indígena: “la cubeta que te regalan los partidos políticos es una forma de controlar, eso no es desarrollo”, “Para nosotros el desarrollo es la conexión con la *Madre Tierra*, vivir en armonía con la naturaleza y comiendo lo que cultivamos” aunque “luego piensan que soy del gobierno [asistencialismo]”. En esa ocasión, ella compartió qué le anima a luchar por la autonomía y autodeterminación de su pueblo tseltal de Chilón:

“Cuando 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 habían hombres y mujeres abajo, y les pregunte ¿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 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” (24/11/2018).⁷⁴

La propuesta de autogobierno y libre determinación del Gobierno Comunitario Indígena municipal de Chilón, aún con nuevos principios, se da en los marcos políticos del estado nacional donde no están reglamentadas las leyes secundarias del Artículo 2º Constitucional ni los municipios bajo sistemas normativos indígenas, están reconocidos en el Artículo 115 Constitucional. La ruta jurídica avanza y en el 2018 el IEPC sugiere seguir los pasos de Oxchuc, llegando al acuerdo de llevar a cabo un estudio cultural a cargo del INAH en mayo del 2019 y luego una consulta indígena para elegir el método de elección de autoridades; los cuales hasta la fecha no han podido realizarse por falta de condiciones de seguridad para el equipo de antropólogos del INAH, tanto en Chilón como en Sitalá.

A la par del proceso de “otras formas de gobernar”, llevaron a cabo un diagnóstico en el que se preguntó a las mujeres y las/os jóvenes sobre las problemáticas, también para identificar qué conocimientos tienen y qué quisieran aprender. De este diagnóstico relata Pascuala, se concluyó 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; sin embargo, también considera que la comunidad busca estrategias de solución como gobierno; las asambleas nombran un Concejo de Gobierno que trabaja a partir de la necesidad del pueblo, en el plan de vida basado en la *Madre Tierra* y el bienestar. También resaltan las problemáticas relacionadas 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”.

⁷⁴ 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 oposición al Gobierno Comunitario se lleva a cabo por varios frentes, creando un fuerte problema político. Uno de ellos es el argumento de que debido a los “usos y costumbres” como suelen referirse al Gobierno Comunitario para demeritarlo, en el municipio de Chilón no hay programas como Sembrando Vida, así como la figura de los Comisariados ejidales y agentes municipales están muy polarizados. Sin embargo, los cargos comunitarios se sienten protegidos por la Misión y el CEDIAC no obstante que los mismos jesuitas de la Misión y en particular el padre Pepe Avilés, fueron amenazados, al grado de suspender sus visitas a las comunidades durante el 2018-9. La represión y la violencia es un riesgo para las/os Voceros del Concejo de Gobierno Comunitario, como relata Pascuala:

Nuestros opositores dicen que la elección por vía de usos y costumbres para ellos es regresar atrás. Le dicen a la gente, no vayan por usos y costumbres porque les van a obligar a poner pantalón y camisa de manta. Cosa que no es así. Entonces, la gente dice poco quieres que comas todavía en un platito, si tienes tus dos esposas y comes ahí con tus dos mujeres en un solo plato; entonces cómo que la gente dice, sí, es cierto, y se echan para atrás. No les gusta porque estamos tocando intereses locales y de fuera, por eso buscan miles de formas de ponernos este tope para que quede ahí y no seguir. Con el respaldo de la gente seguimos caminando, nosotros vamos caminando aunque como tortuguitas pero sé que vamos a llegar a donde vamos porque tenemos esperanzas. Esto implica un riesgo, por ejemplo, yo, como mujer, ando sola por ahí y hemos escuchado cómo luchadoras han desaparecido y ese es un riesgo que siempre va a haber y existe, allá en las comunidades también está, hay ataques, difamaciones, hay de todo y [no hay] de qué forma el Estado proteja o de seguridad a las personas que buscan un gobierno diferente o un autogobierno (1 de agosto de 2019).

A cuarenta días antes de las elecciones federales, estatales y municipales de julio de 2018, como resultado de su Asamblea Diocesana anual, el 25 de mayo, 260 representantes de las bases eclesiales denunciaban 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, de manera especial en los tiempos electorales, incrementan la polarización en las comunidades en muchos municipios de Chiapas, al exacerbar las divisiones y conflictos con la coacción del voto, el condicionamiento de los programas sociales y la distribución de despensas u otros objetos. Frente a ello se declaraba: “Jesucristo vino a servir y no a ser servido, es fuente de inspiración para quienes aspiran al poder político y para quienes deseamos colaborar con el Bien Común de Chiapas y México”.

Desde el 2018 el grupo promotor del Gobierno Comunitario en Chilón vive bajo la amenaza permanente de grupos armados que son asociados a los intereses que representa el presidente municipal Carlos Ildefonso Jiménez Trujillo alias *Ts'isim*, originario de Bachajón, quien en el 2015 perdió las elecciones municipales como candidato del PRI, candidateado por Morena

resultó ganador en el 2018 y en el 2021 pudo reelegirse para un segundo período, en unas elecciones cuestionadas por la coacción del voto y el robo de urnas operado con grupos armados; lo cual plantea un escenario incierto para el Gobierno Comunitario ya que él se ha pronunciado públicamente en contra de los ‘usos y costumbres’, contando con la alianza del actual comisariado ejidal de San Sebastián Bachajón.

Además, en Chiapas y en la zona Selva Norte se están reactivando los grupos armados de corte paramilitar trasmutados en narcotraficantes u otro tipo de crimen organizado aunada a la presencia de las fuerzas armadas del Estado (Ejército y Guardia Nacional) que se adjudican el control, en particular de los territorios indígenas. El borde de una guerra civil, denunciada por el EZLN, se palpa al denunciar que desde el 2019 se acentuó la violencia narco paramilitar hacia las comunidades autónomas Moisés Gandhi, La Resistencia, 31 de Julio, San Isidro y al ejido Emiliano Zapata, en donde militantes de organizaciones como la Regional de Cafecultores de Ocosingo (ORCACO) han talado árboles, quemado y robado cultivos, causado destrozos en alambres y postes, quemado colmenas, dañado manantiales y tuberías de agua, bloqueado caminos y han saqueado la tienda Arco Iris, quemado el comedor Compañera que Lucha, dos tiendas y una bodega en el cruce de *Cuxul ha'*, a unos veinte minutos de la cabecera municipal de Ocosingo (Pronunciamiento, 2020).

2.5 El proyecto político zapatista

Desde el 2007,⁷⁵ en el marco de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona del EZLN, una parte de los ejidatarios de San Sebastián Bachajón se organizaron 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 tierras ejidales de uso común, 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), para construir el CIPP-A que incluía la súper carretera San Cristóbal-Palenque y un aeropuerto en la ciudad de Palenque (ya edificado).

⁷⁵ 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/>

Una de las primeras acciones de la Sexta Bachajón fue tomar la caseta de cobro para el acceso a las Cascadas y construir una autónoma a la administrada por la CONANP.⁷⁶

Por otra parte, hacia el 2010 los Adherentes de Bachajón recuperaron tierras “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 OPDIC con quienes las familias zapatistas se disputan la posesión de *Bolom Ajaw*;⁷⁷ como parte de la disputa por el control de los recursos naturales que abarca el control del territorio donde se ubica la caseta de cobro del Parque Nacional Cascadas de Agua Azul, lo que también ha generado conflictos con los ejidatarios de San Sebastián, hacia los límites con el municipio de Tumbalá.

Juan Vázquez Guzmán, entonces promotor de derechos humanos y exsecretario General de los Adherentes a la Otra Campaña La Sexta de Bachajón, denunciaba que esta disputa obedecía a intereses creados para imponer el CIPP-A proyectado en una superficie de 21 mil hectáreas: “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 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 aguas, lugares sagrados, por lo cual se

⁷⁶ 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 Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas expresaba su preocupación de que “Con esta acción, estaría fortaleciendo el control territorial de 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/>

⁷⁷ 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 tzeltales (Ver: <https://www.jornada.com.mx/2010/02/08/politica/014n2pol>).

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 afectables, el 21 de julio de 2009, un grupo armado asesinó a un adherente a 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 a 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 Francisco Guzmán Jiménez) y de comunidades vecinas, con el respaldo de unos 800 policías estatales y federales que 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”; con la movilización jurídica y política pronto se liberó a 107, el resto cinco meses después. En marzo de ese año, el comisariado firmó un convenio con el cual, denuncia el grupo de Adherentes, “están entregando en manos del gobierno del estado una parte de nuestras tierras ejidales de uso común”⁷⁸.

En estas negociaciones, un grupo de Agua Azul y de ejidatarios de San Sebastián, pactaron la instalación de una sola caseta de cobro, dividiéndose los ingresos;⁷⁹ por su parte, más de 400 Adherentes entre hombres y mujeres, se movilizaron el 21 de diciembre 2014 para recuperar <su tierra ejidal> y el control de la caseta de cobro, una oficina de reuniones y baños para el acceso público, siendo desalojados por más de 900 elementos de las fuerzas públicas el 9 de enero de 2015 y reprimidos los siguientes días por las acciones emprendidas de resistencia.⁸⁰

En una video entrevista publicada en 2011,⁸¹ Gerónima, integrante de la Sexta Bachajón refiere:

⁷⁸ 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/>

⁷⁹ En ese tiempo, había tres casetas: la autónoma, la ejidal de San Sebastián y la administrada por la CONANP.

⁸⁰ 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>

⁸¹ El Mensaje de San Sebastián Bachajón en <https://www.youtube.com/watch?v=dcTspD7NKmY>. Fecha de consulta: 13 de febrero de 2022.

“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”.

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 por lo cual su vida es ‘ejemplo de lucha y amor a su pueblo’ “pero se les olvida que no somos uno, que no estamos solos y que como hijos de la tierra nuestras raíces siguen vivas a pesar de la muerte que ellos nos ofrecen”⁸². En octubre de 2013, el Consejo de Vigilancia autónomo de la Sexta Bachajón refería que “los comisariados oficiales ya vendieron una parte de tierra que es del ejido San Sebastián Bachajón y por eso estamos acá en lucha organizándonos para defender nuestros territorios porque ya no queremos que los gobiernos nos quiten lo que nos dejó nuestros antepasados”⁸³, por seguir siendo lo que somos como indígenas y por construir nuestra propia forma de vida y defendiendo nuestro territorio de la ambición de los de arriba. Hacia el 2014 también fue asesinado, con más de veinte disparos de bala, Juan Carlos Gómez Silvano. Represión, hostigamiento, paramilitarismo, y presos políticos siguieron siendo denunciados por el grupo de Adherentes.

⁸² Palabras del Ejido San Sebastián Bachajón en la Cátedra Tata Juan Chávez convocada por el EZLN y el CNI. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/08/20/palabras-del-ejido-san-sebastian-bachajon-en-la-catedra-tata-juan-chavez/> Fecha de consulta: 13 de febrero de 2022.

⁸³ Miguel Álvaro Deara, Consejo de Vigilancia Autónomo de la Sexta Declaración del Ejido San Sebastián Bachajón en Tierra y Resistencia en San Sebastián Bachajón, Chiapas, México (2013). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=rOq9bJy6lRY> Fecha de consulta: 13 de febrero de 2022.

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, que reproducimos íntegra:

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 queden 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!⁸⁴

Imagen 1. Bachajón invita a la 4a conmemoración del finado Juan Vázquez Guzmán



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

Otra inconformidad es respecto del manejo de los recursos generados por el banco de grava ejidal, conocido como “El Venadito”, sin transparencia ni rendición de cuentas. Hacia el 2016, con el cambio de autoridades ejidales, el triunfo de la plantilla de don Manuel Guzmán, cercano a la misión de Bachajón, estuvo centrado tanto en recuperar el control de la asamblea sobre los ingresos de la caseta de cobro a la entrada de Agua Azul como del banco de grava, concretado en el reglamento interno referido en párrafos anteriores. Por un lado, el 23 de septiembre de 2016, cinco meses después de su elección, los Adherentes denuncian que el Comisariado y un grupo de ejidatarios con apoyo de la policía estatal preventiva “tomaron la

⁸⁴ Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=L_vUDmZdCHE. Fecha de consulta: 04-03-2022.

sede de nuestra organización que fue quemada el 21 de marzo de 2015” y desalojaron al grupo de ejidatarios adherentes que el 21 de diciembre de 2014 recuperaron la caseta de cobro y se encontraban cobrando el acceso a las Cascadas.⁸⁵

En cuanto al reglamento interno del 2018, denuncian 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”⁸⁶. Al término del mandato de don Manuel Guzmán, el presidente del comisariado siguiente pertenece a la fracción priísta-verde-morenista y con su actuar se han incrementado las tensiones. En 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”, ante los abusos del Comisariado oficial.⁸⁷

Es en el marco de estas problemáticas territoriales, donde se lleva a cabo el trabajo político del CDMCH y los colectivos de mujeres tseltales y ch’oles en la zona Selva Norte de Chiapas.

2.5.1 Municipios Autónomos y Juntas de Buen Gobierno

Desde el 2003, 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. El 17 de agosto de 2019, el EZLN anuncia 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 en Ranchería *C’anal Hulub*, municipio oficial de Chilón. En este comunicado reconocieron que “Así que podemos decir, sin pena y con orgullo, que las mujeres zapatistas no sólo van delante para, como el pájaro Pujuy, marcarnos el camino y no

⁸⁵ 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.

⁸⁶ 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.

⁸⁷ 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.

nos perdamos: también a los lados para que no nos desviemos; y atrás para que no nos retrasemos”.⁸⁸ Para las-os Adherentes a la Sexta del ejido San Sebastián Bachajón autonomía es “que nos tomen en cuenta, que nos escuchen y no solo que nos manden”.

Por su parte, de acuerdo con información pública, la zona que abarca al ejido Peña Limonar hace parte del Municipio Autónomo en Rebeldía Ricardo Flores Magón, Junta de Buen Gobierno *El camino del futuro*, en lengua tseltal *Te s'belal lixambael* perteneciente al Caracol III *Resistencia hacia un nuevo amanecer*, La Garrucha.⁸⁹ Los conflictos hasta, ahora denunciados por las autoridades zapatistas y que implican a sus bases en Peña Limonar, tienen otras particularidades. El 24 de agosto de 2000, el Consejo Autónomo del Municipio se deslinda de hechos violentos ocurridos dos días antes en Peña Limonar, denunciando:

“SEGUNDO: Los hechos violentos fueron provocados por un grupo paramilitar que enfrentó a los priístas de esta comunidad llamada Peña Limonar. Este Municipio Autónomo ha investigado su existencia a lo largo del tiempo y ha tratado de prevenir los delitos cometidos por un grupo de esta comunidad que no respeta los acuerdos de esa comunidad; ni de organizaciones independientes, ni del municipio, ni de los priístas, ni siquiera del gobierno. TERCERO: Su forma de comportarse sin respeto hacia ninguna autoridad es lo que nos llevó a sospechar de su existencia. Y allí comenzamos a investigar y tratar de prevenir sus delitos. Pero hoy, con la estrategia en la que cometieron actos violentos, se puede constatar que este es un grupo paramilitar que el mismo gobierno creó en su "guerra de baja intensidad", pero que se ha escapado del control del propio gobierno.”⁹⁰

Respecto del Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón, hacia el 2004, un integrante del Consejo Autónomo, refería que:⁹¹

“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 de 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.”

⁸⁸ Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General Del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. México. 17 De Agosto Del 2019.

⁸⁹ El Municipio Autónomo Rebelde Ricardo Flores Magón está “Habitado básicamente por zapatistas tzeltales (aunque también hay presencia de tzotziles, choles y lacandonés), Flores Magón es uno de los municipios más grandes en extensión del territorio rebelde. Abarca parte de la entrada a la región de Montes Azules, por lo que existen comunidades de esta demarcación bajo la amenaza de ser desalojadas por «cuestiones ecológicas», aunque el motivo real de esta pretensión nace de los intereses multinacionales que rodean un territorio rico en recursos naturales.” Ver: <https://rebellion.org/chiapas-el-municipio-autonomo-ricardo-flores-magon/>

⁹⁰ Nuevo Comunicado de la Ciudad Autónoma de Ricardo Flores Magón, Chiapas, una base de apoyo zapatista Municipio Autónomo En Rebelión Ricardo Flores Magón 24 de agosto de 2000. Ver: <http://www.narconews.com/Issue4/floresmagon.html>

⁹¹ 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/>

El 10 de mayo de 2010, la JBG de La Garrucha responsabilizó a los tres niveles de gobierno por no hacer nada en contra de la seguridad pública y los paramilitares que han perseguido y detenido a 5 bases de apoyo (liberados un día después) y desaparecido a otros nueve, generando nuevos conflictos como pretexto para ocupar por la fuerza tierras del Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón. Estos paramilitares acusaron a sus bases del asesinato, “que ellos mismos perpetraron”, a un miembro del Consejo Autónomo y un Agente Auxiliar el 25 de agosto de 2002 “por una problema de separación de pareja... la cual las autoridades de la Junta de Buen Gobierno invitó a las autoridades para solucionar esta problema, pero las autoridades del ejido Peña Limonar se negaron asistir en la oficina de la Junta de Buen Gobierno, para buscar salida de la problema de la Ranchería Amaytic”.⁹²

En una comunicación reciente, la coordinación del CNI-CIG denuncia que un compañero de su organización viene siendo 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 difunto, le traspasó los derechos en una asamblea ejidal, hacia el 2008. Por este motivo, el 13 de abril de 2016 sus hermanos le cortaron y le robaron su maizal así como le cortaron varias matas de plátano y lo golpearon “y a gritos amenazantes se decían ser dueños de mi parcela”; el 29 de octubre de 2016 llegaron, sin permiso ni consentimiento, a su cafetal que es de una hectárea y media, lo midieron y le despojaron de más de la mitad por órdenes del Comisariado Ejidal, también le tumbaron 950 matas de café orgánico; el 16 de enero de 2018 lo aprehendieron cuando regresaba de realizar trámites agrarios en Ocosingo y lo encarcelaron liberándolo el quinto día bajo la promesa de pagar una multa de cinco mil pesos.

Mientras que el 18 de agosto de 2020, sus hermanos le dispararon a él y su familia, hiriendo a uno de sus hijos. Hecho por el cual las compañeras y compañeros, delegadas y delegados de la zona tres del Congreso Nacional Indígena se dirigen a las autoridades del ejido Peña Limonar para “que ya no sigan violando los derechos de las personas que solo por el hecho de pertenecer al CNI esté siendo, reprimido, encarcelado, despojado de sus bienes y hasta con el intento de asesinato a su familia”.⁹³

⁹² La JBG de Garrucha denuncia que paramilitares detienen a 5 compañeros y otros 9 están desaparecidos en Peña Limonar. 10 de mayo de 2010. Ver: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

⁹³ 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

2.5.2 El Nosotr@s Zapatista

De acuerdo a 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. En torno a los debates sobre la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas, 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. El reclamo de su derecho a no ser violentadas en ningún sentido y a decidir sobre la maternidad implica el ejercicio autonómico y la radicalización del concepto de autonomía en torno al desarrollo (organización social-territorial, uso de recursos, órganos de gobierno y autoridad, donde ellas reivindican el derecho a opinar, decidir, elegir y representar), al llevarlo 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.

Al respecto, las Comandantas Rosalinda y Dalia (EZLN, 2015: 116-121) destacan de 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, dar a entender que sí es necesario que haya más participación de las mujeres, que es necesario ya no quedar calladas y humilladas, salir de la triple explotación; tomar espacios 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 y de lucha se enmarcan en los cambios en la estructura social y económica campesina, acelerados de forma violenta con las políticas neoliberales, que han llevado a un nivel extremo la desigualdad social. Por otra parte, el EZLN ha posibilitado un “clima cultural” (Wegner Brand, 1995 en Millán, 2010) 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, saldrá 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 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:

“Cuando 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 muerta, 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. Pertenezco 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).

2.6 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 este contexto de guerra frontal y de baja intensidad, como un intento de formular un movimiento amplio de mujeres indígenas y mestizas, en septiembre de 1994 se conformó la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas, en la cual se expusieron demandas específicas de mujeres, producto de la cual se planteó ante la Convención Nacional Democrática convocada por el EZLN, la importancia del reconocimiento de la igualdad entre hombres y mujeres como principio fundamental de la democracia a construir. De acuerdo a Aída Hernández 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.

Aunque por parte de algunas invitadas suele referirse que esta participación se llevó a cabo “sin que nos tomaran en cuenta”, Hernández (2002) considera que esta experiencia estuvo marcada por la falta de sensibilidad cultural frente a la realidad de las mujeres indígenas; por la cual se priorizaron las demandas generales de desmilitarización y las críticas al neoliberalismo, dejando fuera los problemas cotidianos planteados por las mujeres indígenas. Estas experiencias y la del Primer Congreso Indígena (1997), en el cual se acordó que las asistentes mestizas participarían en calidad de observadoras, constituyen varios de los frustrados intentos de conformar un movimiento amplio de mujeres indígenas y mestizas. Esto debido a que en la construcción de las alianzas políticas entre mujeres es importante el reconocimiento de las similitudes no obstante, el reconocimiento político de las diferencias es requisito indispensable para la construcción de un diálogo respetuoso y para la búsqueda de estrategias de lucha acordes a las distintas realidades culturales.

Hacia noviembre de 1999, la indignación por la violencia territorial manifiesta en desplazamientos forzados, violaciones sexuales por militares (por ejemplo, el caso de las

hermanas González en 1994), la masacre de Acteal (1997) por la violencia paramilitar que también permeaba en la región Norte Selva con los “Chinchulines” y “Paz y Justicia”, entre otros crímenes de Estado, fue acuerpada en San Cristóbal de Las Casas por un grupo de 16 organizaciones de mujeres chiapanecas, en el encuentro Reclamo de las mujeres ante la violencia, la impunidad y la guerra en Chiapas (1999) que congregó a 600 mujeres indígenas.

Las denuncias documentadas en este espacio, abarcaron violaciones a derechos humanos hacia las mujeres y 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 cometidos por esposos, padres, hermanos, vecinos, desconocidos, entre otros, dieron 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).

Así, en el año 2004 se funda el CDMCH. con el objetivo político de trabajar con las mujeres, con especial atención en la región tseltal (Selva norte) y tsotsil (Altos Llanos) de Chiapas también con algunas mestizas de la región Fronteriza, su agencia en la defensa de sus derechos individuales y colectivos. 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 ciudadanía. Este, a su vez, reconoce y respeta la ciudadanía 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”.⁹⁴

La defensa de los derechos de las mujeres desde el CDMCH en las regiones indígenas, tiene la peculiaridad de trabajarse en el contexto de la imbricación de 3 sistemas jurídicos: indígena tradicional (consuetudinario), autónomo (zapatista) y positivo (estatal, nacional e internacional), a los cuales reconocen con “el mismo valor como instancias de justicia, ya que son parte y consecuencia de la diversidad cultural y política que se vive en este estado”. Frente a los grandes retos que plantea el entendimiento y el accionar de los derechos individuales y colectivos de y desde las mujeres, desde su creación el CDMH ha priorizado dos grandes estrategias: jurídica y formación política.

⁹⁴ <https://cdmch.org/>

El posicionamiento político del CDMCH se enriqueció con su adhesión a 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. Con base en ello, se asume como principio político que “el sistema capitalista lleva intrínseca la violación de los derechos humanos, se hace necesario asumir una postura antisistémica y anti patriarcal”. Con base en ello y la influencia de Mercedes Olivera, fundadora y asesora, el CDMCH se plantea una práctica feminista desde abajo 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 venido diseñando y adecuando estrategias políticas contra toda forma patriarcal y capitalista de ver y vivir la vida, por el pleno ejercicio de los derechos de las mujeres y sus pueblos a la tierra/territorio.⁹⁵

Desde sus primeros años y para romper la dinámica de atención de casos, cual bufete jurídico “en el que veíamos como las mujeres denunciaban y solo preguntaban cómo iban sus casos”, desde el 2007 se vienen diseñando *metodologías de defensa participativas* comprendidas como la búsqueda de “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”⁹⁶.

Una tercer estrategia que aquí interesa retomar es la incorporación desde el 2007, del área de agroecología centrado en el cultivo de hortalizas que se plantea el ejercicio de los derechos de las mujeres y sus pueblos a la alimentación, la tierra y el agua, la valoración de los bienes naturales, las montañas, ríos y cascadas, el cuidado de la tierra, la recuperación de saberes ancestrales y la defensa del territorio.

⁹⁵ En la actualidad el CDMCH se estructura de la siguiente manera: 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.

⁹⁶ Ver: <https://cdmch.org/>

También desde sus orígenes, el CDMCH ha priorizado la defensa y la politización del derecho de las mujeres indígenas y no indígenas 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 por el Estado y sus políticas neoliberales. Para tal propósito, se han diseñado varias estrategias, de las cuales solo mencionamos algunas:

2.6.1 ¡Mujeres sin tierra y sin derechos nunca más!

1) Campaña Mujeres sin Tierra y sin Derechos Nunca Más (2004): En el contexto de fuertes presiones de las dependencias agrarias a los ejidos para consumir la certificación y privatización de la propiedad social, esta campaña se planteó la defensa del derecho de las mujeres y sus pueblos a la tierra/territorio, centrada en el análisis con las mujeres de la ‘historia de la propiedad’. En este año se lleva 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 hacia la ‘igualdad de género, clase y etnia’ y el rechazo a las políticas privatizadoras de la propiedad social.

En este momento, se buscaba el fortalecimiento de las autoridades agrarias, en particular la voluntad de la asamblea ejidal ante la vulnerabilidad del comisariado ejidal, en su derecho a la información y a decidir libremente, frente a las presiones, amenazas y la corrupción del que fueron objeto, primero para certificar las tierras y, después, para aceptar los proyectos extractivos. Ello se expresaba en consignas como ¡No a la privatización de los ejidos y comunidades! ¡Alto al despojo de tierras! ¡Alto a los proyectos hidroeléctricos y mineros!

En lo que respecta a las mujeres indígenas, a través de los testimonios recogidos, algunos de ellos video documentados, hacen reivindicaciones y denuncias, tales como: “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).



ENCUENTRO
"AMOR, CUIDADO Y DERECHOS DE LOS PUEBLOS SOBRE SU PATRIMONIO BIOCULTURAL"

27 y 28 de Junio de 2019 / 9am
CIDECI-UNITIERRA
 (Camino Viejo a Chamula, Colonia Nueva Maravilla)
 San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Temas:
 - Defensa del Territorio.
 - Derechos de las mujeres.
 - Bienes comunes y patrimonio biocultural.
 - Autonomía y autodeterminación.

Invitados:
 Eckart Boege Schmidt y Luisa Paré

¡Mujeres y Hombres en defensa de los bienes comunes!

CONVOCAN:
 Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por la Participación y el Reconocimiento de las Mujeres en la Toma de Decisiones / Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A.C. / Grupo Tierra del CESMECA-UNICADI



- Imagen 2. Altar Maya con reivindicaciones bordadas en mantas por las mujeres.**
- Imagen 3 Participación y reconocimiento de las mujeres.**
- Imagen 4 Grupo de hombres en el CIDECI-UNITIERRA.**
- Imagen 5 Reunión en el CDMCH**
- Imagen 6 Cartel de invitación al Encuentro Amor, Cuidado y Derechos de los Pueblos sobre su Patrimonio Biocultural.**
- Imagen 7. La Justicia es obsoleta para las mujeres. Megaperegrinación del Modevite.**

Fuente: Archivo CESMECA-CDMCH.

A partir del año 2007, el CDMCH apertura sedes en las cabeceras municipales de Yajalón y Comitán, ampliando su trabajo político y de defensoría de derechos a 15 comunidades de las regiones Altos, Selva-Norte y Llanos, con énfasis en 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”.⁹⁷

El trabajo político sobre el derecho de las mujeres a la tierra no solo es cuestión del reconocimiento del derecho sino de garantizar a las mujeres el acceso a la tenencia, uso y usufructo de la tierra como base para la reproducción social de la vida familiar y comunitaria. En este sentido, se “han construido colectivos organizados para la toma de conciencia sobre el derecho a la tenencia, uso y usufructo de la tierra; a partir de lo cual las mujeres se relacionan con las autoridades ejidales e informan a sus comunidades sobre la privatización de la tierra”. En el mismo sentido formativo e informativo, se construyen espacios mixtos como foros, encuentros, asambleas, seminarios con mujeres, hombres y autoridades. Es en este contexto que se lleva a cabo el trabajo en el ejido San Sebastián Bachajón.

Desde entonces, a nivel comunitario se ha hecho énfasis en la sensibilización a mujeres, hombres y autoridades sobre despojos territoriales, sus causas y consecuencias. Además, se incorporó el área de cultivo que con muchas dificultades ha pretendido transformarse en un área de promoción de la agroecología, que se plantea relacionar el ejercicio de los derechos de las mujeres a la tierra-territorio con una perspectiva de seguridad, autosuficiencia y soberanía alimentaria. Como parte de estas acciones, hacia el año 2008 mujeres de varias comunidades articuladas al CDMCH, participan 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 se analiza el impacto de la crisis alimentaria en el campo y en las mujeres.

El trabajo político y jurídico del CDMCH priorizó la defensa del derecho de las indígenas a la tierra-territorio por sobre la atención y seguimiento a otros casos de violencia, al considerar la exclusión del derecho, la base de su subordinación y de la opresión del sistema patriarcal.

⁹⁷ En el contexto nacional, el 25 de junio de este año, el Movimiento Nacional por la Soberanía Alimentaria presentó públicamente la Campaña Nacional Sin Maíz no hay país exigiendo sacar al maíz y el frijol del TLCAN y la prohibición de la siembra de maíz transgénico.

2.6.2 Cotitularidad de la tierra y Tenencia familiar de la tierra

En el 2009, se trabaja en la campaña “La tierra no se vende, mujeres y hombres la cultivamos, la tenemos y la defendemos”, como una plataforma a través de la cual se lleva a cabo un trabajo político de información, sensibilización y denuncia, desde y con los colectivos de mujeres indígenas, las autoridades y los ejidos en general, en torno a las amenazas extractivistas en particular en los territorios indígenas. Se impulsó la Escuela de Promotoras defensoras comunitarias así como se han venido denunciando los efectos de las políticas privatizadoras en los contextos indígenas, tales como la división comunitaria, la mayor exclusión de las mujeres en las decisiones familiares y colectivas: “la lucha de las mujeres por el acceso a la tierra no es una reivindicación de derecho sino resultado de una preocupación por perder la tierra por las amenazas estructurales y directas” (CDMCH).

Durante 8 años el CDMCH fue documentando más de cien casos de despojo de tierras por parte de sus familiares, autoridades ejidales, vecinos y otros que tenían en común la costumbre de que las mujeres no necesitan tierras para trabajar o de sus parejas que al separarse de ellas, las despojaban de sus casas sin reconocerles ningún derecho sobre las parcelas, dejándolas sin ninguna base para sustentarse 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 sus hijos las vendieran; en algunos casos, además del beneficio de hacerse de las tierras, estos despojos estaban relacionados con la intención de los hijos de hacerse de los recursos otorgados por el Procampo u otros apoyos. Es en este contexto que se inicia el trabajo en Peña Limonar.

Además, a partir de la denuncia que llevan a cabo mujeres del ejido Bellavista en el municipio de Frontera Comalapa, del reglamento interno registrado ante el RAN 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 lleva a cabo un estudio de los reglamentos internos ejidales en Chiapas, así como plantea la propuesta de la Cotitularidad de la tenencia de la tierra “para afrontar la exclusión de las mujeres a la propiedad y por lo tanto, a su participación de las decisiones comunitarias”.

Sin embargo, pronto se observaría que la figura jurídica de la cotitularidad de la tierra para hombres y mujeres en la propiedad social, en la dinámica comunitaria y social se relaciona

con la copropiedad. Esto es, contrario a la perspectiva de lucha contra el sistema de opresiones, se reproduce el sentido liberal de la propiedad en forma similar a los programas de certificación ejidal, lejos del propósito de la defensa del derecho de las mujeres y de la propiedad social. A partir de este cuestionamiento desde el CDMCH fue cobrando forma la propuesta jurídica de la tenencia familiar para reivindicar la colectividad de la propiedad social, en su sentido familiar y comunitario.

La tenencia familiar se plantea como un mecanismo jurídico demandado al Estado y a los ejidos para garantizar el acceso de las mujeres a la tierra y a la toma de decisiones. Este cambio conceptual tiene implicaciones políticas en la lucha por trascender la tenencia individual y mercantil de la tierra, consideradas dos de las bases materiales del poder masculino y de la estructuración patriarcal y capitalista sobre la vida (Cf. CDMCH, 2015).

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

Esta estrategia política se da en el contexto del paquete de reformas estructurales del gobierno de Peña Nieto (Ley de Seguridad Interior, Ley General de Aguas, Ley de Biodiversidad, Reforma Hacendaria y la reforma energética y de la Ley de expropiaciones), del Decreto que crea las Zonas Económicas Especiales y el Acuerdo Transpacífico, se plantea una lucha contra el saqueo de las riquezas que tenemos como el agua, el bosque, las semillas y los demás bienes naturales, ya que pone en riesgo nuestra vida, la de nuestra familia y comunidad: “La tierra es lo único que nos mantiene vivas”. Asimismo, se advierte la complicidad del gobierno federal con el sector empresarial, el desencanto con los partidos políticos oficialistas, así como sobre el peligro que representa la militarización para la organización de la vida comunitaria y para las mujeres.

A partir de la reforma energética y la exacerbación de las políticas neoextractivistas, va siendo muy evidente que el Estado, las empresas ni sus ejidos toman en cuenta a las mujeres al momento de decidir sobre el destino de las tierras y el territorio, máxime cuando estos son una imposición legal o ilegal. 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”.

Mientras la propuesta jurídica de Tenencia, uso y usufructo familiar de la tierra se iba elaborando ‘por indígenas y campesinas de los colectivos del CDMCH’, se fue gestando la propuesta de construir el Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir (MDTTDMD). A través de la propuesta de tenencia familiar se plantean los objetivos de 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 nos 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 MDT).

Con la creación, “desde abajo y a la izquierda” del MDTTDMD, se plantea la propuesta de Tenencia, uso y usufructo familiar de la tierra, que se pretende lograr (CDMCH, 2017):

1. Que las mujeres seamos reconocidas como integrantes de los colectivos ejidales y comunales en igualdad de derechos a los hombres;
2. Que las parcelas dejen de ser solo de los hombres y las asambleas reconozcan que son de la familia;
3. Que ejidos y comunidades reconozcan que las mujeres tenemos derecho y obligación de participar en todas las decisiones comunitarias;
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 la Universidad de la Tierra, 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”, declaran formalmente constituido el Movimiento “para luchar por la participación verdadera y el reconocimiento de las mujeres en las decisiones colectivas (económicas, políticas y sociales) comunitarias y familiares”. En esta declaratoria se plantean 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;

Hacia el 6 de marzo de 2015 se firma el Acta de Acuerdo que constituye el Movimiento, producto de ello se nombró la Red de Comunicadoras y comunicadores *C'asej c'op*, quien lleva y trae la palabra, considerada el corazón del movimiento debido a que a través de ellas-os “compartimos la palabra de nuestros pueblos”, es decir, la comunicación interna y externa, a partir de estrategias de comunicación comunitaria como son la elaboración de materiales y el manejo de herramientas (grabadora de audio, cámara de foto, video) y otras técnicas como los dibujos y periódicos murales, en particular durante el año 2016. De acuerdo con Alma

Padilla, entonces coordinadora del CDMCH, el ideal del movimiento es “constituirse en una plataforma política de denuncia, visibilización, solidaridad, defensa social y jurídica; se plantea la articulación del movimiento, fomentar la participación de las mujeres y la construcción de alternativas ante las políticas neoliberales”.

Durante el año 2018, se realizaron varios encuentros regionales como el “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 los cuales hombres y mujeres de comunidades tseltales y ch’oles, como pueblos indígenas, eran invitados a intercambiar semillas y cultivos orgánicos. En estas acciones políticas, se habla de la importancia de animar y fortalecer el corazón de las mujeres que participan de los colectivos, de reconocer la importancia social de su trabajo en la vida comunitaria y de la construcción de su autodeterminación personal, la toma de conciencia del cuidado y la conservación de la *Madre Tierra*, el medio ambiente y la salud a través del trabajo en agroecología para la recuperación del suelo, mejorar la producción de alimentos, el cultivo de alimentos libre de químicos. No obstante sus limitantes, este espacio ha permitido construir 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, que 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.”

“Vivimos amenazas, violaciones. Los hombres consumen alcohol y yo tengo hijos y por eso me afecta. Compartirlo con ustedes me libera mi corazón porque la violencia es extrema. Jóvenes que trabajan en las minas y ya ganan dinero se echan a perder, muchos jóvenes han muerto. Como mujeres tenemos compromiso, como mujeres sembradoras, como catequista, le pido a las mujeres que nos levantemos con los hombres.” Mujer del Pueblo Creyente de Simojovel.

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

1. En varias de las más de siete asambleas del Movimiento se ha insistido en la necesidad de construir la fuerza política del Movimiento en un claro reconocimiento de que si bien dialogado con las mujeres, éste ha sido impulsado desde el Centro de Derechos de la Mujer. En general este Movimiento se plantea la defensa colectiva de los derechos a partir del reconocimiento de las mujeres indígenas como defensoras de la

- tierra y el territorio, así como se considera que el ejercicio de estos derechos potencializa otros como el de participar en los cargos de representación comunitaria.
2. La predominancia de la perspectiva jurídica y agraria de la tenencia de la tierra ya sea en su planteamiento como cotitularidad o 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; de forma particular en lo que respecta a la autonomía y autodeterminación personal y comunitaria.
 3. El reconocimiento político de las similitudes y las diferencias, ya 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, es decir, que se posicionan las condiciones objetivas, lo que plantea el reto de incorporar las condiciones subjetivas; ello, no obstante, la sensibilidad cultural intencionada para recuperar los planteamientos realizados por las mujeres indígenas y construirlos de forma conjunta. A nivel interno, en el diseño de estrategias políticas, es importante reconocer el trabajo político y los conocimientos de las promotoras indígenas.
 4. Una mayor articulación de la violencia estructural respecto de la violencia directa, hasta ahora planteados como dos reivindicaciones paralelas: ¡Con participación de la mujer hay más fuerza y organización! ¡No más violencia hacia las mujeres! Cabe señalar que en el año 2013, a través de Alma Padilla, entonces coordinadora del CDMCH, varias organizaciones llevaron a cabo la solicitud de declaratoria de Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres, a la par que iniciaron la Campaña Popular contra la Violencia de Género hacia las Mujeres. En el mismo sentido de denuncia de la violencia feminicida, se participa en el Tribunal Permanente de los Pueblos.
 5. Desde el 2015, el CDMCH ha experimentado un cambio constante en su personal y en su estructura. Si bien el área de formación abarcaba las líneas de salud y violencia, la problemática de la tierra acapara el centro de su accionar, así mismo que aun cuando se alude al cuerpo y la sexualidad, pocas veces se reflexionan con profundidad. Sin embargo, desde noviembre de 2020 la violencia directa ha sido

retomada en el trabajo político al igual que la salud-enfermedad, a consecuencia de la pandemia de la Covid-19.

La *jMeltsa'anwanej* de Tim (58 años) expresa: “Yo veo que el trabajo de la Misión y el Centro son iguales, hablan de la misma problemática. Como 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”.

Finalmente, con base en lo descrito hasta ahora, en lo que respecta a la relación de las mujeres con la tierra-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, al estar basados en la *complementariedad en la dualidad* continúan legitimando la propiedad masculina de la parcela y del ejido, con las afectaciones que de ello derivan en las mujeres.
- b) Continuar imponiendo el concepto liberal de la propiedad de la tierra, aún con la buena intención de su sentido familiar, que por lo general es comprendida como dar parcelas a las mujeres en la misma lógica que a los hombres, lo que significa profundizar el minifundismo y la exclusión de quienes carecen de derechos ejidales.
- c) Reconocer otras formas comunitarias basadas en la autodeterminación personal de las mujeres en relación a 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.

Capítulo 3

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

En este capítulo se hace un análisis sobre la relación subjetiva de las mujeres con la tierra, el cual se descentra de la perspectiva jurídica y agraria; en cambio, se retoman elementos de la racionalidad campesina indígena planteados por las mujeres tseltales en distintos talleres, encuentros y foros. Con base en la experiencia del trabajo político centrado en la tenencia de la tierra y el que en los últimos años se ha centrado en los bienes naturales (biocultural), se argumenta que dada la interrelación de los procesos sociales y naturales que aún persiste en la región, como la lucha asumida contra todo tipo de violencias hacia las mujeres y hacia 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.

3.1 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, confrontándose principalmente 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 la capacidad campesina de producir para satisfacer sus necesidades familiares (De la Peña, 1950; Stavenhagen, 1976; Díaz Polanco, 1977; Shanin, 1979; Warman, 1980); su potencialidad proletaria como productor mercantil o jornalero agrícola (R. Bartra, 1974; Rello, 1976; Amin y Vergopoulos, 1977); la persistencia de su forma colectiva de existencia social típica de formaciones sociales precedentes y sobrevivientes al capitalismo industrial (Foster, 1976; Esteva, 1978); el carácter transhistórico de su racionalidad como una unidad económica que produce valores de consumo buscando el equilibrio económico entre empleo de mano de obra familiar, acceso libre a la tierra y satisfacción de sus necesidades que le posibilitan construir un camino propio desligado del capitalismo o del socialismo (Chayanov, 1924), así como la funcionalidad de su economía de subsistencia en la generación de una renta diferencial de la tierra y en la reproducción de la fuerza de trabajo parcialmente asalariada, que el capital solo puede proletarizar estacionalmente y se reproduce como clase campesina en el medio del conflicto y de la lucha (A. Bartra, 1986).

En este debate sobre lo campesino, cabe preguntarse respecto del lugar que han ocupado las mujeres indígenas y rurales. Al respecto, 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 trabajo) *de su familia* o escasa ocupación de trabajo remunerado. El trabajo de las mujeres, aun cuando fundamental en el sistema de valores que sostienen la resistencia material y simbólica de sus pueblos y comunidades, reproduciendo la racionalidad campesina-indígena, difícilmente tiene un reconocimiento social de prestigio dentro del sistema 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, aun sin considerar a las campesinas e indígenas como un sujeto político con autodeterminación.⁹⁸

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;⁹⁹ 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

⁹⁸ 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).

⁹⁹ Siguiendo a la autora, la división sexual del trabajo está 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 muestran cierta homogeneidad en las actividades de reproducción que realizan 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 trate de haciendas, plantaciones o comunidades campesinas corporativas.

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, siguiendo el punto de vista de Marx en cuanto a que aun cuando se puede diferenciar la producción doméstica y la agricultura 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.¹⁰⁰ 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/fuerza de trabajo) 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 ha posibilitado que los grupos étnicos conserven 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 tienden a tener mayor presencia y autoridad, aun cuando esta posibilidad se presenta con características patriarcales reforzadas con la situación colonial y la integración a las sociedades nacionales. Sin embargo, consideraba, el desarrollo desigual del capitalismo en las economías

¹⁰⁰ 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.

campesinas impulsaba una profunda transformación agraria y cambios en la forma de participación de las mujeres en el trabajo y en la reproducción social.

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 deriven en estrategias organizativas tienen 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 a 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, 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, es decir 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 (1986: 8) 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”.

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, anti estatales.

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 sagrada madre 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) en una publicación reciente, a propósito de explicar la relación entre la persistencia campesina como modo de producción y su consustancial pobreza. En su tesis, el autor 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; lo que a su vez les impone la venta temporal y precarizada de su fuerza de trabajo en la

agricultura capitalista globalizada. En este sentido, si bien Boltivnik reconoce que la solución de fondo es la erradicación del capitalismo, 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, erosionando 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. La milpa como mundo de vida y matriz de la civilización mesoamericana, reducto de la diversidad natural-social, es un paradigma antisistémico al capitalismo, al desarrollismo como ideología y al concepto de desarrollo. Sin embargo, 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. 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; cuya racionalidad del buen vivir “patentizan 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 (interdependencia funcional con el modo capitalista de producción y renta diferencial) 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. Plantea en cambio 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 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, considero 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.¹⁰¹ En este sentido, es importante enfatizar el carácter político del análisis de las

¹⁰¹ 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

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– (Hinkelammert y Mora, 2003) constituye un proceso de acumulación originaria permanente y por tanto, de disociación y cercamiento de la tierra en su sentido amplio, y de separación y opresión de las mujeres indígenas (binarismo de género) que 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 de lo anterior, 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 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, 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

las relaciones de poder subyacentes en la estructura dicotómica de género y convierte esta relación en objeto legítimo de estudio (Barragán *et al*, 2017).

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 al tránsito hacia una ontología de la vida y racionalidad ambiental, posmarxista y posestructuralista.

En este sentido, considero 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? ¿Cuál es el sujeto social y económico sobre el que se construye el sujeto político de la economía-ecología feminista emancipatoria?

3.2 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).

Lo anterior plantea el reto de trascender la figura de <informante>, <traductor> y el sentido <del resultado de la investigación> como producto final, para situarnos en el proceso mismo de lo que está sucediendo en la zona Selva Norte, con las mujeres en sus colectivos, su articulación política con el CDMCH y la colaboración del Grupo Tierra del CESMECA-UNICACH, así como del contexto social y político en el cual esto ocurre. Es decir, que sin dejar de lado los objetivos que han guiado esta investigación doctoral, la misma ha sido moldeada y ha forjado su rumbo a la luz de los procesos, los acontecimientos y los acuerdos tomados en el curso mismo en que se da la colaboración. Cabe señalar que este no es un proceso exento de tensiones y contradicciones, que nos plantean retos importantes.

Para Aída Hernández (2008), en México las luchas de las mujeres indígenas se plantean en la dimensión cultural en torno a necesidades materiales por lo cual la dicotomía entre lo material y lo cultural resulta inoperante para analizar los movimientos sociales en los que estas luchas se inscriben ya que para las indígenas las políticas de reconocimiento constituyen políticas de redistribución. Siguiendo a 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.

De tal manera que la lucha campesina e indígena por la tierra tiene una dimensión cultural porque es más que un recurso natural, 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).

A partir del análisis de la construcción del proyecto feminista en México desde los años setenta del siglo XX, 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, para abordar los procesos organizativos protagonizados por mujeres rurales desde los años ochenta hasta el primer lustro del siglo XXI, en su contexto sociocultural y en su momento histórico. 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 (desigualdad socioeconómica, injusticia de género, generación, étnica), 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.

En el caso que investigamos, observamos cómo al descentrar la mirada jurídica y agraria de la tierra y de ésta como recurso, las reflexiones de las mujeres campesinas indígenas de la Selva Norte de Chiapas sobre el acceso diferenciado a la tierra y a los bienes naturales, 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 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; la cual 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, así como el hecho que al cuestionar la violencia contenida en la exclusión de la tenencia y toma de decisiones sobre la

tierra/territorio y al denunciar los casos de despojo por la costumbre que les niega el reconocimiento como sujetos de derechos a la tierra, las mujeres dan muestra de una crítica al sentido común que 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 delinear el deber ser subordinante/excluyente.

En este análisis, comparto con Segato que el argumento relativista (como el derecho a la diferencia) debe ceder lugar al argumento histórico puesto que muchos prejuicios morales hoy percibidos como propios de la costumbre o la tradición son en realidad prejuicios, costumbres y tradiciones ya modernos, esto es, oriundos del patrón instalado por la colonial modernidad. 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).

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

En las reflexiones colectivas y en las entrevistas realizadas, además de su importante sentido agrario, las compañeras tseltales –y ch'oles– plantearon 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'ulel*). *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 tselta 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”;¹⁰² 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 explícito 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-os”, 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 cuxlejal-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

¹⁰² A las piedras también se les habla, se les pide perdón, por ejemplo, por lastimarles ‘la espalda’ al golpearlas con el machete durante el desmonte, que no se calienten mucho para que no quemem las raíces del cultivo y que se enfríen y emitan humedad para que este florezca (Pérez, 2020: 71).

mostrar la bondad de nuestro corazón (*sc'uxul o'tanil/c'uxat ta co'tan*). 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-os (*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 [...]” (mayo, 2019).

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'u lej al 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.

3.4 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 (ver Capítulo 2), en una región donde convergen distintos proyectos territoriales (nacional, diocesano, feminista, zapatista, indígena) y en general son “invisibles” para quienes han teorizado al campesinado, para quienes desconocemos la lengua indígena, o no escuchamos o preguntamos a las mujeres.

En una entrevista realizada, un compañero de Coquilte'el (71 años), que participa de las reuniones de los colectivos de mujeres en la zona Norte, nos compartió un pensamiento transmitido por sus antepasados. En su mirada, la llegada de la palabra de Dios trajo como

contradicción el olvido de que las tierras ‘nos’ fueron entregadas para cuidarlas, así como el dejar de hacer los rituales a *ch’ul jMe’tic*:¹⁰³

“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 bahlumilale ha’ jbaqu’etalic*), 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).

Este importante testimonio, 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, como se ha referido en el Capítulo 2, en los ejidos 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”.

La noción de *te bahlumilale ha’ jbaqu’etalic* fue importante para el diseño de talleres para conocer la situación de los bienes naturales en los ejidos; los cuales nos permitieron 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 (CDMCH, Grupo Tierra y de los colectivos) como *sc’ulejal*

¹⁰³ Una compañera tselta 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).

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, traspatios o en las cuevas de los cerros. Al respecto, en un taller con las compañeras tseltales de la zona Selva, las compañeras ch’oles compartieron lo siguiente (mayo, 2019):

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 el rezador 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. [Cuando el rezador dice que se puede tocar] 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* (quien nace con el don, quien sabe hablar) para realizar el diálogo ritual y el ofrendar a *ch’ul jMe’tic* y a Dios, no obstante, este trabajo de servicio es ahora sostenido por pequeños grupos al interior de las comunidades como ha sido desarrollado en el Capítulo 2.¹⁰⁴ 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

¹⁰⁴ 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; sin embargo, hay quienes nacen con un don para servir para el bien de la comunidad (curanderos, hueseros, parteras, pedir por la lluvia, madre del maíz o del frijol), 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 hay quienes hacen mal a otras personas, que no saben curar, que no les gusta que les falten al respeto y son vengativos (Pérez, 2020: 72-73).

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 (2019): “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.¹⁰⁵

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”.¹⁰⁶ 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

¹⁰⁵ 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 secará el ojo de agua, habrá sequía.

¹⁰⁶ 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.

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 Coquiltel, 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’inial* los siguen empleando, aun cuando promueven su sustitución por técnicas agroecológicas. Además, sobre esta situación, mientras hacíamos un recorrido por los cafetales en Coquiltel, 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 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, uno de los cuestionamientos hacia la Misión de Bachajón tiene que ver con el giro a una cierta apertura, que se percibe a nivel comunitario ejidal, respecto de su postura hacia los programas del gobierno de la 4T, así como del cambio de una política social a una de carácter empresarial en los procesos impulsados por la Misión. 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, 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 “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 este sentido, la integralidad de los procesos siconaturales que las mujeres vindican en su lucha por la tierra y los bienes naturales 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 y con ello del control (tenencia, acceso y disfrute) sobre los bienes naturales, constituye el núcleo de la resistencia y lucha, desde donde germina la construcción de un sentido de justicia basada en una relación simbólica, material y afectiva que se afirma en contra de las separaciones de la modernidad capitalista y de la imposición de la mediación patriarcal (Gutiérrez, 2018). Una pregunta central es ¿Hasta dónde las mujeres indígenas plantean el tránsito de una lógica ejidal (propiedad social) a una lógica comunitaria basada en la *complementariedad equitativa*?

3.5 La *Madre Tierra* como herencia o regalo de las-os ancestras-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 poder vivir y trabajar y abrazar a la *Madre* 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 las tierras 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 las tierras, 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 tierras 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). De tal manera que podemos señalar que la primacía a 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, exacerbando 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 también 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 patrilínea 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’uljMe’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 como preocupaciones la precarización de la vida, la disminución de las montañas ahora lejanas, la escasez de leña, la erosión de los suelos y la presencia de plagas que afecta la disponibilidad de maíz, frijol y café, la merma en la disponibilidad y dificultades para el acceso al agua (en Bachajón más que en Peña Limonar), de plantas silvestres alimenticias y medicinales como 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 al hecho que hoy muchos de los animales, plantas y árboles que llegaron a conocer 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 Biocultural¹⁰⁷ realizado en el CIDECI en San Cristóbal de Las 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 y ancestros. Para ello, en la zona Selva Norte hicimos talleres con los colectivos de mujeres para reflexionar sobre el tema y se les propuso que plasmaran en mantas colectivas lo que ellas consideraran constituye la herencia de sus ancestros-os (ver Capítulo 4). 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, 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 (Capítulo 2), 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,

¹⁰⁷ El nombre de este encuentro se fue construyendo en las reflexiones entre el grupo del CESMECA y el CDMCH del análisis de los diagnósticos comunitarios (Capítulo 1) 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.

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 comunidad (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 (2019-2024). 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.

3.6 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'u lej al 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 socionaturales 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* (dependen 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 social, el mundo natural y el universo.¹⁰⁸

¹⁰⁸ 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).

Sobre la diferencia entre el ofrendar a *ch'ul jMe'tic* y el Altar Maya que ha impulsado la Misión de Bachajón, a través de los *j'a'teletic yu'un ch'ul nah* que hacen parte de la estructura de cargos de la pastoral social, algunas compañeras mencionaron: “Tenemos nuestra cruz en la casa, pero ese es con la Misión, [el ofrendar en] la parcela es aparte”.

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 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” (28 de agosto de 2019). 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 (*cuxlejalil*), por los animales (*scuxlejal chambalamic*) 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.¹⁰⁹ Al reflexionar sobre esta situación una *jNantic* de Peña Limonar y otra compañera expresaron lo siguiente:

¹⁰⁹ Reybel Pérez Cruz (2020) documentó el testimonio de don Pío Quinto (t), Diácono del ejido Emiliano Zapata, municipio de Yajalón quien manifestó que hacia 1964 unos catequistas tseltales de Zapata fueron a un curso en la Diócesis de San Cristóbal y a su regreso dijeron que no era bueno orar en los cerros, que adorar a otras cosas que no fuese Dios era no creer en él, por lo cual la gente dejó de ir a orar a El Calvario, ubicado en la cima del cerro de *Ahc'abal nah*, de hacer las fiestas de San Pedro y de pedir por el crecimiento de las milpas y 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.

“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:

“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 concuerda, 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 bejuco 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” (mayo de 2019).

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 neoextractivistas en la región. El Altar Maya 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.¹¹⁰ Dentro de esta estructura de cargos, se creó la figura de Principal, hombres y sus esposas a quienes la Misión de Bachajón les confiere el cargo de

¹¹⁰ 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.

acompañar a los Diáconos; de menor edad respecto de *te cuxul ants winiquetic*, Principales que se eligen 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. El Altar Maya 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 tseltal en este caso, al marco del catolicismo. En los últimos años, esta ceremonia se ha realizado como parte del posicionamiento político, antes de leer los pronunciamientos en las megaperegrinaciones, como fue el caso del 20 de agosto de 2019, cuando se llevó a cabo antes del mitin por parte de algunos Diáconos mientras los padres jesuitas observaban.

Ante las problemáticas ambientales que se enfrentan en la actualidad, las mujeres en los distintos colectivos consideraron importante recuperar los rituales 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, dos compañeras refirieron 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”.

3.7 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 ancestras y ancestros. 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. Algunas compañeras precisaron:

Compañera tseltal 1: Toda la riqueza de nuestro territorio es porque ahí vivimos, ahí nos mantenemos, son de nuestros hijos. Están los animales también porque 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?

Compañera tseltal 2: Es importante cuidar nuestra tierra porque hay muchas riquezas, hay lagunas, agua; las empresas nos la quieren quitar y si permitimos que nos las quiten podemos morir. Por eso es importante que la cuidemos y nos organicemos.

Compañera ch’ol 1: 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.¹¹¹

Compañera ch’ol 2: 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.

Compañera ch’ol 3: Cuando hablamos del territorio pensaba que solo era de la tierra, de lo que sembramos; no sabía que cuando decimos territorio incluye están 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 va 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

¹¹¹ 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 bāk’tal ‘cuerpo’ y el wäy ‘animal compañero’. Esta tríada de entidades ha sido imbuida de ‘vida’ kux-täl-el (en base a la raíz verbal de posición kux ‘estar vivo’)” (Josserand and Hopkins, 2016: 31)

sembramos, trabajamos la tierra. *Kuxul* quiere decir que estamos vivas, no solo yo sino todas las personas, pero es gracias a que cuidamos el territorio.

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

Compañera tseltal 1: 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-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.

Compañera tseltal 2: Nuestras-os ancestros-os creían mucho en el sol, la luna, la *Madre Tierra*; esas eran sus costumbres, se transmitían de generación en generación.

Compañera ch'ol 1: *Tyälel*¹¹² 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 desde los sueños nos hablan, sabemos lo que va a pasar. Antes nuestros abuelos no conocían los libros, era con los sueños que sabían que 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:

Compañera ch'ol 1: 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.

¹¹² 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).

Compañera tseltal 1: 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 frijol. No vendí las tierras a pesar de que un doctor quería comprármela, porque sabía que yo tenía hijos. Agradezco mucho a las mujeres que me apoyaran. Yo le quiero preguntar a los hombres y los hijos ¿Qué importancia tenemos las mujeres?

Posterior a los talleres sobre estas temáticas, las compañeras del colectivo *Xanich'* de Peña Limonar reflexionaron por su cuenta los temas tratados en los talleres sobre las riquezas bioculturales 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”. Con base en esta reflexión, acordaron hacer un Encuentro el 13 de junio en el marco de la fiesta del patrono San Antonio, cuando asisten a la misa personas de los ejidos cercanos; para lo cual también invitaron a las compañeras de los colectivos de Agua Dulce Tehuacán, San Miguel Canxanil, Nueva Esperanza y del CDMCH.

Al término de la misa, dentro de la ermita, entre el altar maya y el altar del templo, con el aval de los trabajadores de la iglesia, las mujeres tomaron la palabra para presentarse, dar la bienvenida y hablar sobre la importancia que para ellas tienen las ofrendas como agradecimiento a Dios, del gusto que les da el juntarse como mujeres; abundaron sobre las riquezas y regalos que dejaron sus ancestros, de su derecho como pueblos indígenas a tener y cuidarlas, de la importancia de cultivar sus alimentos de forma natural; también del cómo la privatización y el despojo de la propiedad comunitaria es una amenaza presente para los pueblos indígenas, así como de las repercusiones que ello tiene en las mujeres y el ejercicio de sus derechos y 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: “Nos reunimos porque sabemos que tenemos derechos como mujeres y hombres que somos”, “Sabemos que como mujeres tenemos derechos, queremos que nos reconozcan nuestros derechos en nuestras familias y nuestra comunidad”. Mientras que las compañeras ch'oles señalaron el ánimo que despierta el apoyo brindado para organizarse como mujeres. Además, afuera de

la ermita pusieron una muestra de los alimentos que da la tierra y de semillas que intercambiaron, también una mesa con material informativo en el que compartieron carteles, folletos, trípticos, con temáticas relacionadas al impacto de los megaproyectos como el Tren Maya, las Zonas Económicas Especiales; la propuesta de Tenencia Uso y Usufructo Familiar, la soberanía alimentaria, así como el derecho a una vida libre de violencias y el pleno reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas, todos elaborados por el CDMCH.

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, generando que por un año (agosto de 2018 a agosto de 2019), ellas tuvieran dificultades para continuar su trabajo político.

3.8 Mujeres y pensamiento nosótrico

Con base en la relación entre lengua, cultura y sociedad, Carlos Lenkersdorf (1996) argumenta que la lengua maya tojolabal plantea la posibilidad y el reto de la intersubjetividad que no es exclusiva de la sociedad humana porque no hay nada en el universo que no tenga corazón.

Es decir, que el modo tojolabal de ver, vivir, nombrar y de conocer el mundo supone el reconocimiento de que todos (y todas) somos sujetos, iguales e interdependientes en lugar de la dependencia y la sumisión; y por tanto, la trascendencia de la comunicación dialógica que apela a la capacidad de decir, escuchar, entender y respetar, que da sentido a la lucha por la dignidad y a la comunidad de consenso en la pluralidad de sujetos con corazón, diferentes y complementarios a la vez. En este sentido, el fundamento de la comunidad nosótrica se basa en el corolario de la intersubjetividad: Todos somos responsables de los unos de los otros.

De acuerdo con Tapia (2018), el pensamiento “nosótrico” es de gran importancia política para las mujeres indígenas, 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 zona Selva Norte, este nosotros-comunidad se arraiga en una racionalidad epistemológica intersubjetiva, donde el profundo sentido del respeto debe concretarse en acciones para el *engrandecimiento del corazón*. Ello plantea una reflexión particular ante la innegable degradación biocultural actual que las mujeres denuncian y desde todas las *actividades* que ellas realizan, destinadas a la sostenibilidad cotidiana de la vida y la reproducción física, social y cultural campesina-indígena que incluyen la organización y administración del tiempo, transmisión de la lengua, de los sistemas simbólicos, culturales y normativos.

Como ha sido documentado a lo largo de este capítulo, los planteamientos elaborados por las mujeres indígenas son multidimensionales (Espinosa, 2009) y en la zona Selva Norte 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, ejidal y nacional.

Al respecto, se pudo documentar que en la concepción tseltal, el deber de servir a la comunidad se funda en el *jun pajal o'tanil* (un solo corazón, armonía entre los seres humanos y no humanos), a través de la construcción de la colectividad basada en el pensamiento nosótrico del *c'uxul o'tanil/c'uxat ta co'tan* (el dolor del corazón, todo lo que te pueda pasar me va a doler), del *pat o'tan* (saludo del corazón, agradecimiento) y del *suhtesel o'tanil* (regreso del corazón, perdón y reconciliación).

Con base en lo expuesto hasta ahora, queda claro que el concepto de buen vivir es confrontado desde la realidad patriarcal que permea a la vida colectiva y la situación de género de las mujeres campesinas indígenas. Al respecto, en los colectivos articulados al CDMCH, las mujeres refieren que la vida comunitaria no es plena porque ellas sufren el machismo (*ya xjach xiwel ta c'otan*, cuando empieza a temer mi corazón) y el maltrato

(*uts'inel*) de los hombres, así como la injusticia de las autoridades (hombres) y viven con miedo y con vergüenza (*mel o'tanil*, cuando se altera el corazón).

Desde la interrelación de los procesos sociales y naturales, para hablar del cuidado las compañeras tseltales emplearon los términos *scanantayel* y *c'uxubtayel*. El primero puede ser comprendido como sostener, vigilar, mirar, proteger y hacerse responsable de alguien; el segundo también remite a los aspectos subjetivos fundamentales (colectividad, sabiduría de los pueblos, valores y principios) para establecer relaciones de respeto y cuidado, sin embargo, también se comprende como reparar, hacer que sane o que se recupere aquello que ha sido dañado. Con base en ello, las compañeras en los colectivos cuestionan las contradicciones entre la concepción del cuidado y las prácticas que dañan a la sagrada *Madre Tierra*, incluidos los programas del gobierno, y plantean acciones para la sanación de la *Madre Tierra*, los bienes naturales y la sostenibilidad de la vida, en su sentido integral y multidimensional. Sobre ello abundaremos en el Capítulo 4.

A partir de lo anterior, es importante señalar que frente a los problemas de la sostenibilidad de la vida (devastación ecológica, la destrucción de las comunidades indígenas y la desigualdad entre hombres y mujeres), las mujeres y sus comunidades viven el reto de dar cuenta del cómo la violencia patriarcal y la injusticia para las mujeres se vive como violencia de género hacia las mujeres y como rompimiento de la cultura nosótrica en el plano familiar y comunitario ejidal y de politizar los principios nosótricos en la construcción de la justicia para las mujeres tseltales de la zona Selva Norte sobre lo que también abundaremos en el Capítulo 4.

3.9 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. 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 y que en cambio sí se junta para las reuniones con los técnicos del Sembrando Vida; del divisionismo en las familias y el ejido, ocasionado por la aceptación (incluso por militantes del Modevite) 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: “*Xolop* [como también se refieren al presidente municipal de Chilón alias *Ts’isim*] es del partido Morena; él está en contra del Modevite, no quiere la lucha en la defensa de la tierra y el territorio [...] sabemos que ya no se respeta el derecho de los pueblos originarios, nuestros usos y costumbres, nos trae otros costumbres y leyes que nos violenta como pueblos indígenas”.

Por su parte, las mujeres presentaron algunas situaciones que violentan la vida de las mujeres y cómo se viven en el cuerpo:

- i) En la cabeza: preocuparse por la familia, la violencia, pensar distinto y no estar bien en la familia (discusiones con el esposo o los padres, problemas en la casa, alcoholismo del esposo o los hijos, la drogadicción), no tener quien ayude en las labores cotidianas, cuando las hijas buscan trabajo fuera y los hijos migran;
- ii) En el corazón: el miedo de no decir todo lo que se quiere expresar para prevenir problemas por lo que el coraje se queda en nosotras mismas;
- iii) En el estómago: no tener fuerzas ni ganas de comer, no comer bien por pensar en los problemas que se tienen;
- iv) La espalda: dolor por tener tantos hijos, el cansancio, y el trabajar más para darle de comer a los hijos;
- v) Dolor en los brazos, en las piernas y pies, en los ojos, la nuca y en los hombros.

A partir de lo anterior también abundaron sobre la violencia del silenciamiento: “el dolor no lo compartimos solo lo tragamos todo, solo 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”; “en la comunidad cuando hay problema también nos afecta, en la asamblea toman acuerdo pero no somos tomadas en cuenta, cuando ya hay problema somos las mujeres que nos afecta en la salud” (julio, 2019). Hacia julio de 2019, en la zona Selva Norte era palpable la preocupación respecto de algunas mujeres que se suicidaron tomando herbicidas.

Como se puede observar, las mujeres vincularon sus reflexiones en torno a la violencia 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”; “Otras nos enfermamos porque no queremos decir lo que sentimos aun cuando tenemos derecho”.

La enfermedad no se reduce al cuerpo físico, sino que abarca su integralidad como mente, corazón y espíritu; así como a las problemáticas derivadas de la degradación biocultural, que ellas enfrentan para realizar su trabajo destinado a la sostenibilidad cotidiana de la vida y a la reproducción física, social y cultural campesina indígena. En la zona Selva, como se ha mencionado, el programa Sembrando Vida que fue aceptado por una fracción del ejido, 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 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 incremento en el consumo de cerveza.



Imagen 8 Taller sobre conservación y germinación de semillas 1.

Imagen 9 Taller sobre conservación y germinación de semillas 2.

Imagen 10 Dinámica de integración a un taller.

Imagen 11 Intercambio de semillas.

Imagen 12 Taller de plantas medicinales

Imagen 13 Altar maya en Agua Dulce Tehuacán.

Fuente: Archivo CDMCH-CESMECA.

3.10 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 (*ch'ich baqu'et*) 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, así como expresadas en las bardas pintadas en las regiones Altos, Norte y Selva, como 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”, “La tierra no se vende, fortalece la vida, sembramos, en la tierra hay árbol”, “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”.

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 (entre estos las movilizaciones en rechazo a la instalación de un cuartel de la Guardia Nacional en tierras del ejido San Sebastián Bachajón), del acoso sexual, la violencia feminicida y del abandono por parte de los hombres cuando forman otro hogar en los lugares

a donde migran. Como tampoco son ajenas a 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, hacia junio de 2020, operadores políticos del presidente municipal de Chilón amenazaron y presionaron a las mujeres para que firmaran en rechazo a los “usos y costumbres” y a favor de la autopista, contra el Gobierno Comunitario Indígena de Chilón.

Cabe recordar que en la zona Selva Norte las mujeres asociaron la certificación neoliberal de las parcelas con la tristeza que les genera que las tierras sean divididas 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; la precarización de la vida, el ya referido deterioro de los bienes naturales (suelos, agua, biodiversidad), la dificultad para realizar los rituales y el cuidado hacia la *Madre Tierra* (ver Capítulo 1); el uso de agroquímicos y fertilizantes y, por tanto, a la forma de producir la milpa y el frijolar; la pérdida de hueseras, parteras y rezadoras (pulsadoras) y por tanto, del conocimiento sobre las plantas alimenticias y medicinales; así como la dificultad para que los hombres las escuchen porque consideran que ellas no tienen por qué decidir sobre estos temas; el machismo palpable en lo cotidiano de la vida cuando el esposo tira el plato de la comida, hay golpes, acoso, abandono y al no 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 2021,¹¹³ 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

¹¹³ 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 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 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 realizan Asambleas del MDT convocadas por el CDMCH, se genera la posibilidad de que a través de la denuncia testimonial, los cuerpos violentados de las mujeres también agrietan 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 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 MDT, 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.¹¹⁴ 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

¹¹⁴ Ver: <https://www.ambulante.org/documentales/koltavanej/>

refieren que encuentran “ánimos y ya no se sienten solas en la lucha y que juntas la fuerza va a ser más grande”.

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, es decir, de una consciente articulación política basada en la erosión y ruptura de las mediaciones patriarcales, pero también feministas, desde y hacia el reconocimiento de la autodeterminación personal de las mujeres indígenas en relación a la *Madre Tierra* y la autonomía política de sus pueblos indígenas, desde sus principios nosótricos organizativos de colectividad.

Capítulo 4

La lucha por la sostenibilidad de la vida campesina indígena al Norte de la Selva Lacandona, Chiapas, México

En este capítulo se analiza 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. Con este propósito, se retoma la reivindicación de las mujeres por una vida libre de violencias y por el amor, respeto y cuidado hacia la *Madre Tierra*, que se concreta en el proceso de subjetivación del derecho a la alimentación sana y la salud física, emocional y espiritual. Se comprende la lucha de las mujeres por la tierra en su sentido profundo como la defensa del sostén de la vida y de la producción diversificada de subsistencia como base de cierta autodeterminación frente al capital, que abarca una concepción del trabajo para la re-producción de la riqueza biocultural que politiza el amor, respeto y cuidados hacia la *Madre Tierra*. Sin embargo, también se abordan 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.

4.1 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 el 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 EZ 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.

Arturo Escobar (2017) nos convoca a debatir sobre qué constituye el pensamiento crítico latinoamericano (PCL) y cuál es su papel en las transformaciones sociales de la actualidad. En principio, Escobar sugiere que América Latina es una región del mundo donde reverberan las contribuciones teórico-políticas para repensar la región como un pluriverso, lejos de toda historia y cultura unificadas; donde los pueblos en movimiento, las comunidades en resistencia y otros movimientos sociales están en la avanzada del PCL cuyas categorías, saberes y conocimientos son de gran relevancia para la reconstitución del mundo ante graves crisis ecológicas y sociales que enfrentamos.

En este sentido, el autor plantea que en la actualidad el PCL constituye el entramado de tres grandes vertientes que tenemos que cultivar, mantener en tensión y en diálogo continuo: el

pensamiento de la izquierda, el pensamiento autonómico¹¹⁵ y el pensamiento de la tierra.¹¹⁶ Así, si bien es imperante reconocer las múltiples contribuciones del materialismo dialéctico y del materialismo histórico (el autor no abunda sobre otras versiones del materialismo que han nutrido a la izquierda, desde la más estructuralista y harneckeriana hasta Gramsci, Lúcahs, Thompson o la escuela de Frankfurt), lo es también reconocer otras formas de pensar la materialidad afirmadas en las luchas por otros modelos de vida; lo cual significa hacer un desclasamiento epistémico que implica atreverse a cuestionar el desarrollo y la modernidad, para abandonar –de una vez por todas- las formas antropocéntricas y toda pretensión de universalidad y de verdad constitutiva de la episteme de la modernidad, incluyendo las categorías del desarrollo, el crecimiento económico, el progreso y el mismo “hombre”.

En este sentido, esta relacionalidad constituye un gran desafío para quienes no fuimos criados en ella, requiere de un profundo trabajo interior personal y colectivo para desaprender la civilización de la desconexión, del economicismo, la ciencia y el individuo; como de atrevernos a cuestionar el desarrollo, el mal llamado progreso y la modernidad, caminando decididamente hacia una nueva era, ecozoica. Es así que, para Escobar el gran desafío para la izquierda y el autonomismo latinoamericanos es aprender a sentipensar con la tierra, por formas culturales matriarcales donde priman la cooperación, el reconocimiento del otro, la horizontalidad y la sacralidad en vez de la agresión, el dominio, la guerra, el control y la apropiación (Von Werlhof, 2015 en Escobar, 2017).

¹¹⁵ El pensamiento autonómico ha sido la bandera de lucha de movimientos que enfatizan la reconstitución de lo comunal como pilar de la autonomía, donde la territorialidad es clave frente a la profundización de la ocupación ontológica por los extractivismos de todo tipo y por la globalización neoliberal. La comunalidad es una categoría central en la vida de muchos pueblos y continúa siendo su vivencia o experiencia más fundamental; constituye el horizonte de inteligibilidad de las culturas de la América Profunda para su acoplamiento estructural exitoso con sus entornos más globalizados, donde aquello que emerge son verdaderos mundos relacionales, donde “prima lo comunal sobre lo individual, la conexión con la Tierra sobre la separación entre humanos y no-humanos, y el buen vivir sobre la economía” (Escobar, 2017: 65-6).

¹¹⁶ El pensamiento de la tierra es la cosmoacción de muchos pueblos indígenas centrada en la defensa del territorio y en sus planes de vida, alude a los movimientos que abanderan la reconstitución de mundos centrados en la conexión indisoluble de la comunidad con la Tierra y con todos los seres vivos; se trata de un pensamiento cosmocéntrico que establece una relacionalidad entre la tierra y los pueblos “que subyace los tejidos y entramados que conforman la vida, aquel que sabe, porque siente, que todo el universo está vivo, que la conciencia no es una prerrogativa de los humanos sino una propiedad distribuida en todo el espectro de la vida” (Escobar, 2017: 69), expresados en el arte, los mitos, las prácticas económicas y culturales concretas, así como en las luchas territoriales y por la defensa de la Pacha Mama, donde el territorio es el espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los espíritus.

Como se observa en el Capítulo 3, el trabajo a partir de la noción de *sc'ulejal bahlumilal*, entendida como riqueza de nuestros pueblos y herencia de nuestras-os ancestros-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,¹¹⁷ 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 visto en el Capítulo dos, 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

¹¹⁷ Degradación actual de las montañas, ojos de agua y suelos, la escasez o pérdida de plantas alimenticias o medicinales y animales silvestres, el uso excesivo de agroquímicos y la parcelación de la tierra, así como las dificultades que ocasionan las plagas de la roya y la gusana ciega en la producción de café y de la milpa.

mujeres; para estar unidos hombres y mujeres (un solo corazón), para tener fuerza y caminar en igualdad con los hombres, como 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 ancestros-os, afín a los principios y técnicas agroecológicas.

4.2 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 socio ambiental 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 considero nos brinda elementos para abordar el proceso de la Selva Norte de Chiapas desde la multidimensionalidad del cuidado y 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 a 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 aquí 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;¹¹⁸ 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

¹¹⁸ 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.

(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).

Lo anterior ha sido conceptualizado como el conflicto capital-vida (Pérez Orozco, 2014), que a diferencia del conflicto entre el capital y el trabajo refiere a la contradicción estructural e irresoluble entre el proceso de valorización de capital y el proceso de sostenibilidad de la vida humana y no humana. En este sentido, desde los criterios éticos y políticos de universalidad y singularidad (diversidad humana y biológica), es importante comprender a la economía como un subsistema abierto dentro de un ecosistema finito que la contiene, así como visibilizar y construir de otro modo la condición de vulnerabilidad y eco/interdependencia en su sentido material, subjetivo y afectivo que posibilitan la vida humana y no humana, misma que aun cuando sometida a sus dictámenes, se resuelve fuera del mercado como trabajo no remunerado.

Ante la agudización del conflicto capital-vida al grado de una crisis civilizatoria, la sostenibilidad multidimensional de la vida constituye un marco analítico sobre cómo el sistema capitalista sostiene o ataca la vida y de qué vida se trata, así como un marco político centrado en criterios éticos y normativos situados en procesos territorializados que de formas específicas discurren sobre la vulnerabilidad y eco/interdependencia de la vida humana y no humana. Bajo estos términos, el buen vivir “Ha de ser una noción que responda a las condiciones básicas de la existencia de vulnerabilidad, interdependencia y ecodependencia; que tenga una comprensión multidimensional del bien-estar y entienda que este es una experiencia encarnada, pero siempre vivida en colectivo; que respete dos criterios éticos irrenunciables: universalidad y singularidad.” (Pérez Orozco, 2014: 229).

En este sentido, con base en lo desarrollado en el Capítulo 3 de esta tesis, podemos referir que frente al ataque neoliberal que reafirma la noción hegemónica de la vida basada en una epistemología heteropatriarcal, antropocéntrica, androcéntrica y neocolonial, encarnada en el sujeto blanco, burgués, varón, adulto cuya autosuficiencia se realiza en el mercado; los cuerpos subalternizados, en particular de las mujeres tseltales, dominados por la explotación, la aniquilación y la opresión impuestas por el capitalismo/patriarcal/colonial, germinan la

semilla de una epistemología crítica, en el marco del trabajo político en torno al buen vivir en comunidad con respeto hacia las mujeres y hacia la *Madre Tierra*.

En la zona Selva Norte, esta subjetivación política basada en el complemento y las contradicciones del derecho positivo, consuetudinario y autónomo, construye el conflicto socioambiental a partir de las amenazas o problemas que constituye el cercamiento y/o degradación de las condiciones materiales, subjetivas y afectivas de sus vidas como mujeres o de sus familias y el ataque a la vida en su sentido multidimensional y holístico para ponerlas al servicio del proceso de valorización del capital.

Este conflicto social tiende a presentarse como una *crisis ecológica, de reproducción social y política* (público-estatal-comunitaria) en general territorializada en el ámbito comunitario-ejidal, no obstante que se desborda fuera de éste en algunos procesos y momentos. 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 (producción-reproducción, cultura-naturaleza, economía-política, que incluye la autonomía personal y colectiva).

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. De acuerdo con Wendy Harcourt¹¹⁹ es importante reconocer el cuidado como un poderoso concepto ético y político también su potencialidad como responsabilidad común, capacidad creativa y actividad colectiva esencial y reparadora de la vulnerabilidad y la eco/interdependencia de la vida humana y no humana.¹²⁰ Visto así, desde un enfoque 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.

¹¹⁹ 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.

¹²⁰ Denominada de diversas maneras, como «cuidado», «trabajo afectivo» o «subjetivación», esta actividad forma a los sujetos humanos del capitalismo, sosteniéndolos como seres naturales personificados, al tiempo que los constituye en seres sociales, formando su *habitus* y la sustancia socioética, o *Sittlichkeit*, en la que se mueven. En las sociedades capitalistas, buena parte de esta actividad, aunque no toda, se efectúa fuera del mercado, en las familias, los barrios y en toda una hueste de instituciones públicas, incluidos colegios y guarderías; y buena parte de ella, aunque no toda, no adopta la forma de trabajo remunerado.

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. Lo anterior abarca la transformación de nuestra concepción del trabajo de cuidados a partir del entendimiento de sus diferentes tipos y significados en el contexto de cada lugar y la generación de alternativas más allá de las formas occidentales. Esto implica el cambio de nuestro sentido de lo racional para reconocer lo espiritual y la agencia de los seres no humanos, así como otras formas de concebir, respetar y cuidar el ambiente, es decir, la pluriversidad. En esta travesía, las luchas que politizan perspectivas comunitaristas del cuidado son más radicales y holísticas, y se sitúan en la economía local y regional en cuanto creación de relaciones sociales antagónicas en diferentes niveles y escalas, por ejemplo, alrededor del cultivo agroecológico, la salud-enfermedad y la alimentación sana.

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 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.

4.3 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 reparación 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	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Estar en resistencia; organizarnos en un colectivo, ayudarnos entre nosotras. ▪ 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. Concientizar a otras autoridades como el comisariado ejidal sobre el derecho de las mujeres. ▪ Reconocer a las mujeres como ejidatarias, que tengan cargos ejidales. ▪ 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. ▪ Entrar a la asamblea, participar y ser escuchada. Llevar la palabra a las comunidades; caminar para conocer/informarnos; dar voz a las jóvenes y a las niñas.
Ecología de la Tierra	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Sentir desde el corazón, buscar el engrandecimiento del corazón (<i>xmuc'ub co'tantic</i>), buscar una buena vida (<i>slejel yachil cuxlejaltic</i>). ▪ Pedir permiso y perdón a la <i>Madre Tierra</i> porque nos alimenta. Armonía con la <i>Madre Tierra</i>, agua limpia, muchos árboles, mucha agua, muchos animales, sembrar árboles para que haya agua y no sequía. ▪ Educar a los hijos para el respeto y valor de lo que tenemos.
	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Defender nuestras tierras tomando en cuenta los derechos de las mujeres. ▪ Respeto entre mujeres y hombres (<i>ich'el ta muc'</i>), caminar parejo hombres y mujeres (<i>pajal ants winiquetic</i>). Que se respete nuestra palabra; así como estamos defendiendo nuestra tierra así debemos defender nuestros derechos como hombres y mujeres que somos iguales. ▪ 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. ▪ Respetar los manantiales, los lugares sagrados, <i>Ajawetic</i>, dueños de la tierra. Cuidar el río y respetarlo porque si no se seca o se apaga. No reírse ni burlarse de los Principales. Fiestas, ceremonias, ofrendas, lugares sagrados.
Reproducción social	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Sin enfermedades como cáncer o diabetes. No perder las formas tradicionales de curarse y el uso de medicina tradicional. Parteras. ▪ Sin violencia, feminicidios, trata de personas, ni abuso sexual; con respeto entre hombres y mujeres, niños y ancianas
	<ul style="list-style-type: none"> ▪ 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 <i>te jme'jtatic</i>. Mucha cultura (lengua, vestimenta, educación, música, baile). Fiestas tradicionales (respeto a nuestros difuntos, Corpus Cristi, Santa Cruz). Adorno de la iglesia, Altar Maya. Siembra del <i>jNantic ixim</i> o <i>Madre del Maíz</i>. ▪ Trabajo común. ▪ 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 <i>Madre Tierra</i>, sin agroquímico. ▪ Sembrar árboles por nosotros mismos y no por proyectos de gobierno (Sembrando Vida). Intercambio de alimentos, compartir pinole, <i>pats'</i>, tamalito, tostadas, atole, tomate, elote tierno. ▪ 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; de identidad colectiva 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/ reparación 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.

4.3.1 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, 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'el* y de *chalum* que da un fruto que comen sus hijos; 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”.

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 se 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”.

Coincidieron con las compañeras tseltales de la zona Altos Llanos en cuanto a que los manantiales son de lo más indispensable que les han heredado sus ancestros, quienes también les enseñaron a respetarlos porque son sagrados para la vida; aunque muchos se encuentran en riesgo por la deforestación.

Ya en el Encuentro Amor, Cuidado y Derechos de los Pueblos sobre su Patrimonio Biocultural las compañeras de Coquilté del ejido de San Sebastián Bachajón, abundaron en la lucha que iniciaron en el año 2016 por el Gobierno Comunitario Indígena a nivel municipal. Ahí denunciaron que el proceso jurídico, entonces el peritaje antropológico, estaba frenado desde junio de 2019 –y aun a la fecha– por las amenazas y presiones directas del presidente municipal y el comisariado ejidal oficialista hacia los agentes rurales (apoyo para vivienda, revestimiento de carreteras, agua potable, luz) y a las mujeres para firmar un documento en rechazo a la elección de las autoridades municipales por usos y costumbres (Gobierno Comunitario Indígena de Chilón) y en favor del sistema de partidos políticos, para imponer la súper carretera San Cristóbal-Palenque, así como para el rechazo a las organizaciones no gubernamentales, a los jesuitas y el Modevite:

“nos están difamando de que no queremos progreso [...] Dicen que vamos a tener trabajo, pero sabemos que vamos a ser mano de obra barata. [...] Nuestra lucha tiene fundamento en la Constitución”; “somos un ejido que hemos mantenido la lucha desde hace muchos años y quieren desorganizarnos. Nuestro ejido es muy grande, nos reunimos en tres centros: El centro *Ahlan Sac hun* y *Ch'ich'* estamos juntos y Bachajón están solos, ellos están en contra de nosotras”.

Esta denuncia también fue hecha por las compañeras del Colectivo *Y'etal Witz* de Tim, quienes expresaron la preocupación que había en el ejido porque el comisariado ejidal “está con el mal gobierno y quiere aceptar muchos proyectos que van a afectar a nuestras tierras y quieren despojarnos de nuestros bienes. Como parte de la defensa nombramos a un compañero [como comisariado no oficial] que está en la defensa de la *Madre Tierra*. Queremos que nos apoyen y nos aconsejen sobre esta problemática”.



Imagen 14 Las riquezas que nos heredaron nuestras-os ancestas-os, Coquilte'el y Tim.

Imagen 15 Las riquezas que nos heredaron nuestras-os ancestas-os, Agua Dulce T.

Imagen 16 Las riquezas que nos heredaron nuestras-os ancestas-os, Peña Limonar.

4.3.2 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 reparación 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: 273) 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 comunitarias¹²¹: “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” (notas de campo, agosto 2019) 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 reparar las condiciones que sostienen y reproducen la vida.

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.

¹²¹ 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 tseltal 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”.

4.3.3 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 y descrito en los Capítulos anteriores 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]” (notas de campo, 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 (notas de campo, agosto de 2019).

“Yo tengo cargo en la Misión y voy a las capacitaciones que nos dan sobre la *Madre Tierra*, de cómo respetarla, pero 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” (Compañera de Coquilte’el, noviembre 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” (Compañera de Peña Limonar, 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” (Compañero de Peña Limonar, notas de campo, agosto 2019).

4.4 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 en Selva y Norte, desde diciembre de 2019 se venía haciendo 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 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.,¹²² 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.¹²³

Este trabajo permitió al menos, delinear dos estrategias de acción política colaborativa: 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. Esto debido 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. 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 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.

¹²² 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.

¹²³ 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*.

4.4.1 Plantas medicinales y salud física, mental y espiritual

Cuando se acordaron las fechas para los talleres sobre 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; 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 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 el incensario para limpiar cada espacio del Altar, 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 17. 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 tseltal entre la maestra Lucia 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” (maestra Lucia).

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 e particular entre las compañeras de los colectivos y la maestra Lucia, a veces en tseltal 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.

Entre las enfermedades y los malestares mencionadas por la maestra Lucia 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–, comprendiendo por ello 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”.

La maestra Lucia 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 dice 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”
(maestra Lucia)

Las compañeras de los distintos colectivos expresaron su agradecimiento y del cómo lo compartido les engrandece el corazón como mujeres también 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 todos los 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 Lucia 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. Ello puede permitir 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 integral.

Si consideramos que en la región el uso de las plantas medicinales suele cuestionarse como una práctica de brujería por lo cual no siempre se encuentra una apertura a hablar sobre el tema, es relevante el proceso descrito como impulso colectivo a la reapropiación del territorio, a través de la revaloración de las plantas medicinales y los conocimientos asociados. En el mismo sentido, uno de los retos es construir un enfoque que integre la perspectiva médica de la maestra Lucia 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.

4.4.2 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 y tseltal, 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 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*) porque Dios 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 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 se concibe que las plantas tienen su espíritu y la sagrada *Madre Tierra*, sostiene los procesos de la vida; y 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.

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, que vinieron desde las-os ancestros-os “aunque hay algunas que ya no existen es necesario que no se acaben”; y para que sigan teniendo vida se deben compartir con todo 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”.¹²⁴

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 y en particular del suelo que es como el estómago de las plantas; de ahí que reconociendo que el suelo está vivo y es ahí donde se deterioran los materiales orgánicos, 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 de los tubérculos, como la malanga, macal, yuca, chapay, madre del maíz, raíz del plátano, caña, la cueza del chayote, en particular en tiempos de escasez de alimentos.

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; 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.

¹²⁴ En Agua Dulce las mujeres ch’oles sostuvieron la postura de que siempre va a haber semillas: “si se acaban vamos al Lacandon, no se acaban, hay semillas que se reproducen solas”; lo que generó un debate con el equipo facilitador que tenía una postura diferente. Las mismas compañeras ch’oles señalaron que la chicoria ha dejado de crecer y “un frijolito que es como arroz” que ya han dejado de sembrar por decisión, al cambiar sus hábitos alimenticios.

Un aspecto importante que acompañó el trabajo fue el intercambio simbólico que acompaña 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 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 mi trabajo de campo, ellas organizaron ceremonias y comidas en agradecimiento a Dios, a la *Madre Tierra* y a nosotros 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.” (Irene, Peña Limonar, febrero 2021)

4.5 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 reparación de la tierra y 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 un clima cultural 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 con quienes hemos llevado a cabo la investigación, 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 juarización de México,¹²⁵ 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

¹²⁵ 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.

cual el Estado y sus comunidades han organizado y reorganizan 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.”¹²⁶

En las palabras anteriores como a lo largo de la tesis, 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. Por ello, en los últimos meses, el actual equipo del CESMECA¹²⁷ nos hemos dado a la tarea de reflexionar sobre la experiencia de incidencia investigación en la zona Selva Norte de Chiapas. 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.

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 para relacionarse con las personas, con lo comunitario.

¹²⁶ Compañera de Sbelal Kuxlejalil A.C. -Camino para el Buen Vivir, en lengua maya tseltal-, en el Segundo Encuentro en Defensa del Territorio y la Libre determinación, Ocosingo, Chiapas, 17 de enero de 2020.

¹²⁷ Mercedes Olivera Bustamante, Mauricio Arellano Nucamendi y Reybel Pérez Cruz con la participación especial de Blanca Luz Álvarez Hernández y el acompañamiento de Teresa Villalobos Nivón.

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 no toman en cuenta nuestra grandeza, a nuestra forma de ver y relacionarnos con el mundo (no hay *ich'el ta muc'*), no hay una vida armónica 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, que se revelan a través del sueño (de cómo se muestran *te Ajawetic* de las cuevas, ojos de agua o montañas), sus interpretaciones y accionares en un mundo cambiante; de complementariedad, tensiones y antagonismos como posibilidad de cuestionar el orden social y de pensar la relación con el cosmos de una forma emancipatoria, de libertad de ser relacionada con la integralidad de la vida, que no se reducen a ni se agotan en los fundamentos teológicos ni sociológicos (occidentales) aun cuando se pretenden liberadores.

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 reparación, para el engrandecimiento del corazón, es decir, la dignificación de la persona.

Retomando a Arturo Escobar, 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 cosmo-sentir/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. En un taller sobre tenencia de la tierra se hablaba del derecho de las mujeres a la tierra, también de la tenencia familiar. Ahí, se encontraba una compañera a quien su hermano le quitó tierras y apenas pudo conservar una parte del solar. Otra compañera dijo que también le había pasado que su hermano se quedó con las tierras de cultivo y ella con el solar aunque, a diferencia de la primera, que buscó por varios medios recuperarla, expresó: “nosotras las mujeres con que tengamos un lugar para vivir y sembrar un poco, está bien”. Con base en ello, señalamos que en las costumbres contrarias al tomar en cuenta la grandeza de las mujeres, se construye la mediación capitalista colonial patriarcal.

Conclusiones

Pocos días antes de escribir estas conclusiones, se ha hecho pública una crisis interna, laboral y política, entre las socias y el equipo político operativo del CDMCH, que por el momento en que se suscita, al teclear estas líneas, no es pertinente de detallar aquí. Confío en que esta crisis pueda superarse de conformidad para todas las partes y que el CDMCH, como proyecto político feminista, pueda ser replanteado y sostenido, no cerrado temporal ni definitivamente. La misma Misión de Bachajón enfrenta una situación tensa en cuanto a su base eclesial y las mujeres y hombres que sostienen su trabajo pastoral, el Movimiento en Defensa de la Vida y del Territorio, 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. Este es mi caso como doctorando del posgrado en Desarrollo Rural.

En este sentido, otros actores externos son el Estado mexicano o el actual gobierno de López Obrador y la reciente polarización intracomunitaria por la creciente hostilidad y disputa territorial por parte del crimen organizado, que abarca el control de los cargos de elección popular y que ha derivado en la aceleración e irrupción del ralentizado y clandestino proceso de conformación de grupos de autodefensa (por ejemplo El Machete en Pantelhó) en un contexto que el EZLN ha calificado como inminente guerra civil, 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.¹²⁸

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 a aquellos actores políticos al final externos, con quienes se llevan a cabo ciertas alianzas 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 liberadora, los organismos

¹²⁸ Henríquez, Elio (17 de diciembre de 2021). Oxchuc: más que tres nudos. *Cuarto Poder*.

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 que me genera la experiencia de investigación en la que se inscribe mi estudio doctoral 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 tesis 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.

Regresando al punto planteado al inicio de la tesis 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, la tesis 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 tesis nos hemos planteado tres preguntas centrales, a saber ¿Qué elementos van configurando 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 van transformando y construyendo 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?

La investigación doctoral ha 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 liberadoras.

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 sustentabilidad de la vida en la que se articulan distintas dimensiones.

Quizá, una de las conclusiones más importantes de la tesis 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 tseltal, 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 vivirnos 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 de terminar la tesis, y sin duda, se hace parte de un enfoque de investigación que puedo decir, he venido desarrollando y desarrollaré 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.

Arellano Nucamendi, Mauricio (2009). *La identidad territorial en Benemérito de las Américas. Aproximaciones para comprender la problemática social y ambiental de un ejido en la subregión Marqués de Comillas, Chiapas* [Tesis de licenciatura en Antropología Social no publicado], Universidad Autónoma de Chiapas-Facultad de Ciencias Sociales.

Arizpe, Lourdes (1986). "Las mujeres campesinas y la crisis agraria en América Latina", En *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, N°. 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, N°. 3, 1989, págs. 3-10

Bartra, Armando (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.

Bonfil, Guillermo (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 (2001). *Fray Pedro Lorenzo de La Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*. México: Biblioteca popular de Chiapas/Gobierno del estado de Chiapas.

De Vos, Jan (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.

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.

Esteve, 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 (2016). “Las contradicciones del capital y los cuidados”, En *Cuadernos Rebeldes*. New Left Review (edición española). Número 100, septiembre/octubre, 2016, pp. 111-132.

Nancy Fraser (2014). "Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo". *New Left Review* (86), mayo - junio 2014, pp. 57-76.

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

Fenner, Justus (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.

Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-centricas*. Madrid: Traficantes de sueños.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (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. Descentrando 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.

J. Kathryn Josserand y Nicholas A. Hopkins. (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/94017es/94017esJosserand01.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, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI Editores/UNAM.

Lenkersdorf, Carlos (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 hermenéutica 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. En 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.

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.

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 tzeltales*. México D. F.: FCE.

Rello, Fernando (1976). “Modo de producción y clases sociales”. En *Cuadernos Políticos*, num. 8, México.

Registro Agrario Nacional

Fuente: 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 bizarras.

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 Márgara Millán (2010). *Des-ordenando 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/>

CDMCH (2017). *Propuesta de tenencia y usufructo familiar de la Tierra. Fortalezcamos 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=NORMLEXPUB: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 PROCEDE 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/unpfii/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). Pronunciamento del Padre José Avilés, SJ. NOVIEMBRE 19. Disponible en: <https://modevite.wordpress.com/tag/defensa-madre-tierra/>