

*Autonomía, socialización y comunidad tseltal**

Antonio Paoli**
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México

* Este artículo es parte del libro *Autonomía educación y lecil kuxlejal*, que el autor ha venido trabajando gracias a la colaboración entre el Programa Interdisciplinario de Investigación y Desarrollo Humano de la UAM en Chiapas y el Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada de Ocosingo, Chiapas.

** Profesor investigador del departamento de Educación y Comunicación y de la Maestría en Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
Correo electrónico: apaoli@cueyatl.uam.mx

Resumen

Se caracteriza a la autonomía entre los *tse/tales* en el estado de Chiapas, México y se muestran algunas pautas fundamentales de socialización e integración social tradicional. En este artículo se presenta a modo de hipótesis algunas tendencias sobre la ruptura de formas ancestrales de integración y solidaridad. Nos aproximamos a su lengua, su organización social y su historia política. Las tres dimensiones son complementarias, ya que pretendemos ubicar al lector en una amplia perspectiva para que desde ella se comprenda la socialización y así entender la integración social y algunas de sus grandes rupturas. Tratamos de presentar una introducción a su autonomía, principalmente la pequeña comunidad y la *comarca india* o *comunidad de comunidades*, pero se apunta también a lo familiar y al pueblo indio.

Palabras clave

Autonomía
Comunidad
Socialización
Comarca india

Abstract

In this work, autonomy among the Tseltal in the state of Chiapas, Mexico is characterized, identifying some of the basic traditional socialization and social integration models. A hypothesis is presented regarding trends in the rupture with traditional ancestral forms of integration and solidarity. We approach the issue through Tseltal language, social organization and political history as three complementary dimensions. The reader is given a broad perspective of socialization, in order that social integration and its most important ruptures may be understood. For the most part, two levels of autonomy are considered; the small community and the "Indian region" or "community of communities". The family level is also discussed.

Key words:

Autonomy
Community
Socialization
Indian region

La comunidad

En cada una de las pequeñas comunidades *tse/tales* tradicionales el caserío sigue patrones dispersos de asentamiento. Las casas normalmente tienen un cuarto y una cocina. A los alrededores de las casas hay animales domésticos sueltos, podemos encontrar en las calles y montes a las gallinas con sus pollitos o los cerdos con sus crías, los caballos, las vacas y también los animales montaraces. Todos ellos son bienes que se mueven por la tierra: perros, gallinas,

guajolotes, cerdos, puerco espines, tejones y una inmensa cantidad de animales que enriquecen el *kuxlejal* (la vida), pero también la contaminan. Muchas familias suelen cultivar un pequeño huerto alrededor de sus casas; del cual se encarga la *yajual na* (la ama de la casa).

Cada familia tiene su solar y su parcela. La gran mayoría de las parcelas agrícolas no están perfectamente definidas y deslindadas; lo que sí se define con toda precisión es dónde tiene cada familia su casa y su solar, dónde su cafetal y su potrero; potrero que con frecuencia comparte con



Foto: Antonio Paoli

otros miembros de la comunidad. En muchos lugares cada año definen dónde tendrán ese año su milpa cada familia aunque este mecanismo no deja de causar conflictos en diversas comunidades debido a los criterios para precisar el lugar y la extensión de las mismas.

Podemos ver que la gran mayoría de las comunidades *tse'tales* tienen terrenos que pertenecen a la comunidad y a los que normalmente todos los vecinos del paraje tienen acceso para cortar leña, cazar, pescar, recoger verduras silvestres, hierbas medicinales y otros recursos.

Los jefes de familia, apoyados por sus hijos, siembran sus milpas y sus frijolares, algunas veces también sus hortalizas y con frecuencia árboles frutales. En las tierras bajas cultivan platanos y cafetales en lugares relativamente cerca de su caserío disperso donde algunos establecen potreros. Estas actividades agropecuarias constituyen la base económica de la comunidad. De esta producción saldrán los recursos para la subsistencia familiar, para los servicios a la pequeña comunidad: ya sea para arreglar la iglesia, colaborar en la fiesta, realizar una obra pública o para alguna otra cuestión que se acuerde colectivamente. Esta colaboración constante en diversos trabajos de la vida comunitaria dan a sus participantes un fuerte sentido de pertenencia.

Entre los *tse'tales* quien desempeña algún cargo, así como quien presta algún servicio, no cobra. Más bien con frecuencia tiene que pagar, y a veces grandes cantidades. Personalidades con prestigio suelen ser llamados a desempeñar cargos en el poblado principal de la comarca, éste es un honor por el que muchas veces el elegido tendrá que pagar caro y trabajar mucho. La tradición en diversas comarcas es que la pequeña comunidad

se encarga de mantener las siembras de quien va al pueblo principal para ejercer un cargo importante. Cada uno de los hombres trabajará gratuitamente en la milpa de ese servidor público a fin de que su familia pueda alimentarse normalmente.

En el seno de la pequeña comunidad sistemáticamente se intercambian servicios dirigidos por personas con autoridad moral, gente que ha servido y ha pagado por servir. Acerquémonos a este conjunto de familias campesinas hablantes de la lengua *tse'tal*, a quienes su producción les permite ser relativamente autosuficientes pero también pobres.

Acuerdo comunal y autonomía

En la pequeña comunidad normalmente se toman acuerdos por consenso. El consenso supone que la palabra dada en asamblea es un compromiso de honor. La asamblea se convoca por alguien que tiene un cargo directamente relacionado con el tema para el que se cita.

En diversas comunidades aún se acostumbra guardar silencio una vez que la asamblea está reunida, al parecer hace varias décadas ésta era una práctica regular en todas las comunidades *tse'tales*. El silencio colectivo es como un acto que *ch'ultes te stsoblej* (santifica su reunión).

El o los convocantes hacen una propuesta al colectivo. Los representantes de cada una de las familias, normalmente varones casados, discuten la cuestión. Quien está de acuerdo con una propuesta da sus argumentos o, dicho en una traducción más cercana a lo literal, sus direcciones a la palabra (*tij ta k'op*). Varias personas que están de acuerdo pueden hablar simultáneamente. Quienes no están de acuerdo guardan silencio. Nadie los interpela directamente, pero sí de manera indirecta. Cuando se da el caso, normalmente se escucha:

Kopojanik apisilik, ma ja nax che oxeb. Apisilik, ta komon. Komon k'op ya sk'an.

(Hablen todos, no solamente dos o tres. Todos, en común. Se necesita de la palabra común).

El consenso se alcanza cuando todos dan su palabra y coinciden en una resolución. Esta palabra

de la comunidad normalmente tiene cierto carácter sagrado. La autoridad de alguien con cargo consiste en su capacidad para convocar a la comunidad en asuntos de su competencia, en su habilidad para lograr acuerdos y para hacer que se cumplan.¹

Estos acuerdos son las claves de la estructuración y la reestructuración de la comunidad. Podríamos decir que son las pautas “jurídicas” fundamentales y están dadas en los acuerdos y en los procedimientos legítimos para llegar a ellos. Esto es *ay ku'untik* (lo que es nuestro), lo que *kocheltik* (la entrada nuestra o nuestro derecho). Estas palabras se refieren tanto a un derecho como a una obligación.

Con los acuerdos definen y redefinen normas locales de cooperación e integración social. Los miembros de la comunidad se necesitan los unos a los otros: reciben y otorgan servicios constantemente, servicios que están orientados por las resoluciones de asamblea.

Kochelin jbahtik:

Te sk'op yu'un te comonal ya yabey sna ta lek te ayuk wen chahpajel ta spasel te a'tel, te ja yal te kochelin jbahtik ya x bojotik ta pasel te ka'teltik ta komon.

(La palabra de la comunidad da a saber de manera bien orientada que hay un buen arreglo para hacer el trabajo. Nos dice que de manera autónoma que vamos a realizar nuestro trabajo comunal).

Detengámonos en estas palabras *kochelin jbahtik*.

OCHEL es el verbo intransitivo entrar, al que se le ha antepuesto un posesivo de primera persona mediante el prefijo k, que se usa antes de vocal, y el sufijo nominalizante in; con estas partículas se ha transformado al verbo ‘entrar’ en algo así como ‘mi entrada’.

Al agregarse la palabra *jbahtik* a continuación, se define a un sujeto colectivo que se interdetemina, un nosotros intersubjetivo e incluyente. Ellos, el colectivo, son los dueños de la acción.

JBAHTIK es difícil de precisar, supone la acción intersubjetiva de un nosotros en el que cada uno se autotransforma y transforma a los otros, y esto lo hacen todos a la vez. La palabra está formada por tres partículas: ***j-bah-tik***.

J: es un pronombre personal que indica primera persona y se usa antes de consonante;

BAH: significa lugar sobre del cual se actúa,

TIK: es un nosotros inclusivo, ya que en *tselta* existe también un nosotros excluyente de alguien.²

La expresión ***kochelin jbahtik*** significa que todos y cada uno de nosotros influimos en todos los demás y en nosotros mismos en el contexto de nuestra interioridad colectiva interdeterminante, que nos influimos intersubjetivamente.

Quizá la palabra ‘autogestión’ se aproxima a este sentido. Los *tseltales* también suelen usar el concepto ***jtukelin jbahtik***, aquí la palabra ***tukel*** significa ‘solo’ y esta expresión significa que actuamos por nosotros mismos o nosotros solos.

Éstas son expresiones que se usan con frecuencia en el lenguaje cotidiano. Puede decirse también ***yochelin sba*** (por sí mismo, o desde su interioridad de él). Este concepto traducible por autonomía, puede aplicarse a un individuo o a una sociedad.

La palabra comunal ya es palabra de todos y mientras este consenso no se haya logrado no se puede tomar una resolución. De esta manera se auto define operativamente un nosotros que será ratificado con el trabajo colectivo. Esta doble condición de acuerdo y realización de lo acordado constituye el eje articulante de la comunidad. Cuando esto se logra plenamente la gente dice ***jun nax ko'tantik*** (somos un solo corazón).

Frecuentemente los maestros o cualquier funcionario público que llega a una comunidad trata de presionar a la gente para que vote y se tome una decisión por mayoría, sin darse cuenta que está violando una regla fundamental que preserva a la comunidad.

Autosubsistencia socialización y comunidad

El policultivo de la milpa normalmente es la base económica más importante de la familia y de la comunidad, aunque siempre se requieren de otras fuentes de ingreso como son otras actividades agrícolas, principalmente el cafetal y el frijolar; a través del primero obtienen ingresos monetarios, el segundo es un complemento alimenticio frecuentemente necesario. También es importante la recolección de plantas silvestres. Las aves de corral, los cerdos y eventualmente otros animales que son

otra base del sustento, un medio para ahorrar y afrontar emergencias. La caza y la pesca constituyen otro apoyo, que en ocasiones es básico. El trabajo jornalero y las artesanías suelen ser otras alternativas económicas, a veces indispensables para el sustento familiar y el servicio de la comunidad.

Los ingresos en dinero normalmente se usarán para comprar productos como machetes, ropa, zapatos, jabón, sal, azúcar, pastas, aceite, aparatos eléctricos y electrónicos. Estos artículos, y muchos más, ya forman parte del consumo regular y hay pequeñas tiendas privadas —normalmente propiedad de miembros de la misma comunidad—, en las que se pueden adquirir. Los ingresos en dinero son necesarios para obtenerlos. Esto supone una entrada cada vez más importante al mercado. Todos estos bienes les atraen mucho, aunque se saben en grave desventaja para entrar plenamente al mercado. Su producción de autoconsumo los protege. El acceso a la tierra, paradójicamente, les permite la entrada a este mercado y los protege de él.

Normalmente hay un conjunto de costumbres propias de cada lugar que autorizan o condicionan los modos de usar los terrenos comunales para la explotación de las parcelas, los bosques, ríos y otros recursos de propiedad comunal.

Modernización de la agricultura y ruptura de diversos sistemas de socialización

Las semillas híbridas que se han promovido en diversas comunidades han fracasado en su mayoría. La simiente de los ancestros, de los *jMe'jTati* se prefiere casi siempre y se considera superior. Sin embargo, en diversas comunidades ya se siembran maíces híbridos, que tienden a cambiar mediante la polinización al maíz de los ancestros, con la consiguiente pérdida de autonomía productiva, ya



Foto: Antonio Paoli

que con estas variedades se hace necesaria la ayuda técnica, la compra anual de la semilla y de otros insumos.

Por otra parte el uso de agroquímicos, y especialmente de herbicidas han modificado diversos patrones de integración y procesos de socialización importantes. Ya que tradicionalmente un mecanismo fundamental de socialización era llevar a los niños varones a la milpa. Hoy esa práctica tiende a desaparecer con la tendencia a generalizar los herbicidas y el Gramoxone en particular, ya que se considera muy dañino para la salud y prefieren no exponer a los niños. Además, estas prácticas tienden a eliminar las principales fuentes de hierro de las familias *tsettales*, que provenía del policultivo de la milpa que ahora tiende a convertirse en monocultivo. Con esto la integración familiar también se ve afectada ya que una función importante del trabajo de la milpa era que el papá traía todas las tardes del trabajo algo para comer: *ch'um* (calabaza), axinté (mostcilla), o diversas variedades de *itajetik* (verduras) o camotes y hongos.

Describamos algunos elementos claves de la socialización tradicional en la milpa para visualizar estos procesos de ruptura ocasionados por la agricultura moderna promovida por el gobierno.

Tradicionalmente el padre de familia tenía que conquistar, seducir al niño. Inventar cosas, divertirlo, considerarlo, hacerle atractiva la invitación. No se trata de un día de trabajo pesado sino de una didáctica que se prepara.

El maestro Silvestre Hernández Clara, —originario de Benito Juárez, comunidad cercana a la frontera con Guatemala y a la laguna Miramar—, nos cuenta que a los niños se les lleva a la milpa para educarlos y con frecuencia ése no será un día de trabajo normal para el papá:

*Ay ni wan jachik te binti
ya x botik ta k'altik yu'un
ta melel te a'tel yan
a. Repenta ya kich'tik
loloyel ta sahchibal yu'un*

ay monotikbal ta k'altik, ma' jich nax xbotik. Najil ay bin ya yal jMejTatik bin stujul, bin skuenta te xbotik ta k'altik. Repenta te binix ya jkaitik ja scuenta te loloyel. Jaxan te a'tel ta k'altik casi xixil ora ya kaitik abeyel sok jMejTatik. Ta spisil ya to jocobei: "¿ma' to bal jlubotik ta a'tel? ya yabotik kux ku ko'tantik.

(Es posible que al principio vamos a nuestra milpa por algo que no es el trabajo. El trabajo es otro. Quizá nos dejamos envolver al principio por pequeñas mentiras y cosas divertidas de la milpa, no vamos nada más porque sí. Antes de ir ya nuestras Madres-Padres nos han dicho para qué vamos. Tal vez nos atraen con algunas mentirillas. Sin embargo, siempre estamos ligados a nuestras Madres-Padres y con mucha consideración nos preguntan: "¿no nos hemos cansado de trabajar?" y nos dan tiempo para descansar.)

El niño no asiste a la milpa como un peón de su papá. Normalmente se busca que no llueva, que no haya mucho lodo, que no se canse demasiado, que no tenga que subir pendientes muy largas y empinadas, que el trabajo no sea muy pesado. Por ejemplo, si se van a tirar árboles grandes, normalmente no se lleva a los niños, si hay jornaleros que hagan el trabajo pesado, tampoco, ya que la función principal es aprender e integrarse con su papá o más propiamente con *jMejTatik* (nuestras Madres-Padres), y esa integración supone que sea divertido, que haya cacería, juego, cariño y novedad.

Ta sahchibal casi ja nax joyinwanej ya sk'an. K'un ta k'un ya x tal te a'tel. Te jMejTatik ya yalbotik bin ut'il ya jpasotik jun lekil a'tel. Ya kilotik bin ut'il ya skanantayotik. Teme ya x bojotik ta kuchel, ja nix jich patik ejuk ya yich k'optayel yu'un ta jich nax ya jkuchtik ta pati. Ay bin a sen patik a te skuchel te bin al.

(Al principio casi sólo se necesita acompañamiento. Poco a poco viene el trabajo. Nuestros padres nos dicen cómo hacer un mejor trabajo. Vemos cómo nos cuidan. Por ejemplo, si vamos a cargar a la espalda nos explican que no se carga así nada más, sino que hay protección para cargar cosas pesadas.)

En medio de todo aquello experimentaremos muchas cosas junto con las explicaciones de nuestros padres y las tomaremos en nuestro corazón (*ya hkich' ta ko'tantik*).

K'alal ayotik sok jmejtatik ta a'tel ta k'altik xixil ora ay k'optayel. (Cuando estamos con nuestros

padres en el trabajo de la milpa siempre hay explicaciones, diálogo.)

La palabra *k'optayel*, según nos dice el profesor Silvestre, es una explicación que admite la duda o la pregunta de quien escucha.

Es importante que los niños vean que se les compran sus herramientas propias de él, su machetito, las cosas que va a emplear. Esto es con el fin de inducirlo, de atraerlo y así propiciar que sea un *lekil winik* (hombre de bien). El adulto tiene que prever qué le va a gustar, qué le va a interesar. Con frecuencia los *jMejTatik* tienen que aguantar muchas divagaciones y falta de interés del pequeño a fin de poderlo inducir. Una madre de familia entrevistada por el profesor Silvestre señala:

Te stsikel lab o'tanil ta yak'el ta ilel nopteswanej tulan sk'oblal (Tolerar el enojo es importante en el enseñar y aprender). Y más adelante continúa la entrevistada:³

Ma' lekuk te k'ak' ya kak' jbahtik sok te alaetik ba ochemik ta wakeb ta jukeb yabilal, yu'unik to' tajimal stukel. Joyinwanej to te stalelik ta k'altik. Mach'a a'teluk a yanuk te alaetik ba ayix bulucheb sok lajchayeb jabil ya xu ya yich'ix sujel a'tel stukel.

(No es bueno que seamos tan rudos con los niños que tienen 6 o 7 años porque todavía están en tiempo de jugar solamente. Su presencia en la milpa no es para trabajar sino para acompañar. Es diferente a los 11 o 12 años, quienes tienen ya esa edad ya pueden tomar la obligación del trabajo verdaderamente.)

Así, lo que es un juego a los 6 o 7 años, ya es una obligación a los 11 o 12. Pero el juego a los 6 y 7 hace posible asumir la obligación más tarde, no sólo porque se aprende jugando y con las consideraciones y tolerancias, sino porque el niño comprende que se le da un nuevo lugar, una nueva consideración de gente responsable, porque puede medir su poder, su capacidad de producir, descubrir y entender muchas cosas, de acercarse a su papá, de controlar mejor el medio ambiente, de prepararse para "ser hombre".

Estas pautas de socialización, importantes para integrarse a una comunidad agrícola, están rompiéndose con los procesos de modernización agrícola, que no sólo amenazan las formas de educación campesina tradicional, sino que tienden

a incrementar su dependencia del exterior y ponen en peligro estructuras fundamentales de la civilización indígena.

La comunidad y la tierra

Uno de los elementos claves de la integración es la relación de la comunidad con la tierra. Relación que supone normas aceptadas colectivamente para organizar el uso y el usufructo de este bien primordial. Los vínculos con la tierra suponen normalmente una profundidad histórica en la que se enraizan tradiciones, experiencias sociales que son base de sus lenguajes y referencia obligada para dialogar y llegar a acuerdos, para celebrar, para definir reglas de comportamiento.

La inmensa mayoría de las comunidades *tseeltales* tiene terrenos ejidales o comunales. Normalmente más de 85%. La comarca de Tenejapa es una excepción, ya que cerca de 40% de sus predios son propiedad privada.⁴

Muchas comunidades tienen gente avecindada sin derecho formal a la propiedad y al uso agrícola del suelo. Ellos también están referidos de una u otra manera a estas relaciones con la tierra a través del uso de la propiedad comunal para obtener leña, recolectar plantas, cazar, pescar; alquilarse en el trabajo jornalero, apacientar al ganado y ofrecer u obtener otros servicios.

Es frecuente que la unidad de la comunidad se defina a partir del enfrentamiento actual o histórico con otras comunidades o modelos de explotación de la tierra, como pueden ser las haciendas y ranchos privados. La identidad comunitaria también se define por contraste. Las demandas y los posibles enfrentamientos contra diversas entidades ajenas a la comunidad tienen que afrontarse colectivamente, tanto en caso de choques directos como en las querellas jurídico-políticas ante las burocracias correspondientes.

Para el campesino en general, y para el indígena en particular, es imposible afrontar estos problemas de manera aislada. Con mucha frecuencia apelará a la pequeña comunidad y también a la comunidad de comunidades que conforman la comarca india. Esta instancia organizativa le da al indígena una nueva dimensión, un respaldo, una



Foto: Antonio Paoli

protección y una fuerza mayor para plantear reclamos colectivos. Las expresiones políticas de las familias necesariamente requieren de estas instancias sociales para hacerse oír.

La tierra es el principal medio de trabajo y la energía humana la potencia que hace posible la producción mediante herramientas simples, que fundamentalmente son machete y macana sembradora.⁵ En el ámbito de la milpa el padre de familia dirige la cooperación familiar y eventualmente de otras personas, usualmente miembros de la pequeña comunidad.

Los conocimientos agrícolas son sofisticados, fruto de una larga tradición que ha catalogado suelos, semillas, ha domesticado diversas especies y variedades, aprovecha verduras silvestres y ha definido combinatorias útiles, estrategias productivas, formas de protección y control de plagas.

Casi siempre la tierra es ejidal o comunal, aunque el usufructo de la parcela trabajada es privado. Por lo general la gente se interesa en señalar sus parcelas con acuerdos comunitarios. Con mucha frecuencia prefieren no hacer deslindes oficiales de cada parcela. La gran mayoría de los



Foto: Antonio Paoli

ejidos no están oficialmente parcelados ya que esto puede significar un gasto fuerte y también, porque así nadie puede vender a extraños su tierra. Esto en la práctica es un fuerte sistema de oposición a las políticas de privatización de la tierra que promueve el Estado y, con frecuencia también a los sistemas de renta de la tierra al capital privado.

El acceso a la tierra supone fuertes relaciones de filiación, acceso a la semilla donada generosamente por los ancestros, apoyo familiar y comunal y un conocimiento de las condiciones de la producción y de la sociedad.

La comunidad opera como un conjunto de células familiares con diversos sistemas de cooperación interna. Sin embargo, cada unidad productiva doméstica es independiente, *yochelin sba* (actúa desde su interioridad). En principio, y en muchos aspectos podemos decir que es soberana. De tal manera que una innovación tecnológica, no necesariamente cunde en todas ellas. En principio, nadie puede decidir por los otros. Esta condición hace que las novedades sean miradas por un conjunto de ojos críticos, de unidades domésticas que pueden resistir o bien adoptar las nuevas tecnologías. El discernimiento entonces no es cuestión de un líder, sino de un conjunto de cabezas de familia y de la aceptación y acomodo al interior de las rutinas familiares. La comunidad requiere de un razonamiento colectivo, una intersubjetividad.

La unidad comunitaria supone, en principio, el discernimiento (*tsahtaye*) de cada unidad doméstica por separado. La representación en el seno de la asamblea no está basada solamente en la designación, sino en la estructura de las entidades familiares que conforman y hacen posible la comunidad. Cada uno de los hombres casados es un representante y no puede renunciar a esta representación vitalicia.

Normalmente todas las actividades económicas, sociales y políticas están supeditadas a la realización de estos trabajos productivos, y a la realización de la milpa especialmente. Debemos aclarar que los recursos de la milpa y de otras actividades productivas, así como la capacidad y destreza de sus miembros, sólo sirven a la comunidad a través del donativo de sus respectivos dueños. Este donativo se entrega en forma de fuerza de trabajo o en especie.

Los procesos productivos marcan ritmos sociales que hacen posible prever los tiempos y los movimientos de los miembros de la comunidad. Se hacen comprensibles las actividades de los otros por experiencia propia. A partir de esta relativa transparencia de la vida social, es posible pensar la actividad comunitaria, aunque siempre en referencia al ordenamiento social interno de las unidades domésticas, a su producción, a sus sistemas de socialización, a sus redes de relaciones que permean la pequeña comunidad y se vinculan a muchas otras pequeñas comunidades y a muchas otras instancias sociales.

El respeto al patrimonio de cada familia es uno de los cimientos más importantes de la comunidad, y aunque hay tendencias caciquiles y fuertes abusos, las autoridades comunales tienden a preservar estos derechos.

Incluso en condiciones dramáticas de ocupación militar en las cañadas, nos ha tocado ver que no se toquen a espías, tres o cuatro familias a veces, gente de la misma comunidad que pasa información al ejército. Y que, aunque no se les dirigía la palabra, no se les tocaron ni a sus casas, ni a sus terrenos, ni a sus familias.

Ante la pregunta de por qué les siguen permitiendo vivir allí. La respuesta ha sido clara:

Meobol ayik, ay sderecho ta sna sok sk'inál.
(Son campesinos pobres y tienen derecho a su casa y a su tierra).

El valor del *tsike/* (tolerancia), es un elemento clave para preservar a la comunidad y con ella al *kuxlejal*. Sin embargo estas pautas tradicionales de tolerancia cada vez parecen debilitarse más.

Comunidad de comunidades como necesidad cultural

Cada comarca india en Chiapas, y en muchos lugares de Mesoamérica, normalmente tiene un centro político, ceremonial y comercial. Los *tsettales* le llaman *jumaltik* (nuestro pueblo) a esta unidad territorial. Con frecuencia también se le llama así al poblado central donde se asientan los mercados y las fiestas más grandes, donde se orienta la justicia y el gobierno de las comunidades que participan de la integración comarcacana.

Tradicionalmente la función más importante de estos gobiernos es ritual, es lograr la pacificación mediante diversos rituales, rezos y ayunos que podemos llamarles *ch'abajel* de manera genérica. La organización de las obras públicas y la impartición de la justicia normalmente se centra en cada pequeña comunidad y sólo llegará a las autoridades centrales de la comarca india cuando el caso sea muy grave o la comunidad en cuestión lo solicite.

El poblado central, que muchas veces también es la cabecera municipal, es una referencia cons-

tante para muchas pequeñas comunidades, relativamente autónomas, que están en interacción constante con su *jumaltik*. Este conjunto es una comarca integrada. En ella se habla con modismos similares, se viste de manera muy similar y se asume la pertenencia al mismo pueblo. Pero sobre todo se define un modo propio de gobernarse donde la protección del *kuxlejal* es lo realmente importante; y por tanto lo religioso no puede separarse de lo político. Este gobierno, protector del *kuxlejal*, tiene que ser autónomo, *kochelin jbahtik*. Las diversas comarcas indias se han concebido de esta manera desde hace siglos.

Esta configuración peculiar de la comarca indígena se genera a partir de un proceso histórico en el cual la colonia le exige a los indígenas desde el siglo XVI que se agrupe en pueblos indios, en *repúblicas de indios*. Los indígenas fundan asentamientos con su centro en el que se construye una iglesia de tipo español y otros edificios, con sus calles casi siempre reticulares. Por ley sólo los indígenas debían vivir allí.

Pronto los indígenas vuelven a generar sus comunidades dispersas buscando vivir cerca de sus sembrados. Esto permite que, al mismo tiempo, cumplan con disposiciones de España y continúen las propias formas de poblamiento. Esta modalidad da origen a lo que hoy constituye la comarca indígena.

Las comarcas *tsettales* tradicionales más conocidas son Oxchuc, Chanal, Tenango, Tenejapa, Cancuc, Sibacá, Guaquitepec, Bachajón, Petalcingo, San Jerónimo T'ulilja, Amatenango del Valle, Aguacate-nango, Socoltenango. Cada uno de estos poblados constituye una comarca con sus fiestas, sus trajes, sus variaciones dialectales y formas de gobierno *sui generis*. A estas comarcas indias tradicionales se han sumado alrededor de treinta nuevas comunidades conocidas como "municipios autónomos", *tsettales* en su gran mayoría.

Poblados importantes como Chilón, Yajalón, Altamirano y Ocosingo, son asentamientos ladinos, aunque tradicionalmente rodeados de haciendas ganaderas, fincas cafetaleras, ranchos de mestizos y también de comunidades *tsettales* que viajan para comerciar allí.

Los gobiernos municipales, tradicionalmente dependientes del aparato del estado de Chiapas,

constituyeron polos de inversión y desarrollo de la modernidad. Hacia mediados del siglo xx se imponen cada vez con más fuerza gobiernos ladinos en los pueblos indígenas, que conservaban sus “gobiernos regionales”.

La imposición del mando ladino en todos los municipios constitucionales supuso expandir diversas formas de control del Estado y de las clases económicamente más poderosas de la región: cobro de impuestos, censos, manejo de la fuerza pública, manejo de los votos y de las votaciones en favor del entonces “partido de Estado”.

En la administración ladina de los municipios indígenas con frecuencia se daban apoyos importantes a las haciendas, los ranchos ganaderos y las fincas cafetaleras, ya que podían encarcelar a quienes solicitaran tierras de una hacienda o disponer de la policía municipal para localizar y aprender a los trabajadores “enganchados” que se escaparan de la explotación agrícola o ganadera que los había “contratado” o con la cual se habían endeudado.

Los ladinos empiezan a poblar los pueblos centrales de las comarcas indias después de la independencia, pero sobre todo hacia la primera mitad del siglo xx. De esta forma su mando se deja sentir más fuertemente en la mayoría de los *jumaltik*. En aquellas comarcas que son oficialmente municipios se entronizan como la autoridad constitucional, que se sobrepone al gobierno de los principales y al de los *ja'teletik* que son los que tienen cargo anual.

En 1953 don Gonzalo Aguirre Beltrán escribía que en un municipio indígena *tsetal*, como Oxchuc, había que entender tres sistemas de gobierno: el gobierno “constitucional”, el “regional” y el de “los principales” que poseían y aún hoy poseen un cargo vitalicio.

Los principales, según este autor, actuaban entonces como un consejo; la autoridad ejecutiva se hallaba en manos de un organismo político religioso al que se llamaba “Ayuntamiento Regional” y, contrapuesto a este, estaba el “Ayuntamiento Constitucional” que había sido recientemente impuesto.⁶

La superposición de los tres gobiernos tiene como residencia la cabecera municipal que constituye un centro ceremonial; el lugar donde se encuentran los monumentos que materializan el poder: la

iglesia, la casa comunal y los jacales donde viven quienes tienen cargo. En este centro ceremonial sólo permanecen los que tienen un cargo de gobierno y durante el tiempo de su desempeño; las chozas son de propiedad comunal, y también son de propiedad comunal los solares que las circundan.⁷

Este modelo estudiado por el maestro Aguirre Beltrán y ejemplificado con el caso de Oxchuc, parece haber sido muy extendido y hasta hoy podemos encontrar pautas similares de gobierno en diversas comarcas indias.

Las funciones religiosas no pueden desligarse de las civiles cuando pensamos en los gobiernos de las comarcas indias. En su libro *Bajo la mirada de los antepasados*, June Nash, nos explica cómo el gobierno y la jerarquía de *Tso'ontahal*, centro del municipio de Amatenango del Valle, al sur de la región *tsetal*, funcionaba en los años sesenta sin separar lo “civil” de lo “religioso”. Explica, por ejemplo, cómo “los alferoces, o capitanes de las fiestas, constituyen un lazo ceremonial entre las autoridades civiles y religiosas”.

Muestra cómo se integran las rezanderas, los fiscales o ayudantes del sacerdote católico; cómo es electo el presidente municipal según La constitución mexicana. Sin embargo, los miembros del cabildo son nombrados por los salientes que consultan a las autoridades vitalicias llamadas *los principales*. Se anotan los nombres de los nuevos funcionarios y el juez primero habla con los principales y los “firmadores”. Habla con ellos a través de un tipo de oración llamada *pat o'tan* (el saludo del corazón) y pide permiso para servir el trago ritual.⁸

Bachajón es una comarca *tsetal* de la zona norte, que nunca ha sido municipio constitucional. Sin embargo, es uno de los más poderosos “municipios regionales”, que hoy, en el año 2002, cuenta con 580 localidades entre pueblos y rancherías. Hasta hoy la articulación de las funciones religiosas se ligan de diversas maneras a las funciones del gobierno de la comarca india.

Tradicionalmente los principales de Bachajón nombraban a los cargos del cabildo. Los elegidos no podían negarse, si lo hacían podían ser encarcelados. En los años 80 el cabildo estaba formado por 44 cargos, 22 de cada uno de los dos barrios-ejido. Cada uno de los barrios contaba con un presi-



Foto: Antonio Paoli

dente, un gobernador, dos síndicos, dos alcaldes, dos regidores, dos jefes de cuartel, dos cabos. El presidente y el gobernador se consideraban consejeros del agente y del juez, los alcaldes barrían las oficinas y sus alrededores, se encargaban de diversos aspectos rituales, como ir en busca del muzgo del ocote que sirve de traje a los actores que representan a los lacandones en la celebración del carnaval. Los jefes del cuartel son los que dirigen a la policía y protegen al agente y al juez.⁹

El agente municipal es quien lleva los registros civiles, controla los impuestos percibidos de los comercios provisorios y los almacenes del pueblo, convoca y dirige las reuniones especiales dedicadas al mejoramiento del pueblo y mantiene relaciones con el presidente municipal de Chilón, municipio constitucional al cual pertenece Bachajón. Así como también es quien oficialmente entra en contacto con los representantes de las instituciones estatales y nacionales. El juez se encarga de delitos menores que no han alcanzado a solucionarse mediante arreglo entre las partes.¹⁰

El agente municipal y el juez son figuras que sirven de puente entre las estructuras tradicionales y las instancias políticas oficiales. De tal manera que un pueblo tan complejo y reacio al mundo ladino, como es Bachajón, puede definir sus propias formas de contacto con el gobierno estatal y federal, mientras protege su propia organización endógena. Este

fenómeno preserva el mundo del *kochelin jbahtik*, del *jtukelin jbahtik*.

Al interior tradicionalmente se defendían sistemas de autoridad totalmente ajenos al mundo *k'axlan*. Por ejemplo, los *k'atinabetik*, que son las autoridades protectoras de cada *kalpul* —cuatro del barrio de San Sebastian y dos del barrio de San Jerónimo—, son elegidos entre los que han ejercido los cargos religiosos más altos y que a su vez son *poxtaywanej* (curanderos). Pero en el momento de convertirse en *k'atinab* su función deja de estar al servicio de los individuos para convertirse en protector de su *kalpul* que es como un ancestro viviente. Conoce los movimientos de todos los miembros de su *kalpul* y será el personaje central para resolver los conflictos entre ellos.

Indianización del territorio y aumento de la agresión cultural

En diversas comarcas indígenas la pugna entre los gobiernos *k'axlanes* y las autoridades indias creció cada vez más entre 1950 y 1960. Algunos municipios regionales habían logrado mantenerse al margen de los gobiernos impuestos desde afuera. Sobre todo es el caso de Bachajón y de Cancuc. El primero que pertenece a la municipalidad de Chilón y el segundo a la de Ocosingo. Cancuc se convirtió

en municipio constitucional hasta 1992, pero desde muchos años atrás se consideraba “municipio regional” y su deslinde del mundo ladino ha sido tan fuerte que una de sus disposiciones ha sido que, en principio, está prohibido que los ladinos pernecten en su territorio. Los bachajontecos no permitían que ningún *k'axlan* tuviera tierras; les permitieron poner sus tiendas a orillas de la carretera, pero hoy en día ni siquiera eso. Pocos son los ladinos que aún viven en el pueblo principal de esta inmensa comarca india y no se les permite vivir tierra adentro.

Gente de Oxchuc me ha comentado que muchos oxchuqueros manifestaban constantemente en asambleas y juntas privadas la necesidad de echar fuera a los ladinos. Se hicieron muchos planes, unos pacíficos y otros violentos. Finalmente su opción fue muy civilizada. Les compraron sus terrenos tanto urbanos como rurales, muchas veces a buenos precios y no permitieron la venta de tierras a ningún *k'axlan*. Desde luego que también hubieron presiones. Hoy viven pocos ladinos en tierras de Oxchuc, pero no los comerciantes de trago, ni los grandes explotadores.

En la comarca de Guaquitepec desde los años setentas, algunos rancheros ladinos empezaron a vender tierras porque ya no les eran redituables. Diversos grupos indígenas de esta comarca y también de la comarca de Bachajón han solicitado créditos al gobierno para comprar estos ranchos. La tendencia se ha acentuado desde mediados de la última década del siglo xx, ya que a la ineficiencia productiva se le suma el temor a las eventuales movilizaciones indígenas.

Una de las medidas que se consideraron más violentas fueron las que tomó la comarca *tsotsil* de San Andrés Larráinzar; hoy conocido como San Andrés *Sakamch'en* de los Pobres, lugar de las negociaciones y de la firma de los acuerdos entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Gobierno Federal en 1996.

En la primavera de 1974 se juntaron la mayoría de los andreseros en la cabecera. Marcharon por las calles de ése su pueblo rector y centro ceremonial de la comarca india que entonces era habitado en su mayoría por *k'axlanes*. Gritaron amenazas contra ellos, destruyeron los cercos de sus viviendas. Ya desde antes les habían avisado que tenían que irse. Llegó la fecha límite. Por la noche se que-

daban en las colinas de alrededor de la cabecera los *tsotsiles* de San Andrés. Espantaban a los *k'axlanes* con disparos de sus escopetas, gritos y ruidos. Muchos ladinos salieron esa misma noche. Posteriormente sacaron a los que se habían hecho de ranchos. Hubieron algunos enfrentamientos y pronto se fueron de allí los ladinos. Toda la comarca india se quedó sólo para los andreseros.¹¹

Posteriormente se les permitió volver a los que “no eran mandones”, los ladinos que no eran explotadores y podían convivir con la comunidad indígena. Hoy San Andrés es uno de los municipios autónomos de los Altos de Chiapas.

El desplazamiento de los ladinos puede verse también en otras comarcas indias como Huistán y Ch'enaló. En la comarca de Ch'enaló desde los años treinta del pasado siglo xx, se inicia un largo proceso de organización social para defenderse de los ladinos.¹² Un caso ilustrativo de conflictos y procesos de litigio agrarios en Huistán sucedió en lo que hoy se llama el ejido Adolfo López Mateos. Después de 25 años “recuperaron” en los años setenta tierras de ranchos ladinos en terrenos que antes pertenecieron a los habitantes de esta comarca india.¹³

En las cañadas de Ocosingo, Altamirano, Palenque y Margaritas, la declaración formal de guerra contra el gobierno de México el primero de enero de 1994, hizo que casi todos los ranchos y haciendas se terminaran. Los *k'axlanes* huyeron, el Gobierno Federal primero les pagó una renta por sus tierras y luego se las compró o les dotó tierras en territorios lejanos. Casi todas las casas de las haciendas de las cañadas fueron destruidas para que no quedara ni rastro de los antiguos patrones.

Simultáneamente, diversos grupos indígenas se movilizaron en ese momento en el municipio de Chilón, como por ejemplo, los *tsettales* que habitaban entre el ejido de San Sebastián y el pueblo de Chilón, invadieron inmediatamente los diversos ranchos de la zona en demanda de la restitución de tierras y hasta hoy se han quedado con ellas.

En diversos territorios indios se empieza a ver la retirada de los *k'axlanes* dueños de ranchos, en territorios que aparentemente no son zona de conflicto como Chilón y Yajalón van saliendo. Buscan tierras en Tabasco, Campeche, Quintana Roo y tienden a vender a precios bajos sus propiedades.

De diversas maneras se ha iniciado una nueva conformación del territorio del pueblo indio y de las formas de autoridad basada en una poderosa conciencia india del *kochelin jbahtik*.

Paralelo a este periodo de mayor control indígena de los territorios de sus comarcas se da una fuerte agresión contra la cultura y el pueblo indio. Algunos de los procesos más agresivos que interfieren fuertemente en las dinámicas de la organización comunitaria, son la penetración del mercado capitalista, la modernización de los procesos agrícolas, la escuela oficial, los medios masivos de comunicación, la presencia de los partidos políticos, de las nuevas organizaciones campesinas, de diversas iglesias cristianas y la presencia militar abrumadora en grandes extensiones de su territorio.

Se trata de una cultura golpeada de diversas maneras. Sin embargo, el pueblo indio y su cultura siguen manteniendo muchas de sus estructuras básicas y transformándose a la vez, dispuestos a subsistir y a seguir construyendo su peculiar autonomía. Con cada vez mayor dominio territorial y cada vez mayor dependencia cultural y económica del exterior. Con nuevos y poderosos retos que les exigen transformaciones culturales importantes.

Notas

- ¹ Este tema lo trabajé en mi tesis de licenciatura llamada *Dinámicas de comunicación en una discusión de pequeña comunidad tselta*, Universidad Iberoamericana, México, 1975. Un artículo, basado en esta tesis, lo publicó el Instituto de Investigaciones Antropológicas para la Región Maya, A.C. (Inaremac), con el título de "Dinámica de discusión en la comunidad *tselta*", San Cristobal, 1975. Creo necesario aclarar que los mecanismos descritos en estos trabajos los he vuelto a verificar en diversas asambleas de comunidad durante los últimos años y básicamente siguen siendo los mismos.
- ² La terminación para hacer que el pronombre personal de primera persona del plural sea expresamente excluyente es *otic*, o *jo'otic*; en la bachajonteca es *jo'otcotic* y con ella se subraya aún más la exclusión. En el *tselta* de Amatenango del Valle no se usa este nosotros excluyente.

- ³ Cita tomada de entrevistas realizadas por el profesor Silvestre Hernández Clara y citadas en su ensayo "Espacios del aprendizaje en el mundo *tselta*", del libro *Introducción a la pedagogía de las milpas indias de Chiapas*, coordinado por A. Paoli (Libro en proceso).
- ⁴ Hector Tejera Gaona: *Identidad, formación regional y conflicto político en Chiapas*, México, INAH-UNAM, 1997, p. 42
- ⁵ La macana sembradora es un palo puntiagudo de aproximadamente metro y medio de alto, con el que se van haciendo pequeños agujeros donde se coloca la semilla.
- ⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, Fondo de cultura Económica, 1991 (véase tercera parte: "Tzotziles y tzeltales")
- ⁷ *Ibid.*, pp. 100-101
- ⁸ June Nash, *Bajo la mirada de los antepasados*, publicado por el Instituto Nacional Indigenista, 1993, pp. 213-215. Publicado en inglés originalmente en 1970.
- ⁹ Alain Breton, *Bachajón: organización socio territorial de una comunidad tzelta*, publicado por el Instituto Nacional Indigenista, 1984 (véase los capítulos IV y V).
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 104
- ¹¹ Norbert Ross, *Nutz lok'el li k'axlane: una versión indígena de las expulsiones de los ladinos de San Andrés Larráinzar*, Anuario del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, volumen VI, San Cristobal Las Casas Chiapas, México, 1996.
- ¹² Calixta Guiteras, *Los peligros del alma*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982 (véase especialmente el capítulo sobre "La historia de Manuel").
- ¹³ Waldo Martín Pérez Bautista, *Vida religiosa y cultural del ejido Adolfo López Mateos*, trabajo presentado para acreditar la materia "Etnohistoria y comunidades Indígenas", en la Maestría en Educación Indígena, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal Las Casas, Chiapas, junio de 2000.

Las fotos corresponden a escenas de el "Diplomado en interculturalidad a partir de la lengua tselta", referida a cuatro temáticas: Salud, Ecología, Educación y Derechos Humanos. El diplomado fue impartido por la UAM-X, en colaboración con el Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A.C. de Ocosingo, Enlace Comunicaciones y Capacitación, A.C. de Ocosingo y la preparatoria Bivalente Bartolomé de las Casas en el pueblo de Guaquitepec, municipio de Chilón, Chiapas, en donde se impartieron las sesiones del diplomado de junio 2001 a abril de 2002. Algunas escenas son de representaciones teatrales en el aula y otras de la ceremonia de entrega de los diplomas.

La foto de la fila, corresponde a niñas y niños de la primaria autónoma de YAXTELHA, ejido de San Jorónimo Bachajón, municipio de Chilón, Chiapas.